



Vilson José da Silva

**O Espírito Santo-Paráclêtos no Quarto Evangelho:
Análise Exegética de Jo 16,4b-15**

Dissertação de Mestrado

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

Orientador: Prof. Isidoro Mazzarolo

Rio de Janeiro
Março de 2016



Vilson José da Silva

**O Espírito Santo-Paráclêtos no Quarto Evangelho:
Análise Exegética de Jo 16,4b-15**

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

Prof. Isidoro Mazzarolo

Orientador

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. José Otácio Oliveira Guedes

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Dionísio Oliveira Soares

Faculdade Batista do Rio de Janeiro

Profa. Denise Berruezo Portinari

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

Rio de Janeiro, 17 de março de 2016.

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

Vilson José da Silva

Graduo-se em Filosofia no IFITEME (Instituto de Filosofia e Teologia Mater Ecclesiae) 2000. Graduo-se em Teologia no Instituto Paulo VI - 2006. Bacharel em Teologia na FAMIPAR (Faculdade Missioneira do Paraná) 2010. Cursou pós-graduação em Teologia Bíblica pela PUC-Rio 2014-2015. Frequentou simpósios teológicos organizados pela PUC-Rio 2013-2015. Escreveu na revista Estudos Bíblicos. Tem como interesse acadêmico questões exegéticas do NT.

Ficha Catalográfica

Silva, Vilson José da

O Espírito Santo-Paráclêtos no quarto evangelho: análise exegética de Jo 16,4b-15 / Vilson José da Silva ; orientador: Isidoro Mazzarolo. – 2016.

160 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2016.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Espírito Santo. 3. Paráclêtos. 4. Envio. 5. Juízo. 6. Quarto evangelho. I. Mazzarolo, Isidoro. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

À minha mãe Maria das Graças Silva ao meu pai João Pereira da Silva (*In
memoriam*) e aos meus irmãos Rosa Maria da Silva, Paulo Sérgio da Silva e
Anderson Luiz da Silva.
Que me ensinam a partir da vida.

Agradecimentos

Todo agradecimento é ínfimo diante da bondade do Criador, que nada retém para si, mas que tudo partilha. Ele nos ensina o reconhecimento de que toda e qualquer tarefa não é feita isoladamente, mesmo que se queira, por isso, desejo agradecer algumas pessoas que foram presença constante ao longo destes dois anos de curso. Ao meu orientador, Isidoro Mazzarolo, que sugeriu como pesquisa este tema tão propício e instigante do Paráclêtos e que nas conversas formais e informais foi tornando-se realidade.

Aos freis Ildo Perondi, Vicente Artuso e Rogério Goldoni, confrades que apaixonados que são pelo estudo da Bíblia, incentivaram-me ao curso e a manter-me firme, principalmente nos momentos de maior dificuldade.

Aos confrades capuchinhos da província do Rio de Janeiro e do Espírito Santo, na pessoa de frei Luiz Carlos Siqueira, atual provincial, pela acolhida fraterna em seu convento. A custódia do Amazonas e de Roraima, na pessoa do frei Assílvio Pessoa Sabino e seu antecessor Paolo Braghini, que me liberaram das atividades pastorais e missionárias, para que fosse possível a dedicação aos estudos durante este triênio. A província do Paraná e de Santa Catarina, na pessoa do frei Cláudio Sérgio de Abreu que fraternalmente custeou as minhas despesas pessoais.

Aos meus colegas de curso: Marcos André Menezes dos Santos; Leandro Nandi; Leonardo Lopes de Souza e Lúcio Nicoletto, sem os quais o curso não teria sido como foi. Aos professores Pe. Dr. José Otácio Oliveira Guedes; Pe. Dr. Leonardo Agostini Fernandes; Pe. Dr. Waldecir Gonzaga; Prof^ª. Dr. Maria de Lourdes Corrêa Lima, que foram além de mestres, amigos e grandes incentivadores.

E por fim, a CAPES pelos auxílios concedidos os quais favoreceram a elaboração desta pesquisa dissertativa.

Resumo

Silva, Vilson José da; Mazzarolo, Isidoro. **O Espírito Santo-Paráclêtos no Quarto Evangelho: Análise Exegética de Jo 16,4b-15**. Rio de Janeiro, 2016. 160p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A presente dissertação tem como objetivo o estudo sobre o Espírito Santo-*Paráclêtos* e as suas funções, delimitado na perícopé Jo 16,4b-15, situada dentro do quadro dos capítulos Jo 13–17 intitulado de discurso de despedida. Nesta perícopé são descritas as funções exercidas pelo *Paráclêtos*, as quais são específicas, inconfundíveis e não mencionadas nos outros *logions* sobre o *Paráclêtos* delimitados em Jo 14,15-17; Jo 14,25-26 e Jo 15,26-27. No entanto, para o aprofundamento desse tema, foi necessário o aprofundamento das questões que envolvem o Quarto Evangelho, no que concerne: à formação do Evangelho, às vertentes teológicas, à relação entre o Discípulo Amado e o autor, ao lugar de origem, as hipóteses da composição, bem como aos contextos que influenciaram o pensamento joanino, assuntos estes denominados “questão joanina”. Sendo assim, a partir deste aporte desenvolveu-se a exegese da perícopé, tendo como pergunta norteadora: como entender a necessidade da partida de Jesus para que o *Paráclêtos* seja enviado (cf. Jo 16,7)? Sobre essa questão é estabelecida a inter-relação entre a missão do Filho e a missão do *Paráclêtos*, bem como o fato de que nas narrativas sobre o envio do *Paráclêtos*, ora é o Pai, que envia mediante a intercessão de Jesus (cf. Jo 14,16.26), ora é o Filho, que envia de junto do Pai (cf. Jo 15,26; Jo 16,7). Para o alcance à resposta desse questionamento, realizou-se a aplicação do método histórico-crítico e a investigação de obras de autores modernos, chegando à conclusão, por meio desses instrumentos, de que há uma inter-relação entre a missão do Filho e a Missão do *Paráclêtos*, isto é, o Espírito dá continuidade à obra do Filho por meio do testemunho dos discípulos.

Palavras-chave

Espírito Santo; παράκλητος; Paráclêtos; envio; juízo; defensor; discípulos; Quarto Evangelho; questão joanina; discurso de despedida.

Abstract

Silva, Vilson José da; Mazzarolo, Isidoro. (Advisor). **The Holy Spirit-Paraclete in Fourth Gospel: Exegetical analysis of Jn 16,4b-15**. Rio de Janeiro, 2016. 160p. MSc. Dissertation - Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

This dissertation aims to study about the Holy Spirit-Paraclete and its functions, as described in Jn 16,4b-15, situated within the framework of the chapters 13–17 titled “farewell speech”. This pericope describes the duties performed by the Paraclete, which are specific, unmistakable, and are not mentioned in the other logions about the Paraclete in Jn 14,15-17; Jn 14,25-26; Jn 15,26-27. However, for the further development of this subject, the deepening of the issues surrounding the Fourth Gospel was necessary, regarding: the formation of the Gospel, the theological aspects, the relationship between the Beloved and the author, place of origin, the hypotheses of the composition, as well as the context that influenced the Johannine thought, all of which called “Ioannina Issue”. Thus, from this contribution we developed the exegesis of the pericope, with the guiding question: How can one understand that the departure of Jesus was necessary for the Paraclete to be sent (cf. Jn 16,7)? This is a question upon which the interrelationship between the Son’s mission and the mission of the Paraclete is established, as well as the fact that the narratives about the sending of the Paraclete, oftentimes it is the Father who sends through the intercession of Jesus (cf. Jn 14,16.26), oftentimes it is the Son who sends the Paraclete from the nearness of the Father (cf. Jn 15,26; Jn 16,7). To reach the answer of this question, there was the application of the historical-critical method and the research works of modern authors, which led to the conclusion that there is an interrelationship between the Son’s mission and the mission of the Paraclete, that is, the Spirit continues the Son’s work through the witness of the disciples.

Keywords

Holy Spirit; παράκλητος; Paraclete; send; judgment; defender; disciples; Fourth Gospel; Ioannina Issue; farewell speech.

Sumário

1	Introdução	12
1.1.	Hipótese de investigação	14
1.2.	Divisão da Pesquisa	16
2	Aspectos introdutórios do Quarto Evangelho	17
2.1.	O processo de Formação do Evangelho: a questão da autoria	17
2.1.1.	João, o apóstolo, o autor do Evangelho?	19
2.1.2.	Seria João, o presbítero?	22
2.1.3.	A Teoria da Escola joanina se sustenta?	24
2.1.4.	O autor implícito	25
2.2.	O lugar de origem e a data do Quarto Evangelho	27
2.2.1.	Data	27
2.2.2.	Lugar	30
2.3.	As hipóteses da composição	34
2.3.1.	A teoria dos estratos redacionais	35
2.3.2.	A teoria dos deslocamentos	39
2.3.3.	Lucas e Paulo como fontes	41
2.4.	As vertentes Teológicas do Quarto Evangelho	43
2.4.1.	Dimensão: Cristológica	44
2.4.2.	Dimensão: Eclesiológica	46
2.4.3.	Dimensão: Escatológica	49
2.5.	A relação entre o Discípulo Amado e o autor do Evangelho	51
2.5.1.	Quem é este Discípulo Amado?	52
2.5.2.	É o apóstolo João?	54
2.5.3.	É um “discípulo do Senhor”?	55
2.5.4.	Seria o Discípulo Amado, o presbítero?	56
2.6.	O Quarto Evangelho no seu contexto: o que influenciou o pensamento de João?	57
2.6.1.	João, os Evangelhos Sinóticos e uma nova interpretação	59
2.6.2.	A Literatura Hermética	63
2.6.3.	O Filósofo Fílon de Alexandria	64
2.6.4.	O Gnosticismo	65
2.6.5.	O judaísmo heterodoxo	68
2.6.6.	O Judaísmo rabínico	70
3	Perspectivas Exegéticas Jo 16,4b-15	75
3.1.	Segmentação e tradução de Jo 16,4b-15	75
3.1.1.	Crítica textual	76
3.1.2.	Unidade literária	82
3.1.3.	Estrutura Jo 13–17	83

3.1.4. <i>Logions</i> sobre o Παράκλητος	88
3.1.5. Delimitação da Perícope	89
3.2. A missão do Espírito Santo-Παράκλητος	91
3.2.1. O uso linguístico de Παρακαλέω e Παράκλησις	91
3.2.2. O uso no judaísmo grego de Παρακαλέω e Παράκλησις	91
3.2.3. O uso no NT de Παρακαλέω e Παράκλησις	92
3.2.4. O uso linguístico de Παράκλητος	93
3.2.5. A Identidade do Παράκλητος	95
3.2.6. As Funções do Παράκλητος	101
a. <i>ὁ Παράκλητος ἐλέγξει τὸν κόσμον</i> “o Paráclêtos estabelecerá a culpabilidade do mundo Jo 16,8b”	103
b. <i>ὁ Παράκλητος ὀδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση</i> “o Paráclêtos os conduzirá na verdade toda Jo 16,13b”	105
c. <i>ὁ Παράκλητος καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν</i> “o Paráclêtos anunciará a vós coisas por vir Jo 16,13e”	109
d. <i>ὁ Παράκλητος ἐμὲ δοξάσει</i> “o Paráclêtos me glorificará Jo 16,14a”	111
3.2.7. Cristo como Παράκλητος	113
3.3. A promessa do Παράκλητος	115
3.3.1. O Παράκλητος é enviado pelo Pai mediante a intercessão de Jesus	116
3.3.2. O Παράκλητος é enviado pelo Filho estando junto do Pai	118
3.3.3. O Παράκλητος: o Espírito da Verdade	121
3.3.4. O Παράκλητος transforma os Discípulos	124
3.3.5. O Παράκλητος converterá a tristeza em alegria	125
3.4. O processo contra os acusadores: O Παράκλητος age em relação ao mundo como Juiz:	129
a. Estabelecerá a culpabilidade do mundo: a respeito do Pecado	131
b. Estabelecerá a culpabilidade do mundo: a respeito da justiça	133
c. Estabelecerá a culpabilidade do mundo: a respeito do Juízo	136
3.5. O Παράκλητος glorificará o Filho: anunciando e revelando aos discípulos a Divindade do Filho	139
3.5.1. O Παράκλητος recebe o que é do Filho	140
3.5.2. O Παράκλητος anuncia o que recebe	142
4 Conclusão	148
4.1. Da análise da Perícope	148
4.2. Uma contribuição para a Pastoral	152
4.3. Uma contribuição para a Eclesiologia	154
4.4. Uma contribuição para a Teologia	157
5 Bibliografia	159
5.1. Artigos	159
5.2. Livros	161

5.3. Parte de Livro	164
5.4. Instrumentos de Trabalho	165

*Sem o Espírito Santo,
Deus está ausente,
Cristo permanece no passado,
o Evangelho é letra morta,
a Igreja, uma simples organização,
a autoridade, dominação,
a missão, propaganda,
o culto, uma evocação,
o agir cristão, uma moral de escravos.*

*Com o Espírito Santo, todavia:
o cosmos se eleva e geme no parto do Reino,
o homem luta contra a carne,
o Cristo está presente,
o Evangelho é poder que dá vida,
a Igreja, sinal da comunhão trinitária,
a autoridade, serviço libertador,
a missão, um novo Pentecostes,
a liturgia, memorial e antecipação,
o agir humano é divinizado.*

(Inácio de Latakia)

1 Introdução

A ação do Espírito Santo no Quarto Evangelho (QE)¹ assume uma dimensão inovadora em relação ao estilo veterotestamentário, o qual apresenta o Espírito sempre na perspectiva de condutor das pessoas, como se evidencia na literatura profética, em que os profetas são guiados e conduzidos pela força do Espírito (cf. Is 61,1-3; Mq 3,8). O estilo do QE também é inovador, em relação à literatura neotestamentária, que reproduz em certo sentido a teologia veterotestamentária, atitude perceptível nos escritos Paulinos e, de modo particular, no Evangelho segundo Lucas (cf. Rm 5,5; Rm 8,9; Rm 15,19; Lc 1,35; Lc 1,41; Lc 2,27). Nestas literaturas as ações humanas são realizadas sob a condução do Espírito.

Ao explicar essa realidade, Garcia-Moreno² afirma que nos textos do Antigo Testamento (AT)³, de modo geral, e no Novo Testamento (NT)⁴, com a ressalva do texto do QE, o agir do Espírito é uma ação que se realiza no interior do homem, ou seja, agindo introspectivamente impele o homem a ter uma atitude. Ao apresentar esse novo aspecto, o autor do QE torna o Espírito um ser de relação.

Para Barret,⁵ essa peculiaridade já está posta com o uso linguístico do termo *παράκλητος*⁶ que é um substantivo masculino (ao contrário de *πνεῦμα*, que é neutro). Isso significa que em si mesmo a forma gramatical, o apelativo *παράκλητος* faz com que o Espírito saia da esfera do abstrato, como força impessoal, transformando-o em pessoa.

Portanto, na literatura joanina, o Espírito é apresentado como uma “pessoa, não distante ou ausente, mas próximo e presente”⁷. Sendo assim, não é de todo estranho que em João o Espírito Santo receba o nome de *παράκλητος*. Tal expressão

¹ A partir deste momento usar-se-á a sigla QE para expressar o termo: Quarto Evangelho.

² GARCIA-MORENO, A., “Referencias Neumatológicas en el IV Evangelio”, p. 15.

³ A partir deste momento usar-se-á a sigla AT para expressar o termo: Antigo Testamento.

⁴ A partir deste momento usar-se-á a sigla NT para expressar o termo: Novo Testamento.

⁵ BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 144.

⁶ Este termo na sua forma grega será mantido, somente quando necessário será utilizado à versão transliterada *Paráclêtos*.

⁷ GARCIA-MORENO, A., “Referencias Neumatológicas en el IV Evangelio” p. 15.

é tipicamente joanina, não se encontra em nenhuma outra narrativa, a não ser em 1Jo 2,1, mas tem o seu significado próprio, como bem percebeu São Jerônimo ao traduzi-la por “*advocatus*” na primeira carta de João e mante-la no QE a transliteração “*paraclitus*”, dado a dificuldade de assimilação que comporta a expressão⁸.

Partindo dessa peculiaridade da literatura joanina, esta dissertação tem como objetivo geral apresentar o estudo exegético sobre o Espírito Santo-*Paráclêtos* e suas funções, delimitado em Jo 16,4b-15. Esta unidade literária é composta pelo quarto e quinto *logions*⁹ que descrevem as ações do παράκλητος situado no quadro do discurso de despedida Jo 13–17, discurso esse realizado após a ceia do Senhor com os seus discípulos.

Esse discurso contém mais três *logions* sobre as ações do παράκλητος que estão delimitados em Jo 14,15-17; Jo 14,25-26 e Jo 15,26-27. Em cada um deles suas funções são específicas e inconfundíveis¹⁰, além disso, em três dos cinco *logions* Ele é identificado também como πνεῦμα τῆς ἀληθείας “Espírito da verdade” em Jo 14,17; Jo 15,26 e Jo 16,13. Portanto, um dos temas que se repetem dentro do quadro do discurso de despedida é o anúncio do Espírito Santo enquanto παράκλητος.

Para tanto, o objeto material desta dissertação está bem definido pela escolha da perícopre Jo 16,4b-15, na qual as ações do παράκλητος se apresentam tipicamente forense, pois o Espírito tem como função advogar em favor dos discípulos, prestando a eles esse apoio jurídico, defendendo-os e retomando a causa de Jesus.

Assim sendo, optou-se por essa delimitação, por ver na referida perícopre uma unidade literária, uma vez que alguns autores como Cothenet¹¹; Manns¹²; Miguéns¹³; Tremblay¹⁴ entre outros, optam por desmembrar a perícopre, efetuando o estudo exegético de modo isolado, isto é, primeiramente sobre o *logion* Jo 4b-11 e posteriormente sobre o *logion* 12-15, o que percebemos ser possível, mas acreditando-se que para uma devida interpretação, o melhor a se realizar seria

⁸ BEHM, J. παράκλητος., col. 693-694.

⁹ Termo equivalente a: discurso ou breve discurso. Cf. Nota de pé de página n. 176. In: MAZZAROLO, I., **Nem aqui nem em Jerusalém**, p. 247.

¹⁰ SCHNACKENBURG, R., **El Evangelio según San Juan**, p. 106.

¹¹ COTHENET, É., “Les discours d’adieu de Jésus et la prière sacerdotale”, p. 20-22.

¹² MANNS, F., **L’Evangile de Jean à la lumière du judaïsme**, p. 357.

¹³ MIGUÉNS, M., **El Paráclito (Jn 14-16)**, p. 174.

¹⁴ TREMBLAY, R., “Verità e libertà nella ricerca teologica”, p. 227.

manter a unidade, pois o *logion* Jo 16,12-15 está em íntima sintonia com Jo 16,4b-11, auxiliando na compreensão integral da mensagem do texto.

Desse modo, os objetivos específicos serão:

- a. Apresentar um estudo sobre o termo παράκλητος para identificar a natureza, a origem e os motivos pelos quais esse termo é específico na literatura joanina;
- b. Identificar as funções do παράκλητος descrito no *logion* Jo 16,4b-15, por meio da análise exegética, com a finalidade de chegar a uma compreensão teológica do termo que assume a característica de pessoa;
- c. Analisar e compreender o QE em seu conjunto, com o propósito de estabelecer as relações com o tema da pesquisa, para confirmar a peculiaridade que comporta tal obra.

Uma vez que o estudo dessa obra e dessa perícopes em particular será realizado sob o prisma da Teologia Bíblica, o objeto formal constitui-se pela investigação de referências bibliográficas, tomando como base o estudo e o contributo daqueles que se aventuraram a trilhar essa magnífica obra joanina, assim como a aplicação do método histórico-crítico em seus aspectos diacrônico, considerando, também, o aspecto sincrônico do texto, com a finalidade de fazer com que a riqueza e a beleza do texto sejam contempladas.

1.1. Hipótese de investigação

A afirmação de Jesus descrita em Jo 16,7 “Interessa a vós afim de que eu vá, pois se (eu) não for, o *Paráclêtos* não virá junto a vós”, norteia a proposta de investigação, pois tal afirmação de Jesus lança questionamentos: como entender esta inter-relação entre a missão do Filho e a missão do *Paráclêtos*? Subjacente a isto, o que está por trás das ações concretas realizadas pelo *Paráclêtos*?

Por sua vez, esses questionamentos apontam para algumas afirmações ou conclusões prévias: neste grande processo cósmico entre Jesus e o mundo, o Espírito é o παράκλητος, Ele é o Espírito da Verdade que age em favor dos discípulos, inculcando neles a palavra de Jesus e, em relação ao mundo, o convencerá

de seu pecado, denunciando seu comportamento negativo¹⁵. Esse gesto caracteriza-se como uma ação tipicamente forense.

Portanto, com a partida de Jesus, que já fora um advogado para os discípulos, surge a necessidade de “outro advogado”, assim como é lido em Jo 14,16, mesmo sabendo que são os discípulos que devam dar testemunho, mas é o παράκλητος que tem a missão de testificar a seu favor Jo 15,26¹⁶.

Sendo assim, nessa ação de julgar em íntima ligação com a defesa dos discípulos, o evangelista emprega ao longo da perícopes quatro formas verbais que expressam a ação do παράκλητος, retomando a dimensão docente do Espírito empregado nos capítulos antecedentes, fazendo isso de maneira que o seu caráter tipicamente forense (jurídico) seja acentuado de modo que o τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας (o Espírito da Verdade) tem suas ações regidas no tempo futuro, ou seja, convencerá “ἐλέγξει Jo 16,8b”, conduzirá “ὀδηγήσει Jo 16,13b”, anunciará “ἀναγγελεῖ Jo 16,13e, 14c” e glorificará “δοξάσει Jo 16,14a”.

Amparado nesse refinamento teológico que o QE apresenta da respectiva missão do παράκλητος, outro questionamento se põe: quem envia o παράκλητος? Pois nas narrativas sobre o envio do παράκλητος ora é o Pai, que envia mediante a intercessão de Jesus (cf. Jo 14,16.26), ora é o Filho, que envia de junto do Pai (cf. Jo 15,26; Jo 16,7). Tal questionamento faz-se necessário, pois essa questão está em íntima relação com a preocupação primeira, que é a inter-relação entre a Missão do Filho (*Logos*) e a Missão do παράκλητος, bem como a definição dada por João de que Jesus já havia sido na vida dos discípulos um παράκλητος e, por isso, depois de sua ida definitiva para junto do Pai, enviaria-lhes “outro *Paráclêtos*”.

Portanto, levando em consideração a inter-relação que há entre o envio do παράκλητος e a dimensão de que Jesus já fora na vida dos seus outro defensor, percebe-se que está plenamente de acordo com a característica peculiar do Evangelho, no qual o Espírito não é mais visto como aquele que conduz, mas como aquele que age, sendo possível a afirmação de que os elementos que integram essa perícopes mostram-se relevantes para o desenvolvimento de uma pesquisa exegética, pois o entendimento real destas relações tende ao favorecimento da compreensão

¹⁵ FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 65-66.

¹⁶ DODD, C. H., *A interpretação do quarto Evangelho*, p. 533.

da teologia de João, no que toca sua perspectiva cristológica, eclesiológica e escatológica.

1.2. Divisão da Pesquisa

A presente dissertação tem como meta desenvolver a problemática do tema, de modo articulado e observando quatro etapas:

A introdução proporciona ao leitor uma explanação do que será desenvolvido, de modo que ele possa de imediato visualizar e contemplar o tema proposto.

O *Status quaestionis* do QE, apresentando a partir das diversas opiniões de autores contemporâneos que tratam sobre a problemática da formação do QE, no que concerne: à formação do Evangelho; às vertentes teológicas; à relação entre o Discípulo Amado e o autor; ao lugar de origem; às hipóteses da composição, bem como aos contextos que influenciaram o pensamento joanino.

O estudo do texto de Jo 16,4b-15, no que toca sua tessitura orgânica, bem como sua relação com o conjunto da obra, com a finalidade de testificar a unidade literária que há na perícopes em si mesma, uma vez que o propósito deste exercício exegético, sobre a perícopes em questão, tem como intento expor a inter-relação que há entre a ação do Filho e do *Paráclêtos* e a ação desse voltada para os discípulos em função de Jesus, mostrando ao mundo e ao seu chefe em que consiste o seu erro.

Por fim, a conclusão, que apresenta aos leitores às descobertas e as possíveis lacunas deixadas, seguido de uma aplicação pastoral, eclesiológica e teológica, oferecendo aos leitores uma aplicabilidade vivencial, eclesial e teológica a luz do texto.

2

Aspectos introdutórios do Quarto Evangelho

2.1.

O processo de Formação do Evangelho: a questão da autoria

A questão que envolve o processo de formação do QE tem suas raízes já no início do Século II, principalmente no que toca à sua autoria e sua relação com o Discípulo Amado. Os Padres da Igreja, ao fazerem dessas duas figuras enigmáticas, o autor e o Discípulo Amado, uma única e mesma pessoa, culminam por trazerem para a história do texto, algumas dificuldades que até os dias atuais são motivos de discussões.

Nesse processo da canonicidade, o primeiro a identificar o autor do Evangelho como o filho de Zebedeu foi Irineu, fato ocorrido entre os anos 180 e 200, além de identificar o escritor como o Discípulo, também o situou em Éfeso, lugar em que viveu até o ano 98, no período do reinado de Trajano¹⁷. Entretanto, houve quem neste período não compartilhou de tal opinião, como indica Kummel¹⁸, recordando que o presbítero de Roma, Gaio, rejeitara o QE e o Apocalipse por esses serem muito diferentes dos Evangelhos Sinóticos, por isso, atribuiu a autoria do QE e do Apocalipse ao herege Cerinto.

A aceitação do Evangelho como sendo de autoria do apóstolo João é admitida por Clemente, como atesta Eusébio de Cesareia em História Eclesiástica, reportando a Clemente quando esse descreve sobre a autenticidade dos Evangelhos, para o qual somente o Evangelho quádruplo é autêntico. Assim, depois de dizer sobre a autoria dos três, diz sobre o QE: “[...] depois, João, por último (dizia a tradição), sabedor de que os fatos ‘materiais’ já haviam sido narrados nos [outros] Evangelhos, cedeu à exortação de seus companheiros e, divinamente levado pelo Espírito, compôs um Evangelho espiritual”¹⁹.

¹⁷ BROWN, R., *El Evangelio segun Juan*, p. 111.

¹⁸ KUMMEL, W.G., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 248-249.

¹⁹ CESAREIA, E., *História Eclesiástica*. (VI, 14, 5-7).

Na opinião de Brown²⁰, esse argumento de que João dispunha de ajudantes é uma prova de que já na antiguidade reconhecia-se que os discípulos de João trabalharam como escribas e inclusive como redatores. Já Léon-Dufour²¹ não tece nenhuma opinião sobre o assunto, apenas apresenta o fato de que para Clemente de Alexandria o livro foi escrito pelo apóstolo, incentivado por seus discípulos.

Por sua vez, o Cânon Muratoriano²², também apresenta essa referência ao dizer que: o QE é de autoria de João, um dos discípulos, e narra o contexto em que este foi escolhido para escrever:

Quando seus colegas de discipulado e os bispos o encorajaram, João disse: ‘jejuem comigo por três dias, e o que vier a ser revelado a cada um, seja isso contado aos demais’. Naquela mesma noite foi revelado a André, um dos apóstolos, que João, em seu próprio nome, deveria escrever tudo e que eles deveriam revisá-lo²³.

Desse modo, do século II até o século IV, as discussões receberam seus prós e contras. Fechada a questão do Cânon no século IV, o texto seguiu até o século XVIII com sua autoria irrefutável e inquestionável na pessoa do discípulo filho de Zebedeu, aquele que Jesus amava, conforme diz o texto que deu base à fundamentação de sua autoria: “Este é o discípulo que dá testemunho destas coisas e as pôs por escrito. E nós sabemos que seu testemunho é verdadeiro” (cf. Jo 21,24).

Contudo, fazendo uso do método histórico-crítico, que surgiu no final do século XVIII e início do século XIX e que não tardou em ter sua aplicação nos textos da Sagrada Escritura, essas questões que eram dadas por resolvidas retomam sua problemática inicial. Bultmann é enfático ao dizer que: o autor do Evangelho e das epístolas de João, bem como o lugar onde foram redigidos, são desconhecidos²⁴.

Conforme Léon-Dufour²⁵, a atribuição da autoria de uma obra tão impregnada de simbolismo e de teologia a um pescador do Lago de Tiberíades, não poderia escapar ao questionamento e a razão de espíritos tão críticos. Com base nos argumentos de autores contemporâneos é que se desenvolve a questão da autoria nessa pesquisa, partindo de alguns questionamentos:

²⁰ BROWN, R., *El Evangelio segun Juan*, p. 126.

²¹ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*, p. 18.

²² O Cânon de Muratori é conhecido por este nome devido ao nome do bibliotecário milanês que o descobriu em 1740, este manuscrito é datado do século VIII. Cf. Nota de pé de página n. 5. In: LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*, p. 18.

²³ CHIESA CATTOLICA, *Enchiridion Biblicum*, p. 2.

²⁴ BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 438.

²⁵ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*, p. 18.

2.1.1. João, o apóstolo, o autor do Evangelho?

Os argumentos que justificam e remetem a autoria do Evangelho ao discípulo escolhido por Jesus, junto ao mar da Galileia, têm sua base no próprio texto do Evangelho e principalmente no testemunho de personagens importantíssimas do século II, dentre elas Irineu²⁶ e Papias, citado por Eusébio²⁷, que o correlacionou ao Discípulo Amado.

Uma pergunta é possível de ser feita neste momento: onde estes escritores cristãos encontraram argumentos, além das referências Bíblicas, para afirmarem que João é o autor do Evangelho?

De acordo com Eusébio de Cesareia, Irineu, ao escrever advertindo o gnóstico Florino, o recorda de sua íntima relação, ainda na infância, com Policarpo e como esse se referia com detalhes a sua relação com João.

Por isso adverte Irineu:

Essas opiniões (que você está transmitindo Florino)²⁸ não nos foram transmitidas pelos presbíteros que nos precederam e que conviveram com os apóstolos. Eu te vi, de fato, quando ainda criança, na Ásia Menor, junto de Policarpo [...] de sorte que posso dizer até o lugar onde se sentava o bem aventurado Policarpo para falar, [...] como referia suas relações com João e com os outros que haviam visto o Senhor, como relembra suas palavras e o que ouvira dizer a respeito do Senhor, seus milagres, sua doutrina²⁹.

Kummel observa nessa referência alguns detalhes que devem ser levados em consideração:

desta afirmação de Irineu, nada mais decorre que Policarpo conheceu um João que tinha visto o Senhor. Irineu, não diz que esse João era o apóstolo, que Policarpo tinha encontrado esse João na Ásia Menor, mas Irineu, segundo seu próprio depoimento, era país³⁰ quando encontrou Policarpo³¹.

O próprio Eusébio, para ratificar a autoria do Evangelho por João apóstolo e evangelista - o discípulo que Jesus amava - recorre à autoridade de Irineu e de Clemente dizendo que apenas estas duas pessoas são suficientes para comprovar

²⁶ DE LIÃO, I., **Contra as Heresias**.

²⁷ CESAREIA, E., **História Eclesiástica**. (III, 23, 1).

²⁸ Grifo nosso.

²⁹ CESAREIA, E., **História Eclesiástica**. (V, 20, 4,5,6).

³⁰ Transliteração do Grego: *παῖς* (substantivo masculino singular) cuja tradução seria: criança ou menino.

³¹ KUMMEL, W.G., **Introdução ao Novo Testamento**, p. 306.

que João, o apóstolo viveu na Ásia até o tempo de Trajano. Pois, conforme o próprio Irineu escreveu em sua obra contra as heresias: “E todos os presbíteros que se encontraram na Ásia com João, o discípulo do Senhor, atestam que João assim transmitia a palavra. De fato ele permaneceu no meio deles até o tempo de Trajano”³².

Mas essa notificação torna-se de difícil assimilação quando o próprio Eusébio, retomando uma carta de Polícrates, bispo da Igreja de Éfeso, que escrevendo a Vítor, bispo de Roma, afirmou que o apóstolo João, “aquele que reclinou a cabeça sobre o peito do Senhor, e que foi Sacerdote e usou a lamina de ouro (*pétalon*³³), foi mártir e mestre; seu corpo repousa em Éfeso”³⁴. Essa informação torna-se desencontrada, uma vez que João, aqui, é identificado como: “sacerdote” (usou *pétalon*); foi “mestre e mártir” e seu túmulo encontra-se em Éfeso, o que contradiz o fato de ele ter morrido de morte natural.

Com relação ao Martírio de João, Mazzarolo³⁵ apresenta a informação de que esse fato é confirmado por Papias, bispo de Hierápolis, quando se refere a “João o teólogo” como tendo sido, juntamente com seu irmão Tiago, martirizado pelos Judeus no ano 43.

Mazzarolo³⁶, fazendo referência a uma obra de Boismard³⁷, diz que o autor supracitado, ao estudar os calendários litúrgicos dos quatro primeiros séculos da nossa era, concluiu que a festa de São João apóstolo era celebrada no dia 27 ou no dia 28 de dezembro, depois de Santo Estevão. A celebração de São João como mártir, deu-se entre os anos 44 e 46. Essa constatação levou Boismard a interessar-se por descobrir quem foi o autor do livro dos sinais, conforme sua tese que será posteriormente trabalhada nessa pesquisa no item sobre as fontes de João.

Para Kummel³⁸, a lista dos mártires é discutível, contudo, ele não dá maiores detalhes do porquê de esta lista ser questionável, simplesmente afirma que a mesma é discutível. Mas se a lista for considerada fidedigna, adverte Kummeel: ela facilmente eliminaria a possibilidade de João ser o autor do Evangelho.

³² CESAREIA, E., **História Eclesiástica**. (III, 23, 3).

³³ Pétalon é uma espécie de coroa ou turbante que faz parte das vestes litúrgicas do sumo sacerdote no cargo, na qual está gravada o Tetragrama Sagrado. Cf. Nota de pé de página n. 17. In: CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 106.

³⁴ CESAREIA, E., **História Eclesiástica**. (III, 31, 3).

³⁵ MAZZAROLO, I., **Nem aqui nem em Jerusalém**, p. 37.

³⁶ *Ibid.*, p. 28.

³⁷ BOISMARD, M. É., **Le Martir de l'apôtre Jean**.

³⁸ KUMMEL, W.G., **Introdução ao Novo Testamento**, p. 312.

Por sua vez, Schnackenburg³⁹ apresenta as motivações pelas quais ela deve ser refutada. Segundo o autor supracitado, tais martiriológicos não dizem respeito somente à morte como tal, mas pode ter como objetivo a fixação da comemoração cultural dos santos de diferentes pontos de vistas. Assim, eles podem referir-se ao martírio, à consagração episcopal ou à transladação dos restos mortais. Além do que, há duas indicações de datas, de acordo com o *Breviarium Syriacum* o martírio de João aconteceu no dia 27 de dezembro, já o calendário armênio diz que foi no dia 28 de dezembro.

Insistindo na não autoria do Evangelho na pessoa de João, Kummel destaca em uma grande lista outros argumentos, que fazem com que a autoria e a composição do Evangelho por um membro do círculo dos doze fosse totalmente excluída. Ao elencar, realça que há elementos que excluem principalmente a autoria por parte de João, filho de Zebedeu, pois o mesmo está ausente em situações importantes, fato que, para Kummel, caracteriza não algo em favor da autoria, mas algo que a desfavorece. Dessa forma, discorre Kummel:

Os eventos em que João, filho de Zebedeu, tomou parte decisiva, estão faltando em Jo: a vocação dos filhos de Zebedeu (Mc 1,19s par); a cura da sogra de Pedro (Mc 1,29); a escolha dos doze (Mc 3,13ss par); a ressurreição da filha de Jairo (Mc 5,37 par); a transfiguração (Mc 9,2ss par); o pedido dos filhos de Zebedeu, com a profecia de seu martírio (Mc 10,35 par); o Getsêmani (Mc 14,22ss par); Tiago, o irmão de João, nunca é mencionado; interesse pela Galileia; segundo At 4,13, Pedro e João eram *ánthropoi agrámmatoi*, mas João está redigido em bom grego, embora semitizado. A composição de João pelo filho de Zebedeu está, portanto, excluída⁴⁰.

Com esse argumento, de que no Evangelho, nem João filho de Zebedeu, nem seu irmão Tiago são mencionados explicitamente, a não ser o οἱ τοῦ Ζεβεδάου de Jo 21,2 que é um acréscimo, opina Barret⁴¹, que mesmo os manuscritos mais antigos trazendo o título κατὰ Ἰωάν(ν)ην e existindo uma tradição já na metade do século II atribuindo a autoria do Evangelho a João, essa não pode ser acolhida de modo ingênuo e sem uma crítica razoável, pois é muito difícil atribuir o Evangelho, em seu estado atual, a um discípulo Galileu. Assim, pautado por estes elementos, defende que o Evangelho é uma obra anônima.

A autoria do Evangelho sobre a pessoa de João, filho de Zebedeu, também é negada por J. Colson, conforme notifica Maggioni: o qual “prefere pensar não no

³⁹ SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan: versión y comentario*, p. 116.

⁴⁰ KUMMEL, W.G., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 313.

⁴¹ BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 178-179.

apóstolo filho de Zebedeu, mas no João presbítero de Jerusalém, aparentemente de clãs de alta, provavelmente testemunha dos últimos acontecimentos de Jesus”⁴². Estando em sintonia com o que havia dito Papias.

No entanto, contrários a esta opinião, alguns autores defendem que a tradição que identificou o apóstolo João como o autor do Evangelho é ainda a melhor das hipóteses. Um desses é Schnackenburg⁴³, para ele, “a atribuição do Evangelho ao apóstolo João é muito bem atestada pela tradição e de toda maneira é melhor que qualquer outra hipótese”. Em outras palavras, ou o que se subentende dessa afirmação, é preferível ficar com algo seguro e firmado na tradição do que com meras conjecturas. Argumento também defendido por F. M. Braun, conforme a indicação de Maggioni⁴⁴.

2.1.2. Seria João, o presbítero?

A referência a João, o presbítero, provém de Papias⁴⁵, sendo conservada por Eusébio de Cesareia em História Eclesiástica⁴⁶. Cesareia repete as palavras do próprio Papias nas quais diz que procurava ouvir os discípulos e guardar seus ensinamentos. Assim, se acontecia de aparecer alguém que viera da parte dos presbíteros, ele se informava a respeito de suas palavras, ou seja, o que havia dito André, Pedro, Filipe, Tomé, Tiago, João, Mateus, ou qualquer outro dos discípulos do Senhor, e também o que diz Aristion e o presbítero João, discípulo do Senhor.

Segundo Eusébio⁴⁷, Papias enumera duas vezes o nome de João. A primeira entre os apóstolos e a segunda após ter interrompido a enumeração, colocando-o depois de Aristion, o presbítero, o que evidencia existir, para Papias, dois “Joões”. Nesse mesmo aspecto, Eusébio prossegue dizendo que Papias fora discípulo do outro João, o cognominado presbítero e não de João, Filho de Zebedeu, autor do Evangelho.

⁴² MAGGIONI, B. In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B., **Os Evangelhos II**, p. 263, o qual cita: J. Colson, *L'énigme du disciple que Jésus aimait*, Paris, 1969.

⁴³ SCHNACKENBURG, R., **El Evangelio según San Juan**, p. 120.

⁴⁴ MAGGIONI, B. In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B., **Os Evangelhos II**, p. 263, o qual cita: F. M. Braun, *L'énigme du disciple que Jésus aimait*, Paris, 1969.

⁴⁵ PAPIAS. In: **Padres Apostólicos**, p. 321-331.

⁴⁶ CESAREIA, E., **História Eclesiástica**. (III, 39,4).

⁴⁷ CESAREIA, E., **História Eclesiástica**. (III, 39,5).

Para Konings, essa não é a opinião de Papias, mas sim de Eusébio. Dessa forma ele adverte:

Na realidade, o testemunho de Papias aponta em outra direção: o autor das cartas joaninas, intimamente relacionadas com o Evangelho, se intitula “Ancião” (2Jo 1; 3Jo 1), enquanto o do Apocalipse se identifica como João (Ap 1,1.4.9; 22,8), mas não como ancião, e sim como irmão (1,9), exercendo o profetismo eclesial (22,6.9; cf. 1,3; 22,7.10.18.19). Por isso, o ancião João pode antes ter sido o autor do Evangelho e das Cartas. Assim, é provável que a mais antiga tradição tenha apontado para o Discípulo Amado João, o ancião, e que posteriormente este tenha sido confundido com o filho de Zebedeu⁴⁸.

O que se conclui é que Papias, bispo de Hierápolis, na Frigia menor, seguidor de João e companheiro de Policarpo, foi citado por Eusébio para rebater o milenarismo, uma vez que Eusébio não era muito favorável à canonicidade do Apocalipse.

Casalegno⁴⁹, fazendo referência a Karl G. Bartschneider, diz que esse, partindo do uso desse homônimo, coloca a questão: a herança patrística não se equivocou em atribuir a obra do Evangelho ao apóstolo, uma vez que a 2Jo 1; e a 3Jo 1 têm como autor este personagem? Entretanto, adverte Casalegno, que Bartschneider equivocou-se ao ler a citação de Papias, utilizada por Eusébio, pois a intenção de Eusébio era dizer que o Apocalipse não tinha peso canônico por ser obra desse e não do filho de Zebedeu, que ele qualifica como “apóstolo” e “evangelista”.

Já na visão de Léon-Dufour⁵⁰, a hipótese de João, o presbítero, precisa ser levada em consideração, pois a mesma pode, provisoriamente, responder a unidade literária que há no Evangelho, uma vez que esse mestre renomado reunira em torno de si uma escola de onde provém o conjunto do *corpus joaneu*. Assim, Léon-Dufour faz referência a M. Hengel, que reagiu vigorosamente contra o ceticismo da exegese alemã, reestabelecendo o valor dos dados transmitidos por Papias e por Polícrates de Éfeso. Além do mais, o próprio Cânon Muratoriano ao classificar a autoria do Evangelho, traz a indicação “discípulo do Senhor” e o estabelece depois dos apóstolos, isto é perceptível pela sequência dada ao falar do apóstolo André.

⁴⁸ KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 29.

⁴⁹ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 111, o qual cita: Karl G. Bartschneider, entretanto não apresenta a referência bibliográfica.

⁵⁰ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo IV, p. 226, o qual cita: M. Hengel, entretanto não apresenta a referência bibliográfica.

Nessa perspectiva, Léon-Dufour⁵¹ deduz que entre João, o apóstolo, e João, o presbítero, quem tem mais autoridade para assumir a autoria do QE é o discípulo do Senhor, que conforme a lógica, não pode ser outro que João, o presbítero, proposta rejeitada por Barret⁵², pois, segundo ele, a dificuldade na hipótese de Papias está em apresentar o presbítero e os apóstolos, como discípulos do Senhor. Além disso, não há argumentos convincentes de que esse presbítero tenha residido em Éfeso, bem como dados positivos de que ele fosse o autor do QE ou que tenha tido alguma relação com este escrito.

2.1.3.

A Teoria da Escola joanina se sustenta?

Para levantar um questionamento sobre a existência ou não da escola joanina é fundamental compreender o que vem a ser esta escola. Tal tarefa beneficia-se da opinião de Gnilkka, que oferece uma explicação sucinta e objetiva sobre a questão. Diz: “É provável que já no tempo do Discípulo Amado se estabeleceu um círculo, cuja importância se reforçou depois de sua morte e no que se seguiu cultivando e estudando suas tradições, nele teriam surgido os escritos joanicos. É a esse círculo de teólogos, mestres, que se dá atualmente o nome de ‘escola joânica’”⁵³.

Para Gnilkka⁵⁴, a existência da escola joanina fundamenta-se a partir de três elementos presentes no texto do Evangelho e da 1Jo 1-3, a expressão redigida na primeira pessoa do plural “sabemos que seu testemunho é verdadeiro” (cf. Jo 21, 24); bem como as duas expressões da 1Jo “o que ouvimos”, “o que vimos” isso os anunciamos. Nesse paralelo que há entre o presente e o passado, ou seja, aquilo que foi transmitido e recebido fora anunciado, denota-se que foi mantida uma tradição que guardou o que era desde o princípio. Portanto, nesse aspecto do cultivo e a existência de uma cultura da tradição é que se pode falar de uma escola.

Já na opinião de Léon-Dufour⁵⁵, a expressão que vem logo depois de ter designado o discípulo como autor em Jo 21,24, é que sustenta a teoria da escola. O “o nós sabemos”, ratifica a existência de um grupo que cooperou como testemunha.

⁵¹ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo IV, p. 226.

⁵² BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 167-169.

⁵³ GNILKA, J., *Teología del Nuevo Testamento*, p. 325-326.

⁵⁴ GNILKA, J., *Teología del Nuevo Testamento*, p. 325-326.

⁵⁵ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo IV, p. 227.

Dessa forma, para fundamentar sua teoria, Léon-Dufuor⁵⁶ propõe um esquema em etapas, o que está intimamente ligado com as etapas da formação do Evangelho⁵⁷.

- 0: O apóstolo João, filho de Zebedeu;
- 1: A escola joanina: Teólogos e pregadores;
- 2: O evangelista escritor;
- 3: O Redator-compositor.

Mazzarolo⁵⁸, fazendo referência a Brown, para o qual a autoria do Evangelho é anônima e que também sustenta que o Evangelho fora escrito por uma escola, opina o autor supracitado: Como sustentar esses dois fatos, depois de ter sido encontrado o Evangelho gnóstico de Tomé nas ruínas de *Nag-Hammadi* (Egito), e constatadas as suas semelhanças com algumas teses centrais do QE? Sendo assim, para Mazzarolo, a autoria não pode ser anônima, não é espiritual e a teoria da escola joanina não procede em vista desses argumentos.

2.1.4. O autor implícito

Casalegno, recorrendo à técnica da análise da narrativa, esclarece que para essa ciência não é interessante saber quem é de fato o autor, mas sim, que a mesma se interessa pelo autor implícito, isto é:

A análise narrativa não se preocupa com essa pluralidade de sujeitos, mas fixa o seu interesse no autor implícito. Este não é um homem de carne e osso; é um personagem hipotético, autor da obra literária como tal, suposto pela existência da narrativa, responsável pelo texto oferecido ao leitor. [...] A análise narrativa o distingue do narrador. Este, embora compartilhando o ponto de vista do autor implícito, é aquele que diz ao leitor aquilo que deve pensar, é a voz do fundo que faz os seus comentários nas entrelinhas⁵⁹.

Do mesmo modo pensa Konings:

Se abordarmos o Evangelho de João com essa pergunta, percebemos que o autor geralmente se comporta como um narrador que “submerge” no texto (não aparece).

⁵⁶ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*, p. 19.

⁵⁷ É preciso dizer que esta etapa de formação não é compartilhada por todos os autores e que no momento oportuno serão expostas as diversas opiniões.

⁵⁸ MAZZAROLO, I., *Nem aqui nem em Jerusalém*, p. 34, o qual cita: Brown e outros autores, entretanto não apresenta a referência bibliográfica.

⁵⁹ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 113.

[...] o autor fala de dentro da comunidade, como numa homilia - provável origem do Evangelho de João”⁶⁰.

Na opinião de Konings, no que toca a autoria do Evangelho, é preciso respeitar o seu anonimato, pois:

Se ele não quis se dar a conhecer, não fará muita falta sabê-lo. Para nossa finalidade, chamaremos de ‘autor’ ou ‘evangelista’ o produtor literário principal, que compôs, substancialmente, o Evangelho na forma em que chegou até nós. Por razões de praticidade, clamamo-lo de ‘João’, sua comunidade, de ‘comunidade joanina’, conscientes de que ela pode ter percorrido um longo e complicado percurso ⁶¹.

Assim, para esses autores contemporâneos, o mais importante que saber quem é o autor do QE é saber e compreender a sua mensagem, o que ele teve a dizer aos ouvintes/leitores de sua época e de cada época. Para tanto, o princípio da autoria recai sobre o fundamento da fé. Nesse sentido, argumenta Schnackenburg⁶², na questão da autoria, o correto é perguntar: se o QE está apoiado na tradição apostólica, ao invés de se perguntar se é ou não João, filho de Zebedeu, o autor do Evangelho. Do mesmo modo salienta Konings, pois “o caráter apostólico da obra não consiste em ter sido escrita por um apóstolo em pessoa, mas em expressar e transmitir a fé dos apóstolos, fundamento da fé das comunidades”⁶³.

Portanto, diante de todas essas informações desencontradas, o problema da autoria, continua sendo uma questão aberta, pois também a crítica moderna, como demonstrada, apresenta hipóteses, que são mais conjecturas do que certezas. De modo que o argumento de um autor implícito é a mais plausível, pois nada impede que o autor tenha João como testemunha ocular e se achou no direito de torná-lo o autor virtual, isto é, o autor continua sendo João, mesmo não tendo sido ele o redator.

⁶⁰ KONINGS, J., **Evangelho Segundo João**, p. 30.

⁶¹ Ibid., p. 30-31.

⁶² SCHNACKENBURG, R., **El Evangelio según San Juan**, p. 106.

⁶³ KONINGS, J., **Evangelho Segundo João**, p. 28-29.

2.2.

O lugar de origem e a data do Quarto Evangelho

2.2.1.

Data

Determinar a data de origem do QE foi, assim como a questão da autoria, alvo de sucessivas hipóteses, ao ponto de críticos situar a origem do QE já na metade do século II⁶⁴. Entretanto, dois fatores corroboraram para determinar o período em que fora composto o QE: um externo e outro interno.

O fator externo está correlacionado às descobertas dos manuscritos: o papiro (P⁵²)⁶⁵ e os papiros *Bodmer II*⁶⁶ e *XV*⁶⁷ (P⁶⁶ e P⁷⁵). Tais descobertas foram balizadoras na datação do Evangelho, tanto é que os autores que serão citados são unânimes em dizer que qualquer hipótese, mesmo que seja a partir do contexto, não pode prescindir de tais descobertas. Tendo em vista esse fato, Léon-Dufour⁶⁸ adverte que nos dias atuais, quase nenhum crítico sustenta a hipótese de uma data após o ano 100 d.C., e muito menos inferior ao ano 50, como sugerem algumas propostas.

O fator interno, que contribui para a datação, é a referência que o QE faz ao conflito com a sinagoga. Apesar de este fato não ter sido aceito com unanimidade pelos críticos, como referencial na atribuição de uma data para o Evangelho, precisa ser considerado e situado dentro do seu contexto histórico.

⁶⁴ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 42.

⁶⁵ “O P⁵² traz apenas um pequeno trecho de João 18, mas o fato significativo, neste caso, é que os estudiosos dataram o documento “por volta de 125 d.C”. E este “por volta de 125 inclui uma margem de 25 anos para cima e para baixo, sendo que recentemente ganhou força o ponto de vista de que esse manuscrito não pode ter sido produzido depois do ano 125. Isso faz com que o P⁵² se aproxime bastante da provável data da origem do Evangelho de João, entre 90 e 95 d.C”. Cf. ALAND, K.; ALAND, B., **O Texto do Novo Testamento**, p. 91.

⁶⁶ Datado de aproximadamente 200 d.C. contém com pequenas deteriorações o Evangelho de João no formato de um livro, seu estado de conservação é tal que é possível ver a costura original dos cadernos e as tiras de papiro utilizadas para tanto, até o momento de sua descoberta ninguém julgava possível que ainda existisse em tal estado de conservação um manuscrito de papiro produzido havia mais de 1750 anos. Cf. ALAND, K.; ALAND, B., **O Texto do Novo Testamento**, p. 93.

⁶⁷ Produzido no começo do III século, sua descoberta ajudou no desenvolvimento do texto do NT por estar muito próximo do *codex vaticanus*. Cf. ALAND, K.; ALAND, B., **O Texto do Novo Testamento**, p. 93.

⁶⁸ LÉON-DUFOUR, X., **Leitura do Evangelho segundo João**, p. 18.

Desse modo, Konings⁶⁹ apresenta alguns dados históricos que estão correlacionados a esse conflito. O autor supracitado descreve que a partir do ano 62 de nossa era, a convivência entre judeus e cristãos de Jerusalém torna-se conflituosa, isso em decorrência da morte de Tiago Menor pelas autoridades do Templo. Por causa desta morte, os cristãos mudam-se da Cisjordânia para a cidade de Péla na Transjordânia. Outro detalhe histórico importante, e que está correlacionado, é a revolta que os zelotes empreenderam juntamente com os saduceus no ano 66 contra os romanos e em represália a essa revolta os romanos destruíram o Templo no ano 70.

A não mais existência do Templo vai fazer com que o grupo dos fariseus e rabinos se reorganizassem e reestruturassem o Judaísmo, a esta reorganização é dado o nome de Judaísmo formativo. É neste contexto que em 85 d.C., os judeus reunidos em sínodo vão declarar em Jâmnia a “benção contra os hereges”, a *birkat há-minim*, sendo os cristãos considerados hereges, dar-se-ão no que se pressupõe em uma convivência não amistosa, que culminou com a expulsão dos cristãos das sinagogas, mas como salientado, a problemática do conflito com a sinagoga, continua uma questão aberta, pois já nos Evangelhos Sinóticos transparece esse elemento de conflito (cf. Mt 10,17-22; Mc 13,9-13). Portanto, a data do Evangelho seria anterior aos anos 90. Como resolver tal questão?

Partindo desse fato da reorganização dos judeus, Mazzarolo⁷⁰ diz que o fim do Templo contribuiu para que os movimentos e partidos se fundissem em um único conceito - os judeus. Dessa forma, o autor supracitado amparado na tese Boismard, que identificou níveis de redação no QE, afirma que: o termo “judeus” presente no documento C, que seria anterior ao Marcos intermediário, não tem em si uma conotação pejorativa, mas refere-se aos habitantes da Judéia, sendo que a oposição que se evidencia no texto é entre os cristãos e os grupos, sendo eles os sumo sacerdotes, fariseus e autoridades do Templo. Já em outro nível, que seria o João II-A, aqueles que são chamados de judeus são as autoridades constituídas, os chefes, como apresentadas em Marcos 11,27 e seus paralelos. Assim, são eles que depois de Jesus realizar o gesto profético de expulsar os vendilhões do Templo (cf. Jo 2,14-16), questionam a sua atitude (cf. Jo 2,18), estes são aqueles que têm dificuldades em reconhecer Jesus como o Messias. No terceiro nível, denominado Jo II-B,

⁶⁹ KONINGS, J., **Evangelho Segundo João**, p.31.

⁷⁰ MAZZAROLO, I., **Nem aqui nem em Jerusalém**, p. 43.

escrito em um período situado em um momento distante da destruição do Templo, o termo “judeus” ali expresso, refere-se a todos aqueles que rejeitando Jesus permanecem na fidelidade à lei mosaica.

Correlacionado a essas diferenças de termos é que se interpõem as relações de conflitos entre os que adeririam ao Cristo Jesus e aqueles que permaneceriam fiéis a Moisés, conforme esclarece Mazzarolo:

Essas tensões fizeram com que o autor colocasse em paralelo as perseguições feitas a Jesus e seus discípulos com aquelas feitas pela sinagoga aos cristãos. No horizonte da ruptura, o autor Jo II-B evidencia que antes de serem inimigos dos cristãos, eles foram inimigos de Jesus. Estes são os verdadeiramente cegos (Jo 12,40) [...] estes são todos os que fizeram uma escolha por Moisés e sua Lei: mestres, escribas, doutores, sacerdotes e povo⁷¹.

Ao referir-se ao fator de trazer para o texto um conflito entre Jesus e a sinagoga, mas que na verdade era um conflito entre cristãos e judeus, Maggioni⁷² opina que o Evangelho se desenvolve em dois níveis - o tempo de Jesus e o tempo em que vivia a comunidade do evangelista - tese já proposta por Martyn, conforme a referência de Kummel⁷³.

Assim sendo, Konings⁷⁴ sugere uma data levando em consideração as informações que deduz do contexto histórico em que o Evangelho foi escrito, mas sem desconsiderar as referidas descobertas, pois para ele o Evangelho conheceu sua redação final na atmosfera do conflito entre os cristãos e o judaísmo formativo, isso entre os anos 80 e 100 d.C. Já Casalegno⁷⁵, apresenta duas datas: uma entre os anos 125 e 135 d.C., e outra partindo da hipótese de que o Evangelho tenha sido escrito em Éfeso, sendo sua data antecipada para os anos 90 e 120 d.C., isto respeitando a margem de tempo que fora preciso para que o Evangelho chegasse ao Egito, onde o papiro foi encontrado. Para Mazzarolo⁷⁶, o Evangelho deve ter sua composição pronta antes do ano 100 d.C., levando em consideração a datação dos manuscritos.

Extremamente ligado à data de sua composição, põe-se outra questão não resolvida: “o lugar de origem”, pois os elementos externos são ausentes e os

⁷¹ MAZZAROLO, I., *Nem aqui nem em Jerusalém*, p. 43-44.

⁷² MAGGIONI, B. In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos II*, p. 254.

⁷³ KUMMEL, W.G., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 295.

⁷⁴ KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 32-33.

⁷⁵ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 43.

⁷⁶ MAZZAROLO, I., *Nem aqui nem em Jerusalém*, p. 32.

elementos internos não são aceitos consensualmente. Por isso, ainda na questão joanina, impõe-se a pergunta: Onde foi composto o QE?

2.2.2. Lugar

Do mesmo modo com que se referia ao problema da autoria, antes que o uso da ferramenta do método histórico-crítico fosse aplicado ao texto da Sagrada Escritura, a opinião majoritária era de que o texto havia sido escrito em Éfeso. Entretanto, com o advento do método histórico-crítico, as expressões aramaicas ou hebraicas, como: *Rabbi* (cf. Jo 1,38), *Amém, amém* (em vários lugares), *Messias* (cf. Jo 1,41; 4,25) *Cefas* (cf. Jo 1,42) *Betsda* (cf. Jo 5,2), *Mana* (cf. Jo 6,31.49), *Siloé* (cf. Jo 9,7) *Tomé* (cf. Jo 11,16; 21,2); *Hosana* (cf. Jo 12,13), *Gabatá* (cf. Jo 19,13), *Gólgota* (cf. Jo 19,17), *Raboni* (cf. Jo 20,16)”, contidas no Evangelho, fizeram com que se levantasse a questão do lugar de origem⁷⁷.

Diante desses aramaismos, Carrillo-Alday recorda que “nas primeiras décadas do século XX, alguns comentadores lançaram a hipótese de que o QE havia sido escrito originalmente em Aramaico, entretanto hoje prevalece a opinião de que o Evangelho foi escrito diretamente em grego”⁷⁸. O autor prossegue afirmando que se cogitou que ele tenha sido escrito em grego, mas ditado por uma pessoa de mente hebraica⁷⁹.

No entanto, como sustentar que ele tenha sido escrito em Éfeso com estes aramaismos? Segundo Casalegno⁸⁰, uma possível explicação esteja no fator migratório, que de acordo com o contexto presente no texto, o conflito com a sinagoga teria feito com que os cristãos, que inicialmente viviam na Palestina, fossem obrigados a emigrar para a Ásia Menor.

Amparado em sua hipótese, Casalegno⁸¹, traça o rumo da trajetória desse êxodo:

⁷⁷ CARRILLO-ALDAY, S., *El evangelio según san Juan*, p. 44.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 43-44.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 44.

⁸⁰ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 40.

⁸¹ *Ibid.*, p. 41.

1. Samaria: o Evangelho tem uma rápida difusão no contexto palestinese (At 8,1-25). Nesse território é que o Evangelho tem o contato e o impacto com os primeiros fermentos da *gnôsis*;
2. Galileia: região mais aberta ao helenismo, talvez se explique com isto a forte conotação helenística;
3. Antioquia: por ser obrigatória a passagem até se chegar a Ásia Menor, pressupõe-se o fato do contato do Evangelho com o autor do Evangelho de Lucas, pois o mesmo é desta cidade;
4. Ásia menor: Nessa região a comunidade se fixa, e as tradições que lhe foram transmitidas são reelaboradas, não indiferentes aos estímulos culturais do mundo que o cerca.

Entretanto, a opinião de que o Evangelho tenha sua origem em Éfeso não é de consenso. Isso é devido não somente aos aramaismos presentes no texto, mas também a outros elementos como o conflito com a sinagoga, a teologia samaritana, a *gnôsis*, a cristologia, entre outros elementos que induziram a crítica. Dessa forma, autores variados cogitaram lugares para responder a estas interpelações.

Segundo Rodríguez-Ruiz⁸², não se deve confundir o lugar de composição com o lugar de origem do material, isto é, os elementos que provieram da Palestina, fornecidos pelos que conviveram com Jesus, com o lugar onde aconteceram os conflitos e que deram origem a trama do Evangelho, ou seja, onde ele foi editado. Assim; é mais provável, que a composição e a edição ocorreram no mesmo lugar. Sendo, para esse autor, improvável que o Evangelho tenha surgido como pretende Boismard, sobre a base de diversos documentos, fontes ou edições, que poderiam ser reconstruídos por meio da crítica literária. Rodríguez-Ruiz, também não é favorável aos outros lugares defendidos por certos pesquisadores. Assim, citando cidade por cidade, diz por que não pode ser.

Por que não pode ser na Antioquia? Porque, se Antioquia é considerada como lugar de origem de Mateus, como explicar que a cristologia da pré-existência, contida no QE, não é desenvolvida na cristologia elevada de Jesus como Filho de Deus em Mateus (cf. Mt 16,16)? Por que não pode ser na Síria? Porque os elementos da *gnôsis* presentes no texto, sem ser em si mesmo gnósticos, serviram para a sustentação dos sistemas gnósticos do século II, portanto, não foi o Evangelho

⁸² RODRÍGUEZ-RUIZ, M., “El lugar de composición del cuarto Evangelio”, p. 615-617.

influenciado pela *gnôsis*, mas sim a *gnôsis* pelo do Evangelho - Tese defendida por Bultmann e Käsemann e que se encontra resumida por Ph Vielhauer. Por que não pode ser a Transjordania? Porque apesar de ser um país do sincretismo, não é possível dizer quando e em que condições os cristãos migraram da Palestina para Péla, isto por falta de dados históricos⁸³ - Tese defendida por Cullmann.

Por que não pode ser a Samaria? Porque, mesmo que apareçam expressões que façam referência aos samaritanos e a teologia do Messias como o profeta que há de vir (cf. Jo 4,25), ou Jesus com o título de Profeta (cf. Jo 1,21.25; 6,14; 7,40), não se deve exagerar na importância deste título, pois tais expressões aparecem poucas vezes e sempre, subordinadas ao Filho, como enviado pelo Pai - Proposto por J. Bowman, E. D. Freed G. e W. Buchanan. Por que não pode ser Alexandria? Porque, de acordo com Fílon, em *Legatio ad Caium*, no ano 38 as relações dos Alexandrinos com os judeus fizeram-se tensas, o que culminou o assassinato dos judeus, assim, os inimigos dos judeus de Alexandria eram outros, isto é, os próprios gregos⁸⁴.

Por que não pode ser o Nordeste da Jordânia? Porque não há como associar a expulsão com a maldição introduzida nas dezoito bênçãos, ou seja, é incerto o momento em que ela foi introduzida, de modo que é preferível pensar na expulsão correlacionada com as perseguições já realizadas por Saulo (cf. 1Ts 2,14), além disso, em João não é citada a capital Cesareia de Filipe, como ocorre em Marcos (cf. 8,27) e em Mateus (cf. 16,13) e também não seria necessária a tradução das palavras em aramaico, uma vez que a maioria da população falava aramaico⁸⁵ - Tese defendida por Wengst considerando a forte influência dos Judeus na administração e no exército no reinado de Agripa II, o que justificaria a expulsão da sinagoga após o ano 70.

⁸³ RODRÍGUEZ-RUIZ, M., “El lugar de composición del cuarto Evangelio”, p. 620-625, o qual cita: Ph. Vielhauer, *Geschichte der urchristlichen Literatur* (Berlin 1975) 460.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 626-629, o qual cita: J. Bowman, “The Fourth Gospel and the Samaritans”: BJRL 40 (1958) 298-308; *id.*, *Samaritanische Probleme. Studien zum Verhältnis von Samaritanertum, Judentum und Urchristentum* (Stuttgart 1967) 55,61; E. D. Freed, “Samaritan Influence in the Gospel of John”: CBQ 30 (1968) 580-587, esp. 580; *id.*, “Did John Write His Gospel Partly to Win Samaritan Converts?”: NT 12 (1970) 241-256, esp. 245; G. W. Buchanan, “The Samaritan Origin of the Gospel of John”, en J. Neusner (ed), *Religions in Antiquity. Essays in Memory of E. R. Goodenough* (Leiden 1968) 149-175, esp. 172-175.

⁸⁵ RODRÍGUEZ-RUIZ, M., “El lugar de composición del cuarto Evangelio”, p. 630-631, o qual cita: K. wengst, *Der erste, Zweite und dritte Brief des Johannes* (ÖTK 16; Gütersloh-Würzburg 1978)

E por que seria a Ásia Menor, de modo particular Éfeso? Porque está bem fundamentada na tradição e por outros três motivos: Primeiro - pela proximidade entre a teologia de João e a de Paulo, na qual o tema do “Envio-Preexistência” e “o *Kerigma* de Cristo Crucificado e ressuscitado”, são os mesmo, assim como, a localização dos escritos de Paulo se dá na Ásia Menor (cf. Ef, Cl; 1-2Tm; Tt); Segundo - por que as redações do Apocalipse e a Primeira carta, que já supõem o Evangelho já escrito e são tradicionalmente atribuídas ao mesmo autor, têm seu lugar de origem na Ásia Menor; Terceiro - em relação ao conflito com a sinagoga, tem maior probabilidade de ter se dado na Ásia Menor do que em qualquer outro lugar, pois, expulsos da sinagoga (cf. Jo 16,2), os cristãos se tornavam vulneráveis às denúncias por parte dos judeus às autoridades romanas, relatando que esses participavam de cultos misteriosos e proibidos por eles. Dessa forma, levando-se em consideração que em Éfeso havia uma grande colônia judaica, que gozava de privilégios junto ao império, como descreve Atos 19–20, e o Apocalipse 2,9; 3,9, e reafirmando que em Esmirna e Filadelfia as sinagogas rejeitaram o cristianismo, tal situação é perfeitamente compreensível dentro do ambiente político-religioso da Ásia Menor⁸⁶, assim como o dualismo presente no texto que esse autor identifica como universalismo.

Diante desses elementos, argumenta Rodríguez-Ruiz⁸⁷ que a Ásia Menor não é só o lugar onde se recolheu o material provindo da palestina, isto é, onde se editou e divulgou o Evangelho, como pensam a maioria dos exegetas, mas é o lugar onde foi composto em sua totalidade, pois a tradição que contém, remete ao próprio Jesus. Sendo assim, as evidências externas e internas dão preferência a Ásia Menor, mais precisamente em Éfeso.

Seria, portanto, Éfeso o lugar onde se editou e divulgou o Evangelho como propõe Rodríguez-Ruiz? A princípio é possível dizer que os argumentos apresentados por ele são significativos, mas como manter tais argumentos se amparado na crítica das fontes, da forma e da redação se tem subsídios suficientes para afirmar que o Evangelho não é obra de uma única mão, e que, portanto, os estratos redacionais justificaria a opinião de que houve etapas na sua elaboração? Logo, foi se formando aos poucos.

⁸⁶ RODRÍGUEZ-RUIZ, M., “El lugar de composición del cuarto Evangelio”, p. 637-640.

⁸⁷ Ibid., p. 641.

2.3. As hipóteses da composição

O texto de João não nos foi transmitido na sequência pretendida pelo autor, esta é uma tese comprovada, segundo Kummel⁸⁸, desde o momento em que Taciano quis colocar o capítulo Jo 6 antes do capítulo Jo 5 e desde o tempo em que o manuscrito *Sinático* Sírio repôs em ordem a cena perante Anás e Caifás (cf. Jo 18,13-24). Assim, já nos primórdios, bem antes, do método histórico-crítico ter a sua expressividade, ou se impor na ciência exegética, leitores atentos constatarão, como diz Konings⁸⁹, que o QE não era uma túnica sem costura, conforme a alusão ao texto Jo 19,23, mas uma túnica mal remendada.

Entretanto, foi com o advento da Crítica das formas⁹⁰, que tem por finalidade remontar um texto considerado original, por meio de estudos lexicográficos e, comparação literária, que a constatação dessa túnica mal remendada tornou-se evidente, com maior ênfase. Assim, é quase que impossível, ao se trabalhar a questão joanina, não fazer referência às transições abruptas presentes no conjunto do texto, ao que se dá o nome de incongruências ou aporias. São elas:

Em Jo 4,54, mostra-se a cura do Filho do funcionário real, como o segundo sinal de Jesus, e já em Jo 2,23 diz-se que Jesus fez muitos outros sinais em Jerusalém; Em Jo 7,3-5, os irmãos de Jesus pedem que Ele realize “obras” também em Jerusalém, quando já as realizou segundo Jo 2,23; 3,1; Em Jo 7,53-8,11 interrompe-se a sequência de discussões durante a semana dos Tabernáculos e inseri-se a perícopé da mulher adúltera; Jo 9,41 tem sua sequência natural em Jo 10,19; Já Jo 10,40-42 parece ser a conclusão do ministério público de Jesus e logo encontra-se outra equivalente em Jo 12,37-43; Em Jo 14,31 é apresentada a ordem de Jesus aos seus para partir, relato que pode ter sua continuidade em Jo 18,1. Assim, surge o seguinte questionamento: como explicar a presença dos capítulos Jo

⁸⁸ KUMMEL, W.G., *Síntese Teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais*, p. 260.

⁸⁹ KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 33.

⁹⁰ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 91.

15–17, seria uma inserção? Outro detalhe que chama a atenção é a presença do capítulo Jo 21 após uma conclusão que parece já dada em Jo 20,30-31⁹¹.

A constatação dessas incongruências ou aporias fez com que surgisse uma reflexão sobre a hipótese de como se formou o QE, com suas respectivas etapas redacionais⁹². Isto é, quais seriam as fontes do Evangelho até sua etapa final. Com esses dados em mãos, a preocupação já não era mais se tinha sido João, filho de Zebedeu, João, o presbítero, ou quem quer que seja, o autor, mas quem fora o seu redator⁹³. Assim como uma tentativa de recolocar em ordem o texto, isto é, encontrar o texto que seria original, de modo que, as soluções apresentadas para resolver essas incongruências resultaram em algumas teorias:

2.3.1.

A teoria dos estratos redacionais

Casalegno⁹⁴ traz a informação de que esta teoria tem sua origem com o movimento da “História da redação”, desenvolvida na segunda metade do século XIX, após a segunda guerra mundial, tendo como expoente Julius Wellhausen (1844-1918).

Segundo Wellhausen, citado por Casalegno:

No “caos” sem forma e sem unidade do quarto evangelho, devem ser distinguidos dois elementos: um escrito de base, afim aos Sinóticos (*Grundschrift*) e relativo aos milagres de Jesus, e uma reelaboração do material feita pelo redator (*Bearbeitung*), que acrescenta várias perícopes, distribuindo a narração na moldura das festas hebraicas e inserindo no texto algumas características da obra joanina, como o dualismo, a cristologia elevada e a escatologia atualizada⁹⁵.

⁹¹ CARRILLO-ALDAY, S., *El evangelio según san Juan*, p. 48. Cf. BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 51.

⁹² CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 91.

⁹³ Casalegno recorda que antigamente, ao contrário do que acontece hoje, o autor era aquele a quem pertencia o núcleo do pensamento de uma obra, enquanto o redator era aquele que reelaborava o material recebido, adaptando-o às exigências da comunidade e expondo-o com uma linguagem e um estilo adequados. A esse respeito, é interessante notar que alguns Padres apresentam o evangelista João com o seu secretário Prócoro. Também a iconografia antiga e vários códigos miniados representam o apóstolo com um escrivão. Cf. CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 99-100.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 94.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 94, o qual cita: J. Wellhausen, *Evangelienkommentare. Nachdruck Von Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1911, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1987.

Schnackenburg⁹⁶ amplia a lista dos expoentes desta teoria, ou os que deram início a ela, no entanto, somente faz referência a estes, não apresenta suas teses, mas diz que todos têm em comum a ideia de que houve um documento base e que esse primeiro Evangelho recebeu ampliações redacionais até chegar a sua forma final. São eles, segundo Schnackenburg: Spitta (1910), B. W. Bacon (1910), E. Hirsch (1936) e G.H.C Magregor- A. Q. Morton (1961).

Bultmann também propôs uma teoria, entretanto, não fez isto de forma a apresentar uma sinopse, um quadro, no qual é possível identificar seus pressupostos, mas isto o fez W. Schmithals em uma introdução a obra de Bultmann traduzido para o Inglês, segundo Casalegno⁹⁷, o qual apresenta um esquema do que vem a ser a teoria de Bultmann:

Segundo Bultmann citado por Casalegno:

O texto joanino teve origem da combinação de três fontes. A primeira que ele dá o nome de (*Semeia Quelle*) fonte dos sinais. Escrita em grego semitizado, relativa aos vários sinais operado por Jesus e descrito no texto, aos quais o redator faz referência de modo genérico em 12,37 e 20,30. A (*offenbarungsreden*) fonte dos discursos, relativa aos diferentes pronunciamentos de Jesus e também ao prólogo, fonte que foi escrita originalmente em aramaico, a língua franca da época de Jesus e difundida em todo o Oriente Médio. E a (*Passionsbericht*) Fonte da Paixão, escrita em grego semitizado, diferente da fonte utilizada pelos Sinóticos. O Evangelho em seu estado Final, portanto, consiste na fusão dessas fontes⁹⁸.

A semelhança de Bultmann, Schnackenburg⁹⁹ propõe três fases de formação:

- a) A primeira fase é formada pelos sinais e ditos de Jesus, muito semelhante à tradição sinótica, que se deu por meio de um conhecimento oral dessas tradições;
- b) A segunda fase foi elaborada pelo discípulo do apóstolo, o qual deu um caráter teológico unitário ao Evangelho e por fim, c) Um terceiro autor, pertencente à comunidade joanina, que acrescentou esses elementos ao Evangelho, tornando-o tensionado.

⁹⁶ SCHNACKENBURG, R., **El Evangelio según San Juan: versión y comentario**, p.78-79, o qual cita: F. Spitta, *Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu*, Gotinga 1910; B. W. Bacon, *The Fourth Gospel in Research and Debate*, Londres 1910; E. Hirsch, *Studien zum 4 Evangelium*, Tubinga 1936; C.H.C. Macgregor - A. Q. Morton, *The Structure of the Fourth Gospel*, Edinburgo – Londres 1961.

⁹⁷ Cf. Nota de pé de página n. 4. In: CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 92.

⁹⁸ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 91-92.

⁹⁹ SCHNACKENBURG, R., **El Evangelio según San Juan**, p. 102-103.

Segundo Boismard & Lamouille ¹⁰⁰, a principal fonte do QE é o próto-Lucas, especialmente nas histórias da paixão e ressurreição, mas ele utilizou também os Documentos B e C. Fundamentado em sua tese, Boismard & Lamouille, elaboram uma acurada sinopse demonstrando o caminho percorrido até chegar ao texto final de João e sua relação com os Sinóticos ou como esses também foram elaborados.

Em síntese, o esquema é: Mt intermediário depende do Documento Q e do Documento A; Mc intermediário depende do Documento A, B e C; o Próto-Lc depende do Documento B, C, Q e Mt intermediário; a primeira redação de Jo depende do Documento B, C e do Próto-Lc.; a última redação de Mt depende de Mt intermediário e de Mc intermediário; a última redação de Mc depende de Mt intermediário e do Próto-Lc; a última redação de Lc depende do Próto-Lc e de Mc intermediário; a última redação de Jo depende de Jo e da última redação de Mt.

Baseado nesse esquema e a partir de seus estudos lexicográficos detalhados é que Boismard & Lamouille¹⁰¹ fundamentam sua teoria de que há no QE quatro estratos redacionais:

1. A primeira redação foi elaborada por João I (ou Documento C) que seria a escrita mais antiga, constituindo um Evangelho completo desde o ministério do Batista até as histórias da aparição de Cristo ressuscitado. Nessa redação não contém nenhum dos grandes “discursos” de Jesus, nem os cinco milagres ou “sinais” realizados por Jesus. Sua origem é Palestinense, por isso, a influência do pensamento Samaritano. Esse texto foi utilizado por Lucas e, em menor medida, por Mc. Ele corresponde ao que foi indicado na Sinopse como “documento C”; é com este nome que passará a ser chamado pelos autores ao longo da pesquisa e não sob o título de João I;
2. A segunda redação: Esse documento C foi retomado e ampliado por um autor, o qual Boismard & Lamouille denominam de João II-A, situado também na Palestina. Ele conserva o documento C, mas o amplia adicionando a vocação de André e de Pedro, dois milagres tirados da tradição sinótica e alguns “discursos” de Jesus;
3. Terceira redação: Ao se transferir para Ásia Menor, provavelmente em Éfeso, o autor Jo II se deparou com novos problemas, assim como aconteceu

¹⁰⁰ BOISMARD, M. É.; LAMOUILLE, A., *L'évangile de Jean*, p. 17.

¹⁰¹ BOISMARD, M. É.; LAMOUILLE, A., *L'évangile de Jean*, p. 10-11; 70.

com Paulo, ele foi hostilizado por alguns círculos judaico-cristãos e desse modo, precisou escrever uma segunda redação do Evangelho, a qual pode ser identificada com (João II-B). Esse autor glosou os materiais da sua primeira redação como materiais dos Sinóticos, sendo forçado, em grande parte, a mudar a ordem das seções de João II-A, bem como do documento C. É nessa terceira redação que o Evangelho recebe a influência das cartas de Paulo e dos escritos Lucanos;

4. Quarta redação: Foi realizada por um terceiro autor denominado (Jo III). Esse autor inseriu no texto de Jo II-B as passagens paralelas do texto de Jo II-A, os *logias* provindos da coleção joanina. Foi esse que inverteu a ordem dos capítulos 5 e 6. O autor é provavelmente um cristão do judaísmo, dadas às tendências “judaizantes” inseridas no texto. É bem provável que tenha vivido em Éfeso e lá teria fundido os dois Evangelhos em Jo II para dar o escrito a sua forma atual.

Para Brown¹⁰², o Evangelho foi formado por cinco etapas: a primeira tem como ponto de referência a pessoa de João, filho de Zebedeu, o Discípulo Amado, que conviveu e teve a missão de transmitir as palavras de Jesus, ele é a fonte histórica; a segunda e a terceira etapas têm seu processo de elaboração por meio dos discípulos de João, que sobre a orientação de um discípulo principal, imprimiram na narração o gênio dramático e sua profunda visão teológica. É sob a orientação desse discípulo que surgem os relatos e os discursos no Evangelho. Assim, a quarta fase é marcada pelos acréscimos que esse discípulo fez. Na quinta fase estaria presente a mão de outro discípulo, muito ligado a João, que realizou a redação final.

Dodd¹⁰³, partindo do pressuposto de que se deva acolher o texto em sua forma final, sugere que a estrutura seja mantida e que caso tenha havido a ação de um redator, deve ser obrigação do interprete tentar primeiramente entender e explicar o texto atual que está diante dele e, se possível, descobrir o plano no qual ele foi composto.

¹⁰² BROWN, R., *El Evangelio segun Juan*, p. 125-131.

¹⁰³ DODD, C. H., *A interpretação do Quarto Evangelho*, p. 513.

Contrário à teoria da crítica das fontes, Schnakenburg¹⁰⁴ diz que Wilkens propõe que a desarmonia é fruto da obra do próprio evangelista. Assim, ele elabora sua tese afirmando que: o QE é obra de um mesmo autor, e que a sua elaboração aconteceu em três momentos distintos: o primeiro momento se deu com a elaboração de um Evangelho primitivo, que seria a narração da atividade em Jerusalém e a paixão, por isso, uma única viagem de Jesus. Em um segundo momento, o mesmo evangelista ampliou esse Evangelho primitivo, adicionando diversos discursos e o prólogo. No terceiro momento, deu-lhe a forma de um Evangelho da paixão.

Diante dessa hipótese de Wilkens, Kummel¹⁰⁵ levanta um questionamento: “se o próprio evangelista agregou neste Evangelho base os discursos que foram elaborados por ele mesmo sem alterar a estrutura e sequência. Por que o autor teria criado tal dificuldade, uma vez que o Evangelho base está tão bem estruturado?”. Assim, parece que a tese de Wilkens não tem muito fundamento, mas é interessante do ponto de vista de querer manter a unidade literária do Evangelho.

Portanto, com relação a esses elementos, é possível que: se são 3 (três), 4 (quatro) ou 5 (cinco), os estratos redacionais contidos na estrutura redacional do QE dependem única e exclusivamente da ótica de cada pesquisador, do seu ponto de vista, dos elementos propostos como referência. No entanto, diante de tais argumentos, algo é certo: houve interferências que comprovam que o texto atual não é fruto de uma única mão. Ele foi trabalhado e retrabalhado. A tese defendida por Wilkens na qual a desarmonia é fruto da obra do próprio evangelista se torna inconsistente.

2.3.2. A teoria dos deslocamentos

Ao referir-se a Jonh H. Bernard, Casalegno¹⁰⁶ notifica que ele elaborou um comentário em 1928, em que supõe um deslocamento casual de folhas. Segundo o autor tal descolamento aconteceu no momento da redação definitiva da narração,

¹⁰⁴ SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan: versión y comentario*, p. 98, o qual cita: Wilkens. *Die Entstehungsgeschichte des vierten Evangeliums*, Zollikon – Zurich 1958. Schnakenburg cita as páginas da obra de Wilkens, não em notas de rodapé, mas em um apêndice, nesta sua obra *El Evangelio según San Juan*.

¹⁰⁵ KUMMEL, W.G., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 262.

¹⁰⁶ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 98, o qual cita: J.H. Bernard, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. John*, op. cit., XVI-XXXIV.

por obra de um secretário do evangelista, cujas causas hoje são difíceis de serem determinadas. Assim, faz-se necessário restabelecer a ordem primitiva das perícopes, colocando-as na ordem original. Por isso, propõe-se uma reorganização dos capítulos, seguindo a ordem: Jo 4,6,5,7. Do mesmo modo, os capítulos descritos após a ceia teriam a seguinte ordem: Jo 13,1-31a, na sequência o texto Jo 15,1-16,33, depois Jo 13,31b-14,31 e por fim Jo 17,1-26.

Kummel¹⁰⁷ levanta um questionamento a esta teoria: Recolocar as páginas na sequência correta seria a alternativa para resolver esse problema? Ao que responde, não! Pois, tal tarefa como visto, já foi empregada, mas mesmo assim não surtiu o efeito esperado. Até mesmo pergunta-se por que o redator, que tinha em suas mãos a possibilidade de reorganizá-lo, não o fez, reescrevendo-o na ordem que parece ser a mais lógica? Uma das questões percebidas é que não somente folhas inteiras foram invertidas, mas também seções menores. Por conseguinte, como entender que tais folhas começam e terminam com sentenças completas? Seria isto intencional na perspectiva do autor, não estabelecendo uma ordem cronológica e topográfica.

Do mesmo modo que se referiu à teoria dos estratos redacionais, Dodd¹⁰⁸ argumenta que é certo que a obra possa ter sofrido transposições e a tentativa de reorganizar está sujeita a preferências individuais e ideias preconcebidas, logo, para o autor supracitado, esta ordem não é casual, ela tem uma intenção pensada por alguém e esse alguém - seja o autor, seja outro - tinha um objetivo. É tarefa de o pesquisador descobrir tal objetivo.

Com esse mesmo pensamento, conjectura Casalegno, que a hipótese dos deslocamentos é absurda, pois querer estabelecer uma progressão lógica é abandonar-se ao seu gênio criador pessoal, por isso, com razão, adverte Oscar Cullmann, ao dizer que: “aquela que para nós é uma sucessão lógica não corresponde necessariamente ao modo de proceder e de pensar do autor”¹⁰⁹.

Frente à tese de Bernard Schnackenburg¹¹⁰, pergunta-se: Como entender que a desordem já deveria existir possivelmente no original, uma vez que os manuscritos mais antigos não trazem a ordem original, mas esta que chegou até

¹⁰⁷ KUMMEL, W.G., *Introdução ao Novo Testamento*, p. 259-260.

¹⁰⁸ DODD, C. H., *A interpretação do Quarto Evangelho*, p. 380.

¹⁰⁹ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 98-99, o qual cita: O. Cullmann, *Origine e ambiente dell’Evangelo di Giovanni*, op. cit., 25.

¹¹⁰ SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 83.

nós? Depois, se Bernard chegou a tal conclusão constatando que em cada folha havia um total de 750 letras, como aplicar isto aos manuscritos mais novos, uma vez que os números de linhas não são homogêneas, de modo que a contagem não procede? E por fim, como explicar a inversão casual, se há uma unidade coerente, isto é, as frases não são interrompidas?

Maggioni¹¹¹, mesmo sendo favorável ao restabelecimento da ordem Jo 4-6-5-7, pontua que há no conjunto do texto do QE uma unidade de composição, de modo que a unidade literária e temática que há no QE, são bem mais impressionantes do que as próprias aporias nele encontradas.

Também em relação a essa tentativa de organização, adverte Casalegno¹¹² que tal teoria não pode ser considerada, pois na antiguidade não se escrevia em folhas soltas, mas em rolo, isto é, folhas anexadas uma a outra. No entanto, Kurt Aland¹¹³ traz a informação de que os autógrafos do NT, bem provavelmente tenham sido escrito em *códex*, isto é, em folhas soltas que eram afixadas por uma tira de couro, formando uma espécie de livro.

Portanto, a partir desses contributos é impossível não perceber que no QE houve interferências significativas no texto, tais como: interrupções abruptas, inversões, deslocamento de folhas e acréscimos redacionais, entretanto, ainda permanece o questionamento: como organizá-las? Não sendo possível, pois dentro das unidades maiores deslocadas, há unidades menores, que expressam sentido e coesão. É preferível aceitar com humildade, intelectual, como defendem os autores citados, o texto em sua forma final, sem desconsiderar todos estes elementos e as fontes utilizadas pelo autor para redigir a sua obra.

2.3.3. Lucas e Paulo como fontes

Dodd¹¹⁴ traz a informação de que no período pré-crítico o objetivo era harmonizar o QE com os outros três Evangelhos. Em um segundo momento, buscou-se perceber os contrastes e as diferenças entre os quatro Evangelhos. Esse

¹¹¹ MAGGIONI, B. In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos II*, p. 261.

¹¹² CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 98.

¹¹³ ALAND, K.; ALAND, B., *O Texto do Novo Testamento*, p. 80-81.

¹¹⁴ DODD, C. H., *A interpretação do quarto Evangelho*, p. 19.

período ficou conhecido como período crítico, porque tudo o que no Evangelho não fosse semelhante aos Sinóticos, sinalizava que ele era inferior e deficiente, principalmente com relação à descrição do Jesus histórico. Já em um terceiro momento, denominado pós-crítico, o olhar dos estudiosos voltou-se para aqueles aspectos em que o QE se assemelha à literatura teológica do NT, principalmente para as cartas paulinas, ao ponto de considerarem o QE como uma obra dêutero-paulina.

Contrário a esse período crítico, em que se estabeleceu um conceito por causa das diferenças e não por aquilo que se assemelha, isto é, denominando os três Evangelhos como Sinóticos e João em paralelo a eles, Mazzarolo¹¹⁵ vai dizer que os Evangelhos não podem ser vistos “um igual ao outro”, com apenas algumas frases diferentes, mas que na história da tradição dos Evangelhos eles precisam ser vistos como complementos uns dos outros. Pautado por sua tese “Lucas em João”, define que há no QE uma evolução e esta evolução tem como pressuposto a presença influenciadora de Lucas e de Paulo. Logo, o QE não pode ser visto de modo isolado dos demais.

Maggioni¹¹⁶ recorda que Boismard, na identificação das fontes de João a partir dos estratos redacionais, encontra características de vocabulário alheias a João e que estas são semelhantes ao vocabulário de Lucas, que poderia ter sido o redator final do QE. Mazzarolo¹¹⁷, tendo como referência esse trabalho elaborado por Boismard & Lamouille, retoma o esquema dos estratos redacionais e enfatiza que o documento “C” constituiu-se num núcleo primeiro da tradição escrita dos Evangelhos. O livro dos Sinais é a primeira redação da obra joanina. Assim, Paulo, por meio dos seus escritos, influenciou o pensamento de Lucas, de modo que ao redigir o Evangelho de Lucas, como os Atos dos Apóstolos, deixa transparecer essa influência herdada de Paulo. Seu estilo de escrever é também perceptível nos textos de João, no qual é narrado o livro das Festas e dos Discursos, partes estas atribuídas por Boismard & Lamouille a (Jo II-A e Jo II-B), o que conclui Mazzarolo que poderiam ser duas redações do próprio Lucas.

¹¹⁵ MAZZAROLO, I., **Lucas em João**, p. 31.

¹¹⁶ MAGGIONI, B. In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B., **Os Evangelhos II**, p. 253, o qual cita: M.-E. Boismard, Saint Luc et la rédaction du quatrième évangile, RB (1962) 200-203.

¹¹⁷ MAZZAROLO, I., **Nem aqui nem em Jerusalém**, p. 37-38.

Diante dessa influência de Paulo em textos do NT argumenta Dodd¹¹⁸, não é de se duvidar que o Evangelista João também tenha sido influenciado pelo grande teólogo Cristão, cujos textos foram bem conservados. Entretanto, para Dodd, o alcance verdadeiro da influencia paulina sobre o pensamento dos demais textos do NT e, sobretudo do QE tem sido um tanto exagerado. Por outro lado, diz Barret¹¹⁹, as coincidências entre a teologia de Paulo e do QE são muitas e significativas, mas é preciso interpretá-las de modo correto. Um exemplo dessa coincidência segundo Barret é o sintagma ἐν Χριστῷ, (em Cristo) muito peculiar a Paulo e que em João encontra uma ressonância na frase “μένει ἐν” (permanecer em). O que demonstra uma profunda sintonia entre as duas teologias.

2.4. As vertentes Teológicas do Quarto Evangelho

A expressão que marcou o Evangelho e que o acompanha até os dias atuais, é de Clemente de Alexandria, ao identificar o QE como um Evangelho espiritual (εὐαγγέλιον πνευματικόν)¹²⁰. Essa afirmação é compreendida de modo a trazer certos equívocos para a verdadeira compreensão do Evangelho, o qual não é fácil de entender, como bem expressa Martini “lê-se uma página, leem-se algumas linhas, compreende-se globalmente o sentido das coisas que se dizem, mas não se compreende por que são ditas naquele ponto e qual o significado preciso que elas têm”¹²¹.

Para a compreensão do Evangelho, portanto, não se pode partir dessa premissa um tanto simplista, afirmando, a partir dela, que nos Evangelhos Sinóticos não se encontra teologia¹²², ou ainda que o QE seja teológico e, por isso, não esteja preocupado com a dimensão histórica de Jesus. Desse modo, Konings¹²³, ao refletir sobre o modo com que o Evangelho é entendido a partir da afirmação de Clemente, põe-se a interrogar: em que sentido ele é espiritual? Em que sentido ele é teológico? Em que sentido ele é místico? E suas conclusões são: certamente ele é espiritual,

¹¹⁸ DODD, C. H, *A interpretação do quarto Evangelho*, p. 19.

¹¹⁹ BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 96-97.

¹²⁰ CESAREIA, E., *História Eclesiástica*. (VI, 14, 7).

¹²¹ MARTINI, C.M., *O Evangelho segundo São João*, p. 11

¹²² LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*, p. 19.

¹²³ KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 54.

mas não no sentido “espiritualista”, ou seja, um Evangelho alheio ao mundo histórico e material. É místico, sim, mas não mistificado, nem mistificante. O Evangelho não nos convida a sair do mundo, mas a viver neste mundo com os olhos voltados para aquele que foi perseguido e morto.

Nessa atitude, o cristão estando no mundo não é do mundo (cf. Jo 17,14-15), isto é, não têm as atitudes do mundo, que podem estar presentes dentro da comunidade cristã, como os atos de desamor, a ambição, a apostasia e a traição. Em outro momento, Konings diz: “que a mística passa pela dimensão do amor fraterno. Se não nos levar a amar os irmãos ‘com atos e em verdade’ (1Jo 3,16-17), a exemplo de Cristo, sua leitura é inoperante, tempo perdido”¹²⁴. É teo-lógico, porque seu assunto é Deus, mas não no sentido especulativo, mas no sentido da revelação, pois a manifestação de Deus se dá por meio de Jesus, de modo que o Evangelho fala de Deus e de Jesus como Filho de Deus, por meio de uma linguagem envolta em simbolismos¹²⁵.

Dado estes pressupostos de que para uma verdadeira compreensão do QE precisa-se levar em consideração que ele é envolto em simbolismo, é que a presente pesquisa pretende desenvolver os principais temas contidos no QE: a Cristologia, a Eclesiologia e a Escatologia.

2.4.1. Dimensão: Cristológica

O QE é um Evangelho original, sua linguagem é simbólica e é nesse simbolismo que ele expressa o centro temático de sua teologia, a encarnação do Filho de Deus. Mas esta compreensão não foi desde sempre pacífica, como se evidencia nas discussões entre Irineu e os adeptos da *gnôsis* valentiniana no século II. Conforme destaca Konings¹²⁶, ambos ao ler o mesmo Evangelho interpretavam de modos diferentes e acentuavam aquilo que para eles comprovavam o que queriam defender. Desse modo, para Irineu a frase principal do Prólogo é: “A Palavra se fez carne” (Jo 1,14a); já para os “docetas”: “nós contemplamos a sua glória” Jo 1,14c.

¹²⁴ KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 63.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 48.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 62.

Estas duas interpolações que comprovam o centro temático da teologia do QE foram retomadas por Bultmann e Käsemann séculos depois. Assim, Bultmann afirma que o tema de todo o Evangelho segundo João é a frase: λόγος σὰρξ ἐγένετο “o Logos tornou-se carne” (cf. Jo 1,14a)¹²⁷. É nessa frase que está concentrada toda a intencionalidade do autor do QE, que ao retratar a dimensão da encarnação a apresenta na proporção de um escândalo.

Desse modo, explica Bultmann em que consiste este escândalo:

Consiste no fato de que o revelador aparece como ser humano que não deve demonstrar perante o mundo sua afirmação de ser o Filho de Deus. Pois a revelação é o juízo sobre o mundo; ela tem que ser percebida por ele como ataque, como escândalo, enquanto o mundo não abrir mão de seus critérios¹²⁸.

Por isso o Evangelho foi escrito. Sua finalidade é deixar claro que aquele que se fez carne, tem sua origem em Deus e todo aquele que crer nesta verdade seja salvo, assim sendo, para ratificar sua interpretação, Bultmann cita o texto de Jo 20,31 ἵνα πιστεύητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. “para que creias que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome”¹²⁹.

Para Käsemann, citado por Maggioni¹³⁰, o centro do Evangelho está em outra afirmativa “nós vimos a sua glória” (cf. Jo 1,14c), esta é a razão pela qual o Evangelho foi escrito. E amparado nessa sua prerrogativa, Käsemann chega a afirmar que o Evangelho merece a qualificação de um “docetismo ingênuo”. Nesse sentido, a encarnação não é o seu interesse principal e, por isso, não precisa ser entendida como um paradoxo, já a glória que estava antes da encarnação e se manteve com a encarnação, esta sim quer ser evidenciada. Portanto, “O mundo terreno no qual era necessário o Logos se inserir para se mostrar a nós é o teatro da presença da manifestação da glória, mas de toda maneira nada mais que um lugar que lhe permanece estranho e substancialmente indiferente”¹³¹.

Com o mesmo princípio de Bultmann, Casalegno¹³² recorda que a finalidade do evangelista é mostrar que Jesus é o enviado de Deus por excelência e mantém

¹²⁷ BULTMANN, R., **Teologia do Novo Testamento**, p. 471.

¹²⁸ BULTMANN, R., **Teologia do Novo Testamento**, p. 477-478.

¹²⁹ Ibid., p. 504.

¹³⁰ MAGGIONI, B. In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B., **Os Evangelhos II**, p. 267, o qual cita: E. Käsemann, *L'enigma del quarto vangelo*, Turim, 1977; Cf. também G. Bornkamm, *Storia e fede*, Bolonha, 1970, 168-191.

¹³¹ MAGGIONI, B. In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B., **Os Evangelhos II**, p. 267.

¹³² CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 24.

com este uma relação interpessoal toda particular. Essa intimidade é expressa por meio das afirmações “eu e Pai somos um” (cf. Jo 14,10); “quem vê a mim vê aquele que me enviou” (cf. Jo 12,45). Casalegno conclui dizendo que João fora o único a expressar com profundidade teológica a identidade de Jesus, ao dizer que Ele veio ao mundo e retornou de onde veio, isto é, de junto do Pai (cf. Jo 16,28).

Portanto, as interpretações apresentadas no século II por Irineu e os adeptos da *gnôsis* valentiniana e retomadas por Käsemann e Bultmann a partir do texto de Jo 1,14a; Jo 1,14c, não tem sentido, pois a finalidade do Evangelho se concentra em ambas as afirmações, uma vez que, Jesus é o enviado de Deus e, por meio de sua encarnação é que o ser humano pode contemplar a glória que Ele tinha desde sempre e que pertence ao Pai.

2.4.2.

Dimensão: Eclesiológica

O QE não faz nenhuma referência a termos que sugerem a ideia de um grupo reunido em torno de uma liderança ou de termos que denotem uma organização eclesial no singular - ἐκκλησία -. Também não se encontra em João referências claras e diretas aos sacramentos, o que se deduz que eles não ocupam um papel central para este evangelista. Foi pautado nestas constatações que Bultmann elabora a tese de que se tais elementos apareceram no texto de modo alusivo e não diretos, eles são frutos da interferência do redator eclesiástico que quis aproximar o texto de João dos demais Evangelhos.

Convicto desta realidade, Bultmann apresenta as indicações, nas quais em sua opinião, houve uma glosa ou uma inserção. Assim diz ele: ao narrar o Batismo realizado por Jesus (cf. Jo 3,3) e em seguida que quem batizava eram os seus discípulos (cf. Jo 4,2). Tal fato evidencia uma glosa antiga e, em (cf. Jo 3,5) ἐὰν μή τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ πνεύματος, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. “se alguém não nascer da água e do Espírito não poderá entrar no reino de Deus” a expressão ὕδατος καὶ ‘da água e’ caracteriza-se uma inserção do redator eclesiástico, elemento que vale para a menção que há da instituição da Eucaristia

em 6,51b-58¹³³, uma vez que “João não narra a instituição da Ceia do Senhor, cuja liturgia contém no ὑπὲρ ὑμῶν (ou πολλῶν) por vós e por muitos”¹³⁴.

Mannucci¹³⁵, ao referir-se a essa tese de Bultmann, em que ele afirma que a expressão da água e do Espírito presente em Jo 3,5 é um acréscimo redacional, diz que mesmo isso sendo possível, ainda que autêntico e canônico, pois tais termos estão descritos em todos os manuscritos, a intenção desse provável redator, nada mais foi que explicar o significado batismal, que já era realidade na comunidade cristã, uma vez que isto já está expresso na perícopes com o termo γεννηθῆναι (geração), termo que também se encontra com o mesmo significado em 1Pd 1,3.23 e Tt 3,5. Assim, gerar “do alto” ou “do Espírito” quer somente expressar o seu entendimento do rito cristão. E, em relação à atribuição de Jo 6,51c-58 a um sucessivo redator, tal atitude equivale somente em fazer violência à estrutura unitária do texto de João, o que é possível de ser dito, dada à problemática cronológica e topográfica contida nos capítulos Jo 5.6.7-8. Assim, o que foi adicionado ao capítulo Jo 6 reflete o que aconteceu de modo inteiro pelo redator ou redator final do QE, em Jo 21, nos capítulos Jo 15-17 e talvez no Prólogo (Jo 1,1-18).

Já na opinião de Maggioni¹³⁶, o evangelista João vê a Igreja a partir do seu ponto de vista. Para João a Igreja atualiza na história as ações de Jesus, ela é a continuadora do Jesus histórico, por isso, é que João não descreve os sacramentos, como faz os Sinóticos, pois para ele as ações realizadas por Jesus são ações sacramentais. Desse modo é impossível não ver na narrativa de Jo 3,3; 6,51-58; 19,34 uma analogia ao Batismo e a Eucaristia.

Brown¹³⁷, por sua vez, defende o silêncio do evangelista, isto significa que se o evangelista omitiu certas situações, não quer dizer que ele as desconheça, que tais realidades sejam insignificantes ou talvez que se oponha. Seu argumento é que se o evangelista escreveu o Evangelho com a intenção de demonstrar a íntima união dos discípulos com Jesus. É mais lógico pensar que para o evangelista estas questões já estavam dadas, então não havia necessidade de retomá-las e, não as mencionando, portanto, não quer dizer que se oponha a mediação da Igreja e dos sacramentos, mas

¹³³ BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 492-493.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 487.

¹³⁵ MANNUCCI, V., *Giovanni II Vangelo narrante*, p. 290-291.

¹³⁶ MAGGIONI, B. In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos II*, p. 269-270.

¹³⁷ BROWN, R., *El Evangelio según Juan*, p. 135-136.

sim, que pudesse estar em desacordo com o modo com que tais dimensões eram realizadas, isto é, o formalismo ou a concentração do poder.

Este pensamento está presente em Schweizer, autor citado por Maggioni:

[...] esta concepção eclesiológica de Jo teria sua razão não somente na sua visão particular, mas também no seu desejo de se opor a tendências excessivamente institucionalizantes e autoritárias que se difundiam na comunidade do fim do século I. Por isso, observa Schweizer ainda, a eclesiologia de Jo conserva uma função crítica permanente no confronto de qualquer eclesiologia que fosse tentada a situar a instituição acima do Espírito¹³⁸.

Na perspectiva de Casalegno¹³⁹, o evangelista não se limita em fazer uma apresentação da Igreja a partir das figuras de Pedro, do Discípulo Amado, ou dos diferentes grupos que a compõem, mas para torná-la visível ele se reporta às imagens simbólicas do rebanho (cf. Jo 10,1-18) e da videira (cf. Jo 15,1-17). Nessas duas alegorias, a imagem da Igreja transparece unida a Jesus, do mesmo modo que Jesus está ligado ao Pai, a Igreja está ligada a Jesus e por Ele é animada e sustentada.

Partindo deste pressuposto, ele define:

A imagem do rebanho (αὐλή, 10,16b) indica, com efeito, o conjunto das ovelhas, pensadas como pertencentes a um grupo, o autor reforça este aspecto dizendo que “todas” (πάντα v. 4) são conduzidas pelo pastor para fora do recinto (cf. 21,15.16.17), que todas estão destinadas a constituir uma só comunidade com as “outras ovelhas que não são deste rebanho”, formando “um só rebanho e um só pastor”, conjugando, assim, unidade e diversidade (10,16). A imagem da videira e os ramos também apresenta a Igreja como uma realidade unitária e como um único organismo vivo. Assim, o evangelista não insiste somente na relação vital que une cada ramo ao tronco (1Cor 12,12-31; Cl 1,1-18; Ef 1,22), mas também na Igreja como um todo¹⁴⁰.

Com a mesma prerrogativa de Brown, Casalegno¹⁴¹ defende que a Igreja só existe em função de sua união com Jesus e é nesta relação pessoal com o pastor, o tronco, que se fundamenta a existência da Igreja, por isso, para João a eclesiologia está em íntima relação com a cristologia, bem como, não é porque não tenha os elementos característicos: sacramentos e liderança descritos de modo explícito como nos Sinóticos, que o autor do QE seja um opositor dessas realidades ou

¹³⁸ MAGGIONI, B. In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B., **Os Evangelhos II**, p. 269, o qual cita: E. Schweizer, *La Chiesa e il suo ordinamento nel Nuovo Testamento*, Turim, 1970; Cf. no entanto F. A. Pastor Pinheiro, *La eclesiología juanea según E. Schweizer*, Roma, 1968.

¹³⁹ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 326.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 328.

¹⁴¹ *Ibid.*, 329.

desconhecedor das mesmas, mas partindo de sua lógica narrativa, ele já as tinha como dadas e, por isso, não as descreve de modo tradicional. Assim, as elaborou envoltas em simbolismo, isto é, por meio de sua intenção teológica.

2.4.3. Dimensão: Escatológica

No contexto do QE, para exprimir a existência escatológica, conforme Bultmann, são constitutivos: a fé, a oração e a posse do Espírito.

A fé é a superação do escândalo, λόγος σὰρξ ἐγένετο “o Logos tornou-se carne” (cf. Jo 1,14a). Aquele que acredita na palavra de um simples homem, Jesus de Nazaré, e que Ele pode lhe dar a vida, por meio de sua decisão já não pertence a esse mundo, mesmo estando nele.

Em meio ao mundo, o crente está subtraído à existência mundana; embora ainda ἐν τῷ κόσμῳ [no mundo], não é mais ἐκ τοῦ κόσμου. [do mundo], (17,11.14.16). Já passou pelo juízo e passou para a vida (3,18; 5,24s), já deixou a morte para trás (8.51; 11,25s); já tem a vida (3,36; 6,47; 1Jo 5,12). Para ele vale: ἡ σκοτία παράγεται καὶ τὸ φῶς τὸ ἀληθινὸν ἤδη φαίνει. [as trevas está passando e a verdadeira luz já brilha] (1Jo 2,8). Assim como Jesus foi um estranho no mundo, também o são os crentes que lhe pertencem, e ao se despedir ele pode dizer: δεδόξασμαι ἐν αὐτοῖς. [tenho sido glorificado neles] (17,10), e: τὴν δόξαν ἣν δέδωκάς μοι δέδωκα αὐτοῖς [a glória que me destes dei a eles] (17,22).¹⁴²

O elo entre Jesus e o discípulo, que permanece no mundo, mas não é desse mundo, se dá por meio da oração e é por meio dela que aquele que tomou a decisão por Jesus se encontra, mesmo na distância, em sintonia com Ele.

A oração mostra novamente que o crente ainda se encontra ἐν τῷ κόσμῳ [no mundo], mas, não obstante, é a expressão da existência escatológica, que não é mais ἐκ τοῦ κόσμου. [do mundo]; pois pode ter a certeza de ser ouvida: ἐὰν μείνητε ἐν ἐμοὶ καὶ τὰ ῥήματά μου ἐν ὑμῖν μείνη, ὃ ἐὰν θέλητε αἰτήσασθε, καὶ γειήσεται ὑμῖν. [se permanecerdes em mim e as minhas palavras permanecerem em vós, pedireis o que quiserdes e vos será feito] (15.7).¹⁴³

Um último critério, conforme Bultmann, para exprimir a existência Escatológica é a posse do Espírito:

O critério da existência escatológica é a posse do Espírito: ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι μένει ἐν ἡμῖν, ἐκ τοῦ πνεύματος οὗ ἡμῖν ἔδωκεν. [nisto sabemos que ele permanece

¹⁴² BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 513.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 523.

em nós: porque nos concedeu do seu Espírito] (1Jo 3.24), ou Ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐν αὐτῷ μένομεν καὶ αὐτὸς ἐν ἡμῖν, ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν. [nisto sabemos que permanecemos nele e ele em nós: ele nos deu do seu Espírito] (1Jo 4.13)¹⁴⁴.

Existe em João uma escatologia! Mas que escatologia? Desse modo a reflexão é posta: uma escatologia já realizada, presente, que se dá nesta existência? Ou uma escatologia que remete para o futuro, a espera de um novo momento?

Ao se por a questão, Carrillo-Alday¹⁴⁵ expressa que há no QE uma série de textos que proclamam uma escatologia já realizada: a Vida Eterna, ou a morte eterna, já estão presentes com a fé em Jesus ou à incredulidade (cf. Jo 3,18-19.36; 5,24).

Konings¹⁴⁶ observa que o conceito de Vida Eterna é usado em substituição ao conceito “reino de Deus”, o qual João evita usar, mas que tem em si o mesmo significado, pois a Vida Eterna quer expressar a opção de fé assumida, é a fé em Jesus testemunhada, é a busca de por em prática a vontade de Deus. Portanto, a Vida Eterna deve ser compreendida não como o prolongamento dessa vida, pois se assim fosse não teria muito significado, “mas como vida do momento novo que vem substituir este tempo desgastado, e que começa já, na fé em Cristo e no seguimento de sua prática”¹⁴⁷.

Nas palavras de Maggioni¹⁴⁸, quando João utiliza a expressão Vida Eterna, não quer se referir à salvação conferida no último dia como sendo uma posse da eternidade, um prêmio a ser ganho, mas que a eternidade é, nesse sentido, a realização plena de estar em Deus, porém tendo o seu início neste momento histórico. Assim sendo, em João a salvação se dá no agora e ao refletir com estas categorias, João não está distante da tradição do NT, mesmo por que ele não nega o ainda não, o que está por vir, o já e o agora, que estão presentes no ainda não. Desse modo, o agora e o ainda não manifestam essa tensão prefigurada em Cristo, que tornou visível o Reino com sua atuação e em sua pessoa, mas ainda esse reino não se realizou em plenitude.

Por isso, o QE é o Evangelho da decisão, nele encontra-se esse convite à fé e à decisão. O cristão é convidado, mediante a fé, a decidir-se por Cristo e nessa

¹⁴⁴ Ibid., p. 525.

¹⁴⁵ CARRILLO-ALDAY, S., *El evangelio según san Juan*, p. 41.

¹⁴⁶ KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 56-57.

¹⁴⁷ Ibid., p. 57.

¹⁴⁸ MAGGIONI, B. In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos II*, p. 271.

decisão e recusa do mundo, ele experimenta a salvação no agora, e mesmo enfatizando essa realidade, João não nega o futuro, pois a escatologia que propõe se dá nessa perspectiva: o momento futuro só tem razão de ser em vista do presente, portanto, o momento presente não é insignificante¹⁴⁹. Por isso diz Léon-Dufour, “a escatologia presente não exclui a escatologia futura”,¹⁵⁰ isto é, ela não é negada, mas é vista em função do agora, o depois só vai confirmar o momento presente.

2.5.

A relação entre o Discípulo Amado e o autor do Evangelho

Conforme as indicações descritas dos momentos cruciais da vida de Jesus, presume-se que o autor do QE seja o Discípulo Amado. As indicações textuais dizem que o mesmo estava recostado ao peito do mestre na ceia (cf. Jo 13,23); Ele era conhecido do sumo sacerdote (cf. Jo 18,15); Está aos pés da Cruz (cf. Jo 19,25-27); Dá testemunho da água e do sangue que saíram do lado do crucificado (cf. Jo 19,34); Chegou por primeiro ao túmulo (cf. Jo 20,8); Reconheceu Jesus no lago de Tiberíades, após a ressurreição (cf. Jo 21,7); É a ele a que se refere às palavras que Jesus diz a Pedro: Se eu quero que ele permaneça até que eu venha, que te importa? (cf. Jo 21,22).

Foi nestes textos que a Tradição encontrou base para testemunhar e relegar a autoria do Evangelho ao Discípulo Amado, seguido pela afirmação de que este discípulo, que Jesus amava, é o discípulo que dá testemunho destas coisas e foi ele quem as escreveu (cf. Jo 21,24), assim, simultaneamente, relacionando-o ao apóstolo João.

Barret¹⁵¹, partindo dessas indicações textuais, nas quais o discípulo preferido é indicado como o discípulo que Jesus amava, argumenta que é razoável pensar que o autor, seja quem for - pois, como dito, é muito improvável que o Evangelho seja obra de um Galileu - apresentou como discípulo preferido de Jesus, João, filho de Zebedeu, pois sentia por João, filho de Zebedeu um grande respeito, além de ser uma boa fonte de informação.

¹⁴⁹ Ibid., p. 266.

¹⁵⁰ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo IV, p. 231.

¹⁵¹ BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 182-183.

Contudo, autores, partindo de referências também contidas no texto de João, levantaram muitas dúvidas sobre a afirmativa de que João, filho de Zebedeu, seja o Discípulo Amado.

Segundo essas vozes, é preciso questionar-se diante de textos que sugerem não a figura de João, mas a de outra pessoa ou até mesmo a de um ser hipotético. Assim, como sustentar tal indicação se o texto diz que: outro discípulo (ἄλλος μαθητής) introduziu Pedro no Palácio do sumo sacerdote (cf. Jo 18,15), que o discípulo que Jesus amava era conhecido do sumo sacerdote (cf. Jo 19,35). Ou ainda, como poderia ser um dos apóstolos, aos pés da cruz, se há uma referência textual em Mateus e Marcos que diz que todos fugiram após a prisão (cf. Mt 26,56; Mc 14,50), bem como o texto dos Atos, que diz que: Maria permaneceu junto aos seus familiares (cf. At 1,14).

Assim, questiona-se Carrillo-Alday: “como conciliar estes feitos com os dados tradicionais, segundo os quais João era originário de Betsaida (cf. Mc 1,14-20) e não teria relações especiais com os ambientes sacerdotais de Jerusalém (At 4,13)?”¹⁵²

Por isso, tal questionamento se fez necessário e alternativas surgiram para suplantar o silêncio do texto.

2.5.1. Quem é este Discípulo Amado?

Dada a dificuldade em aceitar, não criticamente, tais hipóteses, outras teorias foram cogitadas, só que não apresentando nomes de personagens concretos, ou seja, de pessoas que conviveram com Jesus, mas que refletem uma teologia simbólica, escondida dentro da literatura joanéia, por isso, o mesmo pode ser considerado uma personagem enigmática, o que é característico do Evangelho.

Nesta lógica do pensamento, diversos autores elucidaram suas teorias. Conforme as indicações de Casalegno: “Martin Dibelius pensa em uma testemunha qualificada da vida e da paixão de Jesus, mas não em um membro do colégio dos Doze”. Alfred Loisy, Rudolf Bultmann e Walter Bauer “propõem que se trate de

¹⁵² CARRILLO-ALDAY, S., *El evangelio según san Juan*, p. 52.

uma criação do evangelista, da personificação do discípulo ideal, representante da Igreja étnico-cristã”¹⁵³.

Schnackenburg¹⁵⁴ pensa que devido aos poucos elementos textuais é preferível renunciar a uma tentativa de identificação nominal, mas que, conforme Jo 21,23, tal personagem é um ser histórico, pois se supõe sua morte. No entanto, considerando que Jo 21 não procede da mesma mão do evangelista, pode-se levantar um questionamento: não sendo o redator final o evangelista, esse redator não teria transformado o Discípulo Amado, que era para o evangelista um personagem ideal, em histórico? Ao que defende Schnackenburg, o Discípulo Amado, é algo mais que uma testemunha histórica, é uma figura ideal.

Já para Brown¹⁵⁵ é plausível que o discípulo testemunha (Jo 21,24), refere-se a si mesmo como sendo: o outro discípulo (cf. Jo 18,15), o título de Discípulo Amado, foi lhe dado pelos outros discípulos. Sendo assim, o alcance óbvio das passagens joânicas, que dizem respeito ao Discípulo Amado, mostram que se trata de um personagem real, cujas ações resultam significativamente no Evangelho, transformadas em simbólico.

Casalegno, partindo do termo “Amor” (ἀγάπη), que para o evangelista é de suma importância, sugere:

Se considerarmos que, na lógica do evangelista, amor gera amor (13,34; 14,23), deduz-se que o discípulo amado é também aquele que corresponde a esse amor, logo é aquele que ama Jesus. A expressão “o discípulo amado” indica, portanto, um processo de circularidade entre o amor que Jesus tem pelo discípulo predileto e o amor que ele tem por Jesus (14,21)¹⁵⁶.

Nessa linha de raciocínio, Casalegno¹⁵⁷ vai tecendo sua tese e, segundo ele, duas funções dão características ao Discípulo Amado. De acordo com Jo 21,24, esse é uma testemunha (ὁ μαρτυρῶν) ocular do que aconteceu na vida de Jesus, é também o escritor do Evangelho (ὁ γράψας). Contudo, esse que testemunhou e escreveu recebe um adjetivo, é aquele que viu (ὁ ἑώρακώς).

¹⁵³ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 107, o qual cita: A. Loisy, *Le quatrième Évangile*, op. cit., 488; R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, op. Cit., 369-371; W. Bauer, *Das johannesevangelium*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933, 173-175. Em relação a Martin Dibelius o autor apenas o cita, mas não apresenta nenhuma referência bibliográfica.

¹⁵⁴ SCHNACKENBURG, R., **El Evangelio según San Juan**, p. 470-478.

¹⁵⁵ BROWN, R., **El Evangelio segun Juan**, p. 120.

¹⁵⁶ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 102.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 102.

Desse modo, Casalegno completa seu raciocínio “o participio aoristo ‘aquele que escreveu’ (γράφας¹⁵⁸ Jo 21,14), pode ter o sentido causativo de ‘fazer escrever’, indicando genericamente que o Discípulo Amado assistiu pelo menos às primeiras fases da gestação de sua obra, influenciando as personalidades dos vários redatores subsequentes”¹⁵⁹.

2.5.2. É o apóstolo João?

A tradição associou o autor do QE, o Discípulo Amado, a João. Mas como permanecer nesta afirmação se o texto dos Atos dos Apóstolos (cf. At 4,13) notifica que Pedro e João eram incultos e iletrados, de modo que, a afirmativa de que o mesmo tenha dado origem a um texto de tamanha magnitude, torna-se não apenas ilógica, mas também não razoável.

Outra característica que pesa sobre o filho de Zebedeu é o fato de ele ser Galileu, assim os críticos advertem: como ele sendo da Galileia poderia conhecer tão bem a cidade de Jerusalém? Pois uma das características do QE é centrar a atividade de Jesus exclusivamente nesta cidade.

Entretanto, indica Casalegno, “o fato dele não ser de Jerusalém não o impede de conhecer a cidade, pois os deslocamentos eram muito frequentes, mais que aqueles citados nos textos”.¹⁶⁰ Também Schnackenburg¹⁶¹ diz que, o termo ἀγράμματοί não significa apenas iletrados, ou seja, uma pessoa sem cultura, mas sim, que ignoram a ciência da Torá.

Casalegno¹⁶², fazendo referência a autores como Floyd V. Filson e Joseph N. Sanders, diz que os mesmos - levados pela impossibilidade de identificar o Discípulo Amado como João, devido à falta de argumentos no próprio texto - sugerem que tal figura possa ser identificada com Lázaro, que no QE diz que é “amado” por Jesus. No entanto, Casalegno adverte que tal hipótese é rejeitada, pois

¹⁵⁸ Por um lapso de atenção autor usa aqui o εωρακως ao invés de γραφας.

¹⁵⁹ CASALEGNO, A., **Op. cit.**, p. 103.

¹⁶⁰ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 107-108.

¹⁶¹ SCHNACKENBURG, R., **El Evangelio según San Juan: versión y comentario**, p. 123.

¹⁶² CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 105, o qual cita: F. V. Filson, Who Was the Beloved Disciple?, JBL 68 (1949) 83-88, e J.N. Sanders, Who was the disciple whom Jesus loved?, in F.L. Cross (org), Studies in the Fourth Gospel, London, A. R. Mowbray, 1957, 72-82.

não tem fundamento, uma vez que Lázaro não participa da ceia, ou pelo menos não está descrito que ele tenha participado.

Movidos por essas conjecturas é que se põe o questionamento, seria o “amado” alguém que conviveu com Jesus, mas que não teve sua importância dada na Igreja nascente e que o autor do QE ironicamente apresenta como uma figura de referência?

2.5.3. É um “discípulo do Senhor”?

Além do candidato tradicional, João, filho de Zebedeu, outros nomes são cogitados para ocupar o lugar de honra, os quais tiveram uma proximidade com o mestre Jesus e são contados na lista de seus seguidores.

Casalegno¹⁶³, fazendo referência a Pierson Parker, afirma que este sugere João Marcos, a partir das indicações contidas no texto dos Atos dos Apóstolos (cf. At 12,12.25; 13,5-13; 15,37) e por meio dos seguintes argumentos: é amigo de Pedro, seu primeiro nome é João, primo de Barnabé, um levita (cf. Cl 4,10; At 4,36). Léon-Dufour¹⁶⁴ descreve que outros autores, sem indicar quem são, viram na figura de João Marcos uma possibilidade, pois este acolheu os cristãos na casa de sua mãe, Maria (cf. At 12,12). Entretanto, notifica Casalegno contra o argumento de Parker, que o fato de João Marcos ser identificado como um simples ajudante (ὕπηρέτης), que acompanha Barnabé e Paulo na primeira viagem apostólica (cf. At 13,5), não lhe dá sustentação.

Jean Colson, também citado por Casalegno¹⁶⁵, “pensa em um sacerdote de Jerusalém, ou em um presbítero de Efésio que tinha contato com o grupo apostólico e que assistiu a crucificação”. Suposições possíveis e retomadas hoje por alguns exegetas, que valorizam a carta que Polícrates, escreveu a Vítor, bispo de Roma, afirmam que Zebedeu seria um sacerdote, portanto João, filho de sacerdote, tinha a herança sacerdotal, de tal forma que podia conhecer muito bem Jerusalém, visto que, em seu turno como sacerdote, precisava subir a Jerusalém e após o ofício

¹⁶³ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 105, o qual cita: P. Parker, John and John Marc, JBL 79 (1960) 97-110.

¹⁶⁴ LÉON-DUFOUR, X., **Leitura do Evangelho segundo João**. Tomo IV, p. 225.

¹⁶⁵ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 106, o qual cita: Colson, J. L'énigme du disciple que Jésus aimait, Paris, Beuchesne, 1969, 109-104.

retornava para suas atividades normais, prática comum para o exercício do sacerdócio judaico¹⁶⁶. Mas, nem mesmo esta hipótese, sustenta-se se for levado em consideração o texto dos Atos dos Apóstolos no qual diz que João e Pedro eram iletrados (cf. At 4,13), e o argumento apresentado por Schnackenburg de que, iletrados se refere ao desconhecimento da Torá, ao que se questiona, poderia um sacerdote ignorar a Torá?

Por fim, interpela-se se essas personagens não podem, com segurança e convicção, ocupar o lugar do Discípulo Amado, pois recaem sobre elas objeções, então, o nome do presbítero surge como uma possibilidade?

2.5.4. Seria o Discípulo Amado, o presbítero?

Quando refletido sobre a autoria do Evangelho foi dito que, já no início, autores cristãos propuseram que poderia não ser João, o Filho de Zebedeu, mas um homônimo seu, conhecido como presbítero, de acordo com a indicação de Papias.

Essa indicação relevante é retomada nessa questão para descrever que o presbítero, conforme assinalou Léon-Dufour para justificar a escola joanina, seria o Discípulo Amado, o que não é compartilhado por Brown¹⁶⁷, pois para esse o evangelista, que teceu a tradição refletida teologicamente numa obra de habilidade literária única, teria sido um discípulo do Discípulo Amado, que imprimiu o selo dramático do Evangelho. Quanto ao redator, pode ter sido outro discípulo.

Nessa tarefa de identificar quem é o Discípulo Amado, Mazzarolo¹⁶⁸ propõe uma relação semântica entre os termos presentes na literatura lucana e joanina. Assim, interpela-se o autor: Quando Lucas se refere ao termo Theófilo (cf. Lc 1,3; At 1,1), não seria o mesmo que João sendo expresso com o termo Discípulo Amado? Não seriam as duas expressões uma mesma realidade? Basta ter presente que tal termo, para Lucas, não caracteriza um indivíduo propriamente dito, mas que o destinatário da obra é o discípulo ideal, aquele que é amigo de Jesus, que busca de coração aberto a Deus, por isso, Jesus o ama, pois esse é amigo de Deus. Dessa forma esse, não sendo uma figura individual na literatura lucana, poderia não ser

¹⁶⁶ Ibid., p. 106.

¹⁶⁷ BROWN, R., *El Evangelio segun Juan*, p. 41-45.

¹⁶⁸ MAZZAROLO, I., *Lucas em João*, p. 63-66.

também na literatura joânica, mas se fosse, poderia muito bem ser identificado com Nicodemos que foi visto pelos adversários como amigo de Jesus ou pertencente ao grupo do Galileu (cf. Jo 7,51). Entretanto, sendo também na literatura joânica uma figura ideal, este Discípulo Amado se apresenta como um modelo a ser seguido, “ele é o verdadeiro Theófilo, o discípulo que Jesus ama porque está ao seu lado, quer na festa, no banquete ou mesmo ao pé da cruz”¹⁶⁹. Desse modo, o amigo de Deus, o Discípulo Amado, pode ser qualquer pessoa que tenha presente esta vontade de permanecer fiel.

Diante de todas estas hipóteses ainda permanece a pergunta: Quem é o Discípulo Amado?

2.6.

O Quarto Evangelho no seu contexto: o que influenciou o pensamento de João?

O grande objetivo do Evangelho é a transmissão por meio de uma redação sistematizada do conteúdo central da fé em Jesus Cristo, de forma que aqueles que não tiveram contato com o reino de Deus, já realizado na pessoa de Cristo, possam chegar, por intermédio dessas destas palavras, ao conhecimento do que fez e viveu o homem de Nazaré e a sustentação de sua fé naquele que é a própria Boa Notícia.

Desse modo, Casalegno define que o Evangelho estabelece “uma síntese feliz entre os ditos de Jesus, os milagres que Ele operou e o anúncio da sua glorificação através da cruz”¹⁷⁰, de tal modo que o Evangelho institui uma harmonia entre a existência terrena e a sua condição divina, permitindo aos leitores uma compreensão correta e sem desvios de sua pessoa.

Léon-Dufour¹⁷¹ defende que essa perspectiva evangélica é mantida no QE, que de modo próprio apresenta com maestria os fatos da vida de Jesus, evidenciando que Este é desde sempre Aquele que estava junto do Pai que dele viera e que para Ele voltara.

Contudo, é preciso dizer que João não é o inventor desse gênero literário, sendo esse feito relegado a Marcos, que fazendo uso da tradição oral e pré-literária,

¹⁶⁹ Ibid., p. 67.

¹⁷⁰ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 46.

¹⁷¹ LÉON-DUFOUR, X., **Leitura do Evangelho segundo João**, p. 20-21.

compôs a sua obra deixando aos outros autores sagrados esse legado¹⁷². Porém, também se faz necessário dizer que, conforme pensavam os expoentes da história das formas, tal gênero literário “não é, com efeito, a meta de chegada do desenvolvimento natural da tradição oral da Igreja primitiva e nem a consequência necessária das leis de transmissão”¹⁷³.

Partindo desse pressuposto, de que a obra do QE traz em si essas duas dimensões, uma que é ser uma narrativa, e ao mesmo tempo uma obra teológica, não obstante a isso, a sua diferença com os Evangelhos Sinóticos, Dodd¹⁷⁴ salienta que o autor de João decidiu apresentar sua teologia sob a forma literária de um “Evangelho”, forma criada pelo cristianismo para seus objetivos próprios. O Evangelho, nesse sentido, consiste em uma narrativa da história dos sofrimentos, morte e ressurreição de Jesus Cristo, precedida de alguma explanação do seu ministério, em palavras e atos, por isso, não se difere dos outros Evangelhos no nível do *Kerygma*.

João, não sendo o criador deste gênero literário, mas que a seu modo elaborou uma obra contendo os elementos que constitui o cerne da fé em Jesus Cristo, a envolveu em uma individualidade e por agir assim a tornou incomum. Mazzarolo¹⁷⁵ diz que por ter uma linguagem própria, João fora visto como um Evangelho diferente e esta diferença não fora perceptível pelos exegetas modernos como algo a ser levado em consideração, isto é, no prisma de que João conta a história de Jesus a seu modo e com seus sinais. Assim, de modo reducionista, a obra fora nivelada com os demais Evangelhos pelo aspecto da repetição e não pela criatividade do autor, ao ponto de colocar os Evangelhos em paralelos, de um lado os denominados Sinóticos e do outro o QE. Correlacionada a esta situação, alguns questionamentos se interpuseram: João utilizou os Sinóticos? João conheceu os Sinóticos? Caso tenha conhecido, quais foram eles?

Outro elemento a ser destacado é que por manter essa dimensão tão própria, o QE foi identificado pelos críticos ora com o gnosticismo, ora com a filosofia de Fílon de Alexandria, ora com o hermetismo, ora com o judaísmo heterodoxo e ora com o judaísmo rabínico. Nessa busca de uma identidade similar, estabeleceu-se

¹⁷² CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 46.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 46.

¹⁷⁴ DODD, C. H., **A interpretação do Quarto Evangelho**, p. 571.

¹⁷⁵ MAZZAROLO, I., **Nem aqui nem em Jerusalém**, p. 18-19.

nas análises comparativas um absolutismo, ou seja, a obra precisava necessariamente ser moldada com este ou com aquele protótipo, ao ponto de perder de vista, que a princípio, tal obra se constitui como um gênero literário denominado Evangelho.

2.6.1.

João, os Evangelhos Sinóticos e uma nova interpretação

Ao refletir-se sobre este tema, os autores que se puseram a estudar a questão joanina, podem ser comparados em seus contributos como uma dimensão pendular, ou seja, as interpretações trazidas por estes têm o efeito do pêndulo, ora pende a um extremo ora para outro, não havendo quase nenhum consenso entre estes.

Desse modo, propõe-se aqui apresentar os resultados desses contributos, conforme as variadas interpretações que sugerem por vez uma autonomia do QE em relação à tradição evangélica, isto é, uma independência joanina em relação aos Sinóticos, ou que tenha João se servido de Marcos ou até mesmo dos três, ou ainda que Marcos e João tiveram a sua disposição tradições orais ou escritas anteriores ao Evangelho.

Nesse propósito, inicia-se apresentando a visão de Bultmann, para o qual João é totalmente independente dos Sinóticos, deste modo descreve:

Os temas tratados são outros que os dos Sinóticos. Em João, Jesus não aparece nem como rabi, que discute questões da lei, nem como o profeta que anuncia o iminente reino de Deus. Ele fala, antes, de sua pessoa somente como revelador que Deus enviou. Ele não debate sobre o sábado e jejum, sobre pureza e divórcio, antes fala de seu vir e ir, do que ele é e do que traz para o mundo¹⁷⁶.

Para este exegeta os fatos que precisavam ser resolvidos pela comunidade mais antiga, tal como questões correlacionadas a fé da comunidade, os destinos já não encontram em João espaço para reflexão, pois seu interesse é totalmente outro.

Maggioni¹⁷⁷, fazendo referência a P. Gardner-Smith, argumenta que para este, se existe semelhança entre João e os Sinóticos, elas são relativamente poucas e as que existem são porque ambos têm em comum a tradição oral, já as diferenças que

¹⁷⁶ BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 431-432.

¹⁷⁷ MAGGIONI, B. In. FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos II*, p. 260, o qual cita: P. Gardner-Smith, *St. John and the Synoptic gospels*, Cambridge, 1938.

são muitas se devem a independência de João. Outro autor mencionado por Maggioni¹⁷⁸ é J. Blinzler, para o qual João conheceu Marcos, mas que ao fazer uso deste não tinha a intenção de completar e nem de corrigir, simplesmente procurou escrever um Evangelho próprio, apresentando uma perspectiva particular.

Assim, como Gardner-Smith, Schnackenburg¹⁷⁹ propõe uma tradição autônoma, cujos contatos se explicam pela tradição oral. Para o autor supracitado, os elementos que comprovam o uso desta tradição oral são a narrativa de João Batista Jo 1,32, pois o interesse do QE é o testemunho e nem tanto o batismo. A purificação do Templo Jo 2,13-22, no qual o modo de proceder com os vendedores demonstra um não conhecimento literal dos Sinóticos. (κερματισταί ἀνατρέπω). A cura a distância Jo 4,46-54 deve ser posto como segundo sinal e não em relação a Mt 8,5-13 e Lc 7,1-10. Desse modo, para Schnackenburg, quando há surpreendentes contatos com a tradição sinótica, dificilmente se pode fazer remontar a um conhecimento literário ou a reminiscência dos Sinóticos. Tais semelhanças, mesmo que haja paralelos, se explicam por si só, ou seja, pela tradição oral.

Com o mesmo pensamento de Blinzler, opina Barret¹⁸⁰ que é certo que João se serviu de fontes e que conheceu ao menos um dos Evangelhos Sinóticos, tomando elementos deste escrito. Assim, ele foi capaz de aceitar estas fontes em certas perspectivas e usá-las com plena liberdade e originalidade.

Na opinião de Dodd¹⁸¹, João trabalhou os conteúdos do seu Evangelho de modo independente dos outros Evangelhos escritos, para ele João teve a sua disposição uma fonte própria que pode ter sua origem na tradição oral, o mesmo representa isto trazendo o fato da Samaritana e o processo perante Pilatos e se há uma semelhança entre algumas passagens, isto se deve a uma harmonização posterior. Tal prova de que chegou até João por via da tradição oral é a narrativa da Paixão, pois numa mesma história contada existe uma variação de detalhes e ao mesmo tempo uma aproximação verbal com os Sinóticos quase mínima.

Léon-Dufour¹⁸² não trabalha esta questão propriamente dita, mas deixa claro que, na sua perspectiva, João mantém com os Evangelhos Sinóticos uma sintonia

¹⁷⁸ Ibid., o qual cita: J. Blinzler, op. cit., pp. 62ss.

¹⁷⁹ SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 57-63.

¹⁸⁰ BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 192-193.

¹⁸¹ DODD, C. H., *A interpretação do Quarto Evangelho*, p. 571-583.

¹⁸² LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*, p. 25.

no que diz respeito ao gênero literário, assim sendo, o autor escolheu dentre os dados da tradição, aquilo que melhor expressava o seu intento de transmitir à sua comunidade a profundidade do acontecimento histórico de Jesus de Nazaré, morto e ressuscitado, e que se mantém agora glorificado junto do Pai e no meio dos que nele acredita.

Carrillo-Alday¹⁸³, ao trabalhar este tema, diz que a questão encontra-se não no nível *kerygmático* do Evangelho, isto é, no que toca à transmissão da fé, mas no que toca ao nível literário, de forma que é preciso aceitar que há certos contatos entre João e os Sinóticos e se propõe a apresentar os textos nos quais se estabelece os pontos de contato entre os Evangelhos de Marcos e João; Mateus e João; Lucas e João. Porém, expressa que a originalidade do QE é evidente e que este representa uma fonte literária autônoma na tradição evangélica. Desse modo, tais pontos de contato podem ser explicados, pois os mesmos provêm de uma fonte comum oral, de tal forma que para ele o Evangelho contém tradições muito antigas, contemporâneas e inclusive anteriores às redações sinóticas. Assim, ao referir-se a Lucas e João e percebendo que há entre os dois uma evidencia maior, levanta um questionamento: Quem serviu de fonte para quem? João é fonte para Lucas ou Lucas é fonte para João? E sequencialmente apresenta a hipótese de que alguns autores pensam que Lucas influenciou na redação final do QE, mas não identifica quem são estes autores e, segundo a sua conclusão esta hipótese não parece ser suficientemente comprovada.

Ao trabalhar esta questão, Casalegno evidencia que as diferenças contidas no Evangelho foram, após o advento do iluminismo, alvo de inúmeras críticas ao ponto de se negar a apostolicidade do Evangelho. Sequencialmente em sua pesquisa apresenta os elementos de contato, entretanto, argumenta:

Que parece plausível supor que o autor do Evangelho de João, em sua redação, recorra não a anteriores documentos escritos, nem às suas fontes, que hoje se procura reconstruir, mas a uma tradição oral pré-sinótica independente, semelhante àquela que está na base dos Evangelhos sinóticos, porém não perfeitamente idêntica a ela¹⁸⁴.

¹⁸³ CARRILLO-ALDAY, S., *El evangelio según san Juan*, p. 57-59.

¹⁸⁴ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 65.

Mesmo tendo consciência que nem todos hão de concordar com sua hipótese, assim ratifica o autor “é no estágio oral, pois, que deve ser encontrada a solução do cruzamento de testemunhos e de contatos que existem entre os Evangelhos”¹⁸⁵.

Para Konings¹⁸⁶, os textos que estão mais próximos dos Sinóticos não provieram de um momento mais antigo do QE, mas são o resultado de uma reinterpretação em um momento mais tardio, no qual a comunidade joanina, em contato com os Sinóticos, assimilou e incorporou em sua tradição estes temas, dando a eles o novo significado.

Em sua obra, *Lucas em João*, Mazzarolo propõe uma nova interpretação, na qual é preciso não mais olhar o Evangelho de forma isolada, mas de forma evolutiva, pois nas etapas redacionais houve transformações ocasionadas pela ação do redator ou dos redatores finais, isto é, aquilo que está contido nos Sinóticos progressivamente assumiu características originais em João, por meio do retoque final do redator.

Assim, ratifica Mazzarolo em outra obra:

Os chamados Evangelhos Sinóticos não podem ser olhados como sempre foram: “um igual ao outro”, com pequenas variantes, acréscimos ou reduções. Na verdade, os três evoluem um em relação ao outro. J. Blank, tentando situar as principais diferenças entre os Evangelhos Sinóticos e João, destaca que dos vinte e nove relatos de milagres presentes nos Sinóticos, destes, João só relata três: a cura à distância (Jo 4,46-54); a multiplicação dos pães aos cinco mil (Jo 6,1-15) e a caminhada sobre as águas (Jo 6,16-21). No entanto, João apresenta um conjunto de milagres, que ele chama de sinais, os quais não se encontram nos Sinóticos (as bodas Jo 2,1-11; a cura do paralisado na piscina de *Bethsatha* Jo 5,1-9; a cura do cego de nascença Jo 9,1-7; a ressurreição de Lazaro Jo 11,1-44)¹⁸⁷.

Dessa forma, para o autor supracitado, as diferenças contidas no Evangelho não indicam necessariamente que este não tenha conhecido as fontes utilizadas por Marcos, Mateus e Lucas, mas que estrategicamente ele tenha feito uma opção, e que, portanto, é preciso ver nas entrelinhas do Evangelho muito mais do que a diferença textual, mas sim, qual é a mensagem que está por trás da mensagem. Desse modo, conclui o autor, “mesmo tendo em mãos os outros três Evangelhos e suas fontes, e a tradição de muitas comunidades, fez a sua opção pelos textos originais e sua opção pelo leitor”¹⁸⁸.

¹⁸⁵ Ibid.

¹⁸⁶ KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 25.

¹⁸⁷ MAZZAROLO, I., *Nem aqui nem em Jerusalém*, p. 23, o qual cita: BLANK, J., *O Evangelho de João*, p. 34-35.

¹⁸⁸ MAZZAROLO, I., *Nem aqui nem em Jerusalém*, p. 27.

2.6.2. A Literatura Hermética

A crítica pós-iluminista, não encontrando paralelos que justificassem a originalidade do QE no conjunto das obras do mesmo gênero literário, buscou ver no QE uma similitude na intitulada literatura hermética. Não só a crítica moderna se deparou com esta realidade, Dodd¹⁸⁹ recorda que Agostinho, podendo representar na sua pessoa inúmeros leitores de sua época, também via na leitura do QE uma proximidade com a filosofia na qual fora instruído, mesmo que não seja a doutrina do Logos, presente no texto de João, a mesma do sistema filosófico de Platão, mas a de Plotino que conciliou o Platonismo com o estoicismo fazendo surgir desta fusão o hermetismo.

Por ser esta uma filosofia, para a explanação do tema beneficiar-se-á da conceituação realizada por Reale do que vem a ser esta literatura, uma vez que não é o objetivo desta pesquisa aprofundar o tema, mas apenas expô-lo:

Na época helenística, nos primeiros séculos da era imperial (particularmente nos séculos II e III d.C.), desenvolveu-se uma literatura de caráter filosófico-soteriológico-religioso (que, em parte chegou até nós), de natureza variada, mas com traço comum da pretensão de ter sido revelada por *Thoth*, o deus egípcio escriba, interprete e mensageiro dos deuses, que os gregos identificaram com Hermes Trismegisto (=três vezes grande), de onde o nome de “literatura hermética” (isto é inspirada por Hermes). O suporte doutrinário dessa literatura é uma forma de metafísica inspirada no medioplatonismo e no neopitagorismo, com a típica distinção hierárquica do mundo supra-sensível. A “salvação”, para a qual se volta essa doutrina, depende do conhecimento (*gnôsi*), que, em parte, o homem tende alcançar com suas próprias forças, mas que, em última análise, é um dom que recebe como fruto de suas escolhas morais¹⁹⁰.

Sendo esta literatura uma mistura de elementos filosóficos e religiosos, seu grande objetivo era conduzir as pessoas não a uma doutrinação, mas a uma filosofia de vida, uma valorização das virtudes, por isso seus ensinamentos consistiam na vivência ética dos valores e na capacidade de se chegar a Deus por meio do conhecimento (*gnôsis*) e à salvação por méritos da própria pessoa. Portanto, embora

¹⁸⁹ DODD, C. H., *A interpretação do Quarto Evangelho*, p. 27-28.

¹⁹⁰ REALE, G.; ANTISERI, D., *História da filosofia*, p. 336

a literatura hermética seja baseada na mistura popular do estoicismo com o platonismo, seu interesse principal não é a filosofia especulativa, mas a religião¹⁹¹.

Nesta junção de pensamentos, os tratados, apresentados pelos autores hermetistas, mais do que explicar algo racional, sua intenção era extrair da filosofia um elemento místico, por isso, é quase impossível não ver nos escritos herméticos uma relação com a divindade. Sendo o substrato de tal filosofia uma concepção totalmente mística, Dodd¹⁹² afirma que nos hinos elaborados por estes é mais do que natural nos depararmos com uma fórmula devocional frequente, que faz com que o leitor se lembre da linguagem religiosa do QE, isto é, o Binômio, Vida e Luz, usados como descrição seja do próprio Deus ou da experiência de comunhão com Deus, entretanto, os pontos de contato entre a literatura hermética e o QE precisam ser ponderados, pois “a maior parte destes escritos são provavelmente mais tardios que o QE, embora o mais antigo deles possa não ser muito posterior”.

Já na opinião de Carrillo-Alday¹⁹³, que não aprofundou o tema, mas apenas faz uma referência, o Evangelho não pode ter como fonte a literatura hermética por uma razão bem simples, o Evangelho é muito anterior a esta literatura. Juntamente a ele, outros autores compartilham da mesma opinião. Portanto, no que toca sua relação com a literatura hermética, esta precisa ser ponderada, pois pesa contra ela o fato de ter o seu desenvolvimento em um momento posterior ao QE.

2.6.3. O Filósofo Fílon de Alexandria

Na mesma linha de raciocínio da literatura hermética, buscou-se ver no filósofo Fílon de Alexandria uma influência para a teologia contida no QE. Fílon foi um hebreu nascido em Alexandria entre 10 e 15 a.C. Seu mérito, ou a razão pela qual ele é apresentado como uma influência é devido ao fato dele ter, pela primeira vez na história, realizado uma fusão entre a filosofia grega e a teologia mosaica. Nesta busca de harmonização, uma das suas contribuições foi trazer para o pensamento grego o conceito de criação, desse modo o Deus criador, antes de criar o mundo físico cria o cosmos inteligível (as ideias) como modelo ideal, este “outra

¹⁹¹ DODD, C. H., **Op. cit.**, p. 31.

¹⁹² DODD, C. H., **A interpretação do Quarto Evangelho**, p. 35-37.

¹⁹³ CARRILLO-ALDAY, S., **El evangelio según san Juan**, p. 64.

coisa” não é que o Logos. Ao fazer esta interpretação, Fílon faz uma distinção entre o Logos e Deus, ele é uma imagem de Deus, um segundo Deus, um mediador, ele é a Palavra de Deus, e sendo incorpóreo age no mundo corpóreo, o meio pelo qual Deus Salva¹⁹⁴.

Na compreensão de Dodd¹⁹⁵, a filosofia elaborada por Fílon tem seu pressuposto no judaísmo helenístico, pois esperava encontrar entre seus leitores abertura para a compreensão de tais ideias, no judaísmo Bíblico, ao reportar para seus textos a técnica da alegoria e da literatura hermética. Por isso, destaca Dodd, que os pontos de contato entre a doutrina do Logos em Fílon e o Logos joanino, que os críticos identificam como sendo semelhantes, na verdade é o Logos da literatura hermética, reproduzida por Fílon.

Entretanto, ratifica Dodd¹⁹⁶, que mesmo que haja entre a filosofia de Fílon e o QE uma estreita semelhança é preciso dizer que há diferenças, diferenças estas marcadas no modo de entender o Logos. Assim, Dodd esclarece que para Fílon, assim como para os herméticos, o Logos é incorpóreo e impessoal; já para o evangelista João, o Logos assume uma dimensão corpórea, portanto, pessoal, que viveu e morreu.

Já na opinião de Carrilo-Alday, sendo bem mais sintético e objetivo, enfatiza que “é preciso dizer que ambos, João e Fílon, dependem, por diferentes caminhos, do mesmo Antigo Testamento”¹⁹⁷.

2.6.4. O Gnosticismo

Um tema que fora muito acentuado nesta tentativa de encontrar uma influência na literatura de João a partir do contexto e suas particularidades, foi o gnosticismo. Os autores são concordes em dizer que até recentemente, pouquíssimas obras de caráter gnóstico dos séculos I e II eram conhecidas realmente pelos pesquisadores, o acesso que se tinha era mediante alguns comentários e registros dos teólogos cristãos desse período ou por meio dos

¹⁹⁴ REALE, G.; ANTISERI, D., *História da filosofia*, p. 402-403.

¹⁹⁵ DODD, C. H., *A interpretação do Quarto Evangelho*, p. 82-95.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 104.

¹⁹⁷ CARRILLO-ALDAY, S., *El evangelio según san Juan*, p. 64.

comentários feitos por Heracleão, adepto da *gnôsis* Valentina, sobre o QE, também descrito pelos padres da Igreja. Tal situação só foi revertida com a descoberta das obras de *Nag-Hammadi*¹⁹⁸.

De posse destes documentos e realizada as devidas comparações, já de imediato levantou-se uma dúvida quanto ao lugar de origem do QE, pois se considerada a semelhança entre o vocabulário de João e o dos textos gnósticos, este não poderia ter se desenvolvido em solo Palestinense. Mas se seu autor pertenceu ao ciclo de Jesus, portanto, uma testemunha ocular, como entender que no Evangelho¹⁹⁹ e na primeira carta de João encontram-se termos que se referem a um mundo dividido em luz e trevas (cf. Jo 3,19-21); pessoas sob o poder de um princípio angélico do mal (cf. 1Jo 5,19), pessoas que caminham na luz ou nas trevas (cf. Jo 8,12; 1Jo 1,5-7); os espíritos da verdade e da perversidade (cf. 1Jo 4,6)²⁰⁰? Tal explicação para a crítica só teria sentido se o autor se beneficiou do pensamento gnóstico.

Não obstante, ao longo desses anos, não tendo uma posição fechada dentro da crítica moderna, quanto a esta influência, uma pergunta se faz latente: O pensamento gnóstico influenciou o QE ou o gnosticismo foi influenciado pelo QE?

Bultmann, um dos autores que defendeu a influência, argumenta:

A terminologia e conceitualidade gnósticas marcam, sobretudo, os ditos e os discursos de Jesus, mas de modo algum se restringem à fonte dos “discursos de revelação”, na qual provavelmente João se baseia, mas perpassa todo o Evangelho bem como as epístolas. [...] Especialmente seus recursos redacionais, com os quais constrói os debates, o uso de conceitos e afirmações ambíguos para provar mal-entendidos, são indicativos do fato de que ele vive no círculo do pensamento gnóstico-dualista. Pois aquelas ambiguidades e mal entendidos de modo algum são apenas recursos técnicos formais, mas são a expressão do pensamento dualista básico; o revelador e o “mundo” não podem entender-se; eles falam linguagens diferentes (8.43); o mundo confunde a verdade com a aparência, o verdadeiro com não verdadeiro, e tem que rebaixar para a esfera do não-verdadeiro o que o revelador diz a respeito do verdadeiro e conseqüentemente entendê-lo mal”²⁰¹.

¹⁹⁸ BROWN, R., **Introdução ao Novo Testamento**, p. 505.

¹⁹⁹ Casalegno apresenta outras referências onde se constata estas dimensões de dualidade, entretanto, adverte que se trata de um dualismo ético e não cósmico. As antinomias são: luz-trevas (1,5); vida-morte (5,24); verdade-mentira (8,44); liberdade-escravidão (8,34-36); espírito-carne (3,6; 6,63); céu-terra (3,31) lá do alto-aqui de baixo (8,23) deste mundo-não deste mundo (8,23); filhos de Deus e da luz (1,12; 12,36) filhos do demônio (8,44). In: CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 151.

²⁰⁰ BROWN, R., **Introdução ao Novo Testamento**, p. 506.

²⁰¹ BULTMANN, R., **Teologia do Novo Testamento**, p. 442.

Do mesmo modo, como alguns elementos levaram autores a ver no estilo literário de João uma forte influência gnóstica, há autores que defendem não a influência da *gnôsis* sobre João, mas a de João sobre a *gnôsis*. Partindo de conceitos enraizados na tradição Bíblica, demonstram que esses não poderiam coadunar com a lógica dualista e apresentam algumas semelhanças, pois é mais provável que tais conceitos estejam em sintonia com o pensamento judaico heterodoxo que evidenciam uma pré- *gnôsis* e não com a *gnôsis* como tal.

Favorável a esta hipótese, Léon-Dufour²⁰² apresenta os conceitos que em sua opinião demonstram tal enraizamento Bíblico: “a noção Bíblica da Criação”, “o mandamento do amor” e a “unidade de Jesus com o Pai”. Partindo desses princípios, descreve que a noção da criação em João é Bíblica, pois a criação foi gerada por meio da Palavra de Deus e que as trevas não estão na matéria, nem na carne, esta provém da rejeição do ser humano pela verdade que o vivifica, assim, na contramão do pensamento gnóstico, o Filho que saiu do Pai assumiu a condição humana, passível de sofrimentos e de morte, o que o pensamento gnóstico não aceitaria. O mesmo acontece com a dimensão do amor fraterno, que não aparece nos escritos da *gnôsis* nem na literatura hermética, de modo que em João o mandamento do amor é decisivo e ele faz questão de sublinhar que Jesus está intimamente ligado ao Pai por meio de sua divindade. Portanto, o reconhecimento da sua divindade, não é sob a influência da *gnôsis*, mas mediante o conflito com a sinagoga era preciso acentuar esta convicção de fé. É devido ao reconhecimento destes fatores que o Evangelho fora aceito no Cânon Bíblico Cristão.

Estas prerrogativas encontram eco nas palavras de Maggioni²⁰³, quando este põe o questionamento: como explicar que em João é dito que o Verbo se fez carne? Algo que estaria em desacordo com a lógica do pensar gnóstico, que tem em si um princípio dualístico e, portanto, uma dificuldade em conciliar espírito e corpo. Testemunhando com esta afirmativa que a história de Jesus de Nazaré só pode ser compreendida como um fato real e não um mito, e a salvação que advém deste só é compreensível como um ato de fé, alicerçada no compromisso com a história humana, o dualismo presente no texto assume um caráter histórico-ético e não cósmico. Ideia também defendida por Casalegno²⁰⁴.

²⁰² LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo IV, p. 231.

²⁰³ MAGGIONI, B. In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos II*, p. 265.

²⁰⁴ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 151.

Observando esta diferença, Konings²⁰⁵ afirma ser muito improvável que João tenha se servido do gnosticismo, por causa de sua diferença em relação a estes escritos, apesar de o autor reconhecer que haja paralelos estilísticos casuais entre João e as obras gnósticas do século II, ratifica o autor supracitado que tal fato não faz dele um Evangelho gnóstico em seu sentido esotérico, por uma razão muito óbvia, os mesmos são posteriores ao Evangelho, e portanto, não podem servir de fonte nem tê-lo influenciado. Porém, a afirmativa de que o QE pode ter influenciado tal pensamento é verdadeira²⁰⁶.

2.6.5. O judaísmo heterodoxo

No período de Esdras e Neemias, o Judaísmo teve a sua reorganização em torno da Lei e para que isto fosse possível tiveram que estabelecer seus princípios na centralidade do Culto no Templo em Jerusalém, o que ocasionou uma reformulação também teológica e étnica, por isso a necessidade de sustentar uma teologia do puro e do impuro e uma raça livre de contatos com estrangeiros, pois era o povo escolhido.

Nesta restrição e centralização, a fé judaica se funde em um conceito, o judaísmo, e este é denominado judaísmo ortodoxo. Entretanto, ao longo da história, foram surgindo grupos que não compartilharam desta teologia, ou que foram organizando-se e propondo uma maneira diferente de compreender a fé. Nestes grupos estão presentes os Essênios e os samaritanos, denominados judaísmo heterodoxo, os quais também desenvolveram uma literatura.

Esta literatura traz em si os elementos da fé judaica na revelação, porém pela sua aproximação com o helenismo, apresenta uma forte caracterização dualista que até então era desconhecida ou se cogitava não existir em Israel. Entretanto, com a descoberta do Evangelho da Verdade, obra que circulava no Egito no século II e que fora reencontrado em 1940 em *Nag-Hammadi* ao sul do Egito, tal visão teve que ser reconsiderada, pois como indica Konings²⁰⁷, estas obras manifestam um

²⁰⁵ KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 52.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 24.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 49.

pensamento pseudocrístico, de tipo gnóstico, que promete uma vida fora deste mundo mau àqueles que foram iniciados.

Outro fator interessante é que nesta descoberta constatou-se uma aproximação linguística e temática entre o QE e os textos de Qumran, que por sua vez trabalham as imagens da água viva, do caminho, da videira e as expressões “ser do alto”, “ser de Deus”. A dupla interrogação, “de onde?” e “para onde?”²⁰⁸, questões que são fundamentais na teologia de João.

Partindo desta descoberta, Léon-Dufour²⁰⁹ argumenta que tais documentos encontrados são úteis para perceber que entre as fórmulas joaninas presentes principalmente no Prólogo, há maior probabilidade de terem sua origem nela do que em documentos tardios do século I ou II. O mesmo autor observa que os textos de *Nag-Hammadi* são muito posteriores a João, de forma que não se pode afirmar que João dependa dele, mas os textos dependem de João.

Com isso, levanta-se um questionamento: pode ter existido uma *gnôsis* pré-cristã? Não existindo documentação que possa comprovar, alguns autores optam pela negação da existência de *gnôsis* pré-cristã, outros, porém cogitam que de modo ainda não unificado em um sistema, o gnosticismo já existia, o que pode ser identificado como uma pré- *gnôsis*, como a encontrada em *Nag-Hammadi*²¹⁰.

Por isso, Konings²¹¹ observa que este simbolismo ou “dualismo” que é identificado no QE - em cima/em baixo, carne/espírito, luz/trevas, verdade/mentira, vida/morte - não tem no Evangelho uma caracterização de um dualismo Cósmico, que pretende explicar o mundo como um princípio dividido entre o bem e o mal, como ocorre na *gnôsis* helênica, mas que de modo alicerçado na antiquíssima tradição semítica, desde os profetas até a comunidade de Qumran, o QE propõe uma tomada de decisão, assim como Bultmann já havia expressado, ao dizer que “o dualismo fatalista da *gnôsis* tornou-se um dualismo da decisão, a fé nada mais é do que a decisão contra o mundo, a favor de Deus, tomada na superação do escândalo”²¹².

Para tanto, o próprio Bultmann conjectura que “se o autor provém do judaísmo como talvez o comprovem as frequentes expressões do rabinismo, em

²⁰⁸ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo IV, p. 229.

²⁰⁹ Ibid., p. 227-230.

²¹⁰ Ibid., p. 230.

²¹¹ KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 21.

²¹² BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 511-512.

todos os casos, não de um judaísmo ortodoxo, e sim de um judaísmo de caráter gnóstico”²¹³.

2.6.6. O Judaísmo rabínico

Uma opinião em curso é a defesa de que o QE, apesar de ter estas realidades latentes em sua literatura, precisa ser considerado dentro de uma tradição judaico-Bíblica, por isso, Konings²¹⁴ vai dizer que dentre todos os Evangelhos o de João é o mais Judeu de todos. Com este mesmo pensamento, Carrillo-Alday²¹⁵ descreve que o QE não pode ser interpretado sem ter presente suas raízes veterotestamentárias, pois o mesmo não é um livro isolado do conjunto, mas que integra a grande corrente da revelação Bíblica e que ao mesmo tempo expressa uma profunda sintonia com o pensamento religioso do século I.

Nesta mesma perspectiva, Dodd destaca três elementos centrais presentes no QE, que o aproxima do pensamento rabínico de sua época: o uso da Torá, a compreensão do termo Messias e a apropriação do Nome de Deus.

As referências feitas a Torá²¹⁶ demonstram que o autor do QE não só a compreenda em seu sentido judaico restrito (lei), mas também em seu sentido amplo, o que pode ocorrer mediante a tradução do termo para o grego, como ocorre na LXX que utiliza o termo *nomos* para designar “costume”, “regra”, “princípio”. Porém, adverte Dodd: o evangelista assumiu os dois sentidos, mas nunca de forma a se desviar do sentido judaico (lei), por isso, a obra do QE pode ser considerada em sua origem judaica, uma vez que a Torá é sempre citada como *Nomos* de Moisés (cf. Jo 7,23); dada por Moisés (cf. Jo 7,19); (cf. Jo 1,17) dada por Deus através de Moisés (cf. Jo 1,17). No entanto, mesmo o autor sendo um exímio conhecedor da Torá, se põe como alguém fora do sistema judaico, ao relativizar o valor da Torá em relação a Jesus, pois insiste em sinalizar que em Jesus a Torá alcançou a sua realização plena, Ele é a vida do povo e não mais a Torá.

²¹³ BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 442.

²¹⁴ KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 44.

²¹⁵ CARRILLO-ALDAY, S., *El evangelio según san Juan*, p. 65.

²¹⁶ DODD, C. H., *A interpretação do Quarto Evangelho*, p. 109-123.

Com relação à compreensão do termo Messias, Dodd²¹⁷ já inicia a explanação dizendo que o QE é o único texto do NT a utilizar o termo Messias ligado às tradições messiânicas judaicas, para os quais o termo tem uma conotação Régia, mas não política e mundana como compreende Pilatos quando interroga Jesus (cf. Jo 18,33). Desse modo, quando aplicado no QE, expressa a sua autoridade espiritual pertencente àquele que conhece e comunica a verdade, por isso, um leitor grego que conhecia o estoicismo automaticamente identificaria esse portador da verdade como um verdadeiro rei.

E por fim, a apropriação do Nome de Deus²¹⁸. Conforme a mentalidade judaica, o nome de uma pessoa, representa muito mais do que uma identificação, ele simboliza a identidade pessoal, no que diz respeito ao seu caráter e sua condição, por isso, conhecer, saber o nome de Deus é imprescindível para qualquer judeu, pois manifesta a sua relação com Ele, como expressa o Profeta Isaías (cf. Is 53,6) “Meu povo conhecerá meu nome”. O nome Divino *Ani-hu*, que se tornou impronunciável no judaísmo, foi traduzido pela LXX como *ego eimi*, expressão que encontra eco no QE. Desta alusão, deduz-se que o evangelista quer enfatizar que Deus deu seu próprio nome ao Cristo, o que é dito explicitamente em Jo 17,11. Ao fazer uso desta expressão, João retoma a antiga tradição de que o Nome de Deus precisa ser conhecido pelo povo. Desse modo, a missão de Cristo era fazer o nome de Deus ser conhecido, o que Ele realizou plenamente.

Com o destaque desses elementos veterotestamentários presentes na literatura do QE, a influência judaico rabínico se faz evidente, pois esta tem como princípio a busca pelo resgate da tradição Bíblica veterotestamentária, mas mesmo ela não esteve isenta das influências não judias²¹⁹. Do mesmo modo, os elementos do judaísmo rabínico e do judaísmo heterodoxo presente na literatura do QE evidenciam uma autonomia e uma originalidade exercida pelo autor, pois ele se mostra capaz de fazer uso deles, mas de também apresentar uma novidade e é esta novidade que faz do QE uma obra individual, que tem a capacidade de dialogar com o contexto que o circunda, sem ser uma cópia explícita destes elementos.

²¹⁷ DODD, C. H., *A interpretação do Quarto Evangelho*, p. 123-131.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 131-136.

²¹⁹ BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 63.

3 Perspectivas Exegéticas Jo 16,4b-15

3.1. Segmentação e tradução de Jo 16,4b-15

Texto Grego		Tradução
Ταῦτα δὲ ὑμῖν ἐξ ἀρχῆς οὐκ εἶπον,	4b	Estas coisas a vós desde o princípio não disse,
ὅτι μεθ' ὑμῶν ἦμην.	4c	Porque convosco estava.
Νῦν δὲ ὑπάγω πρὸς τὸν πέμψαντά με,	5a	Agora, pois, (eu) vou para junto daquele que me enviou,
καὶ οὐδεὶς ἐξ ὑμῶν ἐρωτᾷ με	5b	e ninguém dentre vós me pergunta:
ποῦ ὑπάγεις;	5c	Para onde vais?
ἀλλ' ὅτι ταῦτα λελάληκα ὑμῖν	6a	Mas, porque estas coisas falei a vós
ἡ λύπη πεπλήρωκεν ὑμῶν τὴν καρδίαν.	6b	a tristeza tem enchido os vossos corações.
ἀλλ' ἐγὼ τὴν ἀλήθειαν λέγω ὑμῖν	7a	Mas, eu a verdade digo a vós:
συμφέρι ὑμῖν	7b	interessa a vós
ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω.	7c	que eu vá.
ἐὰν γὰρ Ἦμὴ ἀπέλθω	7d	Se, pois, (eu) não for
ὁ παράκλητος (οὐκ ἐλεύσεται) πρὸς ὑμᾶς	7e	o <i>Paráclêtos</i> não virá junto a vós,
Ἐὰν δὲ πορευθῶ,	7f	mas se (eu) for,
πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς.	7g	o enviarei junto a vós.
καὶ ἐλθὼν ἐκεῖνος	8a	E, vindo aquele
ἐλέγξει τὸν κόσμον	8b	estabelecerá a culpabilidade ²²⁰ do mundo
περὶ ἁμαρτίας	8c	a respeito do Pecado
καὶ περὶ δικαιοσύνης	8d	a respeito da Justiça
καὶ περὶ κρίσεως.	8e	a respeito do Juízo

²²⁰ De acordo com Bailly o termo ἐλέγχω significa: convencer. Mas o próprio texto do Evangelho (cf. Jo 8,46) apresenta Jesus insistindo que seus adversários não o podem acusar de ter pecado, isto é, não podem estabelecer a sua culpa. Por sua vez, o autor, Léon-Dufour partindo do pressuposto de que o παράκλητος, não estaria em diálogo direto com o mundo, mas com os discípulos, notifica que a melhor tradução seria: estabelecer a culpabilidade. Levando em consideração estes dois argumentos é que optamos por tal tradução. Cf. O uso do Verbo ἐλέγχω In: **Dictionnaire Grec Français**. Paris: Librairie Hachette, 1950, p. 642. Cf. LÉON-DUFOUR, X., **Leitura do Evangelho segundo João**. Tomo III, p. 162.

περὶ ἁμαρτίας μὲν,	9a	a respeito do pecado; por um lado,
ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ·	9b	porque não creem em mim
περὶ δικαιοσύνης δέ,	10a	a respeito da justiça, por outro lado ²²¹ ,
ὅτι πρὸς τὸν ἑταίρον ὑπάγω	10b	porque (eu) vou para junto do Pai
καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με	10c	e não mais me vereis
περὶ δὲ κρίσεως,	11a	a respeito, pois (por outro lado) do juízo,
ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου	11b	porque o príncipe deste mundo
κέκριται.	11c	foi julgado.
Ἔτι πολλὰ ἔχω ὑμῖν λέγειν,	12a	Ainda muitas coisas tenho a vos dizer,
ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι·	12b	mas, não podeis suportar agora.
ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας,	13a	Quando, pois, vier, aquele, o Espírito da verdade,
ἡγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση·	13b	conduzirá a vós na verdade toda
οὐ γὰρ λαλήσει ἑαυτοῦ,	13c	Pois não falará a partir dele mesmo,
ἀλλ' ὅσα ἄκουσεν λαλήσει	13d	mas tudo quanto ouvirá falará
καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν.	13e	e, coisas por vir, anunciará a vós.
ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει,	14a	Aquele me glorificará,
ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται	14b	porque do que (é) meu receberá
καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν.	14c	e anunciará a vós.
Ἐάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ ἐμὰ ἐστίν·	15a	Tudo quanto tem o Pai é meu.
διὰ τοῦτο εἶπον	15b	Por isso (vos) disse:
ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει	15c	porque (aquele) do que (é) meu recebe
καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν·	15d	e anunciará a vós

3.1.1. Crítica textual

Versículo 7d

O sinal crítico usado após a conjunção γὰρ^T indica que o pronome de 1ª pessoa (ἐγὼ) é acrescentado ao texto, nos unciais A K Γ nos cursivos f¹³ 33, 565. 579.700. 1241. 1424, nos lecionários l 844 l 2211, no ℞, nas versões it Vg^{mss} Sy e

²²¹ De acordo com BLASS, F.; DEBRUNNER, A., O uso da conjunção δέ, em correlação com μὲν é uma característica do clássico, mas aparece algumas vezes no NT e, sua finalidade é precisamente para dar ênfase à oposição. Cf. O uso da conjunção δέ (§447) In: BLASS, F.; DEBRUNNER, A., **Introduzione allo Studio della bíblia Suplimenti.**

na tradução CL^{lat}. (*txt*) Testemunha em favor do texto, o qual, Nestle Aland fez a opção, os unciais ⚭ B D L Θ Ψ o cursivo 1 e as versões lat co. Dado que o sujeito da frase já está explícito em 7a, e a forma verbal ἀπέλω que precede a indicação para acrescentar o pronome, está conjugado na primeira pessoa do singular, no modo subjuntivo, que por si mesmo indica a pessoa e o número do sujeito e, que, em questão de crítica textual, não é a quantidade, mas a qualidade dos manuscritos é que devem ser levadas em consideração²²², bem como estes, precisam ser pesados e não contados²²³. Portanto, decide-se em apresentar o uso do pronome na tradução, entre parênteses, pois são poucos os manuscritos que trazem o texto sem o pronome, mas o seu peso precisa ser considerado dentre eles o *Sinaiticus* e o *Vaticanus*, âmbos do IV século de categoria I²²⁴, além do que, a inclusão do pronome de 1ª pessoa (ἐγώ) se caracterizaria uma *lectio facilior*.

Versículo 7e

O sinal crítico usado no conjunto das palavras 'οὐκ ἐλεύσεται' (não virá) indica que o conjunto das palavras são substituídas por οὐ μὴ ἔλθῃ (não venha) nos unciais B L Ψ no cursivo 33. (*txt*) Testemunha em favor do texto, o qual, Nestle Aland fez a opção os unciais ⚭ A D K Γ Δ Θ os cursivos *f*^{1.13} 565.579.700. 892^s. 1241. 1424. Os lecionários *l* 844, *l* 2211 o ⚭ e na tradução CL^{lat}. De acordo com Blass-Debrunner²²⁵, o uso do Advérbio de Negação (οὐ) é empregado quando se espera uma resposta afirmativa. E o uso da negação enfática (οὐ μὴ) com o verbo no subjuntivo²²⁶. E o emprego do subjuntivo, indica um fato que ainda não aconteceu e, assim, tem um sentido de futuro²²⁷. Pautado por esta descrição gramatical de Blass-Debrunner a escolha deveria ser pelo uso do subjuntivo, entretanto, a forma no subjuntivo aoristo ativo ἔλθῃ tem um caráter de harmonização, pois a mesma é empregada em Jo 15,26, assim como a forma (οὐ μὴ ἔλθῃ) em Jo 11,56. Por isso, decide-se pelo texto que fez opção Nestle Aland, pois o uso do futuro está de acordo com a intenção teológica do evangelista, para o

²²² WEGNER, U., *Exegese do Novo Testamento*, p. 70.

²²³ ALAND, K.; ALAND, B., *O Texto do Novo Testamento*, p. 288.

²²⁴ *Ibid.*, p. 116-117.

²²⁵ O uso do advérbio de negação οὐ (§ 427. 2). In: BLASS, F.; DEBRUNNER, A., *Introduzione allo Studio della bíblia Supplimenti*.

²²⁶ O uso do advérbio de negação οὐ μὴ (§ 365). In: *Ibid.*

²²⁷ O uso do modo subjuntivo (§ 363.). In: *Ibid.*

qual, a vinda do Espírito só acontecerá depois da partida de Jesus. Além do que, bons manuscritos apresentam a forma verbal no futuro e o seu peso precisa ser considerado dentre eles o *Sinaiticus*, do IV século de categoria I e *Alexandrinus* do V século de categoria III para os Evangelhos.

Versículo 7fg

O sinal crítico usado antes da conjunção condicional $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ indica que as palavras $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς. ἔ são omitidas nos manuscritos \mathfrak{P}^{66*} Vid V_g^{ms} . De acordo com Blass-Debrunner²²⁸, o uso da conjunção $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ com o verbo no subjuntivo em primeiro caso, refere-se ao fato de que se espera uma possível execução, o que está de acordo com toda estrutura retórica do texto, no qual Jesus enfatiza que a sua partida é condição para a vinda do *Paráclêtos*. De modo que se decide pela permanência das palavras, pois a omissão destas, afetaria completamente a compreensão do texto, uma vez que a conjunção condicional $\epsilon\acute{\alpha}\nu$, reforça a dimensão da ida de Jesus e estabelece a condição para vinda do *Paráclêtos*.

Versículo 10b

O sinal crítico usado depois do substantivo masculino πατέρα^T indica que o pronome pessoal ($\mu\omicron\upsilon$) é acrescentado ao texto, nos unciais A K Γ Δ Θ nos cursivos f^{13} 565. 700. 892^s. 1241. 1424 no lecionário l 844 no \mathfrak{M} nas versões antigas c f q sy sa^{mss} ly e no texto copto pbo. (*txt*) Testemunha em favor do texto, o qual, Nestle Aland fez a opção, os unciais \aleph B D L W Ψ , os cursivos 1. 33. 579. O lecionário l 2211 e as traduções antigas lat sa^{mss} bo. São poucos os manuscritos que trazem o texto sem o pronome, mas o seu peso precisa ser considerado dentre eles o *Sinaiticus*, o *Vaticanus*, âmbos do IV século de categoria I, bem como o cursivo 33. Além do que, a inclusão nesta perícopie caracteriza-se como uma harmonização em relação ao conjunto do Evangelho, que traz o substantivo seguido do pronome genitivo 7x (sete vezes). Em: Jo 8,19 2x; 8,49; 14,7; 15,23.24; 20,17. Assim, por estes argumentos, decide-se pela omissão do pronome genitivo, como é apresentado pelo texto de Nestle Aland.

²²⁸ O uso da conjunção $\epsilon\acute{\alpha}\nu$ com o subjuntivo (§371. 4). In: BLASS, F.; DEBRUNNER, A., **Introduzione allo Studio dela bíblia Supplimenti**.

Versículo 12a

O sinal crítico usado no conjunto das palavras ‘ὕμῖν λέγειν’ (vos dizer), indica que o conjunto das palavras são substituídas por λέγειν ὑμῖν (dizer a vós), nos unciais A D K W Γ Δ Θ nos cursivos 068 *f*¹³ 1. 565. 579. 700. 892^s 1241. 1424. ℞ (a). Por λέγειν πρὸς ὑμᾶς (dizer para vós) apenas no lecionário: *l* 2211. (*txt*) Testemunha em favor do texto, o qual, Nestle Aland fez a opção, os unciais **Ⲡ**, B L Ψ o cursivo 33. O lecionário *l* 844 e a versão lat. Levando em consideração que as formas ὑμῖν λέγειν ou λέγειν ὑμῖν se correspondem em seu significado. E a forma πρὸς mais acusativo explicita a ação em direção aos ouvintes, e o peso dos manuscritos *Sinaiticus* e *Vaticanus*, âmbos do IV século de categoria I, decide-se em favor do texto que Nestle Aland fez a opção, além do que, a proposta de substituição não causaria mudanças de significado no texto.

Versículo 13b

O primeiro o sinal crítico usado no conjunto das palavras ‘ὁδηγήσει ὑμᾶς’ (vos guiará), indica que estas palavras são substituídas por ἐκεῖνος ὑμᾶς ὁδηγήσει (ele vos guiará) nos manuscritos D, a. Esta forma de construção ἐκεῖνος ὑμᾶς ὁδηγήσει caracteriza-se como uma harmonização de Jo 14,26 “ἐκεῖνος ὑμᾶς διδάξει” (aquele vos ensinará) o qual, portanto, apresenta o pronome demonstrativo mais o pronome pessoal seguido da forma verbal. Levando em consideração o peso dos manuscritos *Catabringiensis* que é do século V de categoria IV²²⁹ e a versão latina do IV século de categoria III²³⁰, decide-se em favor do texto que Nestle Aland fez a opção.

Versículo 13b

O segundo o sinal crítico usado no conjunto das palavras ‘ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ’ (na verdade toda), indica que o conjunto das palavras são substituídas por εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν (para a verdade toda), nos manuscritos: A B vgst; Or. Apresenta-se uma outra proposta em substituir por: εἰς πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν (para toda a verdade), os manuscritos: k Γ Δ Ψ 068 os cursivos *f*¹³ 700. 892^s. 1241. 1224. lecionário *l* 844. ℞ E uma terceira opção ἐν τῇ ἀληθείᾳ πᾶσιν (na verdade plena), o manuscrito: 579. Propõe ainda a inversão o uncial **Ⲡ*** 1–3 ἐν ἀληθείᾳ τῇ πάσῃ | e

²²⁹ ALAND, K.; ALAND, B., *O Texto do Novo Testamento*, p. 118.

²³⁰ *Ibid.*, p.192.

o Θ sugere 1 4 2 3 ἐν πάση τη ἀληθεία (em toda a verdade). (*txt*) Testemunha em favor do texto, o qual, Nestle Aland fez a opção, os unciais \aleph^2 D L W os cursivos 1. 33. 565 e a versão it. Conforme opina Metzger²³¹ se houver alguma diferença de significado em substituir o dativo pelo acusativo, seria em relação ao alvo da ação do *Paráclêtos*, pois o acusativo tem esta função direcional. Ao passo que o dativo se refere à esfera ou à área de ação do *Paráclêtos*. Em consequência desta lógica vem à proposta de substituição “na verdade toda”, por: “para a verdade toda”. Assim, precisa ser posto em questionamento em que consiste a ação do Espírito: Conduzir para a verdade toda, o que os discípulos ainda não compreenderam de modo nenhum? Ou conduzir na verdade toda que ao menos já foi revelada? A partir deste contributo de Metzger, decide-se pela rejeição das propostas, pois na compreensão do texto é perceptível que os discípulos, sobre a condução do Espírito, poderão compreender a verdade toda, que já fora dita e que eles ainda não tinham a plena capacidade para entender, isto é, a verdade que é Jesus Cristo, sua pessoa e seu projeto, testificado através de sua paixão morte e ressurreição.

Versículo 13d

O primeiro o sinal crítico usado depois do pronome relativo ὅσα^τ, indica que a conjunção (ε)αν é acrescentada antes da forma verbal ἀκούσει nos unciais A D¹ K Γ Δ Θ f¹³ 33, nos cursivos 565. 700. 892^s. 1241. 1424 \aleph . (*txt*) Testemunha em favor do texto, o qual, Nestle Aland fez a opção, os unciais \aleph B D* L W Ψ os cursivos 1. 579 os lecionários l 844. l 2211. De acordo com Blass-Debrunner²³², a conjunção condicional ἐὰν indica a realização de um fato que pode ou não acontecer. Também na opinião de Metzger²³³, tal proposta em acrescentar o (ε)αν apresenta-se como um aperfeiçoamento gramatical. Assim, partindo do peso dos manuscritos, principalmente o *Sinaiticus* e o *Vaticanus*, âmbos do IV século de categoria I e, do contributo de Metzger e Blass-Debrunner, decide-se pela omissão da conjunção, como é apresentado pelo texto de Nestle Aland.

Versículo 13d

²³¹ METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 210.

²³² O uso da conjunção ἐὰν (§373.I). In: BLASS, F.; DEBRUNNER, A., *Introduzione allo Studio della bíblia Suplimenti*.

²³³ METZGER, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, p. 210.

O segundo o sinal crítico usado depois do pronome relativo ὅσα^r, indica que a forma verbal ἀκούσει (ouvirá) é substituída pela forma verbal ἀκούει (ouve), nos unciais: **Σ** L 33 b e. E pela forma verbal ἀκούση (ouvir), nos unciais A Γ Δ nos cursivos *f*¹³, 565. 700. 1241. 1424, *℣*. (*txt*) Testemunha em favor do texto, o qual, Nestle Aland fez a opção, os unciais B, D, W, Θ, Ψ nos cursivos 1. 579, os lecionários *l* 844. *l* 2211 as versões antigas vg, Epiph (incert. 892^s). De acordo com Blass-Debrunner²³⁴, o futuro não expressa apenas o valor temporal, o que será, mas muitas vezes também o que vai ser do ponto de vista do falante, o que está em conformidade com o sujeito da Oração (Jesus falando aos seus). Metzger²³⁵ destaca que o uso do futuro é preferível em relação ao presente, pois provavelmente esta leitura foi introduzida com a finalidade de evidenciar a relação interna que há entre o Pai e o Espírito, portanto, um processo de harmonização teológica. Dadas estas informações, decide-se pelo futuro, conforme fez a opção de Nestle Aland.

Versículo 15

O sinal crítico usado antes do adjetivo πάντα, indica que o grupo de palavras πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ ἐμὰ ἐστίν· διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. ὁ é omitido nos manuscritos *℣*⁶⁶ **Σ*** sa^{ms} bo^{mss}. De imediato, tem-se a percepção de que o conjunto das palavras se caracteriza como uma duplicata explicativa do versículo que antecede, entretanto, há neste versículo alguns elementos que não se encontram no antecedente e que precisam ser considerados estilisticamente. A frase de 15a πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ ἐμὰ ἐστίν· (tudo que o pai tem (é) meu) está ligado semanticamente com Jo 3,35 “ὁ πατήρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα ὁρέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ” (o Pai ama o Filho e tudo entregou em sua mão) bem como, ἔχει ὁ πατήρ ἐμὰ ἐστίν”, se confirma em Jo 17,10 “καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σὰ ἐστίν καὶ τὰ σὰ ἐμὰ,” (e tudo que é meu é teu, e o que é teu é meu). Portanto, pautado pelo pressuposto de que o verbo λαμβάνω é ricamente atestado dentro do conjunto da obra e, pelo fato de que todos os manuscritos que trazem o texto do Evangelho não citados na variante, atestam em favor do texto que fizera opção Nestle Aland, bem como a característica estilística apresentada, decide-se pela permanência do grupo de palavras no texto.

²³⁴ O uso do tempo futuro (§363 I). In: BLASS, F.; DEBRUNNER, A., **Introduzione allo Studio della bíblia Suplimentí.**

²³⁵ METZGER, B.M., **A Textual Commentary on the Greek New Testament**, p. 210.

Versículo 15c

O sinal crítico usado antes da conjunção ὅτι, indica que a conjunção é substituída pelo pronome pessoal plural ὑμῖν (vós), nos unciais: \aleph^2 L N Θ nas versões it sy^s. p. h** sa^{ms} ly bo^{pt}. De acordo com Blass-Debrunner²³⁶, o uso da conjunção ὅτι tem uma nuance de causalidade, tendo em vista a realização do que foi expresso anteriormente. E em relação ao pronome pessoal, este tem como finalidade expressar o receptor ou agente da ação. De modo que a tradução ficaria (por isso, disse [a vós]) explicitando os destinatários, como está bem atestado na lógica interna do texto, uma vez que, o pronome no dativo plural vem se repetindo desde 12a, 13e e 14c. Mesmo que bons manuscritos apontem para a substituição, é preciso levar em consideração que todos os demais manuscritos que trazem o texto do Evangelho não citados na variante atestam em favor do texto que fizera opção Nestle Aland. Desse modo, decide-se por apresentar o uso do pronome na tradução, entre parênteses, uma vez que ele não seja necessário do ponto de vista gramatical e sua inclusão apenas tornaria o texto harmonizado na sua estrutura interna.

3.1.2. Unidade literária

Conforme Barret²³⁷, a estrutura do QE é muito simples em seu conjunto, ainda que seja complicada em seus detalhes. Assim, o livro está claramente dividido em quatro partes mais um apêndice. Sendo: 1,1-18 o prólogo, Jo 1,19–12,50 narrações, diálogos e discursos e, Jo 13,1–17,26 Jesus e seus discípulos e, Jo 18,1–20,31 a Paixão e Ressurreição e o capítulo Jo 21,1-25 apresenta-se como apêndice. Já na opinião de Zumstein, o prólogo e o epílogo (Jo 21), postos após a conclusão (Jo 20,30-31), funcionam como sendo um acréscimo e devem ser lido como tal.²³⁸

Partindo desta lógica de que o prólogo e o epílogo são acréscimos, os autores pesquisados dividem o corpo do Evangelho em duas partes. A primeira parte de Jo 1,19–12,50, a qual é dado o nome de livro dos sinais; e a segunda parte Jo 13,1–

²³⁶ O uso da conjunção ὅτι (§ 456). In: BLASS, F.; DEBRUNNER, A., **Introduzione allo Studio della bíblia Suplimenti**.

²³⁷ BARRET, C. K., **El evangelio según san Juan**, p. 35.

²³⁸ ZUMSTEIN, J., **O evangelho segundo João**, p. 439. In: MARGUERAT, D., (org) **Novo Testamento**, p. 437-468.

20,31, livro da glória. Segundo Konings²³⁹, os exegetas costumam chamar a segunda parte com este nome, por causa do tema da manifestação da glória do Pai, no entanto, este tema é desenvolvido, sobretudo, em Jo 17 que constitui o centro da segunda parte. Casalegno, por sua vez, diz que “apesar da maioria dos pesquisadores referirem-se a segunda parte com a denominação ‘livro da glória’ existem exegetas como G. Segalla que utiliza a expressão ‘livro de despedidas’, E. Cothernet atribui o termo ‘livro da Hora’, e R. Fabris que propõe ‘livro do cumprimento e da glorificação’”²⁴⁰. Tal distinção é feita por estes, pois o termo glória já apareceu em outras partes do Evangelho (cf. Jo 2,11; 8,54; 11,4-40; 12,16.28-29).

De qualquer modo, o corpo do Evangelho está dividido em duas partes como demonstrado, mas estas partes também recebem subdivisões. Segundo Zumstein²⁴¹, a primeira parte, por não conter um conteúdo mais dramático, torna mais difícil a sua subdivisão; já a segunda parte é bem mais fácil de determinar as subdivisões. Sendo o foco desta pesquisa o estudo das funções do *Paráclêtos*, que tem a sua localização nesta segunda parte do Evangelho, o objetivo será neste momento apresentar as propostas de subdivisão dadas por alguns autores, com o intuito de determinar o gênero literário desta unidade e a localização dos *logions* sobre o *Paráclêtos*, dentro desta estrutura, para assim fundamentar a delimitação da perícopes submetida à exegese.

3.1.3. Estrutura Jo 13–17

Em relação à estrutura do discurso de despedida, os autores propõem a seguinte divisão:

Dodd compreende o conjunto dos capítulos Jo 13–17 como sendo o “livro da Paixão”, tema que permanece até o capítulo Jo 20. Desse modo, a divisão proposta é: Jo 13,1-30 com o gesto do lava-pés, Jesus exerce o que de mais humilde pode ser feito. Esse gesto tem um paralelo com a literatura Hermética, como se vê no texto

²³⁹ KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 250.

²⁴⁰ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 81, o qual cita: os autores, mas não suas obras. Cf. nota de pé de página n. 23.

²⁴¹ ZUMSTEIN, J., *O evangelho segundo João*. Apud MARGUERAT, D., (org) *Novo Testamento*, p. 437-468.

de Poimandres, “o homem celeste, sendo superior ao sistema do universo tornou-se um escravo dentro do sistema (cf. C.H. I,15)”²⁴², logo, todo helenista ao ouvir este fato narrado sobre Jesus compreenderia.

Jo 13,31–14,31 apresenta um discurso em forma de diálogo, no qual predomina a ideia de ir e vir (ὑπάγειν, πορεύεσθαι, ἔρχεσθαι) sempre tendo Cristo como sujeito. E como é comum João passar do discurso para o monólogo, assim, Jo 15,1–16,15 constitui um conjunto coeso e contínuo na forma de um monólogo. Sendo que Jo 15,1-17 prevalece o tema da mútua inabituação e em Jo 15,18–16,11, o tema do *Paráclêtos*. O restante do monólogo Jo 16,12-15 está baseado na obra do Espírito da verdade, que retoma o tema de Jo 14,26, embora sem utilizar o termo παράκλητος, já que as funções não são de um advogado. E em Jo 16,16-33 tem como função confirmar a fé dos discípulos. Já Jo 17 constitui a oração de Cristo como conclusão do discurso²⁴³

Segundo Mateus & Barreto²⁴⁴, a unidade da estrutura não precisa ser comprovada mediante o contexto em que se desenvolve, isto é, a “ceia”. Para este autor, o conjunto se estabelece entre Jo 13,1–17,26, no entanto, esta seção se divide em três partes, com sequências bem delimitadas. Sendo Jo 13–14 a primeira parte, que tem como final a frase dita por Jesus em Jo 14,31 “Partamos daqui”. A segunda parte compreende Jo 15–16 e a terceira parte Jo 17, a qual é denominada oração sacerdotal.

Para Nicacci²⁴⁵, toda esta seção (Jo 13–17) é composta de três partes: em Jo 13 está desenvolvido o tema do serviço de Jesus na sua “hora”; em Jo 14–16, os ensinamentos da “hora”, sendo que em Jo 14 narra-se o primeiro discurso, em Jo 16 o segundo e em Jo 17 a oração da “hora”. Para o autor supracitado, nesta estrutura, o que transparece complicado é a composição dos dois discursos de Adeus, pelo fato de o primeiro discurso ser análogo ao segundo, no qual os temas se correspondem. Tanto o primeiro como o segundo se compõem de cinco subdivisões. O Primeiro: Jo 14,1-11 (Jesus e o Pai); Jo 14,12-18 (o *Paráclêtos*); Jo 14,19-24 (os discípulos e o mundo); Jo 14,25-27b (o *Paráclêtos*); Jo 14,27c-31 (Jesus e o Pai). O segundo: Jo 15,1-17 (Jesus e os discípulos); Jo 15,18-25 (os

²⁴² DODD, C. H., *A interpretação do Quarto Evangelho*, p. 518.

²⁴³ *Ibid.*, p. 523-537.

²⁴⁴ MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João análise linguística e comentário exegético*, p. 571-572.

²⁴⁵ NICCACI, A.; BATTAGLIA, O., *Comentário ao Evangelho de São João*, p. 198-199.

discípulos e o mundo); Jo 15,26–16,15 (o *Paráclêtos*); Jo 16,16-22 (os discípulos e o mundo); Jo 16,23-33 (Jesus e os discípulos). Segundo Barret²⁴⁶, uma explicação plausível para estes paralelismos é o fato de o capítulo 14 ou (13,31–14,31 e 15–17) serem versões alternativas do último discurso, uma vez que antes de ser escrito houve uma tradição oral.

Assim, Barret²⁴⁷ propõe que os capítulos Jo 13–17 devam ser considerados como ilustrativos do subseqüente relato da paixão. Portanto, Jo 13,1-30 tem como destaque a ação simbólica do lava pés como prefiguração da crucificação. Em Jo 13,31-38 se estabelece a transição para o último discurso, tendo como referência a saída de Judas do ambiente da ceia e o anúncio de Jesus dizendo que chegou a hora da glorificação. Este será o tema que percorrerá os versículos seguintes, bem como a incompreensão dos discípulos, fato que antecipa o que será narrado nos capítulos Jo 14–16 comprovando a unidade.

O tema da Verdadeira Videira narrado em Jo 15,1-17 não tem como centralidade apresentar à vinda ou partida, mas a permanência junto aos seus e na união dos que creem com Ele. Em Jo 15,18-27, apresenta-se o tema do ódio do mundo. Em Jo 16,1-15 é apresentado o julgamento do mundo, retomando o que foi desenvolvido em Jo 15,18-27, pois a Igreja está separada do mundo, que recusa não só o testemunho de Jesus, mas também dos discípulos e do *Paráclêtos*. Em Jo 16,16-33, desenvolvem-se os temas de ir e vir, tristeza e alegria, tribulação e paz, pedir e receber, ver e não ver, temas estes que confirmam a unidade²⁴⁸.

O capítulo Jo 17,1-26 pode ser dividido em quatro partes; nos versículos 1-5, Jesus se dirige ao Pai e pede que a chegada de sua hora (paixão e morte) seja o meio pelo qual Ele glorifique o Pai e o Pai o glorifique; nos versículos 6-19, Jesus roga pelos discípulos que estão no mundo e pede que na sua ausência eles permaneçam em união com Jesus e com Deus; nos versículos 20-24, a oração se abre para as futuras gerações de discípulos, que também precisam manter-se em unidade como meio para persuadir e convencer o mundo²⁴⁹.

Do exposto, verifica-se que as propostas de divisões são variadas, mas que se convergem entre si, como afirma Casalegno²⁵⁰, e que dentro desta segunda parte,

²⁴⁶ BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 691.

²⁴⁷ *Ibid.*, p.663-683.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 715-735.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 759.

²⁵⁰ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 71

denominada como livro da glória, os autores identificam dois discursos de despedida, sendo que o primeiro concentra-se nos capítulos Jo 13,31–14,31 e o segundo nos capítulos Jo 15–16. O capítulo Jo 17 tem a função de conclusão. Logo, com esta argumentação, é possível dizer que os autores pesquisados classificam o conjunto dos textos Jo 13,31–17,26 como pertencentes ao gênero literário denominado discurso de despedida.

Segundo Mazzarolo²⁵¹, os discursos de despedida, como um recurso literário, são riquíssimos em toda a tradição Bíblica e “nas tradições dos povos antigos”, conforme as indicações: Gn 47,29-49,33; Js 22,24; 1Cr 28-29. Um dos mais belos discursos de despedida se encontra em Tb 4,1-20, em que Tobias diz ao seu Filho Tobit como ele deve proceder. Portanto, seu uso tem como finalidade um desejo de recordação, isto é, em manter vivo na memória dos seus entes aquilo que a pessoa fez ao longo de sua vida e que gostaria que soubessem ou que fizessem para si, uma vez, que ela mesma não pode realizar.

Este recurso literário, afirma Koninks²⁵² é encontrado abundantemente dentro da narrativa dos escritos não canônicos, contemporâneos à época do NT. Assim, é possível ver paralelos em Henoc 91ss.; 2Esdras 14,28-36; Baruc 77ss.; Noé em Jubileus 10. Um paralelo significativo se dá entre Jo 16,13 e Henoc 91,1, que diz “O Espírito é derramado sobre mim para que eu vos mostre tudo o que vai acontecer a vós”.

Ao fazer uso deste gênero literário, o autor do QE, apropria-se tanto da tradição veterotestamentária como da tradição extrabíblica e, como lhe é próprio, acrescenta um elemento inexistente nestas narrativas - a presença de um defensor.

Não obstante a unidade, o discurso de despedida, situado no quadro Jo 13,31–17,26, apresenta incoerências não harmonizadas pelo redator final, nitidamente perceptíveis no convite feito por Jesus aos seus para partir, narrado em Jo 14,31: “Levantai-vos! Partamos daqui!”. Essa partida só acontece realmente em Jo 18,1: “Tendo dito isso, Jesus foi com seus discípulos para o outro lado da torrente do Cedron”. Tal fato, na opinião de alguns estudiosos e conforme salienta Konings²⁵³, demonstra que no rearranjo do texto os capítulos Jo 15–17 foram acrescentados.

²⁵¹ MAZZAROLO, I., *Nem aqui nem em Jerusalém*, p. 240-241.

²⁵² KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 267-268.

²⁵³ *Ibid.*, p. 281.

Segundo Léon-Dufour, constatando esta interrupção abrupta em Jo 14,31, pode se supor que Jesus teria dado continuidade ao discurso no Getsêmani. No entanto, essa proposta não é no contexto atual acolhida pelos que estudam o tema. Também os autores J.H. Bernard e R. Bultmann, preocupados em manter o final das despedidas em Jo 14,31, apresentaram uma proposta: distribuir o conteúdo dos capítulos. Jo 15–17 no interior de Jo 13,33–14,31.

Eis o esquema elaborado por Léon-Dufour²⁵⁴ para demonstrar a teoria destes dois autores:

Bernard propõe a seguinte distribuição:

13,1-31a	13,31b – 14,31
15,1 – 16,33	17,1-26

R. Bultmann distribui assim o texto:

13,1-30	13,31-35	13,36-38
17,1-26	15,1 – 16,33	14,1-31

Mas também esta teoria não chega a convencer, de modo que para Léon-Dufour, o mais razoável é admitir que o texto atual reúne várias tradições das despedidas de Jesus, teoria que é compartilhada por Carrillo-Alday²⁵⁵. Segundo ele, o discurso de despedida, que foi relegado por meio de sua redação final, é formado por numerosas unidades literárias, pequenos discursos e palavras do Senhor, algumas das quais podem não pertencer historicamente ao momento da cena, por exemplo, em Jo 15,1-6; 15,18-16,4a, o que demonstra que não é um discurso continuado, não foi feito de uma só vez e nem é homogêneo, mas que têm reunido justaposto e retocado diferentes partes da tradição joanina. Já na opinião de Casalegno²⁵⁶, estes capítulos se caracterizam como uma duplicata literária.

No que tange a unidade literária, Ferraro opina que a unidade do discurso é de natureza redacional, isto é, “eles percorrem os mesmo temas, com variações e ampliações, anúncios e aprofundamentos”²⁵⁷. E um destes temas é os cinco *logions* sobre o *Paráclêtos*.

²⁵⁴ Cf. Nota de pé de página n. 2, p. 50 In: LÉON-DUFOUR, X., **Leitura do Evangelho segundo João. Tomo III**. Ao fazer referência aos autores cita as páginas, mas não cita as obras dos mesmos.

²⁵⁵ CARRILLO-ALDAY, S., **El evangelio según san Juan**, p. 409.

²⁵⁶ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 90.

²⁵⁷ FERRARO, G., **O Espírito Santo no quarto Evangelho**, p. 59.

3.1.4.

Logions sobre o Παράκλητος

Um dos temas que se repete no discurso de despedida é o anúncio do envio do *Paráclêtos*, descrito em cinco *logions*.

No primeiro *logion* Jo 14,15-17, o Espírito recebe o título de *Paráclêtos*, depois de “Espírito da verdade”. Diferente dos outros *logions*, neste não é apresentada nenhuma função para o Espírito, apenas menciona sua presença definitiva junto aos discípulos, após a partida de Jesus. O segundo *logion*, sobre o *Paráclêtos*, encontra-se em Jo 14,25-26, o qual é identificado como “Espírito Santo”, tendo como função representar Jesus. O terceiro *logion* se encontra em Jo 15,26-27, onde o *Paráclêtos* novamente é identificado com o “Espírito da verdade”, que dará testemunho de Jesus, assim como os discípulos também darão. Os dois últimos *logions*, sobre o *Paráclêtos*, encontram-se em Jo 16,4b-11 e Jo 16,12-15. De acordo com Boismard & Lamouille²⁵⁸ os cinco *logions*, sobre o *Paráclêtos*, contém uma estrutura homogênea e foram escritos por um mesmo autor - uma mesma mão - o qual ele identifica como João II-B.

Schnackenburg²⁵⁹, sem mencionar quem são os autores de tais hipóteses, notifica que para certos comentadores estas sentenças sobre o *Paráclêtos* representam um corpo estranho dentro do conjunto dos discursos de despedida e que foram incorporadas posteriormente, os quais podem ser representados como pedras já bem polidas e terminadas. Frente a tal teoria, o autor supracitado, defende a hipótese de uma tradição sobre o *Paráclêtos*. Para ele, as ações do *Paráclêtos* são ações específicas e inconfundíveis o que confirma que o Evangelista ou a sua escola conhecia tal tradição e a interpolou com os discursos de despedida.

O mesmo faz Barret²⁶⁰ ao dizer que se tem afirmado que as passagens referentes ao Espírito devem ser consideradas como inserções, porque não se enquadram no contexto em que se encontram, além do que introduzem aspectos que, ainda que apropriadas ao seu conteúdo, estejam fora de lugar nestes discursos, tanto por sua forma, como pela maneira de expressá-los. Discordando desta hipótese, Barret apresenta três motivos pelos quais ela não procede. Primeiro: em

²⁵⁸ BOISMARD, M. É.; LAMOUILLE, A., *L'évangile de Jean*, p. 380-381.

²⁵⁹ SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 106.

²⁶⁰ BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 142.

João não há uma linha de pensamento estritamente coerente, seu costume é abordar temas a partir de diferentes pontos de vista. Segundo: ao tirar estas passagens relativas ao *Paráclêtos* não teria nenhuma referência ao Espírito nos discursos. Terceiro: as passagens sobre o *Paráclêtos* estão, onde estão, sem que haja nenhum indício de manipulação textual.

3.1.5. Delimitação da Perícope

A delimitação da perícope, para os fins exegéticos, situa-se em Jo 16,4b-15. Acompanhando o raciocínio dos autores Boismard, Blank e Ferraro é que se optou por apresentar a delimitação desta perícope incluindo os dois *logions*, mesmo sabendo que é possível a divisão em duas partes Jo 16,4b-11 e Jo 16,12-15. Entretanto, acredita-se que para uma devida interpretação, o melhor a se realizar é manter a unidade, pois o *logion* 12-15 está em íntima sintonia com 4b-11, servindo para a compreensão integral da mensagem do texto.

Assim, como enfatiza Blank, esta perícope forma uma unidade literária, pois tem como tema principal a ação do Espírito e nela podem se distinguir três seções: a) os vv. 4b-7g que forma uma grande introdução²⁶¹ e está relacionado naturalmente com a descrição das perseguições e por meio desta situação de despedida acentua a necessidade da partida de Jesus; b) os vv. 8a-11c falam do julgamento do mundo pelo Espírito em favor dos discípulos, mostrando ao mundo em que consiste a sua culpa; c) e os vv. 12a-15d mostram a atuação do Espírito dentro da comunidade²⁶². Ferraro²⁶³ se utiliza da expressão “perícope interia” para descrever a unidade literária que há nestas últimas palavras de promessa do *Paráclêtos*, pois nela ainda está contido o contexto geral do grande processo, precedido pelo anúncio da perseguição dos discípulos, semelhante ao que fora submetido Jesus.

Tal delimitação leva em consideração o fato de que os versículos que antecedem, Jo 16,1-4a apresentam a narrativa na qual Jesus expõe aos seus discípulos as consequências da opção de segui-lo. Consequências marcadas por situações concretas, tais como a expulsão da sinagoga Jo 16,2a (ἀποσυναγωγῶν)

²⁶¹ SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 163.

²⁶² BLANK, J., *O Evangelho Segundo João*, p. 192-193.

²⁶³ FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 87.

ποιήσουσιν ὑμᾶς) e a morte deste como sendo um tributo a Deus Jo 16,2b (ἀλλ' ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξῃ λατρείαν προσφέρειν τῷ θεῷ.). No entanto, tais palavras estão sendo ditas com uma finalidade bem precisa, para que eles não se escandalizem Jo 16,1 (Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα μὴ σκανδαλισθῆτε.), quando elas começarem a existir e para ajudá-los a compreender a realidade que sucederá ou, como já se pressupõe, o que está acontecendo no período da narrativa do Evangelho.

Desse modo, o evangelista faz assim um paralelismo: “no tempo de Jesus os fariseus conservadores perseguiram e condenaram a morte a Jesus, no tempo do judaísmo sinagoga, eles decidiram pela expulsão daqueles que confessavam a Jesus como Messias”²⁶⁴. Como se vê, aquilo que é expresso como futuro é presente. Konings diz de outra maneira, mas de modo semelhante, “aquilo que é escatológico em Mt 10,17-25; Mc 13,9-13 e Lc 21,12-17 em João se refere a missão dos discípulos”²⁶⁵.

Por isso, é possível dizer que a seção Jo 16,1-4a, a qual traz um elemento novo “a expulsão da sinagoga”, tem a função de complemento e fechamento da seção que descrevia o ódio, a perseguição e a rejeição da pessoa de Jesus e daqueles que aderiram ao seu nome, concentrada na perícopa Jo 15,18-21. Assim, o v. 4b funciona como um verso de transição, servindo de conexão entre as duas unidades²⁶⁶ e, pelo fato do novo discurso estar redacionalmente ligado ao precedente é que se inicia com um novo anúncio da partida de Jesus.

Nos versículos subsequentes Jo 16,16-24a, dá-se início a uma nova temática, como demonstra o verso 16a (Μικρὸν καὶ οὐκέτι θεωρεῖτέ με, καὶ πάλιν μικρὸν καὶ ὄψεσθέ με.). Nesta unidade será desenvolvido o tema da “tristeza”, motivada pela ausência de Jesus junto aos seus e como estes vão enfrentar a nova realidade que se apresenta a eles. Deste modo, Jesus continua falando de sua partida para junto do Pai, da relação de tempo entre a sua presença física, sua ausência e sua manifestação, compreendida como o ato de sua morte e sua aparição aos seus após a ressurreição. Sendo assim, o sujeito da narrativa continua sendo Jesus, contudo, a promessa do envio do Espírito, nomeado com o termo de *Paráclêtos* e com adjetivo Espírito da Verdade, bem como suas funções, já não são mais descritas.

²⁶⁴ MAZZAROLO, I., *Nem aqui nem em Jerusalém*, p. 260.

²⁶⁵ KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 294.

²⁶⁶ CARRILLO-ALDAY, S., *El evangelio según san Juan*, p. 408-409.

3.2.

A missão do Espírito Santo-Παράκλητος

3.2.1.

O uso linguístico de Παρακαλέω e Παράκλησις

O verbo παρακαλέω significa pedir, exortar, consolar²⁶⁷. Do ponto de vista linguístico é interessante observar que este intensificador composto de παρα + καλέω e o substantivo derivado deste é sempre devido à importância de “chamar para perto”. Em sentido jurídico παρακαλέω tem o significado de convocar. Quando o exortar é empregado em tom amigável, seu sentido assume a dimensão de confortar, principalmente em ocasião de luto²⁶⁸.

3.2.2.

O uso no judaísmo grego de Παρακαλέω e Παράκλησις

Quando se passa do uso comum linguístico do grego para o grego da LXX, nota-se de imediato um fato singular, além do frequente *niham* “נִחַם” (confortar), registram-se 14 (quatorze) outros verbos em hebraico, que são traduzidos todos por παρακαλεῖν. Pode ocorrer que παρακαλεῖν não corresponda a qualquer expressão hebraica com o mesmo significado; nestes casos é uma tradução livre ou a atribuição de um novo significado para um texto incompreendido²⁶⁹.

No que diz respeito à maioria dos correspondentes hebraicos, o verbo παρακαλεῖν é traduzido apenas uma vez, com exceção para *nahal* (conduzir) e *qārā*² (chamar) e, sobretudo para *nhm* que constitui o correspondente hebraico de παρακαλεῖν que na maior parte dos casos a LXX tem apenas o verbo. Da mesma forma παράκλησις, que ocorre com muito menos frequência, substitui os vários substantivos derivados de *nhm*. Geralmente quando παρακαλεῖν substitui *nhm*, a tradução tem como finalidade expressar o sentido de confortar e consolar²⁷⁰.

²⁶⁷ O uso do Verbo παρακαλέω In: *Dictionnaire Grec Français*, p. 1464.

²⁶⁸ SCHMITZ, O. παρακαλέω., col. 601-605.

²⁶⁹ Ibid., col. 610.

²⁷⁰ SCHMITZ, O., παρακαλέω., col. 610-613.

Em Fílon, o qual usa poucas vezes, o sentido está em sintonia com o uso linguístico típico do AT, enquanto no judaísmo helenístico, exceto para a tradução grega da LXX, não se emprega mais παρακαλεῖν para indicar consolação divina no sentido do AT. O Testamento dos XII Patriarcas emprega o termo no sentido de chamar para perto (test. R 4,1)²⁷¹.

Consolar é obra própria de Deus, tanto o desespero pessoal “individual” (cf. Sl 22,4; 70,21; 85,17; 93,19 e 118), como o do povo (cf. Is 54,11ss; 51,19ss). Nesta perspectiva está Is 40,1. No tempo da ruína (ἐγώ εἰμι ἐγώ εἰμι ὁ παρακαλῶν σε “sou eu, sou eu o teu próprio consolador Is 51,12”²⁷²). Duas imagens são usadas para representar com eficácia a consolação divina, a do pastor Is 40,11, e aquela da mãe, que ora se refere a Deus, ora a Jerusalém (Is 66,13)²⁷³.

3.2.3.

O uso no NT de Παρακαλέω e Παράκλησις

Ao examinar o uso de παρακαλέω e παράκλησις no NT, constata-se que o verbo e o substantivo não aparecem nos escritos de João e Tiago. Também é preciso lembrar que no QE faltam aquelas muitas pericopes, que na tradição sinótica se referem aos homens que imploram a ajuda de Jesus²⁷⁴. O significado semântico dos termos é determinado quase exclusivamente pelo evento da salvação, o qual atesta o NT. É verdade que em um número de textos, especialmente nos Atos, o verbo permanece perfeitamente dentro dos limites da linguagem. Deste modo, παρακαλεῖν significa rezar para vir (cf. At 28,20), convidar (cf. At 28,14), falar com benignidade (cf. At 16,39), exortar (cf. At 19,31, 27,33s.) rezar (cf. At 24,4), para pressionar alguém (cf. At 25,2), pedir (cf. At 8,31; 9,38; 13,42; 16,09.15; 21,12)²⁷⁵.

O uso linguístico se encontra no Judaísmo grego como demonstra a tradução do AT para a LXX, mas tal conceito receberá no NT uma conotação semântica específica. Quando, por exemplo, παρακαλεῖν indica um pedido, implorando por ajuda dirigida a Jesus, certamente o significado imediato é aquele corrente de um pedido igual a qualquer pedido. No entanto, esta oração vem adquirir um tom e um

²⁷¹ Ibid., col. 616-617.

²⁷² SCHMITZ, O; STÄHLIN, G., παρακαλέω. In: KITTEL, R. (org.). *GLNT.*, col. 646-647.

²⁷³ Ibid., col. 647.

²⁷⁴ Ibid., col. 656.

²⁷⁵ Ibid., col. 657.

conteúdo particular, pois está destinado ao poder salvador de Jesus, que se tornou manifesto²⁷⁶.

Muito mais específico é já o uso de παρακαλεῖν e παρακλησις para indicar a exortação autoritária ou incitação vibrante, tomando as iniciativas do Evangelho. O uso de nossos termos mais marcados e específicos, no entanto, é determinado pelo uso linguístico do AT e LXX e o uso do verbo e, sobretudo, do substantivo em conformidade com a tradição rabínica, a fim de indicar especialmente a consolação escatológica. Em outros casos, porém, a ação de consolar é mais próxima do uso profano de παρακαλεῖν, ‘consolar, confortar as tristezas da vida’ (por exemplo, At 20,12; 1Ts 3,7; 4,18; 2Cor 2,7), embora, nestes casos, o consolo ainda vem sobre a recepção do Evangelho. Em geral, pode-se distinguir que o uso linguístico resultou em maior ou menor medida pelo acontecimento salvífico do NT²⁷⁷.

3.2.4.

O uso linguístico de Παράκλητος

Como adjetivo verbal tem significado passivo, correspondendo a παρακεκλημένος. O termo é atestado na Grécia profana no fim do IV século a.C. e como um substantivo, refere-se à pessoa que foi chamada para ajudar alguém, isto justifica o porquê de posteriormente receber o sentido de “aquele que socorre”, ou advogado em um tribunal.

Mesmo que nos casos em que não expresse o sentido de representar alguém no tribunal, o termo é marcado por este tom jurídico. Entretanto, não é possível documentar como παράκλητος, visto que se tornou o correspondente do termo latino *advocatus*, expressão jurídica técnica para indicar o assistente legal ou defensor que desenvolve esta atividade a nível profissional, como que um sinônimo de σύνδικος ou συνήγορος. No entanto, a atividade típica de um advogado em um processo judicial, isto é, aquele que representa um terceiro com a palavra, é tão importante que se explica o porquê da expressão παράκλητος ter assumido o significado de intercessor, advogado²⁷⁸.

²⁷⁶ SCHMITZ, O. παρακαλέω. In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*, col. 657-658.

²⁷⁷ *Ibid.*, col. 658.

²⁷⁸ BEHM, J., παράκλητος. col. 677-679.

Na literatura rabínica, o termo Παράκλητος é encontrado no léxico religioso hebraico ou aramaico dos rabinos, respectivamente em forma transliterada *p^eraqlîṭ* (ou *p^eraqlēṭ*) e *p^eraqlîṭa* (ou *p^eraqlēṭa*) sendo muito comum o seu uso: significa intercessor, sinônimo de *s^enêgôr* (*s^enîgôr*) = συνήγορος, advogado, defensor (oposto de *qāṭêgôr* [*qaṭêgōr*] e *q^et^egôrā* = κατήγορος, κατήγωρ [v, col 269 e n 2] acusador) e sempre indica o intercessor junto a Deus²⁷⁹.

No NT, embora limitado aos escritos de João, o uso do termo παράκλητος não é homogêneo. Em 1Jo 2,1, onde Jesus é chamado de παράκλητος dos cristãos pecadores diante do Pai, tem-se evidentemente o significado de intercessor, advogado, e a imagem de uma ação que se desenvolve diante do tribunal de Deus na qual determina a interpretação do termo. Também em Jo 16,7-11 (15,26) que tem a imagem de um processo no qual aparece o παράκλητος, o Espírito (16,8-11), mas Ele não aparece como um defensor dos discípulos diante de Deus, mas como seu advogado diante do mundo. A imagem não é a mesma, no entanto, permanece ancorada na esfera jurídica. Ele entra em outro nível quando passa a descrever o envio, a atividade e a natureza deste *Paráclêtos* (Jo 16,7. 13-15; 15,26 e 14,16s.26) e aqui (como em Jo 14,16, onde é um atributo de Jesus) παράκλητος parece significar aquele que socorre, advogado, no sentido mais amplo. Uma coisa é certa, o significado de consolador, que muitos tradutores, como Wyclit e Lutero, ao traduzirem deram por compreendido do QE, demonstra que não compreenderam o significado do termo παράκλητος em qualquer uma das etapas do NT, pois nem Jesus nem o Espírito são descritos como consolador. Nos textos não há qualquer vestígio que παράκλητος pretende ser παρακαλῶν, está ausente do vocabulário de João παρακαλέω e παράκλησις, inclusive do Apocalipse. Há, talvez, na história religiosa do ambiente do NT concepções que poderiam explicar o epíteto παράκλητος utilizados no NT, referindo-se a Cristo e ao Espírito²⁸⁰.

²⁷⁹ Ibid., col. 680-681.

²⁸⁰ Ibid., col. 694-695.

3.2.5. A Identidade do Παράκλητος

O Espírito é apresentado no QE através de três vocábulos distintos: a) com o nominativo neutro, o Espírito Santo (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον) em (Jo 14,26) aqui tendo o artigo e sem o artigo (πνεῦμα ἅγιον) em (Jo 1,33; 20,22); b) como Espírito da verdade πνεῦμα τῆς ἀληθείας, (Jo 14,17; 15,26; 16,13); c) e como *Paráclêtos* (παράκλητος) em (Jo 14,16.26; 15,26; 16,7). Estes *logions* estão concentrados nos discursos de despedida no quadro dos capítulos Jo 13,31–17,26.

O termo “*Paráclêtos*” tem seu uso atestado no NT apenas na literatura joânica e, de acordo com sua forma gramatical, é um adjetivo verbal passivo derivado de παρακεκλημένος²⁸¹. Meinertz²⁸² notifica que é curioso que nem o verbo παρακαλεῖν nem o substantivo correspondente παράκλησις são utilizados pelo evangelista João, no entanto, o verbo é muito utilizado pelo NT, geralmente com o sentido de pedir e exortar, mas raras vezes com o sentido de consolar ou animar. Ainda segundo Meinertz, já o substantivo παράκλησις não é tão frequente e significa consolação, exortação. O termo παράκλητος tem originalmente o sentido passivo (chamado, advogado), mas o NT somente conhece o seu sentido ativo, que em João é o protetor e não primariamente o consolador como se interpretou com frequência a partir do texto de 1Jo 2,1.

Assumindo para si este conceito, o QE, de modo particular, revela a identidade do Espírito e apresenta uma novidade para a teologia do NT. O Espírito Santo, conhecido desde o AT, é para o QE o *Paráclêtos*. A primeira menção explícita a este termo acontece em Jo 14,16, antes desta evidência, a identidade do Espírito era presumida²⁸³.

Ao observar este detalhe, relativo ao *Paráclêtos*, ser identificado com um nome, os autores discutem se com isto Ele pode ser considerado uma pessoa. Deste modo, analisa-se também o uso do pronome demonstrativo (ἐκεῖνος), que tem uma incidência em cinco lugares dentro dos *logions* destinados ao *Paráclêtos*, sendo eles Jo 14,26; Jo 15,26; Jo 16,8.13.14. Casalegno, o qual defende a personalização do *Paráclêtos*, diz que: “em Jo 14,26; Jo 15,26 e Jo 16,8 o pronome se refere ao

²⁸¹ BEHM, J., παράκλητος, col. 677.

²⁸² MEINERTZ, M., “Paráclêtos”, p. 1436.

²⁸³ FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 61.

Paráclêtos, mesmo que ainda que haja na frase outro sujeito equivalente, de gênero neutro, o ‘Espírito da Verdade’. Assim como, em Jo 16,13.14 o pronome tenha como sujeito o sintagma neutro τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας”²⁸⁴.

Neste sentido, Ferraro²⁸⁵ compartilha o pensamento ao afirmar que o caráter pessoal do Espírito transparece pela figura e atividade do *Paráclêtos* e que analogamente por meio da atividade exercida pelo *Paráclêtos*, Ele se comunica ao Espírito Santo, que assume plena e claramente a realidade de pessoa e, ao mesmo tempo, diante desta união, evidencia-se o caráter de pessoa divina do *Paráclêtos*. Tal descrição é enfatizada por Meinertz ao dizer que “o Paráclito é realmente uma pessoa divina, o que demonstra sua íntima relação com o Pai e o Filho, pois este paralelismo, expressa ainda mais, o seu caráter trinitário”²⁸⁶. Já na perspectiva de Léon-Dufour²⁸⁷, mesmo que as três figuras se apresentem de modos distintos no Evangelho - Jesus, Pai e o Espírito - não é possível falar de uma personificação do Espírito, que se revela mais como uma força divina, tendo como função animar os fiéis.

Em relação a esta característica do Espírito como uma força divina que tem como meta conduzir e animar os fiéis. Mazarrolo²⁸⁸ defende que tal modo é constitutivo do Evangelista Lucas. Segundo ele, a teologia lucana se apoia nas categorias helenistas, deste modo, a ação personificada do Espírito se demonstra no coração e na inteligência das pessoas. No entanto, esta energia capaz de oferecer a inspiração certa, quando fosse necessário falar ou testemunhar, tornando-se revelação e memória, é apresentada pelo Evangelista João como o *Paráclêtos*.

Eis alguns dos pontos em que transparece claramente esta proximidade e algumas diferenças entre as duas teologias. No evangelho de Lucas está descrito que o Espírito ensinará tudo o que for necessário no momento oportuno (cf. Lc 12,12). Em João, O Paráclêtos, o Espírito Santo, ensinará e recordará tudo o que Jesus disse (cf. Jo 14,26). Assim, em João, o Espírito, não somente ensina nos momentos de dificuldades, mas recorda a própria ação de Jesus. Entretanto, em ambos os casos, o Espírito, é apresentado como um *advocatus*. Outro elemento dessa proximidade é o fato de que o Espírito plenifica a ação do testemunho, de tal

²⁸⁴ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 136.

²⁸⁵ FERRARO, G., **O Espírito Santo no quarto Evangelho**, p. 68.

²⁸⁶ MEINERTZ, M., “Paráclêtos”, p. 1437.

²⁸⁷ LÉON-DUFOUR, X., **Leitura do Evangelho segundo João**. Tomo III, p. 88.

²⁸⁸ MAZZAROLO, I., **Lucas em João**, p. 223.

forma que em Lucas, Jesus é conduzido pelo Espírito. Toda ação de Jesus é sustentada pela força do Espírito (cf. Lc 4,1). Em João, o Paráclêtos, o Espírito da verdade, que procede do Pai, dará testemunho de Jesus e os discípulos também testemunharão (cf. Jo 15,26-27). Assim sendo, se observa que tanto na teologia lucana, como na teologia joanina, o Espírito dá testemunho por si e dá testemunho por meio dos discípulos, o que os discípulos realizam por sinais ou palavras é obra do Espírito Santo²⁸⁹.

Na sequência dos paralelos encontra-se a ação do Espírito como um consolador, ação que está fundamentada na literatura do dêutero-Isaiás, que apresenta a consolação como uma forma de libertação. Apoiado nessa teologia, Lucas descreve a imagem do ancião Simeão, o qual esperava a consolação e, o Espírito Santo estava nele (cf. Lc 2,25). Para João, esse consolador só virá depois da partida de Jesus (cf. 16,7) e estando junto do Pai que ele envia, Jesus, que já foi um consolador para os seus (cf. Jo 14,15-17), ao ter armado a sua tenda entre os homens, após a sua morte, enviará “um outro consolador”, um outro paráclêtos, que terá uma função semelhante à do Pai e do Filho, na história, pois ele que procede do Pai e vem em favor dos seus para manifestar a obra do Pai e do Filho, dando auxílio e segurança libertadora na missão. De modo análogo, Lucas, enfatiza que o Espírito atua no mundo por meio das pessoas como relatado no anúncio feito a Maria: O Espírito do Senhor virá sobre ti, e te cobrirá com a sua sombra (cf. Lc 1,35). Portanto, sendo por meio da figura de Maria, bem como de outros personagens ou da comunidade Cristã, os evangelistas confirmam que ambos serão protegidos pela sabedoria da verdade (cf. Jo 16,13)²⁹⁰.

A apresentação destas características auxiliam na compreensão que não há apenas uma integração entre as duas teologias, mas há uma profunda evolução, de modo que o evangelista João tomou para si um conceito e o apresentou com características próprias. Ideias que encontram eco nas palavras de Casalegno²⁹¹ que diz que: o autor do QE tem uma concepção diferente do Espírito, para ele, não é uma simples energia que emana de Deus em vista do exercício de uma tarefa específica, como transparece na Teologia do AT e presente nos demais textos do NT, o Espírito possui traços pessoais.

²⁸⁹ MAZZAROLO, I., **Lucas em João**, p. 223-240.

²⁹⁰ MAZZAROLO, I., **Lucas em João**, p. 240-251.

²⁹¹ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 137.

Outra particularidade com relação à identidade do *Paráclêtos* se dá em como transcrever ou traduzir o termo παράκλητος para que não se perca a originalidade a qual o termo exige. Diante deste conceito, ou deste imperativo em se manter fiel ao legado joanino, observa-se que desde o momento em que houve a necessidade de traduzir para outra língua o texto original é que se impôs este dilema, alicerçado principalmente pela própria compreensão que se tenha do termo, assim como, descreve J. Behm²⁹², os Padres gregos compreenderam o termo παράκλητος no sentido ativo do verbo, deste modo Ele é o consolador; já os padres latinos entenderam o termo παράκλητος em seu sentido técnico, por isso, empregaram o termo *advocatus*. A ítala ora traduz por *advocatus*, ora por consolador, quando não mantém a forma grega *paracletus* ou *paracletus*. A vulgata traduz *advocatus* em 1Jo e *paracletus* no Evangelho. Já as traduções siríacas orientais conservam o παράκλητος transliterado *prqlit*?. Na tradução Siro-palestinense no Evangelho traz *mnhmn*, consolador. Ainda no texto Bíblico copto (boáirica e saídica), mantém-se o παράκλητος. Mas na 1Jo, a saídica parafraseia dizendo “aquele que intercede por nós”.

Como observado, na descrição gramatical, embora o termo tenha sua raiz no verbo παρακαλεῖν (consolar) sua forma é um particípio passivo, ao que adverte Casalegno²⁹³, tal tradução por consolador mostra-se um tanto problemática, mas possível, em vista do contexto ou por causa da pluralidade das funções que exerce o Espírito nestes *logions* em que são apresentados.

Na perspectiva de Boismard & Lamouille²⁹⁴, o termo “παράκλητος” se refere não ao primeiro significado do verbo grego παρακαλεῖν: “chamar para si, convocar” como defensor ou advogado, mas ao segundo significado, animar ou encorajar, por isso, ele rejeita o significado da “paráclêsis” ou exortação, tal qual aparece nos Atos e nas Epístolas Pastorais, precisamente com o significado desta “admoestação”. No entanto, observa-se que nos escritos lucanos a “paráclêsis” está intimamente relacionada com a ação do Espírito “as Igrejas [...] elas se edificavam e andavam no temor do Senhor, e todos ficaram cheios da paráclêsis do Espírito Santo” (Atos 9,31), isto é, para dizer da paráclêsis concedida pelo Espírito Santo (cf. Lc 2,25-27;

²⁹² BEHM, J. παράκλητος. col. 693-694.

²⁹³ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 134.

²⁹⁴ BOISMARD, M. É.; LAMOUILLE, A., **L'évangile de Jean**. v. 3, p. 386.

Atos 15, 28-31; Atos 4,36). Sob a influência dos escritos de Lucas, João pode então chamar o Espírito de “*Paráclêtos*”, este que é a origem da “paráclêsis” na Igreja.

Diante desta problemática, denota-se que a dificuldade para com a tradução do termo παράκλητος está na própria compreensão que se tem do conceito. Do mesmo modo que os tradutores antigos fizeram uma opção, hoje ainda há traduções como a da Bíblia do Peregrino que traz o termo traduzido por “Valedor”. Assim, de acordo com J. Behm²⁹⁵, se a pessoa ao traduzir quer evitar tomar emprestado o termo estrangeiro *Paráclêtos*, que também foi escolhido por tradutores modernos e antigos, é preferível traduzi-lo por patrocinador, conselheiro, assistente, ajudante, aquele que socorre, entretanto, o conceito religioso básico e primordial se mantém conservando o termo como intercessor.

Como visto, o termo como tal “*Paráclêtos*” dentro do conjunto dos textos do NT, é um termo único do Evangelista João e sua transcrição precisa ser mantida em conformidade com a originalidade do autor. No entanto, alguns questionamentos pode ser feitos: Qual é a procedência deste título *Paráclêtos*²⁹⁶? Em que contexto o Evangelista João o encontrou e o aplicou ao Espírito Santo que também se revela como Espírito da verdade?

Boismard & Lamouille²⁹⁷, comparando o texto da tradição judaica Jó 33,23, no qual o anjo intercessor é qualificado de (*mêlit*) aquele que fala “em lugar de”, com dois textos da tradição cristã Ap 12,10 e 1Jo 2,1-2, chegou a conclusão de que estes textos trazem o mesmo tema, só que numa perspectiva cristianizada. O anjo-*Paráclêtos* da tradição judaica tornou-se Cristo-*Paráclêtos*, que se opõe a *Satã-katègor* do Ap 12,10. Ele intercede diante do Pai, a fim de que os pecados sejam perdoados e que a misericórdia triunfe da justiça, mas sua intercessão é

²⁹⁵ BEHM, J. παράκλητος. col. 716.

²⁹⁶ SIEGWALT um sistemático traz em seu artigo: “a promessa em parte incompleta dos discursos de despedida de Jesus”, uma curiosidade. A identificação do Paráclêtos com Mohamed feito pelo islã. Assim, segundo uma interpretação da Surat 61,6, que coloca na boca de Jesus a seguinte declaração: “Ó filhos de Israel, na verdade eu sou o mensageiro de Deus para vocês confirmando os que vieram antes de mim da Torá e trazendo boas novas de um mensageiro que virá depois de mim, cujo nome é Ahmad”. Com esta afirmação colocada na boca de Jesus, ele estaria anunciando a vinda de Mohamed. Siegwalt põe a questão: Onde estaria a fundamentação do islã para esta afirmativa? E em seguida responde: - Nos discursos de despedida. De modo que o Paráclêtos anunciado seria Mohamed - Ao que interage Siegwalt com tal afirmação. Esta identificação não é possível por duas razões muito simples. O Paráclêtos Cristão veio em Pentecostes e o Espírito Santo não é um profeta particular, é o espírito de profecia conforme indica Apocalipse 19,10. SIEGWALT, G. In: **La promesse en partie inaccomplie des discours d’adieu de Jésus**. Le Paraclét comme esprit de prophétie et la continuation de la revelation du Dieu vivant. In: Études Théologiques Religieuses, v. 86, n. 2, p. 234.

²⁹⁷ BOISMARD, M. É.; LAMOUILLE, A., **L’évangile de Jean**. v. 3, p. 385.

infinitamente mais eficaz do que a do anjo, porque o sangue que Ele derramou por nós nos purificou de todo o pecado (1Jo 17; cf. Ap 15).

Schnackenburg²⁹⁸, antes de apresentar a sua hipótese sobre a origem do termo *Paráclêtos*, retoma a opinião de alguns autores e seus devidos argumentos a respeito da origem do termo *Paráclêtos*. Assim, para Bultmann, o termo tem sua origem na *gnôsis* mandaica, pois nem o título de “intercessor” nem o de “consolador” se adapta ao conceito joanino, no qual o Espírito se apresenta como um assistente ou “ajudante”. Para Bornkamm, houve uma evolução do termo “precursor” para “consumador”, do mesmo modo que o Batista foi substituído por Jesus, o *Paráclêtos* substitui Jesus. Para este autor, a origem do termo está no título “Filho do Homem”, que João transferiu para estes dois personagens. Também S. Schulz pretende descobrir uma conexão entre a ideia do Filho do Homem como a tradição do tema do *Paráclêtos*. Para S. Mowinckel e N. Johansson, o *Paráclêtos* joânico tem a sua origem na ampla concepção judia dos intercessores. O. Betz é da opinião de que a origem do *Paráclêtos* se encontra na comunidade de Qumran. Esta comunidade está familiarizada com os “intercessores” do tempo antigo, como os patriarcas e Moisés, além dos anjos intercessores. Brown e G. Johnston, como representantes da investigação anglo-saxônica (inglesa), procuram entender o *Paráclêtos* joanino a partir das primitivas doutrinas cristãs sobre o Espírito e admitem uma influência indireta das concepções qumranianas, as quais foram reformuladas na perspectiva joanina. Para U. B. Müller, a origem está no próprio contexto dos discursos de despedida que foram posteriormente anexados à doutrina cristã primitiva do Espírito.

Uma hipótese aceita pela maioria dos investigadores é a de que o evangelista já o tenha encontrado o título “*Paráclêtos*” na tradição cristã, ainda que o único apoio seguro seja o *logion* da assistência do Espírito Santo ante os tribunais (cf. Mc 13,11 e paralelos). Schnackenburg²⁹⁹ diz que a comunidade joânica, diante de sua nova, mas parecida situação de perseguidos, atualizou o conceito de consolação e

²⁹⁸ SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 184-188, o qual cita: R. Bultmann, *Ev des Joh.* p. 437-440; G. Bornkamm, *Der Paraklet im Johannesevangelium* (en homenaje a R. Bultmann, Stuttgart 1949, p. 12-35; Schulz, *komposition und Herkunft der Joh. Reden*, Stuttgart 1960, p. 136; S. Mowinckel, *Vorstellungen*; N. Johanson, *Parakletoi*. Suscriben también esta procedencia J. Behm, en *ThWb v*, 810 y (con modificaciones) R.E. Brown, en *NTSt 13* (1966-67) 120-124; O. Betz, *Der Paraklet* 56-72; R. Brown, *NTSt 13* (1966-1967) 128-132; *Gospel of John II*, apéndice v: *The Paraclete* (1135-1144) 1142s; G. Johnston, *Spirit-Paraclete* 119s; U.B.Müller, *Parakletenvorstellung*, p. 34.

²⁹⁹ SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 189-190.

defesa exercida pelo Espírito Santo nos Sinóticos, bem como o conceito pode ter assumido as características da comunidade de Qumran, aplicando ao Espírito, a ideia de que o “Espírito da verdade” está contra toda sedução e falsidade. Entretanto, as sentenças atuais do QE precisam ser consideradas como uma criação do evangelista e de sua escola.

E o que dizer sobre o Espírito da verdade associado ao termo *παράκλητος*?

Miguéns³⁰⁰, fazendo referência a Coppens, assinala que segundo este autor o termo tem o seu paralelo somente na literatura de Qumran e tal fato chama a atenção, pois não se encontra no AT. No entanto, Miguéns observa que na literatura dos manuscritos do Mar Morto, o “Espírito da verdade” em nenhum momento assume o conceito de advogado aos moldes da literatura joânica, portanto, a possível união e as nuances particulares resultam do contexto do Evangelho.

Neste sentido, Casalegno³⁰¹ notifica que não é improvável que ambos os conceitos sejam distintos um do outro e que o autor os tenha unido para evidenciar a realidade do Espírito. A prova desta distinção é que as funções do *Paráclêtos* não correspondem com as do “Espírito Santo”, o qual tem por função a renovação batismal (cf. Jo 3,5), perdoar os pecados (cf. Jo 20,33) e santificar o crente (cf. Jo 20,22) a qual se dá por meio de uma nova criação.

3.2.6. As Funções do *Παράκλητος*

De acordo com Schnakenburg, “em cada descrição do *Paráclêtos* este recebe uma função específica e estas são inconfundíveis”³⁰². Tanto é verdadeira tal observação que na perícopa delimitada em Jo 16,4b-15 as funções do *Paráclêtos* aparecem em quatro momentos, sendo elas: a) estabelecer a culpabilidade do mundo, Jo 16,8b; b) conduzir os discípulos, Jo 16,13b; c) glorificar o Filho, Jo 16,14a; d) anunciar aos discípulos coisas por vir Jo 16,13e; 14c;15d. Em nenhum outro momento estas funções são descritas.

³⁰⁰ MIGUÉNS, M., *El Paráclito (Jn 14-16)*, p. 269, o qual cita: COPPENS JOSEPH, *Le don de l’Esprit d’après les textes de Qumran et le Quatrième Évangile, en L’Évangile de Jean*, (Recherches Bibliques, 3) Tournai/Paris 1958, 221.

³⁰¹ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 136.

³⁰² SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 106.

Distinguir o predicado da ação é uma tarefa exegética, pois ora o sujeito da ação “o *Paráclêtos*” está voltado para os discípulos, ora para o Filho e, há momentos em que é possível entender que esteja voltado para ambos, para o Filho e para os discípulos, simultaneamente. E contra o mundo, como alguns dos autores pesquisados sugerem³⁰³.

Na opinião de Ferraro³⁰⁴, o *Paráclêtos* joanino exerce suas funções com a mesma finalidade descrita na literatura sinótica, isto é, Ele é enviado aos discípulos como defensor no processo com o mundo, no entanto, o autor do QE não utiliza as categorias dos Sinóticos para a descrição deste modo de agir, ou seja, colocando palavras acertadas na boca dos discípulos, quando estes estiverem perante os tribunais (cf. Mt 10,19-20; Mc 13,11; Lc 12,11). Na perspectiva joanina, a defesa exercida pelo Espírito é apresentada com termo “testemunhar” (μαρτυρεῖν) e seu objeto é Jesus. O Espírito dará testemunho a Jesus, assim como o Filho dá testemunho do Pai (cf. Jo 3,32-33; 18,37). Agindo no interior dos discípulos, o Espírito fortalecerá a fé destes em Jesus Cristo, os quais sofrendo perseguições estão sujeitos ao abandono da fé, entretanto, por meio da ação do Espírito eles se tornam resistentes às ameaças externas e poderão dar testemunho.

Partindo da referência de Jo 16,14a, que expressa que o Espírito da verdade “glorificará” o Filho, Léon-Dufour³⁰⁵ defende que todas as funções do *Paráclêtos* são, pois, relativas ao Filho, e que o objetivo desta ação é manifestar-se por meio do testemunho dado pelos discípulos no mundo, ao testemunhar Jesus, pela ação do Espírito, os discípulos denunciam o pecado do mundo.

Na perspectiva de Casalegno³⁰⁶, o *Paráclêtos* é o advogado celeste, aquele que veio em defesa de Jesus, entretanto, o *Paráclêtos* não age em favor dos discípulos diante dos tribunais, no mesmo modelo que transparece na narrativa sinótica. No QE o *Paráclêtos* não ocupa apenas o papel de advogado, mas simultaneamente Ele assume as prerrogativas do Ministério Público, que tem por função a demonstração da culpabilidade dos adversários de Jesus e dos incrédulos.

Acreditamos que é possível o entendimento das ações da seguinte maneira: Em Jo 16,7a-11c a ação do Espírito está voltada para os discípulos em função de

³⁰³ Cf. VAN DEN BUSSCHE, H., “Les discours D’Adieu de Jesus”, p. 122. Cf. MIGUÉNS, M., **El Paráclito (Jn 14-16)**, p. 176. Cf. BARRET, C. K., **El evangelio según san Juan**, p. 739.

³⁰⁴ FERRARO, G., **O Espírito Santo no quarto Evangelho**, p. 83-84.

³⁰⁵ LÉON-DUFOUR, X., **Leitura do Evangelho segundo João**. Tomo III, p. 171.

³⁰⁶ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 134.

Jesus, ou seja, cabe a eles a defesa da causa de Jesus diante da hostilidade do mundo que insiste em permanecer na incredulidade. Dessa forma, eles são chamados a darem testemunho, assim como o Espírito o fez, por isso eles precisam conhecer a verdade. Do mesmo modo, em Jo 16,12a-13e, sua ação está voltada para os discípulos em função de Jesus. O conduzir e o anunciar têm como finalidade fazer com que os discípulos tenham plena consciência de quem é Jesus e, assim, testemunhar. Em Jo 16,14a-15d, a ação do Espírito está voltada para Jesus em função dos discípulos, isto é, ao glorificar o Filho os discípulos são beneficiados da verdade que é Jesus, eles são respaldados em seu anúncio, não dão testemunho de qualquer verdade, mas da verdade que é o próprio Jesus. Portanto, em Jo 16,7a-11c, o que transparece ser uma ação totalmente voltada contra o mundo é na verdade uma ação voltada para os discípulos em função de Jesus³⁰⁷.

Com esta breve explanação, torna-se possível apresentar cada uma dessas ações, tendo como pressuposto que as mesmas são realizadas pelo *Paráclêtos*, o qual recebe o epíteto “O Espírito da verdade”. São elas:

a.
ὁ Παράκλητος ἐλέγξει τὸν κόσμον “o Paráclêtos estabelecerá a culpabilidade do mundo Jo 16,8b”

Conforme a descrição de Bailly, o verbo ἐλέγχω na forma ativa significa “convencer de uma falha, de um delito, um erro”³⁰⁸. Com o mesmo fundamento, Büchsel³⁰⁹ argumenta que o uso que o NT fez do verbo tem esta característica, pois na sua forma ativa vem quase sempre seguido do acusativo, em relação a pessoas, pode também receber a forma passiva, ser convencido. Sendo assim, ἐλέγξει, na forma ativa significa apresentar, demonstrar que a mesma cometeu um pecado e levá-la ao arrependimento. Para tanto, sua ação não é punitiva, mas educativa, ou seja, a pessoa consciente de que errou (pecou), precisa livremente tomar a decisão de mudar³¹⁰.

Já na opinião de Léon-Dufour³¹¹, a opção de tradução da forma verbal ἐλέγξει por “estabelecer a culpabilidade” é a melhor, pois os termos “confundir” e

³⁰⁷ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 165.

³⁰⁸ O uso do Verbo ἐλέγχω In: **Dictionnaire Grec Français**, p. 642.

³⁰⁹ BÜCHSEL, F. ἐλέγχω. In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*, col. 389-892.

³¹⁰ *Ibid.*

³¹¹ LÉON-DUFOUR, X., **Leitura do Evangelho segundo João**. Tomo III, p. 162.

“convencer”, com frequência mantida pelos tradutores, permitem pressupor que o *Paráclêtos* estaria em diálogo direto com o mundo, fato este que não ocorre. A tradução proposta evita implicar diretamente o mundo, a não ser como objeto de uma denúncia, é aos discípulos que o Espírito desvela a culpabilidade do mundo. No entanto, como isto se dará, não é possível dizer³¹²?

A partir dessa contribuição, surgem os questionamentos: Por que João atribuiu ao *Paráclêtos* uma atividade de convencimento? Que concepções estão por baixo dessa ideia? Na opinião de Barret³¹³ uma vez que o *Paráclêtos* age na consciência do mundo é possível que seu uso derive dos textos de Qumran, no qual o verbo recebe este significado, não apenas de provar que a pessoa esteja equivocada, mas que persuadido deste erro, mude de vida (1Qs 9,16.17) e em Fílon (*Quod Det.*, 146) que utiliza o verbo para referir-se a consciência. Tal pensamento estaria na contramão do que afirmou Léon-Dufour, pois é na consciência dos discípulos que Ele age e não na consciência do mundo. Já para Schnackenburg³¹⁴, o autor do QE foi iluminado pelas concepções judaicas, que aparecem, sobretudo, na literatura apócrifa de Henoc, pois em Henoc 4,23 se descreve a imagem do julgamento final de Deus, do mesmo modo que na teologia joanina, o *Paráclêtos* exerce uma função judicial.

Entretanto, conforme o contributo filológico oferecido por Bailly e seguido por Büchsel, já deixa claro que o sentido ἐλέγχειν não é de impor uma “sentença”, mas de modo correto significa levar ao arrependimento. Desse modo, a relação entre “convencer” e os três conceitos pecado, justiça e juízo, não são “pontos de acusação”. As orações em ὅτι direcionam para este esclarecimento, ou para esta peculiaridade na teologia joânica, pois em uma primeira leitura se tem a impressão de que sua função na oração é causativa, entretanto, não é de interesse do evangelista - pelo menos é o que se parece - em estabelecer as razões fundamentais nas quais se baseiam as provas do pecado (e da justiça e do juízo), mas sim indicar o seu conteúdo³¹⁵, para tanto, o ὅτι assume uma função explicativa. Logo, o uso do verbo ἐλέγχω, está em consonância com o caráter forense desta perícopa, assim como, o uso do verbo κρίνω e παράκλητος.

³¹² BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 739.

³¹³ Ibid.

³¹⁴ SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 168.

³¹⁵ BARRET, C. K., *Op. cit.*, p. 741.

Portanto, não é o *Paráclêtos* que julga e condena o mundo, mas é o mundo que se autocondena ao não aceitar a proposta de Jesus. Logo, o *Paráclêtos* apenas torna manifesto a incredulidade em relação a Jesus, Ele vai explicar em que consiste o erro do mundo, que se dá no fato de não acolher Jesus. Barret³¹⁶ vai pontuar que rechaçar a Jesus não é o único pecado, porém ele é o pecado por excelência, e é em consequência dos outros pecados que o homem possui que ele se torna incapaz de aceitar a Jesus, por isso, o crucificaram.

Desse modo, sua função é apresentar os argumentos em favor de Jesus. Nessa perspectiva Boismard & Lamouille³¹⁷ diz que o papel do *Paráclêtos* será o de refutar os argumentos que o mundo apresenta contra a autenticidade da missão de Jesus (Jo 16,8-11). Para o autor supracitado, tal atitude do *Paráclêtos* descrita neste *logion* tem como referência as epístolas Pastorais, pois nestes textos os verbos exortar (*parakalein*) e refutar (*elegchein*) são frequentemente justapostos com o tema do ensino (*didaskalia*) conforme as indicações apresentadas por ele (cf. Tt 1,9-11; 1,13-14; 2,1.5; 2Tm 3,14-16; 4,1-2). E acrescenta, no QE o Espírito é chamado de *Paráclêtos*, porque suas funções estão plenamente em sintonia com a “*Paraclesis*” lucana e paulina, pois para estes autores Bíblicos a “*Paraclesis*” é feita sobre a influência do Espírito.

b.

ὁ Παράκλητος ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάση ‘o **Paráclêtos os conduzirá na verdade toda Jo 16,13b**’

Jesus adverte que ainda têm muitas coisas a dizer aos discípulos, mas que eles não seriam capazes de suportar naquele momento e que, somente por meio do auxílio do *Paráclêtos*, intitulado Espírito da verdade, é que eles possuirão tal capacidade (cf. Jo 16,12a-13b). Estes dois versículos formam uma espécie de dobradiça, ligando o que tinha sido dito anteriormente com o novo *logion*, e por meio deles introduzem outros aspectos das funções do Espírito, o qual recebe a função de conduzir, seu objeto de ação, novamente, são os discípulos. É para estes que Ele é enviado e, estando junto destes, os conduz a verdade.

Para expressar esta finalidade, o autor do QE, apropria-se da compreensão que o Salmista teve ao intuir que a ação de conduzir a verdade é uma ação restrita

³¹⁶ BARRET, C. K., **El evangelio según san Juan**, p. 741.

³¹⁷ BOISMARD, M. É.; LAMOUILLE, A., **L'évangile de Jean**. v. 3, p. 386.

do Senhor, por isso, suplica “conduze-me (*hodēgēson*) à verdade!” (cf. Sl 24,5 LXX)³¹⁸. É para a verdade que o Espírito conduz. Mas para qual verdade?

Para responder a esta questão é preciso saber qual é o sentido de verdade a que se refere? E a resposta tem que vir da própria compreensão que o termo verdade assume no QE, contida ao longo do texto (cf. Jo 4,23; 8,32; 16,7). Pois no Evangelho Jesus é identificado como a Verdade; Ele se autodefine como a Verdade (Jo 14,6; cf Jo 8,32-33), além do que, em Jo 18,37 Jesus afirma que veio para dar testemunho da Verdade, isto precisa ser levado em consideração, bem como, se para o autor do QE o termo ἀλήθεια tem um significado particularizado.

De acordo com o uso linguístico do grego antigo, o termo ἀλήθεια é uma derivação de λανθάνω/λήθω (que significa ocultar ou encobrir algo de alguém) e o (a) privativo, tem por significado o fato em si, isto é, aquilo que foi dito. Assim, dizer a verdade é dizer tal como é, por isso, significa verdade em sentido de não ocultar algo³¹⁹. A LXX frequentemente traduziu o termo ^emet derivado da raiz 'mn, por ἀλήθεια, levando em consideração seu sentido jurídico e comum (consistência, firmeza). Assim, no AT de regra ^emet ou é empregado para exprimir uma absoluta certeza ou como um conceito absoluto *Ad exemplum* “Adonai é ^emet”³²⁰.

O termo referindo-se a Deus, ou a verdade de Deus, é muito frequente e é expressa com os termos *hesed* e ^emet (cf. Sl 25,10; 26,3; 40,11s 57,4-11; 61,8; 69,14; 85,11; 86,15; 89,15; 108,5; 115,1; 117,2; 138,2). Tal expressão tem o sentido de que o ser ou a pessoa é o que deve ser, ou seja, verdadeira. Em sentido moral, ^emet significa confiabilidade, segurança. Um homem em quem se pode confiar é chamado ^{iš} ^emet, por isso, não se entende somente que aquele que pronuncia uma palavra está convencido daquilo que diz, mas também que de fato aquilo é assim³²¹.

Na tradição rabínica, o uso de ^emet é semelhante ao veterotestamentário, o termo é usado para designar uma particular atitude ou para uma designação do atributo de Deus. Assim como diz uma frase celebre de Gamaliel “Só três coisas

³¹⁸ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 167.

³¹⁹ HÜBNER, H. ἀλήθεια. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Eds). *Diccionario exegetico del nuevo testamento II*, p. 172.

³²⁰ QUELL, G. ἀλήθεια. In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1965. v. 1, col. 630-632.

³²¹ GUILLET, J. Verdade. In: *Diccionario de la Biblia*. Edición Castellana preparada por el R. P. Serafín de Ausejo. Barcelona (España): Editorial Herder, 1981, p. 1995.

bastam ao mundo: sua justiça, sua *ᾠmet* e sua paz” (Ab 1,18)³²². Já o uso neotestamentário de ἀλήθεια é determinado em parte pelo uso grego helenista e em parte pelo uso semítico. Como dito, no grego significa: “aquilo que realmente é”, no AT e na tradição rabínica tem o sentido de “consistência, firmeza”. Mas é preciso dizer que no NT e no cristianismo primitivo seu uso é variado e nem sempre é possível estabelecer com certeza o seu valor semântico. Deste modo, em Rm 3,3-7 tem o sentido de “veracidade, fidelidade”, em 2Cor 7,14 o sentido de “sinceridade e lealdade” e em Rm 1,18 assume o sentido empregado no grego: “demonstrar a realidade de um fato”³²³.

Nos escritos joaninos, ἀλήθεια fundamentada no dualismo helenístico, é compreendida como o autêntico ser, a realidade divina, a revelação, mas também assume uma característica própria. Assim, ἀλήθεια indica a esfera do divino enquanto contra posição a esfera demoníaca e no sentido de revelação, entretanto nesta questão difere-se do conceito dualista porque não compreende as realidades ἀλήθεια e ψεῦδος como uma realidade essencial, mas como uma possibilidade para o homem. Desse modo, nos escritos joaninos, ἀλήθεια pode ter um duplo sentido. Pode ser entendida no sentido comum “verdade”, mas também no sentido específico “anunciar oralmente a revelação” (cf. Jo 8,40.45)³²⁴.

Portanto, para João, a compreensão de verdade é um acontecimento. Jesus sendo o revelador é o caminho, a verdade e a vida (cf. Jo 14,6), e por ser a verdade pode dar testemunho dela “dizer a verdade” (cf. Jo 8,49; 16,7; 18,37), por isso aquele que conhece a verdade esta livre de “cometer pecado” (cf. Jo 8,31ss)³²⁵.

Amparados por este aporte linguístico, os autores buscam a compreensão do sentido do termo verdade nesta perícopie e, em suas análises exegéticas, apresentam o que no seu entender refere-se a tal termo. Para Casalegno, “o termo ‘verdade’ não se refere a uma realidade abstrata e racional, mas à revelação trazida por Jesus”³²⁶, no sentido de que Ele próprio é a verdade. Léon-Dufour³²⁷ diz que não se trata de

³²² KITTEL, G. ἀλήθεια. In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1965. v. 1, col. 637-638.

³²³ BULTMANN, R., ἀλήθεια. In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1965. v. 1, col. 649-653.

³²⁴ BULTMANN, R., ἀλήθεια. In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1965. v. 1, col. 658-660.

³²⁵ HÜBNER, H., ἀλήθεια. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Eds). **Diccionario exegetico del nuevo testamento II**, p. 177.

³²⁶ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p. 125.

³²⁷ LÉON-DUFOUR, X., **Leitura do Evangelho segundo João**. Tomo III, p. 168.

“verdades” múltiplas as quais o Espírito conduzirá progressivamente; a despeito do que poderia sugerir a tradução da Vulgata - *docebit vos omnem veritatem* - na qual se baseou os concílios para definir os dogmas da Igreja, o que para Léon-Dufour não procede. Konings descreve “a verdade a qual o Espírito conduz não é para algo estático, coisa feita e acabada, mas a compreensão certa de cada novo momento”³²⁸, isto é, a capacidade do discernimento diante dos acontecimentos da história. Maggioni acrescenta o “Espírito não é repetitivo, é um guiar para dentro da plenitude da verdade”³²⁹ e, segundo Schnackenburg³³⁰, não se trata de anunciar nada de novo, mas o *Paráclêtos* de modo novo fará com que os discípulos tenham uma compreensão mais profunda da revelação cristã, ao que parece ser mais razoável.

Levando em consideração estes argumentos, a partir do aporte linguístico, pode-se dizer que “a tarefa do Espírito” é fazer com que os discípulos cheguem à compreensão de quem é Jesus e qual é a sua verdadeira identidade. Assim sendo, a verdade a que se refere é Jesus mesmo, não se trata de doutrinação, conteúdo e ensinamentos dados por Jesus ou outros que adviriam. Na crítica textual dissemos que por meio da condução do Espírito os discípulos poderão compreender a verdade toda que já fora dita e que eles ainda não tinham a plena capacidade para entender, isto é, a verdade que é Jesus Cristo, sua pessoa e seu projeto, testificado por meio de sua paixão morte e ressurreição.

Deste modo, a ação do Espírito é conduzir os discípulos ao verdadeiro caminho da verdade, que é o próprio Jesus, não descobrindo de modo especulativo o sentido das palavras que Jesus disse naquele momento e que eles não compreenderam, mas iluminados pelo Espírito vivam segundo as palavras de Jesus³³¹. Assim sendo, o Espírito que recebeu do Jesus glorificado comunica aos discípulos a verdade toda, portanto, não um novo conteúdo, novas ou outras verdades, mas um conhecimento mais profundo e perfeito daquilo que Jesus já revelou e trouxe³³².

³²⁸ KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 299.

³²⁹ MAGGIONI, B., In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos II*, p. 441.

³³⁰ SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 175.

³³¹ CARRILLO-ALDAY, S., *El evangelio según san Juan*, p. 415.

³³² FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 99.

C.

ὁ Παράκλητος καὶ τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ ὑμῖν “o Paráclêtos anunciará a vós coisas por vir Jo 16,13e”

A forma verbal ἀναγγελεῖ, no futuro do indicativo, é retomado outras duas vezes na perícopie (cf. Jo 16,14.15). Do mesmo modo, cabe a pergunta: tal termo recebe uma especificidade na teologia do QE? O autor se apropria e o utiliza de modo direto ou o transforma, assim como é a sua práxis?

De acordo com Schniewind³³³, na tradição fora da Bíblia o uso do verbo ἀναγγέλλω é impreciso, pode ter o sentido de proclamar, para significar a proclamação de um rei; anúncio de embaixadores; de notícias explícitas de desgraça. No grego da Koiné ἀναγγέλλω tem o mesmo significado que ἀπαγγέλλειν (anunciar). Nas epístolas tem um significado menos acentuado e frequentemente significa dizer; quase sinônimo de εἶπεῖν. Em certas partes da Ásia Menor helenística é usado com o sentido de “Proclamar”, em referência a um anúncio sacral e, por isso, como tal, tem um paralelo importante na terminologia do NT relativo à raiz ἀγγελ.

Assim, no NT, o uso extrabíblico de ἀναγγέλλω impõe-se claramente sobre o religioso (cf. Mt 28,11; Jo 5,15; At 16,38). Entretanto, ἀναγγέλλειν na literatura Joânica tem um significado preciso, é sinônimo de μαρτυρεῖν, ἀπαγγέλλειν (cf. 1Jo 1,5). Em Jo 16,13-15, anaforicamente repetido três vezes, o verbo designa a palavra do *Paráclêtos*, estes se referem a um anúncio profético-escatológico. τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ (Jo 16,13 cf. Is 44,7); guia. ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ (Jo 16,14s). É possível que em João tudo isso seja eco de um uso mais recente do verbo e que ainda não se conheça.³³⁴

No entanto, Léon-Dufour³³⁵, não observando este detalhe da filologia, diz que esta fórmula (*erkhómena*) é vaga, e que, guiados por esta falta de elementos, os comentadores formulam diversas hipóteses no intuito de identificar a que se referem: “as coisas por vir”. Assim, em sua pesquisa, antes da apresentação do seu ponto de vista, ele faz referência a dois autores, Barrett e Corsini³³⁶, expondo as

³³³ SCHNIEWIND, J., ἀναγγέλλω. In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*, col. 162-164.

³³⁴ *Ibid.*, col. 168-170.

³³⁵ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 169.

³³⁶ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 169, o qual cita: apenas a página 408, mas não a obra do autor J.K. Barrett; Em relação ao autor E. Corsini, Léon-Dufour cita apenas a obra: *L'Apocalypse maintenant*, Seuil, 1984, mas não a página.

opiniões destes. Para Barrett, “coisas por vir” diz respeito à Paixão-Ressurreição, pelo fato de que Jesus faz tal pronunciamento na noite de sua traição, no entanto, Léon-Dufour objeta dizendo que se fosse assim, Jesus teria que ter dito “o que ia lhe advir” como fez em Jo 18,4. Já Corsini, tendo como apoio o texto de Is 41,23, pensa nos acontecimentos do Fim, o que daria razão para o Evangelista justificar a atividade de Profetas cristãos.

Na busca pela identificação em que consistem as coisas futuras, Boismard & Lamouille³³⁷ argumentam ser tudo aquilo que vai suceder na vida de Jesus, isto é, sua prisão e sua morte ignominiosa (cf. Jo 18,4), por isso, não se pode dar ao verbo ἀναγγελεῖ o significado de “anunciar”, mas de “explicar” fazer compreender, tendo como referência texto de Dn 2. Neste mesmo sentido, o Espírito fará com que os discípulos compreendam o verdadeiro significado da morte de Jesus, que para os judeus era escândalo e para os gregos era loucura (cf. 1Cor 1,23). Com pensamento semelhante, Casalegno³³⁸ propõe como interpretação que o Espírito concederá aos discípulos plena inteligência para a compreensão de tudo aquilo que já foi revelado, além da capacidade para o enfrentamento das situações históricas em que vive, tendo assim, o discernimento correto diante dos fatos. Em síntese, seria uma simbiose do que aconteceu com Jesus e o que acontece com a comunidade dos discípulos.

Por outro lado, Konings³³⁹ recorda que o verbo que João usa é “anunciar” e não revelar como algumas traduções propõem. O autor supracitado, também observa que anunciar é o termo utilizado pela Samaritana no diálogo com Jesus (cf. Jo 4,25-26) e é o que faz a comunidade depois de Jesus, deste modo, o *Paráclêtos* participa ativamente do “anúncio” que está sendo levado pela comunidade (cf. 1Jo 2,3.5; 3,11).

Se o termo não tem em si uma conotação de revelação, mesmo que sua função na frase transpareça a ideia de desvendar coisas que ainda vão acontecer, portanto, ele precisa ser entendido não no sentido de desvelamento do futuro, mas de interpretação. Então, com este pressuposto e norteados pelo verdadeiro significado do termo, a pergunta correta seria: O que o Espírito interpretará? Segundo Léon-

³³⁷ BOISMARD, M. É.; LAMOUILLE, A., *L'évangile de Jean*. v. 3, p. 382.

³³⁸ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 126.

³³⁹ KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 299.

Dufour³⁴⁰, esta expressão está intimamente ligada ao que é dito na sequência do texto em Jo 16, 14-15. Ele anunciará aquilo que pertence ao Filho. O Espírito inculcará nos discípulos a capacidade para entender e interpretar os acontecimentos da história que também lhe advêm, à luz do mistério de Jesus.

É para o mistério central de Jesus que o Espírito vai guiar os discípulos, n'Ele está contida a totalidade da revelação. Deste modo, segundo Ferraro³⁴¹, as coisas futuras e a verdade plena se coincidem, pois as duas declarações fazem parte da mesma e única realidade, ou seja, o mistério de Jesus desvendado aos discípulos, por isso, as coisas futuras não dizem respeito a verdades isoladas, nem a profecias de eventos, mas pelo contrário ela tem um sentido Cristológico. Por meio D'ele, toda a História da Salvação tem a sua realização.

Para tanto, em conformidade com o termo ἀναγγελεῖ a missão do *Paráclêtos* é fazer com que os discípulos compreendam a revelação que é Jesus, que é completa em si e que não tem necessidade de acréscimos³⁴². Por meio deste termo o Espírito, nesta perícopie, retoma a sua função de ensino e de recordação Jo 14,26. Por isso, tal expressão está intimamente ligada ao termo ouvir e ao falar “ἀκούσει λαλήσει”. Assim como Jesus anunciou tudo o que ouviu do Pai (cf. Jo 15,15).

d.

ὁ Παράκλητος ἐμὲ δοξάσει “o Paráclêtos me glorificará Jo 16,14a”

Aquele (o Espírito) me glorificará, porque do que (é) meu receberá, diz Jesus “ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται” (Jo 16,14ab). De acordo como Barret³⁴³, a forma verbal δοξάσει tem como finalidade na oração demonstrar em que consiste a atuação do Espírito, o qual tem por função manifestar a glória de Cristo ao mundo e, por meio do uso da partícula ὅτι evidencia o modo como isto vai acontecer.

Para o autor do QE, na ação de glorificar se manifesta a íntima relação entre as três pessoas divinas, pois o Filho glorifica o Pai, o Pai glorifica o Filho, do mesmo modo o Espírito glorifica o Filho. Segundo Carrillo-Alday³⁴⁴, essa ação

³⁴⁰ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 169.

³⁴¹ FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 100.

³⁴² CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 126.

³⁴³ BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 745

³⁴⁴ CARRILLO-ALDAY, S., *El evangelio según san Juan*, p. 416

tornar-se visível do seguinte modo: o Filho glorificou o Pai sobre a terra, revelando para toda humanidade o seu nome e levando até o fim a obra que o Pai lhe tinha confiado (cf. Jo 17,4.6); o Pai, por sua vez, glorifica o Filho revelando e dando testemunho dele por meio dos tempos (cf. Jo 15,26); o Espírito cumprirá a sua missão, anunciando tudo aquilo que recebeu do Filho. Este pensamento de Carrillo-Alday está em conformidade com o que indicou Barret ao dizer que o uso da partícula ὅτι evidencia de que modo o Espírito glorifica o Filho, porque do que (é) meu recebe (Jo 16,14b;15c). No entanto, não é para o mundo que está voltada a ação do Espírito, como entende Barret, pois o seu foco são os discípulos, como bem expressa o pronome ὑμῖν (Jo 16,14c;15d), o que denota uma ação voltada para Jesus, em função dos discípulos.

Sendo assim, a missão do Espírito consiste em comunicar àqueles que creem tudo aquilo que é de Jesus e que, por sua vez, pertence ao Pai, pois tudo o que pertence ao Filho, Ele recebeu do Pai. Nesta lógica demonstra que a origem de toda a ação está no Pai³⁴⁵, por isso, Schnackenburg³⁴⁶ vai dizer que a glorificação autêntica de Jesus, o seu reconhecimento e entronização para concluir a sua obra (cf. Jo 13,31s 17,1), quem a realiza é o Pai, no entanto, cabe ao Espírito à consumação da obra soteriológica de Jesus.

Ao apresentar, desse modo, a íntima relação entre as três pessoas divinas, o autor do QE demonstra que nenhuma das ações se dá de modo isolado, mas que há uma perfeita comunhão de vida, pois a glorificação do Filho por meio do Espírito já estava no centro da intenção do Pai ao revelar para a humanidade o seu Filho único, por meio do Espírito³⁴⁷, já que foi pela força do Espírito que Jesus se encarnou. Com o mesmo propósito, o Espírito participa da glorificação do Filho, entretanto a centralidade da glorificação está no Pai, é dele que parte a prerrogativa da glorificação e para Ele estão voltadas todas as ações, tanto a do Filho como a do Espírito, portanto, o Filho ao ser glorificado pelo Espírito é, na verdade, o Pai que está sendo glorificado no Filho.

³⁴⁵ CASALEGNO, A., **Para que contemplem a minha glória**, p.131-132.

³⁴⁶ SCHNACKENBURG, R., **El Evangelio según San Juan**, p. 175.

³⁴⁷ LÉON-DUFOUR, X., **Leitura do Evangelho segundo João**. Tomo III, p. 171.

3.2.7.

Cristo como Παράκλητος

A afirmação de que o Pai, por meio da intercessão de Jesus concederá aos discípulos “outro *Paráclêtos*”, encontra-se em Jo 14,16. Promessa que só se consolida com algumas condições: amor à pessoa de Jesus - observando seus mandamentos - e o retorno de Jesus para junto do Pai. Neste *logion* Jo 14,16 a característica do *Paráclêtos* é apresentada como “aquele que intercede” que é “chamado para estar junto de”, o que corresponde claramente com a primeira etimologia do termo *Paráclêtos*. Aqui não há uma descrição de uma função, mas apenas o de permanecer neles. Nos outros *logions* transparecerá suas funções. Em Jo 14,26 ensina e recorda; em Jo 15,26 dá testemunho do ministério do Filho, para que os discípulos também possam testemunhar; em Jo 16,8-11 demonstra a culpabilidade do mundo, pois este não crê; e em Jo 16,12-15 conduzirá os fiéis à verdade plena que recebe do Filho glorificado.

Neste *logion* (Jo 14,16) chamado em causa, o conceito de παράκλητος se aplica a Cristo e ao Espírito com o sintagma ἄλλος παράκλητος “outro *Paráclêtos*”, no qual o termo παράκλητος se refere indistintamente e ao mesmo tempo a um e ao outro. Portanto, por meio deste emprego, conclui-se que o *Paráclêtos* recebe o adjetivo numérico ἄλλος “outro”, isto quer dizer que Jesus já fora para os seus um *Paráclêtos*, conforme diz Schnakenburg³⁴⁸, “Jesus foi um *Paráclêtos* exercendo a solicitude pelos seus”. Esta passagem, segundo Boismard & Lamouille, citado por Mazzarolo, deve ser compreendida “a luz de 1Jo 2,1 o qual identifica Jesus como *Paráclêtos*. Assim, se Jesus é também o consolador e defensor, o Espírito será o outro Advogado”³⁴⁹. Deste modo, o Espírito continua as funções de Jesus, não só aquelas que dizem respeito ao ensino e a recordação, mas também as de intercessão e de sustento da comunidade.

Tendo presente essa característica de que o Espírito assume as funções que já foram vividas e executas por Jesus em sua realidade física, é que se põe nesta períclope o estudo do fato, Cristo como um *Paráclêtos*. Demonstrando a íntima relação que há entre a atividade de Jesus e a atividade do *Paráclêtos*, pois o Espírito

³⁴⁸ SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 106.

³⁴⁹ MAZZAROLO, I., *Lucas em João*, p. 242, o qual cita: Boismard, M-É., Lamouille, A. L'évangile de Jean, p. 359.

tendo aqui funções típicas de uma realidade forense remete à compreensão de que o autor da primeira carta teve ao apresentar Jesus também como um advogado junto a Deus.

Assim, em conformidade com o texto 1Jo o *παράκλητος* é um dom de Cristo glorificado. O que está em plena sintonia com o Evangelho que diz “Interessa a vós, a fim de que eu vá. Pois, se (eu) não for o *Paráclêtos* não virá junto a vós” (Jo 16,7), sua ação só terá início depois da partida, é o Espírito quem vai dar continuidade a obra de revelação. Boismard & Lamouille³⁵⁰ interpretam este fato da vinda do Espírito, em substituição de Jesus, como a forma que João II-B encontrou para responder a tradição primitiva que esperava o retorno iminente de Cristo. A parusia não realizada tem na figura do Espírito uma realização. Com o envio do Espírito a parusia se cumpriu, neste sentido, a frase “eu enviarei” substitui a declaração “eu voltarei”, é o Espírito que virá para habitar neles. Léon-Dufour³⁵¹ explica isto ao dizer que é graças ao *Paráclêtos* que Jesus, ao mesmo tempo, distingue e aproxima de si mesmo, que a longa tradição Bíblica se cumprirá, isto é, de que Deus permanece no meio do seu Povo.

Nesta perspectiva de missão comum, Boismard & Lamouille³⁵² apresentam uma sinopse em que a ação do Espírito assemelha-se a de Jesus.

O Espírito	O Cristo
Aquele que vem de junto do Pai 15,26 que o Pai enviará 14,26; 15,26 ele morará convosco 14,17. que o mundo não pode receber: - porque não o vê; - porque não o conhece; - mas vós o conheceis 14,17 Mas quando ele vier, vos esclarecerá 16,13-14. Ele vos ensinará 14,26. Ele vos conduzirá a toda a verdade, porque ele não falará por si mesmo 16,13. Mas tudo o que ele ouvir ele dirá 16,13 Porque o Espírito é Verdade, 1Jo 5,6	Ele procede de Deus 13,3;16,30 Ele me enviou 8,42. estando convosco 14,25. e os seus não o receberam 1,11. e o mundo não me verá mais 14,19. e o mundo não o conheceu 1,10 mas vós me vereis 14,19. E quando ele vier, ele no esclarecerá 4,25 Eu ensinei 18,20; cf. 6,59; 7,14.28 Eu vos disse toda a verdade 8,40.45 Não falei por mim mesmo 12,49; 7,17 Aquilo que ouvi de junto de Deus 8,40 Eu sou a verdade 14,6

³⁵⁰ BOISMARD, M. É.; LAMOUILLE, A., *L'évangile de Jean*. v. 3, p. 382-383.

³⁵¹ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 87.

³⁵² BOISMARD, M. É.; LAMOUILLE, A., *L'évangile de Jean*. v. 3, p. 382.

Como demonstrado por Boismard & Lamouille, nesta sinopse se tem uma compreensão do que consistem as semelhanças entre a ação de Jesus e a do Espírito, presente no Evangelho. Entretanto, Casalegno observa que entre o texto de 1Jo e o Evangelho há uma diferença que precisa ser pontuada. “Em 1Jo 2,1 Jesus desempenha a função de advogado em um contexto ritual, como instrumento de propiciação estando junto do Pai. No Evangelho, o *Paráclêtos* é intercessor e defensor dos discípulos em um contexto forense”³⁵³, portanto, tal atividade se dá no mundo.

Carrillo-Alday³⁵⁴ diz que mesmo Jesus e o Espírito recebendo o nome de *Paráclêtos* e sabendo que na mentalidade Bíblica o nome não é apenas a identificação pessoal, mas traz em si a característica da missão para qual a pessoa é destinada, é preciso ter claro que a obra do Espírito não será semelhante à de Jesus, no que toca os elementos essenciais. Como o fato de que o Espírito não dá a vida no ato sublime de entrega na cruz, sua presença não será visível, portanto, não terá uma forma corpórea, mas atuará no interior dos discípulos.

Portanto, não tendo uma presença física, o Espírito não agirá por meio de palavras, mas fará com que as palavras ditas por Jesus se tornem, para o momento atual dos discípulos, plenas de sentido e significado, sendo imprescindíveis para que possam suportar o que lhes sucederão, por isso, torna-se importante o dizer de Jesus que não os abandonará e que permanecerá com eles por meio deste outro *Paráclêtos*, conforme Jo 14,16, mas o distingue quando afirma que tudo quanto este ouvir, anunciará Jo 16,13de, e principalmente quando realça que Ele receberá do que é seu ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται 16,14be

3.3.

A promessa do Παράκλητος

A partida de Jesus é a condição da vinda do “*Paráclêtos*”. Jesus é enfático em sua afirmativa: “συμφέρει ὑμῖν ἵνα ἐγὼ ἀπέλθω. ἐὰν γὰρ ἴμῃ ἀπέλθω ὁ παράκλητος (οὐκ ἐλεύσεται) πρὸς ὑμᾶς ἵνα ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς.”³⁵³ Interessa a vós afim de que eu vá. Pois, se (eu) não for, o *Paráclêtos* não virá junto a vós, mas

³⁵³ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 135.

³⁵⁴ CARRILLO-ALDAY, S., *El evangelio según san Juan*, p. 387-388.

se (eu) for, o enviarei junto a vós. (Jo 16,7). A vinda do *Paráclêtos* depende da ida de Jesus. Ao refletir sobre esta locução condicional, Blank³⁵⁵ entende que o autor do QE ao narrar, deste modo, não está querendo evidenciar um momento determinado, mas antes quer demonstrar uma questão básica: É por meio do Espírito que os fatos são desvelados, é por meio do Espírito que a fé adquire sentido.

Com o Espírito, a fé em Jesus de Nazaré, como sendo o Messias, terá pleno sentido, pois o Espírito revelará quem é Jesus, que realizou obras e sinais, portanto, a partir do evento da ressurreição tudo terá sentido para eles, por isso o Espírito é a confirmação de que Jesus não abandonou os que aderiram a Ele, não os deixou a sós, isto o faz porque parte do Pai, mas vem em nome do Filho e recebe de Jesus tudo o que deve ensinar e recordar, nisto transparece a unidade que há entre a ação do Filho com a ação do Espírito³⁵⁶, deste modo, Ele pode ser considerado o continuador, o “outro *Paráclêtos*”. No entanto, com este enunciado “eu enviarei”, que é descrito neste *logion*, põe-se uma situação que chama em causa uma explicação. Como entender a afirmativa “eu enviarei”, se nos outros *logions*, quando Jesus anuncia a vinda do *Paráclêtos*, ele se refere a um ato que compete ao Pai?

Com relação ao tema da condição do envio, vários outros questionamentos surgem: Se o Espírito é enviado pelo Pai, como pode o Filho também enviar? As relações entre as três pessoas divinas são semelhantes ou são iguais? Estas relações se completam mutuamente ou são antagônicas? Como entender cada um destes enunciados, suas relações e suas particularidades?

3.3.1.

O Παράκλητος é enviado pelo Pai mediante a intercessão de Jesus

κάγω ἐρωτήσω τὸν πατέρα καὶ ἄλλον παράκλητον δώσει ὑμῖν (Jo 14,16)

ὁ δὲ παράκλητος, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ πέμψει ὁ πατήρ ἐν τῷ ὀνόματί μου, (Jo 14,26)

Nestes dois enunciados estão presentes três características distintas: Quem pede; quem envia e quem é enviado. No entanto, as missões são distintas, mas não antagônicas. Assim, a missão do Pai é revelada como estando na origem. Ele é o

³⁵⁵ BLANK, J., *O Evangelho Segundo João*, p. 193.194.

³⁵⁶ MAZZAROLO, I., *Nem aqui nem em Jerusalém*, p. 249.

sujeito da ação. Ele é aquele que “dará” o *Paráclêtos* aos que creem; mas o Espírito será enviado por meio da intercessão de Jesus, em seu nome, portanto o Espírito será “dado”, Jesus é aquele que pedirá em função dos que creem. Nesta relação, tem-se a indicação de um diálogo direto entre o Filho e o Pai, um diálogo direto entre o Pai e o Espírito e uma ação imediata entre Jesus e o Espírito, pois para que este venha faz-se necessário o pedido do Filho, que já foi um *Paráclêtos* na vida dos discípulos e sobre sua intercessão, seu nome, enviará “o outro *Paráclêtos*”³⁵⁷.

Carrillo-Alday³⁵⁸ sustenta que a expressão “em nome de alguém”, ‘em meu nome’, por exemplo, expressa grande intimidade e a estreita união. Isto supõe que entre Jesus e o Espírito existe uma identificação profunda e uma união estreita, como a união e identificação que há entre o Pai e Jesus”. Assim como, em Jo 16,13 é dito que o Espírito ao ser enviado não falará de si mesmo, mas tudo que tiver ouvido anunciará, do mesmo modo em Jo 14,10.24 é descrito que Jesus tendo vindo em nome do Pai, não falou nada por si mesmo, mas aquilo que ouviu do Pai. Estas duas ações, que se correlacionam, são marcadas pelo uso da forma verbal πέμψω, tanto o Filho como o Espírito é enviado, tanto o Filho como o Espírito anunciam o que ouvem³⁵⁹. Evidenciando uma comunhão nas ações.

Com relação ao uso da forma verbal πέμψω (enviar), Mazzarolo³⁶⁰ vai dizer que o autor do QE a usa com liberdade para demonstrar que a missão do Filho tornou-se importante quando o Espírito foi enviado pelo Pai em seu nome. Ao se referir, desta maneira, Jesus se torna o mediador do envio. Por isso “ἐν τῷ ὀνόματί μου” (em meu nome - Jo 14,26) quer destacar o vínculo que há com o mesmo plano de Salvação, portanto, a missão do Espírito não está desassociada da missão do Filho, pois é por meio do *Paráclêtos* que a vontade do Pai não é interrompida, n’Ele o projeto do Pai na história terá continuidade, neste sentido a função do Filho é cumprida em relação ao Pai. Em conformidade com o texto de Jo 17,12 “Não perdi nenhum daqueles que me destes”; agora, depois de sua partida, será o Espírito quem os guardará e os defenderá, quando conduzidos diante dos tribunais.

Com este esclarecimento é possível entender o porquê, quando se refere à missão do Filho, esta é apresentada como uma realidade já concretizada, realizada,

³⁵⁷ FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 63.

³⁵⁸ CARRILLO-ALDAY, S., *El evangelio según san Juan*, p. 392.

³⁵⁹ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 95.

³⁶⁰ MAZZAROLO, I., *Lucas em João*, p. 227.

conforme a constatação do uso da forma verbal no tempo passado ou presente, enquanto a missão do Espírito é sempre uma realidade expressa com o emprego da forma verbal no futuro: o Pai o dará, o Pai o enviará. E até mesmo nisto se percebe a íntima relação entre as três pessoas divinas: O Pai enviou o Filho, enviará o Espírito e este é enviado por meio da intercessão do Filho³⁶¹.

3.3.2.

Ο Παράκλητος é enviado pelo Filho estando junto do Pai

“Όταν ἔλθῃ ὁ παράκλητος ὃν ἐγὼ πέμψω ὑμῖν παρὰ τοῦ πατρός, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὃ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύεται, ἐκεῖνος μαρτυρήσει περὶ ἐμοῦ” (Jo 15,26).

“ἐὰν δὲ πορευθῶ, πέμψω αὐτὸν πρὸς ὑμᾶς.” (Jo 16,7)

Nos dois primeiros enunciados a missão de enviar o Espírito está direcionada para uma ação exclusiva do Pai, em resposta à oração de Jesus (Jo 14,16) e no seu nome (Jo 14,26); já nestes dois enunciados apresentados aqui, a ação do envio compete ao Filho, como uma ação única e exclusiva sua, estando junto do Pai. Pois mesmo que em Jo 16,7 não apareça a expressão: “de junto do Pai”, esta prerrogativa está subtendida no contexto do *logion*, haja vista que Jesus anteriormente explicitou a sua partida para junto do Pai, e é estando neste lugar que Ele envia.

Tal afirmação dá entender que o agente da ação é Jesus. Assim, com este entendimento, vêm os questionamentos: Quem é que envia o *Paráclêtos*, o Pai ou Filho? Esta atitude do Filho pode ser consideração igual a do Pai?

Ferraro³⁶² entende este processo da seguinte maneira: o Pai continua sendo a fonte primeira, pois a relação do Espírito com o Pai não está ausente, como demonstra a expressão “παρὰ τοῦ πατρός” (de junto do Pai). O que há neste modo de dizer é uma evidência no processo relacional entre as três pessoas divinas, pois o *Paráclêtos* é colocado em relação com o Filho da mesma maneira que o Filho se relaciona com o Pai. Assim como o Pai é aquele que enviou o Filho, o Filho é aquele que enviará o Espírito Santo que está em relação a ambos.

No entanto, mesmo as relações sendo semelhantes, elas não são totalmente iguais, pois mesmo ao enviar o Filho, o Pai é a origem primeira e absoluta, já para

³⁶¹ FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 71.

³⁶² FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 80-81.

o Espírito ser enviado pelo Filho, este precisa estar junto do Pai, ou seja, o Filho depende do Pai para enviar, por isso Ele diz: o *Paráclêtos* que eu vos enviarei “lá do Pai”. Jesus só pode enviar estando com o Pai, isto é, depois de ter realizado a sua missão sobre a terra, o Pai precisa ser glorificado no Filho e o Filho pelo Espírito³⁶³. Neste sentido, Léon-Dufour³⁶⁴ vai dizer que a omissão em referência ao Pai enfatiza indiretamente a condição atingida pelo Filho junto a Deus, por isso é que Jesus dirá em Jo 16,15: “tudo o que o Pai tem é meu”. É o Cristo ressuscitado falando, sua glória já foi manifestada, por isso é que a expressão “de junto do Pai” se repete duas vezes na frase, pois tem como finalidade expressar o senhorio de Jesus.

Com este mesmo raciocínio, Konings vai dizer que:

Quando se olha para Jesus como pessoa humana, “carne”, reconhece-se nele o Espírito de Deus que o impulsiona, assim como anteriormente impelia os profetas. Ora, o Espírito de Deus não desaparece com Jesus, mas o Pai continua a enviá-lo para que permaneça com os fiéis. Quando, porém, se pensa a partir do senhorio de Jesus, manifestado pelo “enaltecimento”, é mais fácil atribuir a Jesus mesmo o envio do Espírito (que vem do Pai). Então, esse Espírito não é visto apenas como o Espírito de Deus conhecido no AT, mas como o Espírito que continua especificamente a obra de Jesus-Senhor³⁶⁵.

Assim, o fato de ser o Cristo quem envia, é porque o autor quer enfatizar que há uma continuidade entre a obra do Filho e a do *Paráclêtos*, a revelação histórica de Jesus terá continuidade por meio do Espírito após a ressurreição (cf. Jo 16,14), assim sendo, cabe ao Espírito dar testemunho em favor de Jesus por intermédio dos discípulos, do mesmo modo que Jesus deu testemunho do Pai e anunciou aquilo que viu junto de Deus (cf. Jo 3,11). Contudo, o “mundo” não acreditou em suas palavras e o crucificou como um pecador, um blasfemador, pensando que com este ato estariam realizando a justiça e o julgamento final (cf. At 5,29-30). Por isso, o Espírito será enviado aos discípulos, por Jesus, estando junto do Pai, como origem primeira, para que os discípulos deem testemunho a fim de que, mesmo em meio às perseguições (Jo 16,1-4), compreendam a verdade dos fatos (Jo 16,8-11). Isto é, quem de fato foi julgado, quem cometeu pecado e a quem pertence a justiça³⁶⁶.

³⁶³ Ibid., p. 81.

³⁶⁴ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 160.

³⁶⁵ KONINGS, J., *Evangelho Segundo João*, p. 297.

³⁶⁶ NICCACI, A.; BATTAGLIA, O., *Comentário ao Evangelho de São João*, p. 219-220.

Logo, o Espírito da verdade, que procede de junto do Pai, tem a sua identidade revelada quando desvela para os que creem nestes acontecimentos, pois ao agir em favor de Jesus o *Paráclêtos* é o Espírito da verdade que mantêm com o Filho e com o Pai uma íntima relação, Ele é enviado pelo Filho glorificado e procede do Pai para os que creem permanecendo neles e confirmando a promessa do Filho de que sempre estaria com os seus. Nestes atos recíprocos é que se manifesta a obra da salvação para com a humanidade e ao mesmo tempo dá a conhecer as relações que há entre si e para fora de si³⁶⁷.

Relações manifestadas com o uso da forma verbal “πέμψω” (enviar) e “ἐκπορεύεται” (proceder). Casalegno³⁶⁸ diz que a forma verbal “πέμψω” empregada tanto para indicar a ação do Pai quanto para a do Filho, tem o sentido de confirmar que não há uma desproporcionalidade entre o agir do Pai e o do Filho. Do mesmo modo, a forma verbal ἐκπορεύεται relacionada somente com a ação do Pai (cf. Jo 15,26b) não tem a intenção de dar um destaque particular à ação do Pai ou falar de um evento que acontece no âmbito trinitário. E por que não? Por quê a forma verbal “proceder” no presente (ἐκπορεύεται) tem o mesmo significado que “enviar”, assim não diz respeito a sua perene processão intratrinitária, mas a missão histórica do Espírito.

Niccaci também faz esta observação, ao dizer que “a expressão procede do Pai, quer indicar simplesmente o envio do Espírito à Igreja e nada diz sobre o problema da “processão” do Pai e do Filho, que foi tão debatido na Igreja ocidental e a oriental no século IX”³⁶⁹. Com o mesmo raciocínio, observa Léon-Dufour³⁷⁰ que esta expressão suscitou acaloradas controvérsias entre as igrejas, sendo assim, ela precisa ser vista no seu contexto o que impõe uma interpretação não a partir da processão eterna do Espírito no seio da Trindade, mas de uma missão a exercer no tempo. Deste modo (ἐκπορεύεται) somente quer indicar de onde o Espírito “provém”.

³⁶⁷ FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 82.

³⁶⁸ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 131.

³⁶⁹ NICCACI, A.; BATTAGLIA, O., *Comentário ao Evangelho de São João*, p. 219-220.

³⁷⁰ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p.143.

3.3.3.

O Παράκλητος: o Espírito da Verdade

Ἔτι πολλά ἔχω ὑμῖν λέγειν, ἀλλ' οὐ δύνασθε βαστάζειν ἄρτι. (Jo 16,12)

ὅταν δὲ ἔλθῃ ἐκεῖνος, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πᾶση) (Jo 16,13ab)

O sintagma Espírito da verdade aparece no Evangelho em Jo 14,17; em Jo 15,26 e em Jo 16,13, sempre associado ao termo *Paráclêtos*. Além do texto do Evangelho, a identificação do Espírito com a verdade é descrita também nas cartas de João em 1Jo 4,6 e 1Jo 5,5-6, sendo que neste último, o Espírito é identificado com a verdade. Segundo Ferraro³⁷¹, é preciso entender que tal identificação se dá por causa de sua função magisterial, pois é Ele quem faz com que os discípulos compreendam a revelação, a verdade de Cristo.

Ao descrever o Espírito da verdade, identificado com o *Paráclêtos*, de acordo com Manns³⁷², o autor do QE vai trazer uma nova compreensão do Espírito para toda a tradição Bíblica, pois, de algum modo, o Espírito assume na perspectiva joanina a característica de pessoa, o que não se evidencia na concepção tradicional, na qual Ele é descrito sempre como uma força, um poder que vem de Deus. No entanto, com esta associação entre o Espírito e o *Paráclêtos*, Ele se revela na condição de pessoa, assumindo também a mesma característica que a tradição judaica confere ao termo *Paráclêtos*, um *p^eraqlîṭ*, um intercessor.

Entretanto, segundo Miguéns³⁷³, por não conter neste *logion* (Jo 16,12-15) a expressão παράκλητος parece não haver nenhuma relação entre os dois termos, pois o ἐκεῖνος do v. 14a., tem como finalidade acentuar a ação do Espírito da verdade e não a do *Paráclêtos* como ocorre com o ἐκεῖνος do v. 13a. Assim, o ἐκεῖνος do v. 14a, que é o sujeito da frase, quer acentuar este título “da verdade”, uma vez que todo o *logion* está dominado pela ideia “da verdade”. Também segundo o autor supracitado, estão ausentes nos textos os termos que conduzem a um ambiente forense, tais como: “anunciar”, “conduzir a verdade”, “as coisas futuras”, mas há

³⁷¹ FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 62.

³⁷² MANNNS, F., *L'Évangile de Jean à la lumière du judaïsme*, p. 372.

³⁷³ MIGUÉNS, M., *El Paráclito (Jn 14-16)*, p. 207.

um destaque para “as relações trinitárias”, de tal modo, que não é possível correlacionar o título com o termo παράκλητος nem mesmo em seu sentido de consolador.

No entanto, Tremblay³⁷⁴ vai dizer que a missão de conduzir os discípulos para a verdade recebe uma conotação diferente da que fora expressa por meio da função exercida em relação ao mundo (Jo 16,8-11), e que esta função de conduzir corresponde mais ao sentido da palavra “*Paráclêtos*”, com o seu significado de ser chamado em defesa de alguém, apesar de no texto não ter nenhum vis-à-vis (frente a frente), entretanto, o Espírito é chamado a atuar em favor dos discípulos, mais especificamente para a comunidade, assim como também está expresso em 1Jo 5,6, portanto, denota-se uma característica forense, totalmente de acordo com a estrutura do texto.

Por esta expressão ser própria da literatura joânica e pelo fato do autor ter correlacionado os dois termos, Boismard & Lamouille³⁷⁵ argumentam que só se entende esta associação tomando como origem do termo os textos do povo de Qumran, pois somente neste ambiente é que se encontra uma referência ao Espírito da verdade e da perversão, conforme a indicação apresentada por ele “E (Deus) dispôs para os homens dois espíritos para guiá-los até o momento da sua visita: estes são os espíritos da verdade e da perversão. De uma fonte de luz provém à verdade de uma fonte de escuridão provém à perversão”³⁷⁶. Neste texto, tem-se nítido que para a compreensão do povo de Qumran o Espírito de Deus age por meio de duas forças, o que caracteriza uma concepção dualista, no entanto estes dois “espíritos” são qualidades inerentes aos homens, semelhantes às “inclinações” mencionadas na tradição rabínica, a qual também influenciou o pensamento joanino.

Deste modo, Boismard & Lamouille, ciente de que nem todos haveriam de convir com eles, dizem:

É possível que se ponha como objeção que o Espírito da verdade, no Evangelho de João é identificado com uma pessoa divina, e que nos textos de Qumran o termo tem o significado de uma inclinação, mas se tomar como exemplo que na sequência do texto da regra da comunidade de Qumran, escrito em um momento posterior ao que foi citado, os dois espíritos já são mencionados como dois “anjos” ou dois “príncipes”, que tem poder sobre os filhos da verdade e da perversão, o que significa

³⁷⁴ TREMBLAY, R., “Verità e libertà nella ricerca teologica”, p. 230.

³⁷⁵ BOISMARD, M. É.; LAMOUILLE, A., *L'évangile de Jean*. v. 3, p. 383.

³⁷⁶ *Ibid.*, o qual cita: IQS 3,18-19.

que também na tradição dos essênios eles foram personalizados. Portanto, nada impede que autor do QE tenha personalizado o Espírito da verdade.

Neste sentido, o título dado ao *Paráclêtos* de “Espírito da verdade”, justifica-se, pois está plenamente de acordo com o exercício de sua função, descrito como aquele que conduz os que creem na verdade toda. E como já fora salientado, a verdade para a qual o Espírito da verdade vai conduzir os discípulos, não é uma pluralidade de dogmas, não são conteúdos novos, não são ensinamentos novos, não é uma revelação nova, pois o Espírito não é um novo revelador, mas sim a revelação da pessoa de Jesus, única e plena, por isso a verdade toda, nada mais é do que levar os discípulos ao conhecimento sempre novo, melhor e mais profundo de Jesus³⁷⁷.

No entanto, é preciso ter claro que se Jesus de Nazaré não conduziu seus discípulos a verdade toda, não foi porque sua missão foi incompleta ou falha, mas porque os discípulos não podiam “suportar” a sua revelação, de modo que Jesus respeitou o tempo dos seus. É no momento oportuno, a páscoa do Filho, que o Espírito da verdade revela a verdade toda³⁷⁸. Assim, dando testemunho do Filho, o Espírito recorda as palavras de Jesus e faz com que Ele seja glorificado e reconhecido pelos discípulos como a revelação do Pai³⁷⁹.

Neste mesmo sentido, em que é dito que Jesus é o revelador por excelência, pode-se questionar: Se Jesus já é a revelação, por que Ele diz que restam ainda “muitas coisas” a dizer? Bultmann³⁸⁰, Ferraro³⁸¹ e Genuyt³⁸² ajudam na compreensão ao dizerem que as muitas coisas não dizem respeito ao conteúdo da revelação, mas a um aprofundamento desta revelação, portanto, não são outras ou novas verdades, pode-se dizer que as muitas coisas têm um valor qualitativo e não quantitativo, de modo que os discípulos, que já tinham aceitado seguir o mestre, vão adquirir uma compreensão melhor em relação àquele que eles se dispuseram a seguir.

Nesta perspectiva, Casalegno³⁸³ descreve que na estrutura da frase, o genitivo “Espírito da Verdade”, tem um significado que precisa ser observado, pois Ele é o Espírito da verdade que comunica a verdade, ou seja, Ele não é a verdade, sua

³⁷⁷ BLANK, J., *O Evangelho Segundo João*, p. 200.

³⁷⁸ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 166.

³⁷⁹ BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 526.

³⁸⁰ BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 525.

³⁸¹ FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 98.

³⁸² GENUYT, F., “Le testament spirituel de Jésus selon Jn 13-17”, p. 23.

³⁸³ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 133.

função é fazer com que Jesus seja conhecido, pois é Ele que representa a palavra definitiva de salvação que o Pai dirige à humanidade.

3.3.4.

O Παράκλητος transforma os Discípulos

Léon-Dufour³⁸⁴ compreende que todas as ações do *Paráclêtos* são relativas ao Filho em função dos discípulos, basta ver que todas as vezes que o *Paráclêtos* é mencionado, mesmo a partir dos pronomes pessoais, é voltado para os discípulos, que por sua vez também são identificados com os pronomes pessoais ou com os pronomes indefinidos. Deste modo, mesmo quando o Espírito estabelece a culpabilidade do mundo, é para os discípulos que o Espírito desvela.

Sendo os discípulos a meta a ser alcançada pelo Espírito, qual é a missão dos discípulos? A missão dos discípulos a partir do auxílio do *Paráclêtos* é a mesma que é descrita sobre o *Paráclêtos*, pois o *Paráclêtos* age por meio deles, assim, cabe a eles conduzir o mundo na verdade Jo 16,13b; Anunciar Jo 16,13e; 14c; 15d, Glorificá-lo Jo 16,14a. E como está expresso em Jo 15,27, cabe aos discípulos dar testemunho, pois eles estão com Jesus desde o começo, bem como o Espírito deu testemunho.

Por estarem desde o começo com Jesus, os discípulos são chamados a dar testemunho, Ferraro³⁸⁵ diz que é na interioridade dos discípulos que o Espírito suscita o testemunho, os discípulos, ouvindo este apelo, podem exprimir e manifestar visível e publicamente seus testemunhos a favor de Jesus, deste modo, a atividade dos discípulos a favor de Jesus, no processo contra o mundo, coloca-se sempre em continuidade, com relação à ação do *Paráclêtos*.

Nesta perspectiva, Bultmann³⁸⁶ interpreta que a expressão μαρτυρησει περι εμου (testemunhará a meu respeito) referindo-se ao παράκλητος com o pronome demonstrativo ἐκεῖνος em Jo 15,26 está em íntima sintonia como Jo 15,27 onde diz καὶ ὑμεῖς δὲ μαρτυρεῖτε (mas também vós testemunhareis). E como isto se dará? Segundo Bultmann, é por meio da pregação que a comunidade pode e deve dar testemunho, ao fazer uso deste meio sua missão, assim como, a do Espírito é

³⁸⁴ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 162.

³⁸⁵ FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 85.

³⁸⁶ BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 527.

demonstrar ao mundo o que é o Pecado, o que é a Justiça e o que é o Juízo como vem sendo apresentado em Jo 16,7-11 ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως. O mundo precisa ser convencido de que o pecado é a descrença, o seu fechamento para com a revelação, que a justiça é a vitória de Cristo e que o Juízo é a situação na qual o mundo descrente já se encontra julgado.

Mazzarolo³⁸⁷ faz referência à tese de Boismard, na qual uma das evidências de que o QE teve a influência do evangelista Lucas é o duplo testemunho do Espírito e dos discípulos presente na narrativa joanina, ação que ele identifica em sua crítica da composição com a terminologia de Joao II-B. Assim, Mazzarolo em concordância com esta tese, recorda que nos textos lucanos o Espírito dá testemunho por si e dá testemunho por intermédio da atuação das pessoas e discípulos. Haja vista que em Lucas o Espírito oferece seu testemunho enquanto é força de Deus (cf. Lc 24,48-49; At 1,8), do mesmo modo, os milagres e prodígios que os discípulos realizam têm sua fonte na assistência conferida pelo Espírito (cf. At 2,8.33). Portanto, aquilo que os discípulos fazem por sinais e palavras é obra do Espírito, ou seja, é o Espírito presente nos discípulos que permite o seu testemunho (Lc 4,1).

Portanto, tudo que os discípulos realizam por sinais ou palavras é obra do Espírito, do mesmo modo que o Espírito acompanhou o Messias, o conduzindo, também acompanhará os discípulos, que nada poderão fazer sem a ajuda e o auxílio deste. O Evangelista João, assim como Lucas, deixa muito claro que a missão dos discípulos está alicerçada na assistência que o Espírito confere a estes. Para esses dois Evangelistas o agir do Espírito, voltado para Jesus e para os discípulos, é o mesmo.

3.3.5.

Ο Παράκλητος converterá a tristeza em alegria

Os três primeiros versículos de Jo 16,4b-7g, apresentam-se na perícopre como uma introdução ao tema do *Paráclêtos*³⁸⁸. Deste modo, o sintagma Ταῦτα δὲ ὑμῖν 4b reforça o que foi dito na perícopre antecedente, de modo que o “isso” ou

³⁸⁷ MAZZAROLO, I., **Lucas em João**, p. 234.

³⁸⁸ BOISMARD, M. É.; LAMOUILLE, A., **L'évangile de Jean**. v. 3, p. 381.

literalmente “estas coisas”, refere-se a expulsão da sinagoga e a perseguição, anunciados em Jo 16,1-4a e, ao mesmo tempo remete para o que será dito posteriormente, tornando evidente a ação do Espírito em favor dos discípulos e em função de Jesus, os quais precisam ser amparados em sua realidade. Entretanto, eles precisam ter consciência da missão que lhe é própria, de sua união com o mestre - assim, talvez seja possível compreender a ação do redator ao colocar a analogia da Videira (Jo 15,1-8) dentro do discurso de despedida -, no entanto, Jesus sabe que sozinho isto seria impossível, por isso, promete o *Paráclêtos*, que virá em auxílio nos momentos que se sucederão a sua ida.

Na mesma sequência, o sintagma ποῦ ὑπάγεις; “Aonde vais?” no v. 5c, quer demonstrar esta necessidade dos discípulos em saber para onde Ele vai. De modo consciente, a intimidade com o mestre, o estar junto d’Ele desde o princípio, já deveria ter incutido neles a verdadeira identidade de Jesus, quem Ele é, de onde Ele veio e para onde Ele iria, por isso, a pergunta afirmação de Jesus “ninguém dentre vós me perguntam para onde vais?” v. 5bc. Eles deveriam perguntar de modo consciente, pois Pedro já havia perguntado para onde Ele iria, em Jo 13,36, no entanto, naquela ocasião sua pergunta estava situada no âmbito de um lugar geográfico³⁸⁹, onde eles teriam que ter ido para encontrá-lo, e não é esta a compreensão que eles deveriam ter, sua pergunta deveria ser consciente.

Nestes dois primeiros versículos estão postas três situações que exigem um entendimento. Qual é o fator da tristeza dos discípulos? Qual foi a informação que realmente provocou neles esta tristeza? Seria o anúncio das perseguições ou a informação de uma ausência definitiva?

Segundo Léon-Dufour³⁹⁰, para alguns críticos, mas sem citar quem são estes, a tristeza dos discípulos teria como motivação o anúncio das perseguições. Deste modo, o pronome ταῦτα “isto” do v. 6a retomaria o “isso” de Jo 16,16b, que por sua vez retoma o que Jesus diz no fim do discurso anterior. No entanto, Léon-Dufour já objeta dizendo que tal interpretação não corresponde, pois a fala sobre a tristeza que encheu os corações liga-se por ἀλλά ao v. 5, referente à partida de Jesus, além do que, há no v. 7 uma insistência com relação à partida de Jesus. Assim sendo, o versículo inicial serve de encadeamento literário.

³⁸⁹ VAN DEN BUSSCHE, H., “Les discours D’Adieu de Jesus”, p. 121.

³⁹⁰ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 159.

Deste modo, Léon-Dufour³⁹¹ entende que o silêncio dos discípulos em relação à pergunta de Jesus, quer enfatizar que já houve a separação entre Jesus e os discípulos, assim, nesta cena descrita em João, transparece certa semelhança com a do Getsêmani, na qual, os discípulos, interrogados por Jesus depois de tê-los encontrado dormindo, não sabem o que responder. A narrativa de Marcos (cf. Mc 14,40) e Lucas apresentam um detalhe peculiar, Jesus os encontrou adormecidos de tristeza (cf. Lc 22,45), dando a entender que os discípulos ao se depararem com a realidade da morte, não sabiam como proceder. Na mesma lógica estão os discípulos de Emaús, que partem por verem suas esperanças desfeitas (cf. Lc 24,17-21).

A tristeza a qual recai sobre os discípulos é a tristeza do abandono, eles não entendem a partida como uma ida para o Pai, apenas veem o fim, por isso, enchem-se de tristeza ao pensar na separação, a qual é interpretada como solidão definitiva, conforme em Jo 14,18³⁹². Ao se verem sozinhos refletem sobre a sua condição de estranhos ao mundo, que os enfrenta de forma nada amistosa (cf. 16,20). Neste sentido, a tristeza tem como causa também a preocupação com a própria sorte³⁹³, se agiriam assim com o mestre o que não seriam capazes de fazer com os discípulos? Neste sentido, Schnackenburg³⁹⁴ argumenta que esta tristeza não se pode limitar aos discípulos da primeira hora, mas àqueles que virão e estando no mundo e não sendo do mundo enfrentarão todo tipo de tribulação, por isso, a superação da tristeza apresenta-se no discurso de despedida como que um processo capital, os recordando que na condição de discípulos eles precisam dar testemunho. Este é o cerne do discurso e o ponto crucial para a fé da comunidade “dar testemunho de que o ausente é o glorificado junto ao Pai”³⁹⁵.

É por causa do profundo sentimento de tristeza que os envolveu que Jesus dirige a eles uma palavra de encorajamento e de esperança, prometendo-lhes e afirmando que a sua partida é condição para a vinda do Espírito Jo 16,7. Esta promessa não se caracteriza como uma simples consolação, mas como a afirmação de outra verdade, que deve ser uma fonte de alegria, o Espírito será para eles o

³⁹¹ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 160.

³⁹² MATEOS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João análise linguística e comentário exegético*, p. 670.

³⁹³ BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 737.

³⁹⁴ SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 165.

³⁹⁵ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 160.

“outro *Paráclêtos*”. Assim, é possível compreender a etimologia do termo *Paráclêtos* dentro desta perícopa, que não tem uma função de consolação, mas de defesa, de proteção, de acordo com termo primeiro “aquele que é chamado para estar do lado de”. Deste modo, segundo Genuyt a frase “É melhor para vós que eu vá” funciona como sendo uma espécie de antídoto da tristeza³⁹⁶.

Jesus, ao dizer que sua ida é condição para que o Espírito venha, enfatiza que neste processo os discípulos, por mais que se pense o contrário, serão beneficiados, pois o sintagma συμφέρει ὑμῖν “interessa a vós” de Jo 16,7b tem a conotação de realçar que a atividade do *Paráclêtos* se tornará para os discípulos uma realidade melhor do que a presença física de Jesus”³⁹⁷. É possível entender este “melhor” no sentido de que Jesus, por ter assumido a condição humana, está sujeito ao fator temporal limitado, o que não acontece com o Espírito, ou seja, pelo fato de não ter a dimensão física permanecerá para sempre.

Com esta situação de que é “melhor” (interessa), surge outra questão: Por que o Espírito não podia ter vindo com Jesus estando no meio dos seus? Isto é, ainda em vida, pois ao ser enviado pelo Pai, Jesus não se afastou dele. Não poderia o mesmo acontecer entre Jesus e o Espírito? Este questionamento já suscitou em Santo Agostinho uma necessidade de resposta, o qual, fazendo referencia a 2Cor 5,16, compreende que por meio do Espírito, Cristo se faz conhecer não mais segundo a carne, mas segundo o Espírito³⁹⁸. Do exposto, entende-se que para Agostinho, a carne seria um “empecilho” para a vinda do Espírito.

No entanto, o autor do QE não dá a esta questão uma resposta objetiva, apenas enfatiza que a ida é condição para a vinda, de modo que é preferível ficar com o fato em si, por meio do envio do *Paráclêtos* eles conhecerão Jesus como Ele verdadeiramente é³⁹⁹. Para Léon-Dufour, “esta partida, proporcionará a eles um ‘algo mais’ com relação à associação terrestre”⁴⁰⁰. E, ao apresentar-se como o ressuscitado nas aparições Pascais, Jesus restitui a alegria e mostra quem verdadeiramente é, por isso, com o ato de sua subida para o Pai, confirma esta identidade gerando um efeito sobre a existência dos discípulos, isto é, a ação

³⁹⁶ GENUYT, F., “Le testament spirituel de Jésus selon Jn 13-17”, p. 20.

³⁹⁷ FERRARO, G., **O Espírito Santo no quarto Evangelho**, p. 88.

³⁹⁸ Ibid., p. 88-89, o qual cita: Santo Agostinho. Comentário a Evangelho de São João.

³⁹⁹ Ibid., p.89.

⁴⁰⁰ LÉON-DUFOUR, X., **Leitura do Evangelho segundo João**. Tomo III, p. 160.

transformará os discípulos em testemunhas, portanto, estando o Espírito presente neles e com eles, a obra de Jesus se prolongará na história⁴⁰¹.

3.4.

O processo contra os acusadores: O Παράκλητος age em relação ao mundo como Juiz:

Quando o *Paráclêtos* vier, diz Jesus: ἐλέγξει τὸν κόσμον περὶ ἁμαρτίας καὶ περὶ δικαιοσύνης καὶ περὶ κρίσεως·(estabelecerá a culpabilidade do mundo a respeito do Pecado, a respeito da Justiça, a respeito do Juízo).

Em Jo 14,16, a ação principal do *Paráclêtos* é apresentada como aquele que tem a missão de permanecer com os discípulos para sempre, para auxiliá-los mediante a realidade da orfandade, isto é, no sentido de suprir a ausência do mestre. Já em Jo 16,8-11, traz-se uma nova informação a respeito de sua função, a qual Ele assume o lugar de Juiz, estabelecendo a culpabilidade do mundo e deferindo uma sentença contra o príncipe deste mundo, pois, quem recebe o julgamento é o seu príncipe e nem tanto o mundo⁴⁰², como se pressupõe de imediato.

Como um juiz, o *Paráclêtos* julga o mundo e condena o seu príncipe, fazendo com que estes se convençam de que erraram, ou de que estão no erro, de acordo com o emprego da forma verbal ἐλέγξει demonstrando o erro a partir das práticas realizadas por eles mesmos e decretando o veredito a partir destas mesmas ações. Como é possível ver no esquema em que as ações são postas intercaladas:

ἐλέγξει τὸν κόσμον 8b

περὶ ἁμαρτίας 8c	
περὶ ἁμαρτίας μὲν, 9a	ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἔμε 9b
περὶ δικαιοσύνης 8d	
περὶ δικαιοσύνης δέ, 10a	ὅτι πρὸς τὸν ἰσχυρὸν πατέρα ἠπάγω 10b
περὶ κρίσεως 8e	
περὶ δὲ κρίσεως, 11a	ὅτι ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου κέκριται.11b,c

Exercendo esta função, após o evento Pascal, o *Paráclêtos* vai iluminar em plenitude a história de Jesus, desarquivando o processo estabelecido contra Ele,

⁴⁰¹ SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 164-165.

⁴⁰² LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 161.

permitindo que a verdade dos fatos transpareça e que a sua verdade seja estabelecida⁴⁰³. Com este mesmo pensamento, diz, Casalegno, “em seu papel de Espírito da verdade, ele possui uma tríplice função: ajudar a entender de que lado está o pecado, a quem se deve atribuir à justiça e quem merece ser condenado”⁴⁰⁴.

Desse modo, torna se evidente que a missão do *Paráclêtos* é a mesma que a de Jesus, a demonstração da verdade ao mundo. Para Bultmann, em João o termo “verdade” recebe esta apropriação:

Ἀληθεία é a realidade de Deus, que, visto ser Deus o criador, é a única realidade autêntica. O conhecimento libertador da verdade (8,32) não é o conhecimento racional da realidade do ente em si, que liberta dos preconceitos e enganos provocados pela tradição e convenção, e sim o conhecimento da realidade de Deus concedido a fé, que liberta do pecado (8,32-34). Na verdade, ἀληθεία, tem o sentido formal de verdade quando diz que Jesus esta dizendo a verdade (8,45) e que o Espírito conduz a toda a verdade (16,13). Mas a verdade, à qual o Espírito conduz, é de fato a realidade de Deus; e afinal Jesus não apenas diz a verdade, e sim é a verdade ao mesmo tempo (14,6)⁴⁰⁵.

Assumindo esta categoria forense própria do termo παράκλητος pois o παράκλητος é aquele que defende um réu no tribunal, o Espírito depois da partida de Jesus garantirá a inversão da sentença proferida contra Ele, porque, será neste processo o *Paráclêtos* tanto juiz como advogado - diante da necessidade dos discípulos de um outro *Paráclêtos*, ao serem conduzidos aos tribunais, como descreve Jo 14,16, e diante do testemunho que precisam dar - terão a seu favor este, que de advogado tornar-se-á um promotor, estabelecendo a culpabilidade do mundo e condenando o seu príncipe⁴⁰⁶.

Segundo Genuyt⁴⁰⁷, mesmo que este julgamento envolva Jesus e os seus discípulos no processo com o mundo, não se deve imaginar que este julgamento aconteça em um fórum, perante um tribunal público, com o intuito de deixar claro quem está certo quem está errado. Esse julgamento acontece na consciência dos que creem, é para os discípulos que o *Paráclêtos* desvela o erro do mundo, por isso, esse julgamento não se limita ao julgamento histórico que condenou Jesus. Esse julgamento se repete cada vez que os discípulos e seus sucessores precisam de

⁴⁰³ BOISMARD, M. É.; LAMOUILLE, A., *L'évangile de Jean*. v. 3, p. 381.

⁴⁰⁴ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 164-165.

⁴⁰⁵ BULTMANN, R., *Teologia do Novo Testamento*, p. 446-447.

⁴⁰⁶ DODD, C. H., *A interpretação do Quarto Evangelho*, p. 533.

⁴⁰⁷ GENUYT, F., “Le testament spirituel de Jésus selon Jn 13-17”, p. 20-21.

argumentos para defender-se do mundo, que insiste em não acreditar, a rejeitar e a condenar a proposta de Jesus.

Manns⁴⁰⁸, por sua vez, compreende esta perpetuidade da argumentação em favor dos que optaram por Jesus, chamando a atenção para o uso da forma verbal πιστεύουσίν, no presente, pois esta forma quer enfatizar que a atitude de não crer e a hostilidade incutida nos judeus é a mesma que o mundo vivencia. Dessa forma o verbo expressa uma conotação de presente, mas também uma conotação de futuro. Com outro enfoque, mas com o mesmo sentido, Blank⁴⁰⁹ vai dizer que mesmo que o mundo de modo negativo se feche para a salvação, a salvação será para o mundo uma proposta constante.

a.

Estabelecerá a culpabilidade do mundo: a respeito do Pecado

Em Jo 16,8bc, Jesus introduz a afirmativa de que o *Paráclêtos*, quando vier, estabelecerá a culpabilidade do mundo a respeito do Pecado; e, em Jo, 16,9b, Jesus dá a explicação em que consiste este pecado, por isso, o entendimento que o uso da conjunção ὅτι na construção da frase tem o sentido explicativo e não causal. Pois, como delineia Barret, “dá se a impressão que o Evangelista pretende estabelecer as razões fundamentais nas quais se baseia as provas do pecado (e da justiça e do juízo), mais do que indicar o seu conteúdo”⁴¹⁰.

Assim, o *Paráclêtos* enquanto advogado dos discípulos e de Jesus, age em favor dos discípulos e em função da causa de Jesus. Como juiz do mundo tem como primeira atividade esclarecer para os discípulos o que é pecado e quem cometeu o pecado. É neste sentido que se entende que o *Paráclêtos* vem para os discípulos e não para o mundo, que não pode recebê-lo. Pois, o mundo tem a convicção de estar agindo em conformidade com o plano de Deus, como bem salienta Jo 16,2, mesmo cometendo um pecado, acredita que está realizando uma obra boa, uma obra de justiça. Partindo desse pressuposto, defende Genuyt, “o mundo não tem consciência de estar no pecado, ao contrário ele tem consciência de estar na justiça”⁴¹¹, por isso,

⁴⁰⁸ MANNS, F., “L’Evangile de Jean à la lumière du judaïsme”, p. 375.

⁴⁰⁹ BLANK, J., *O Evangelho Segundo João*, p. 196.

⁴¹⁰ BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 741.

⁴¹¹ GENUYT, F., “Le testament spirituel de Jésus selon Jn 13-17”, p. 21.

o mundo precisa de um Juiz que lhe mostre o erro cometido e que lhe dê uma sentença e, conforme o uso da forma verbal (ἐλέγξει), convencido deste erro, mude de vida, sendo para os discípulos e para Jesus um defensor, um advogado.

Assim, o *Paráclêtos*, enquanto Juiz, tornará claro para os discípulos que o mundo cometeu um pecado e em que consiste este pecado. O texto Jo 16,9b diz claramente: “ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ” (por que não creem em mim). Ferraro⁴¹² recorda que o termo pecado ocorre no QE dezessete vezes, das quais apenas quatro vezes no plural (pecados); e aparece no singular o “pecado” para evidenciar que ele não é definido na teologia joanina como uma realidade abstrata, mas como algo concreto e em relação a fé, portanto como uma opção radical contrária a fé, assim como já descrito em Jo 15,22-25.

Nesta perspectiva, Miguéns⁴¹³ diz que é preciso o realce de que o pecado cometido pelo mundo não está no campo das ideias, ele se dá no campo da realidade, como bem demonstraram os fatos. Os judeus tendo a opção de crer não creram, mas “odiaram” e movidos por este ódio praticaram a execução. Entretanto, Barret⁴¹⁴ pontua que recusar a Jesus não é o único pecado, porém ele é o pecado por excelência e é em consequência dos outros pecados que o homem possui que ele se torna incapaz de aceitar a Jesus, por isso o conduz a crucificação.

No entanto, se não é contra o mundo que o *Paráclêtos* age, mas sim em favor dos discípulos em função de Jesus, como o *Paráclêtos* pode agir como Juiz, estabelecendo para o mundo a sua culpabilidade a respeito do pecado? Através dos que creem! Segundo Schnackenburg, “por meio da comunidade crente! Sua fé é, com efeito, um testemunho constante contra o mundo incrédulo, que sem motivo algum resiste à fé”⁴¹⁵. O *Paráclêtos* desvela para os discípulos, de ontem e de hoje, que o mundo não acreditou e não acredita e, portanto, encontra-se no pecado, por isso, a forma verbal “πιστεύουσιν” no presente. E, conseqüentemente, por crer os discípulos não estão no pecado, como explicita o próprio autor do QE “quem não crê já está condenado” (Jo 3,18 cf. Mc 16,16).

Desse modo, cabe aos discípulos, com o auxílio do *Paráclêtos*, a plocamação de que o mundo continua resistindo a Deus, uma vez que desprezaram a Jesus e sua

⁴¹² FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 93-94.

⁴¹³ MIGUÉNS, M., *El Paráclito (Jn 14-16)*, p.181.

⁴¹⁴ BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 741.

⁴¹⁵ SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio según San Juan*, p. 169.

mensagem. Nesse sentido, Léon-Dufour⁴¹⁶ enfatiza que o pecado só existe em referência a Deus, o pecado do mundo é a sua atitude contrária ao que Deus lhe propõe em seu amor, pois, o homem insiste em permanecer na infidelidade e na recusa deste amor, por isso, já no capítulo Jo 8, Jesus pede para que o convençam do pecado (cf. Jo 8,46-49). O que seria impossível, pois Jesus foi totalmente obediente ao Pai.

Logo, a incredulidade se traduz na infidelidade. Assim, estar em pecado, segundo a compreensão joanina, significa também não estar na ordem querida por Deus, não aderir à proposta de amor oferecida por Deus, manifestado na Pessoa do Filho, pois “Deus amou tanto o mundo que entregou o seu Filho unigênito para que quem n’Ele creia não morra, mas tenha a vida” (cf. Jo 3,16). Diz Genuyt “não crer n’Ele é a desgraça do mundo. Isto, não vale apenas para o mundo, vale para todos, inclusive para os cristãos”⁴¹⁷ e crendo, precisam anunciar e testemunhar.

Assim, se o mundo persiste na incredulidade com relação ao Filho, o *Paráclêtos*, sendo este consolador, comunica aos discípulos que aquele que foi considerado pecador está glorificado junto do Pai. Por meio dos que creem o *Paráclêtos* fará com que o processo contra Jesus seja revisto e reabilitado, pois o glorificado é o Salvador do mundo⁴¹⁸. Por isso, depois de Pentecostes, tendo recebido o Espírito Santo, Pedro e João no Sinédrio recordam aos Judeus que eles “crucificaram” a quem Deus logo ressuscitou, eles recusaram o único Salvador de todos e deles mesmos (cf. At 4,10-12)⁴¹⁹.

b. Estabelecerá a culpabilidade do mundo: a respeito da justiça

Em Jo 16,8d, Jesus introduz a afirmativa de que o *Paráclêtos*, quando vier, estabelecerá a culpabilidade do mundo a respeito da justiça, e em Jo 16,10 Jesus dá a explicação em que consiste esta justiça e quem neste processo será exaltado como o verdadeiro justo. Esta é a segunda prova que o *Paráclêtos* apresentará em favor dos discípulos em função de Jesus, pois são eles que precisam ser consolados e

⁴¹⁶ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 163.

⁴¹⁷ GENUYT, F., “Le testament spirituel de Jésus selon Jn 13-17”, p. 21.

⁴¹⁸ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 163.

⁴¹⁹ MIGUÉNS, M., *El Paráclito (Jn 14-16)*, p. 181-182.

esclarecidos sobre o fato “porque vou para junto do Pai e não me vereis mais”. Fato este, que está intimamente correlacionado com a justiça apresentada como argumento.

Ao fazer a análise filológica do termo δικαιοσύνην e seu correspondente em hebraico s^cdāqāh, obtêm-se a informação de que a noção Bíblica semítica de justiça é diferente do conceito ocidental. O termo não traz em si só o sentido de dar a cada um o que lhe pertence, mas é, sobretudo, fazer valer a sua essência, assim, um acontecimento ou um objeto deve ser aquilo que sua essência exige⁴²⁰.

Em geral, no AT, justiça significa que YHWH age sempre conforme as normas definidas por sua própria natureza e por suas relações voluntariamente contraídas por Ele, isto é, Ele é lógico consigo mesmo. Ser justo quer dizer agir conforme o direito (mišpāt), deste modo, YHWH é justo, porque age conforme o que dele se espera e porque é o Deus da aliança (b^crît) permanecendo fiel, YHWH se mostra justo. A justiça não é propriedade do homem, mas um atributo de YHWH concedido aos homens⁴²¹.

Do mesmo modo, no NT, prevalece a ideia do AT, por isso, são chamados justos os patriarcas (cf. Mt 23,35; Hb 11,14), os piedosos do AT (cf. 2Pd 2,7), os profetas (cf. Mt 13,17; 23,29). A justiça é um dom de YHWH (cf. Mt 5,6). Portanto, praticar a justiça é uma consequência de ter nascido de Deus (cf. 1Jo 2,29)⁴²².

A pergunta a ser feita é: Em que sentido o autor do QE entende o termo justiça? Teria ele em mente toda esta carga semântica, haja vista que o termo δικαιοσύνην, no QE, só aparece neste *logion*, contudo em um contexto determinado pelo tema do juízo. Miguéns⁴²³ recorda que na carta de 1Jo o termo δικαιοσύνην aparece três vezes (cf. 1Jo 2,29; 3,7; 3,10) e está relacionado com os que aderiram a fé, o mesmo acontece e Ap 22,11, entretanto em Ap 19,11, aplica-se à Jesus o justo que julga com justiça. O que não acontece neste *logion*, pois aqui o conceito de δικαιοσύνην está intimamente ligado à pessoa de Jesus.

⁴²⁰ LIPINSKI, E. Justiça. In: **Dictionnaire encyclopedique de la Bible**. Publié sous la direction du centre: informatique et Bible. Abbaye de meredsous: Brepols, 1987, p. 707.

⁴²¹ GROSSOUW, W., Justiça. In: **Diccionario de la Biblia**. Edición Castellana preparada por el R. P. Serafín de Ausejo. Barcelona (España): Editorial Herder, 1981, p. 1053-1055.

⁴²² GROSSOUW, W., Justiça. In: **Diccionario de la Biblia**. Edición Castellana preparada por el R.P. Serafín de Ausejo. Barcelona (España): Editorial Herder, 1981, p. 1057-1058.

⁴²³ MIGUÉNS, M., **El Paráclito (Jn 14-16)**, p.183.

Por estar ligado à pessoa de Jesus, Barret⁴²⁴ argumenta que o termo se refere à inocência de Jesus, uma vez que o termo *δικαιοσύνην* tem no hebraico o seu correlato com os termos (*צִדְקָה רְשָׁעִים*), que além de significar ser justo, justificado, direito, ter razão, expressam também o sentido de inocência. Para Casalegno⁴²⁵, o termo é ambíguo, pois pode tanto indicar a inocência como a fidelidade de Jesus (cf. 8,46; 1Jo 2,1), mas que em conformidade com a lógica da perícopé, em que os termos pecado e juízo, referem-se aos judeus, é preferível pensar que do mesmo modo o termo justiça quer indicar a suposta justiça da condenação de Jesus pronunciada pelos judeus.

Neste sentido, Léon-Dufour⁴²⁶ esclarece que para o autor do QE “justiça não é equidade moral, mas em conformidade com o contexto de processo, o que é reconhecido em benefício de um dos pleiteantes: aquele que tem razão sai vencedor do processo, envergando o manto de justiça (cf. Is 61,10)”. Portanto, o autor do QE deixa claro que quem envergou o manto da justiça foi Jesus, Ele é o verdadeiro justo e não os judeus, que com sua falsa justiça o condenaram como um blasfemador por ter se igualado ao Pai em divindade⁴²⁷.

Por isso, Miguéns⁴²⁸ vai dizer que o termo deve ser pesado e confrontado com os textos do livro dos Atos dos Apóstolos, pois, neste livro Jesus é chamado o Justo por excelência. Ao censurar os judeus por incredulidade os apóstolos enfatizam “matastes e condenastes o justo” (cf. At 3,14), logo, ao matar e condenar um justo eles cometeram injustiça, e a prova contra eles será irrefutável, pois, na lógica humana é natural que o culpado seja punido, no entanto, o ser humano, fechado em seu pecado, pode não conseguir ver o equívoco que está cometendo. Assim, para aqueles que condenaram Jesus era justo que o marginal fosse para cruz, por isso, imbuídos do seu pecado, condenaram o inocente como um mal feitor. Aquele que lutou pelos inocentes foi condenado como marginal, no entanto, o processo se reverterá, a justiça se manifestará como condenação para aqueles que falsificaram os critérios de justiça para condenar o inocente (Jo 7,51; cf. Is 5,18-23; 10,1-2)⁴²⁹.

⁴²⁴ BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 741.

⁴²⁵ CASALEGNO, A., *Para que contemplem a minha glória*, p. 166.

⁴²⁶ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 164.

⁴²⁷ CASALEGNO, A., *OP. cit.*, p. 166.

⁴²⁸ MIGUÉNS, M., *El Paráclito (Jn 14-16)*, p. 188.

⁴²⁹ MAZZAROLO, I., *Nem aqui nem em Jerusalém*, p. 262.

Desse modo, a prova (ἐλέγχω) que o *Paráclêtos* vai apresentar em favor de Jesus, de que Ele é justo, de que n'Ele não se encontrava pecado algum e que o julgamento que fizeram foi um julgamento falso, é a de que o Justo foi exaltado a direita do Pai. A glorificação a direita do Pai é a evidência mais contundente de que Cristo foi aceito por Deus porque era “justo”.

Assim sendo, o reconhecimento da glorificação a direita do Pai, glória que tinha desde sempre, será para os discípulos o modo pelo qual o *Paráclêtos* vai inculcar na consciência destes que o mundo estava errado. Ferraro⁴³⁰ vai dizer que um exemplo do efeito da ação do Espírito na vida dos discípulos é a atitude de Estevão, descrita em At 7,55-56, na qual “ele cheio do Espírito Santo, contemplando a glória de Deus e Jesus, que estava a sua direita, exclama: eis que vejo o Filho do Homem em pé a direita do Pai”. Este gesto deve ser, por obra do *Paráclêtos*, a condição normal daqueles que aderiram à fé, pois o *Paráclêtos* dá àqueles que creem a capacidade de ver a realidade com outros olhos, com outra perspectiva, pois o cristão é aquele que vê a realidade com os olhos da fé e a partir da fé dá testemunho.

C. Estabelecerá a culpabilidade do mundo: a respeito do Juízo

Em Jo 16,8e, Jesus introduz a afirmativa de que o *Paráclêtos*, quando vier, estabelecerá a culpabilidade do mundo, a respeito do juízo, e em Jo 16,11bc Jesus dá a explicação do porquê do príncipe deste mundo ser julgado.

Assim, a pergunta a ser feita é: Por que João apresenta deste modo a sentença deferida contra o príncipe deste mundo? Ele foi julgado! Qual a compreensão que o autor do QE tem do termo Julgar ou do substantivo julgamento? No entanto, como já é sabido, João ao fazer uso de um termo não tem dificuldade nenhuma em alterar o seu significado para responder a uma intenção teológica.

De acordo com Büchsel⁴³¹, o uso linguístico do verbo κρίνω no mundo grego, tem como significado mais coerente o de decidir (cf. Hom., Od. 12,440), julgar e criticar. Esse vocábulo é frequentíssimo na linguagem jurídica, por ter este sentido

⁴³⁰ FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 95.

⁴³¹ BÜCHSEL, F., “κρίνω; κρίσις”, col. 1023-1026.

jurídico a LXX traduziu por κρίνειν a maioria dos termos hebraicos que tenha este sentido, sobretudo o verbo שָׁפַט . De modo que, no NT, tem o significado de julgar, correspondente ao julgamento de Deus (cf. Rm 2,16; 3,6), assim como, é visto que na literatura veterotestamentária e nos escritos proféticos o Juízo final ou universal, expresso claramente com o pensamento de que YHWH não só reina, mas também julga e castiga o seu próprio povo, bem como a todos os povos da terra (Is 13–27; Jr 46–51; Ez 25–32). Este tempo do juízo de Deus sobre toda a terra é indicado com a formula “*Yon Adonai*” (Dia de Adonai, expresso em Is 2,12; 13,6-9; Jl 4,14; Ab 15 15; Sf 1,14)⁴³².

Do mesmo modo, o substantivo κρίσις tem o seu significado proveniente da decisão tomada pelo juiz, ou seja, a sentença dada, o que está em conformidade com o uso veterotestamentário. No NT aparece 47 (quarenta e sete) vezes, destas, 12 (doze) se encontram em Mateus e 11 (onze) em João, entretanto, em João a ideia de juízo adquire sua própria perspectiva. Ela está intimamente ligada a sua compreensão cristológica⁴³³, pois “ao Filho do Homem foi dada a autoridade para julgar” (Jo 5,27 cf. Jo 8,26).

Portanto, do mesmo modo que o Filho tem a autoridade para julgar, ao Espírito, sendo o “outro *Paráclêtos*”, também foi dada esta faculdade, por isso, a terceira atitude do *Paráclêtos*, na condição de Juiz, será a de estabelecer a culpabilidade do mundo que errou ao condenar a morte um inocente, ratificando a condenação já realizada do príncipe deste mundo. Logo, não é ao mundo que é deferida a sentença, mas para o seu príncipe. Neste sentido, Léon-Dufour vai dizer que “o termo condenar, relativo à condenação do príncipe deste mundo, é um passivo divino”⁴³⁴. Isto é, uma ação que tem Deus por agente.

Por isso, Ferraro⁴³⁵ afirma que o termo juízo no QE significa condenação e não um pronunciamento deferido de culpa ou de inocência, de modo que a glorificação de Jesus é a prova de que o mundo foi condenado e com ele o seu príncipe. Já na opinião de Genuyt⁴³⁶, o mundo é colocado em situação instável, entretanto, ele não é condenado, pois em nenhum momento é deferida uma sentença contra ele, o erro cometido por ele sim, isto é, por ter condenado a Jesus e suas

⁴³² GROSSOUW, W., “Justiça”, p. 1049.

⁴³³ RISSI, M., “κρίνω, κρίσις”, p. 2407-2416.

⁴³⁴ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 162.

⁴³⁵ FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 95.

⁴³⁶ GENUYT, F., “Le testament spirituel de Jésus selon Jn 13-17”, p. 22.

obras, assim se compreende que o mundo não é condenado, pois a ele é dada a possibilidade da salvação, como diz o texto “O Filho do Homem veio para salvar o mundo, mas não para julgar” (cf. Jo 3,17; 12,47).

Portanto, se não é o mundo que é condenado pelo *Paráclêtos*, mas convencido de que cometeu um erro, ao condenar o justo, e que a condenação é deferida contra o seu príncipe, a pergunta a ser feita é: Quem é o príncipe deste mundo? De acordo com Genuyt, “a identidade do príncipe deste mundo permanece incerta. João não a torna visível. Em relação à eliminação física de Jesus. O príncipe age nas sombras, no momento da escuridão”⁴³⁷. No entanto, conforme a lógica de João, é possível pensar que o príncipe deste mundo é o diabo, uma vez que os fariseus são considerados filhos do diabo quando se propõem a matá-lo (cf. Jo 8,44); é o diabo quem coloca em Judas o propósito de entregá-lo (cf. Jo 13,2). As ações deste são pautadas pela mentira, pelo engano, pois ele é o pai da mentira. Assim, aqueles que cedem à voz deste, agem de acordo com seu modo de agir.

E porque ele foi julgado κέκριται⁴³⁸ Jo 16,11c, o verbo empregado no perfeito e na voz passiva dá esta conotação, que é uma ação já realizada no passado, mas com seu reflexo não presente. O príncipe deste mundo já foi julgado, pois suas ações o auto-incriminaram, assim, como o mundo, que através do ato de não crer condenou-se a si mesmo, portanto, a incredulidade os leva a condenação, como descreve Jo 3,18 “quem n’Ele crê não é julgado, quem não crê, já está julgado, porque não creu no nome do filho único de Deus”. Assim como, em Jo 8,21. 24.46; 15,22.

Outro aspecto desta condenação, encontra-se em Jo 12,31-32 “é agora o julgamento deste mundo, agora o príncipe deste mundo será lançado fora e quando eu for elevado da terra, atrairei todos a mim”. Na opinião de Carrillo-Alday⁴³⁹, estas palavras de Jesus, ditas na sua entrada triunfal em Jerusalém, são o melhor comentário ao versículo em comento, pois ratifica que o julgamento já aconteceu e que a sentença já foi deferida. Mazzarolo⁴⁴⁰ descreve que é exatamente na crucifixão que o príncipe deste mundo pensava ter aniquilado o Filho do homem,

⁴³⁷ GENUYT, F., “Le testament spirituel de Jésus selon Jn 13-17”, p. 22.

⁴³⁸O perfeito reúne em si mesmo por assim dizer: o presente e o aoristo, exprime a duração da ação como acabada. In: BLASS, F.; DEBRUNNER, A., **Introduzione allo Studio della bíblia Suplimentí.** (§340)

⁴³⁹ CARRILLO-ALDAY, S., **El evangelio según san Juan**, p. 413.

⁴⁴⁰ MAZZAROLO, I., **Nem aqui nem em Jerusalém**, p. 252.

mas ironicamente é através deste ato que se dá a sua glorificação. “Pois, o príncipe deste mundo vem contra ele, mas este nada pode” Jo 14,30.

Como o *Paráclêtos* mostra que o príncipe deste mundo já foi julgado? Uma vez mais através dos que creem, dos que aderiram à fé. Portanto, os discípulos mesmo diante do ódio do mundo, não têm motivos para ficarem tristes e com medo, pois eles não estão a sós, eles tem o *Paráclêtos* que já condenou o príncipe deste mundo. Nesta perspectiva, Blank diz “é evidente que a comunidade nada pode fazer com as próprias forças ou com os seus direitos enfrentar o mundo, mas só pela sua fé, pelo testemunho e pela ligação com Jesus e, por conseguinte a vitória de Deus. Mas quando assim age, desafia o mundo e é isto que devem fazer”⁴⁴¹, pois o *Paráclêtos*, por meio dos discípulos, visa o reconhecimento de Jesus por todos os homens⁴⁴².

3.5.

Ο Παράκλητος glorificará o Filho: anunciando e revelando aos discípulos a Divindade do Filho

ἐκεῖνος ἐμὲ δοξάσει, ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. (Jo 16,14)

πάντα ὅσα ἔχει ὁ πατήρ ἐμὰ ἐστίν· διὰ τοῦτο εἶπον ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει καὶ ἀναγγελεῖ ὑμῖν. (Jo 16,15)

Nesta parte do Evangelho transparece uma clara imagem da relação entre as três pessoas divinas, em sintonia com os textos narrados ao longo do Evangelho, e como demonstrado na crítica textual, tal expressão se liga estilisticamente com Jo 3,35 “ὁ πατήρ ἀγαπᾷ τὸν υἱὸν καὶ πάντα δέδωκεν ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ” (o Pai ama o Filho e tudo entregou em suas mãos) bem como, o “ἔχει ὁ πατήρ ἐμὰ ἐστίν”, confirma-se em Jo 17,10 “καὶ τὰ ἐμὰ πάντα σὰ ἐστίν καὶ τὰ σὰ ἐμὰ,” (e tudo que é meu é teu, e o que é teu é meu).

Ferraro⁴⁴³ explica esta correlação de posse em função da comunidade, pois a comunidade toma consciência de que a salvação de Deus acontece por meio de Jesus. A comunidade tem consciência ou se apropria do fato de que aquele que crê - o discípulo - pertence primeiramente ao Pai, e o Pai os deu a Jesus, o que equivale

⁴⁴¹ BLANK, J., *O Evangelho Segundo João*, p. 198-199.

⁴⁴² LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 162-163.

⁴⁴³ FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 104-105.

a dizer que os discípulos pertencem tanto ao Pai como a Jesus, e que Jesus por meio de sua ação salvífica os devolveu ao Pai, como é enfatizado na oração de Jesus Jo 17,6b-7 “σοὶ ἦσαν κάμοι αὐτοὺς ἔδωκας καὶ τὸν λόγον σου τετήρηκαν. νῦν ἔγνωκαν ὅτι πάντα ὅσα δέδωκάς μοι παρὰ σοῦ εἰσιν.” (eram teus e os destes a mim e eles guardaram a tua palavra. Agora reconheceram que tudo quanto me deste vem de ti).

Por isso, o autor do QE visa ao realce da íntima relação entre as três pessoas divinas expressando deste modo que o que o Filho tem pertence ao Pai. O Espírito tomando o que é do Filho comunica, anuncia e revela aos discípulos, estes por sua vez são conduzidos ao Filho e no Filho tomam consciência de que Ele é a revelação única e perfeita do Pai, que é a origem e princípio de tudo, pois para Ele estão voltadas todas as ações.

Deste modo, fica evidente em que consiste a expressão “Tudo o que o Pai tem é meu”, a propriedade do Pai é a sua divindade, o seu poder salvador e revelador, o Filho gerado desde sempre, “no princípio era a Palavra e a Palavra era Deus e nada foi feito sem a participação da Palavra”, como bem expressa o prólogo do Evangelho (cf. Jo 1,1-3). Ao armar a sua tenda no meio da humanidade, o Filho revela o rosto do Pai, “pois a Deus ninguém viu, mas somente aqueles que o Filho quis revelar” (cf. Jo 1,18; 1Jo 4,12). Por isso, o Espírito, que participa da divindade, revela e anuncia a Divindade do Filho.

3.5.1.

Ο Παράκλητος recebe o que é do Filho

No contexto do lava-pés, ou conforme alguns críticos situam na introdução ao discurso de despedida, após a saída de Judas, Jesus diz “agora o Filho do homem foi glorificado e Deus se glorificou nele, como Deus o glorificará em si mesmo e o glorificará logo” (Jo 13,31-32). Em Jo 16,14, este tema é retomado com a expressão: o Espírito glorificará o Filho por meio do que recebeu do Filho e, por isso, pode anunciar e revelar aos discípulos.

Léon-Dufour⁴⁴⁴, sobre este tema, vai dizer que a primeira imagem que se tem sobre a glorificação do Filho, por meio do Espírito, é que tal fato tenha acontecido

⁴⁴⁴ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 41.

no momento de sua exaltação, por isso, a resposta que geralmente se dá é “que o Filho foi exaltado no momento em que subiu para o Pai”. A sua morte é o condicionante, entretanto, tal resposta não dá conta de exprimir a totalidade do termo “glorificar”, pois desde sempre o Filho possui a glória e essa glória, que Ele tem por causa de sua íntima relação com o Pai, não pode ser diferente daquela que Ele recebeu no ápice do seu amor, ao entregar a sua vida na cruz, portanto a glória Jesus já a tinha e nada foi acrescentado, assim sendo, a intenção do autor do QE ao retomar o tema da glorificação tem por finalidade evidenciar a divindade do Filho.

Desse modo, no momento em que as funções do Espírito foram comentadas, disse-se que o Espírito glorifica o Filho recebendo do que é dele, estando em conformidade com o entendimento que se tem do termo glorificação no QE. Assim, o Espírito glorifica o Filho porque recebe o que é do Filho, do mesmo modo que o Filho glorifica o Pai, o Espírito glorifica o Filho. Nessa íntima relação que há entre as três pessoas divinas, transparece o modo como isto se dá, o nome do Pai é revelado pelo Filho, o Filho dá a conhecer a pessoa do Pai, ao realizar a sua obra, na mesma proporção o Filho é glorificado quando o Espírito revela aos que creem quem Ele é, não apenas as obras que o Filho realizou estando presente no meio dos seus, mas a sua pessoa, a totalidade do seu mistério, portanto glorificar é também revelar, assim como em 15,26 o termo testemunhar a favor de Jesus tem o significado de revelá-lo⁴⁴⁵.

Por conseguinte, o entendimento que se tem da frase “ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται” (Porque do que (é) meu receberá) pode ser analisado a partir da circunstância descrita em Jo 7,37-38, no qual, Jesus após dizer que “se alguém tem sede deve ir até Ele e que em conformidade com as escrituras do seu interior fluirão rios de água viva”, o narrador prossegue comentando a palavra enigmática de Jesus, explicando que Jesus disse daquele modo porque eles ainda não tinham recebido o Espírito, o qual seria dado aos que creem e que este não viera porque Jesus ainda não tinha sido glorificado. (cf. Jo 7,39). Por isso, a glorificação de Jesus é a condição para que o Espírito venha. Se eu não for, o *Paráclêtos* não virá diante de vós (7de), pois ao Espírito cabe a função de revelar e de fazer com que os discípulos compreendam a glória de Jesus, que Ele tinha desde toda a eternidade.

⁴⁴⁵ FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 103-104.

3.5.2.

Ο Παράκλητος anuncia o que recebe

	14b ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται
14c;15d ἀναγγελεῖ ὑμῖν	
	15c ὅτι ἐκ τοῦ ἐμοῦ λαμβάνει

Quanto ao uso da forma verbal no futuro ou no presente, Barret⁴⁴⁶ vai dizer que não traz em si grandes significados, pois ambas expressam uma realidade que ainda não aconteceu. Sendo assim, a função do Espírito é anunciar o que recebe ou o que receberá, conseqüentemente, tal prerrogativa já está dada, agora cabe saber qual a sua relação com o conteúdo deste anúncio? Uma vez que na oração principal Jo 16,13c introduz a afirmativa “οὐ γὰρ λαλήσει ἑαυτοῦ”, (pois não falará a partir dele mesmo).

Conforme já enunciado no item “b”, tópico 3.2.6, desta pesquisa, o conteúdo do anúncio é a verdade sobre o ser do Filho, sua identidade. Em Jo 1,14 “λόγος σὰρξ ἐγένετο” (a Palavra se fez carne), vê-se que o mundo não foi capaz de perceber e nem de entender, permanecendo na incredulidade, e ao ser glorificado tornou claro para os discípulos o seu ser, a identidade de Jesus, de modo que puderam enfrentar, suportar Jo 16,13e “τὰ ἐρχόμενα ἀναγγελεῖ” (as coisas por vir).

Desse modo, ao descrever o Espírito como um agente receptor, estaria o autor do Evangelho relegando ao Espírito uma condição inferior a do Filho? Seria a atividade reveladora do Espírito uma atividade em nível inferior? Estes são os questionamentos que podem surgir de uma primeira leitura, por isso, a pergunta: Qual a relação do Espírito com o conteúdo deste anúncio?

Entretanto, o detalhe apresentado pelo autor nestes versículos está na dimensão relacional, do mesmo modo que há uma relação entre o Filho e o Pai, há uma relação entre o Filho e o Espírito. Ferraro, de acordo com esta interpretação diz “como Jesus fala não de si, mas em nome do Pai, [...], como Jesus diz o que ouve do Pai, assim o Espírito não falará por si mesmo, mas em nome de Jesus, e dirá o que tiver ouvido de Jesus”⁴⁴⁷. As ações do Filho estão intimamente ligadas

⁴⁴⁶ BARRET, C. K., *El evangelio según san Juan*, p. 745.

⁴⁴⁷ FERRARO, G., *O Espírito Santo no quarto Evangelho*, p. 102.

ao que viu e ouviu do Pai, sendo assim, não poderia ser diferente a relação entre o Filho e o Espírito, mesmo que elas possam se dar ou ser apresentadas em tempos distintos, isto é, quando o autor do QE fala da relação entre o Pai e Jesus, ele emprega a forma verbal no presente ou no passado ao passo que na relação entre o Filho e o Espírito ele utilize a forma verbal no futuro, mas nem por isso são diferentes no sentido de serem antagônicas.

Portanto, se o Espírito nada diz, além do que já foi dito pelo Filho, ou se sua missão está em estreita conexão com a missão filial, sua função não tem uma proporção inferior a do Filho ou de que a missão do Filho foi incompleta e por isso, precisava ser completada, mas que ao agir em plena sintonia, caberá a Ele revelar na mente dos crentes o único e verdadeiro sentido daquilo que os olhos viram e os ouvidos ouviram. Tremblay vai dizer que por isso Ele é o continuador do Filho (o outro *Paráclêtos*)⁴⁴⁸, e é para a Igreja o portador da novidade, conduzindo-a ao longo da história, ajudando-a a tomar uma consciência mais profunda da riqueza escondida nas dobras da “verdade” filial⁴⁴⁹.

Nesta perspectiva, Ele dará àqueles que creem a capacidade de compreenderem, não mais os sinais e as obras como fatos isolados, mas como elementos integrantes do plano divino da salvação, manifestados em sua plenitude na pessoa de Jesus. Assim, as coisas que aconteceram a Jesus podem ser associadas às coisas que acontecerão à comunidade dos que creem. Como afirma Niccaci, “as coisas que devem acontecer’ à Igreja seguirão o mesmo esquema estabelecido por Deus para o seu Filho (a glória por meio da morte)”⁴⁵⁰. Glória que já tinha desde sempre, mas que foi manifestada por meio do *Paráclêtos*. O mesmo Espírito que auxiliou os discípulos para que pudessem suportar os acontecimentos da história.

⁴⁴⁸ Grifo nosso.

⁴⁴⁹ TREMBLAY, R., “Verità e libertà nella ricerca teologica”, p. 233.

⁴⁵⁰ NICCACI, A.; BATTAGLIA, O., **Comentário ao Evangelho de São João**, p. 223.

4 Conclusão

O objetivo desta Dissertação foi apresentar o estudo exegético sobre o Espírito Santo-*Paráclêtos* e as suas funções, delimitado em Jo 16,4b-15. Unidade literária composta pelo quarto e quinto *logions* que descrevem as ações do παράκλητος situado no quadro do discurso de despedida Jo 13–17, discurso este, realizado após a ceia do Senhor com os seus discípulos. Nessa perícopes são descritas as funções exercidas pelo παράκλητος, as quais são específicas, inconfundíveis e não são mencionadas nos outros *logions* sobre o παράκλητος Jo 14,15-17; Jo 14,25-26; Jo 15,26-27.

No entanto, para o aprofundamento deste tema com maior clareza, foi necessário adentrar e apresentar às questões que envolvem o QE, no que concerne a formação do Evangelho, as vertentes teológicas, a relação entre o Discípulo Amado e o autor, o lugar de origem, as hipóteses da composição, bem como o contexto ou os contextos que influenciaram o pensamento joanino, assuntos estes denominados “questão joanina”.

O caminho percorrido se deu pela investigação de referências bibliográficas, tomando como base o estudo e o contributo daqueles que se aventuraram a trilhar esta magnífica obra joanina, deste modo, fundamentado em suas pesquisas e tendo realizado a sistematização das informações oferecidas por exegetas, e pelo uso do método histórico-crítico em seu aspecto eminentemente diacrônico, mas também sem deixar de levar em consideração o aspecto sincrônico do texto, acredita-se ter a condição, agora, de tecer as considerações pessoais, no que concerne ao específico desta pesquisa, a análise exegética.

4.1. Da análise da Perícopes

Assim, em relação à pesquisa, a qual se ocupou de apresentar a exegese de Jo 16,4b-15, argumenta-se quanto à identidade do παράκλητος, que mediante o uso da

análise filológica é preciso enfatizar que no QE está ausente o sentido do παράκλητος como um consolador, conforme o significado do verbo παρακαλεῖν e, nem mesmo uma atitude de consolação, de acordo com o sentido do substantivo παράκλησις. Pois nem Jesus e nem o παράκλητος o são um consolador no QE. No entanto, ambas as interpretações são possíveis, mediante sua relação com outros textos do NT, assim, como afirmado que em Paulo e em Lucas o Espírito assume esta dimensão de consolação e consolador, por isso, é que a παράκλησις do NT, pode tornar-se o παράκλητος joanino.

Deste modo, acredita-se que, o autor do QE conhecendo a literatura rabínica, na qual, o termo aparece de forma transliterada *P^eraqlít* e tem o significado de defensor como sinônimo de advogado, apropriou-se do significado que o termo tem para esta literatura, mas lhe deu uma característica própria, o associando ao Espírito Santo, conforme a tradição primitiva do cristianismo e relegou para este conceito uma dimensão pessoal, de modo que, as funções e a natureza do παράκλητος descritas no QE, estão ancoradas na esfera jurídica do termo, com o significado claro de defensor “aquele que socorre”, em conformidade com o primeiro significado do termo.

Portanto, as funções exercidas pelo παράκλητος no QE a partir desta peculiaridade são múltiplas e variadas. Ele tem a função ensinar e recordar, plenificar a ação do testemunho, por isso, dá testemunho por si e pelos discípulos, é enviado pelo Pai e pelo Filho, estando junto do Pai, para auxiliar os seus nos momentos de crise e necessidades e, em Jo 16,4b-15 evidencia de modo pleno, o caráter jurídico do termo, isto é, o παράκλητος tem por função estabelecer a culpabilidade do mundo, ou em que consiste o seu erro, no entanto, estas ações não se dão de forma direta, ou seja, entre o παράκλητος e o mundo, elas acontecem por meio dos discípulos, é para os discípulos que o παράκλητος apresenta a culpabilidade do mundo, pois na verdade é o mundo que se posiciona contra Jesus e todos aqueles que o seguem, assim, só será convencido de que cometeu e continua cometendo o pecado e a injustiça, por meio do testemunho dos discípulos, que deve ser igual ao de Jesus, que se manteve fiel ao projeto que o Pai lhe confiou, por isso, a ação realizada e acabada contra o príncipe deste mundo (foi julgado). Portanto, mesmo sem mencionar o termo μαρτυρεῖν, o autor do QE insiste nesta ação, os

discípulos precisam testemunhar, mesmo que isto pareça impossível, pois não é o mal que vence, ele pode até convencer alguns, mas seu poder não é soberano.

De tal modo que, o παράκλητος conduzirá na verdade toda, que não são novos ensinamentos, pois o Espírito não é um novo revelador, mas a verdade que é Jesus mesmo. O que eles não conseguiam entender plenamente, estando com Ele, tornar-se-á possível com o auxílio do παράκλητος, de modo que, os discípulos passam a compreender quem é Jesus, sua pessoa, pois aquele que eles seguiam é de fato o Filho de Deus enviado pelo Pai, a verdade e a vida, assim, aquele que depositou sua confiança na verdade pode ter a certeza de que age de acordo com a verdade, porque a verdade habita nele, de acordo com a justiça, pois não será julgado, pois creu (cf. Jo 3,18).

Nesta dinâmica, o παράκλητος anunciará para os discípulos coisas futuras, como bem salientou Léon-Dufour⁴⁵¹, não são profecias de eventos, mas aquilo que pertence ao Filho, conforme Jo 16,14-15. Portanto, nas situações concretas e reais da vida, pois, haja vista que aquilo que aconteceu a Jesus - a perseguição e a morte sofrida por Ele - não se restringiu a Ele, mas se fez presente também na vida dos discípulos. Assim, o παράκλητος fará com que os discípulos compreendam em todo o tempo os sinais da história, ao olhar para os acontecimentos passados, entendam os do presente, porém não só entender, mas ao entender, que tenham uma atitude de anúncio. Anunciando que a injustiça não tem a última palavra, de que não vai triunfar, pois o Cristo é glorificado e é isto que será anunciado a eles, e este será o motivo e a causa do anúncio realizado posteriormente pelos discípulos.

Neste aspecto, se compreende a necessidade da promessa do παράκλητος, pois é por meio d'Ele que a fé em Jesus de Nazaré, terá pleno significado. É por meio do παράκλητος que o projeto do Pai não será interrompido, pois, assim como, o Filho deu testemunho, anunciou e manifestou o senhorio do Pai, o παράκλητος, ao ser enviado, realizará estas mesmas ações, evidenciando a íntima relação que há entre as três pessoas divinas. Como descrito, o παράκλητος é enviado pelo Pai mediante a intercessão de Jesus, bem como o παράκλητος é enviado pelo Filho estando junto do Pai, de modo que, o Pai que enviou o Filho enviará o παράκλητος, não havendo nestas ações uma desproporcionalidade, mas uma manifestação de relações, por isso, elas são distintas, mas não antagônicas, mesmo que seja Jesus o

⁴⁵¹ LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho segundo João*. Tomo III, p. 169.

agente da ação do envio, isto o faz estando junto do Pai. (παρὰ τοῦ πατρὸς). Assim, as relações das três pessoas divinas são evidenciadas.

E o fato de ser enviado pelo Cristo, tem também a intenção de enfatizar que do mesmo modo que o Filho deu continuidade a obra do Pai, o Espírito dará continuidade a obra do Filho, por isso, pode ser intitulado de ἄλλος “outro”. E como foi acentuado, é enviado tanto pelo Pai como pelo Filho, para permanecer com os discípulos, eles são o foco da missão, para que possam, a partir do agir do παράκλητος, compreender a verdade que é Jesus e, convencer o mundo de que a verdade teve a primazia sobre a mentira, que tem como pai o príncipe deste mundo.

Para tanto, quem vai realizar todas estas ações é o Espírito da verdade, assim, argumenta-se que João associa o termo παράκλητος a este título πνεῦμα τῆς ἀληθείας para demonstrar e acentuar a função magisterial do παράκλητος que é recordar para os discípulos quem é a verdade. Nisto, consiste a missão dos discípulos, mas para que possam testemunhar, eles são transformados, são auxiliados, eles terão necessidade de um defensor, de uma presença constante, assim, o πνεῦμα τῆς ἀληθείας “Espírito da verdade” suscitará no coração dos discípulos a necessidade da manifestação, visível e publicamente, dos seus testemunhos a favor de Jesus, dando também eles continuidade a obra de Jesus, para tanto, suas palavras e obras devem ser de acordo com as de Jesus. Ao tomar consciência da missão que lhes é própria, de sua união com o mestre, como propõe o capítulo Jo 15, permanecendo n’Ele é que a tristeza motivada pela ausência e pelo fato de ter que enfrentar sozinhos as perseguições não tem sentido de existir, por isso, insistentemente o autor ratifica a necessidade de dar testemunho de que o ausente é o glorificado junto do Pai.

Portanto, a ação do παράκλητος está voltada aos discípulos, mas é em função de Jesus que Ele age. É para retomar, reabilitar e desengavetar o processo injusto realizado contra Jesus, de modo que, sua função exercida em função de Jesus se manifesta, evidenciando para os discípulos quem é Jesus, ao manifestar a sua glória, que Ele já tinha desde sempre. Assim, como afirma Zumstein:

O papel fundamental do παράκλητος é retomar a história de Cristo, assim sendo, ele é o hermeneuta por excelência da vida de Cristo. É na retrospectiva pascal, realizada

por obra do Espírito, que os discípulos conseguem compreender plenamente, o sentido da encarnação, do mistério terrestre, da paixão e da elevação do Filho⁴⁵².

Com este gesto, os discípulos compreendem - ao recordar a partir da experiência do primeiro dia da semana e ao irem ao túmulo - que, de fato, aquele que eles seguiam e que havia dito: “destruí este templo, e em três dias eu o levantarei” (cf. Jo 2,19), era o messias e, como descreve o Evangelista, na tarde deste mesmo dia, o primeiro da semana, eles receberam o Espírito Santo (cf. Jo 20,22), a presença constante, para que sem medo e conscientes pudessem, desde a Judeia até os confins da terra, anunciar e testemunhar que aquele que foi morto ressuscitou.

4.2. Uma contribuição para a Pastoral

Raniero Cantalamessa em seu livro “O Canto do Espírito” diz que “se é verdade que o cristão deve tornar-se um *alter Christus* (um outro Cristo) é igualmente verdade que deve ser um ‘outro *Paráclêtos*’”⁴⁵³. Não desconhecendo o significado do *Paráclêtos* como defensor, advogado, ele desenvolve o tema de sua reflexão a partir do viés da *παράκλησις* (consolação), de modo que, o cristão precisa exercer o *múnus* da consolação, mediante as situações adversas da vida e situações limites. Assim, metodologicamente, ele vai apresentando de que modo o cristão pode e deve ser outro *Paráclêtos* nestas realidades.

Acredita-se que o tema proposto é relevante, mas levando em consideração que o *παράκλητος* no QE não exerce a função de consolador, conforme a forma verbal *παρακαλεῖν* ou de acordo com o substantivo *παράκλησις*, quer-se a partir da pesquisa desenvolvida, sobre as funções do *Paráclêtos* em Jo 16,4b-15 e da proposta oferecida por Cantalamessa, apresentar este contributo para a pastoral, dizendo que o Cristão precisa ser “outro *Paráclêtos*” no mundo, advogando e defendendo, tendo como pressuposto também o texto de Jo 17,15 em que Jesus em sua oração roga ao Pai, para que os cristãos não sejam tirados do mundo, mas que sejam preservados do maligno.

⁴⁵² ZUMSTEIN, J., *O evangelho segundo João*. p. 462. In: MARGUERAT, D. (org). *Novo Testamento*, p. 437-468.

⁴⁵³ CANTALAMESSA. R., *O Canto do Espírito*, p. 83.

Deste modo, o objetivo é afirmar que o cristão precisa ser outro *Paráclêtos* no mundo do Trabalho, no mundo da Política, no mundo da Economia e principalmente nas situações de fronteira, lá onde a vida é mais banalizada e vilipendiada em sua dignidade, onde a pessoa é totalmente desumanizada, de forma que a lista poderia ser longa. Mas, de modo concreto, a ênfase está em ter uma vivência “*ad extra*” e não somente “*ad intra*”, isto é, dentro do âmbito eclesial.

Entretanto, não se quer, com este conceito *ad intra* e *ad extra*, fundamentar uma dicotomia ou uma visão dualista das coisas, mas pelo contrário, propor um rompimento desta visão que, em certo sentido, alguns têm da vivência cristã, isto é, uma vida social totalmente alheia da prática exercida dentro do templo, ou vice versa.

De acordo com a exegese do texto de Jo 16,4b-15, o *Paráclêtos* que é o Espírito da verdade exerce suas funções em favor dos discípulos, mas em função de Jesus, além do que é para os discípulos que Ele é enviado, não contra o mundo, pois o mundo não pode o acolher, pois não o conhece. Suas funções são muito bem definidas, conforme a noção linguística do termo παράκλητος, assim, este substantivo significa: defensor, chamado para estar junto, um advogado e aplicado na perícopie tem a função de convencer, anunciar e glorificar.

Jesus já alertou aos discípulos “que o mundo os odeia, por que primeiro odiou a ele” (cf. Jo 15,18). É neste mundo hostil e totalmente contrário a proposta da Boa-Nova que o cristão é convidado a ser um “outro *Paráclêtos*”, portanto, convencendo, anunciando e glorificando. Pois, mesmo com toda esta rejeição, o cristão não pode estar alheio a este mundo, ele precisa apresentar uma proposta que é a proposta do Evangelho. Assim, precisa estar inserido em tais ambientes, não para ser apenas uma voz moralizante, mas com atitudes éticas, sendo este diferencial que leva ao mundo um questionamento, e que, portanto, o mundo, pode ser convencido de seu erro. De modo que, inserido no mundo da Política, mesmo que os meandros desta sejam complexos e com interesses escusos, o cristão possa advogar não em causa própria, isto é, não favorecendo seus interesses, mas aos interesses do bem comum, tornando-a conforme a sua natureza.

No mundo da economia, pois nem o capitalismo, nem o socialismo, ou qualquer sistema, vê o ser humano como o centro ou a razão pelo qual se move. É interessante, que Jesus não criticou abertamente o sistema econômico de sua época, mas propôs formas alternativas, que se vivida plenamente pelos cristãos,

naturalmente rompem com as mesmas e as fazem minar em sua existência. Assim, a partir do anúncio destas propostas e do testemunho concreto, um novo sistema poderá surgir.

No mundo do trabalho, o ser humano dividiu o tempo em horas, conforme a sua convenção um dia tem 24 horas, destas, ele passa no mínimo de 8 (oito) a 12 (doze) no seu ambiente de trabalho e, em algumas situações, até mais. Neste ambiente, talvez marcado por competitividade, por exploração “patrão *versus* funcionário”, “funcionário *versus* funcionário”, alí também pode e deve ser um instrumento de anúncio, por meio de uma prática, na qual as relações são pautadas pelo respeito, pela corresponsabilidade e principalmente pela justiça.

Nas situações de fronteira, pois há cristãos que, anonimamente ou declarados, vivem junto às pessoas que estão nas prisões, nas ruas, nos ambientes em que se comercializam o sexo e em tantos outros locais, mas isto não é uma ação generalizada, visto que alguns alí estão com o intuito apenas caritativo, o que é bom! No entanto, é preciso que exerçam esta missão com o intuito também de resgatar a dignidade destes por meio de ações que tenha incidências políticas.

Portanto, o cristão vivendo nestas realidades, é convidado a inserir-se não para compactuar com os interesses escusos, mas para ser instrumento de transformação. Diz Cantalamessa em sua reflexão “Em certo sentido, o Espírito Santo precisa de nós para ser *Paráclêtos*. Ele quer consolar, defender, exortar; mas não tem boca, mãos, olhos para ‘dar corpo’ a seu consolo. Ou melhor, tem nossas mãos, nossos olhos, nossa boca”⁴⁵⁴. Como visto na exegese, a reflexão é verdadeira, pois o Espírito age por meio dos discípulos, de modo que, Ele dá continuidade à obra de Cristo agindo nos cristãos e por meio deles.

4.3. Uma contribuição para a Eclesiologia

Uma das expressões que marcou o Concílio Vaticano II foi a imagem da Igreja como “povo de Deus”⁴⁵⁵, com o intuito de recuperar o sentido de que o Espírito Santo é enviado sobre todos, sem distinção, pois, tanto aqueles que

⁴⁵⁴ CANTALAMESSA. R., *O Canto do Espírito*, p. 84.

⁴⁵⁵ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Dogmática Lumen Getium*, n. 9-13.

pertencem a hierarquia como os fiéis leigos, receberam de modo igual, no dia do seu batismo e confirmado na Crisma, um e o mesmo dom do *Paráclêtos*. Assim, devem de modos distintos, darem a sua contribuição para que o Reino de Deus se faça visível no meio da humanidade, isto é expresso a partir da imagem da Igreja enquanto comunhão, para a fundamentação de que há diferentes ministérios, mas que ambos precisam estar em plena sintonia, pois a atuação e o agir do Espírito é comum a todos, e não há a prioridade de um em detrimento do outro.

No entanto, ao longo destes 50 anos, que se passaram da realização do Concílio Vaticano II, esta expressão “povo de Deus” foi entendida simplesmente como uma forma de apresentar a Igreja em sua dimensão humana e que não daria conta de contemplar a Igreja em todas as suas dimensões e principalmente a Igreja enquanto mistério, assim, outros títulos foram priorizados e valorizados.

Deste modo, a luz da exegese de Jo 16,4b-15, é que se propõe este contributo para a eclesiologia, de modo que se insiste que a Igreja, por meio de seu magistério, retome o sentido e o significado da expressão “povo de Deus” em suas práticas e documentos, levando o cristão a uma profunda e verdadeira compreensão da fé no ressuscitado. Uma fé crítica, segura, enraizada, comprometida, alicerçada e que possibilite em situações extremas saber se posicionar e argumentar em favor da fé, e isto não de modo ingênuo ou pautado por dogmatismos que beiram ao fanatismo.

Ou ainda, quando se vê uma Igreja estruturada e pautada por uma organização estritamente hierarquizada, na qual as relações se estabelecem de cima para baixo, onde a comunhão é exercida como uma submissão e uma execução acrítica do que é proposto, no âmbito pastoral e demais realidades, por aqueles que ocupam o cargo de liderança sobre aqueles que têm por missão apenas a execução, portanto, uma comunhão no sentido de uniformidade, ou para fundamentar a existência de níveis que não se tocam e não se misturam, revelando ainda uma mentalidade desigual, conforme o pensamento do Papa Pio XII, para o qual a Igreja é “por essência uma sociedade de natureza desigual”⁴⁵⁶.

Tal contributo é apresentado, porque, quando dito que o Espírito Santo παράκλητος viria em favor dos discípulos, não foi dito que Ele viria apenas para a comunidade dos doze e nem somente para os discípulos da primeira hora, mas que

⁴⁵⁶ PIO XII. *Carta Encíclica Vehementer Nos*, n. 22.

Ele seria enviado para aqueles e para todos que em qualquer tempo fosse marcado com o sinal da fé. Isto é, para todos aqueles que creem.

Assim, compreende-se que o Espírito Santo não está apenas naqueles que receberam o sacramento da ordem, ou naqueles que representam a instituição, não são estes apenas que têm o privilégio de agir guiados pelo Espírito, mas todo o povo de Deus, hierarquia e fiéis precisam em comum participação, serem protagonista do anúncio do Reino, como enfatiza o texto do Evangelho “o Espírito da verdade, conduzirá a vós na verdade toda” (cf. Jo 16,13).

Portanto, com funções distintas, mas que convergem para o mesmo objetivo e revelam a riqueza de ser Igreja que caminha rumo à terra prometida e, assim, podem dizer conjuntamente, conforme o proêmio da Constituição Pastoral *Gaudium Et Spes*:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história⁴⁵⁷.

Igreja que é formada pelos discípulos de Cristo, e não somente pela hierarquia, precisa ter consciência de que o seu papel não é exercido em função de uma casta, de um grupo de privilegiados, a Igreja precisa ter a plena certeza de que a mensagem da qual é portadora e guardiã deve ser estendida a todos os homens, por isso, este documento enfatiza “para a comunicar a todos”. Entretanto, ela não pode exercer este ministério permanecendo em suas sacristias e naves, ela precisa ser uma “Igreja em saída”⁴⁵⁸, como bem afirma e insiste o Papa Francisco na *Evangelii Gaudium*. Portanto, uma Igreja que oferece do seu perfume e do seu balsamo, indistintamente.

⁴⁵⁷ CONCÍLIO (Ecumenico) Vaticano II. **Constituição Pastoral**. *Gaudium Et Spes* sobre a Igreja no mundo de Hoje. n. 1. In: **Compendio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2001.

⁴⁵⁸ FRANCISCO. **Exortação Apostólica**. *Evangelii Gaudium*. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2013, n. 24.

4.4. Uma contribuição para a Teologia

Ladaria, ao referir-se ao Tratado da Trindade, diz que “o Deus que se dá a conhecer em Jesus Cristo é o Deus Uno e Trino”⁴⁵⁹, assim a unidade de Deus é em si mesma plural. Portanto, Jesus nos revelando o Pai, nos dá a conhecê-lo como Filho e que, depois de sua ressurreição, envia-nos da parte do Pai o Espírito Santo.

Em outro momento diz:

Deus Uno e Trino revela-se na economia, tal como é sua vida imanente. [...] Só a partir da revelação acontecida em Cristo tem sentido que falemos do Deus Trino. [...] A Trindade ninguém viu, o Filho unigênito que está no seio do Pai no-lo deu a conhecer (Jo 1,18; cf. 1Tm 6,16). [...] O conhecimento do Deus trino, enquanto verdade de fé, só nos é acessível, portanto pela revelação feita por Jesus, porque nele é o Deus mesmo que se revela. Isto implica que o Deus que se revela mostra-nos a nós tal como é. Senão, não haveria revelação verdadeira⁴⁶⁰.

Com estes pressupostos é que apresentamos um contributo para a Teologia a partir da exegese de Jo 16,4b-15, no qual, a função do Espírito Santo-*παράκλητος* caracteriza-se como distinta, mas em plena unidade com o Filho, do mesmo modo, que o Filho agiu com plena liberdade e autonomia, mas em sintonia com o Pai. Assim, o QE apresenta de modo muito evidente a ação trinitária na história, a qual a teologia usou chamar de Trindade econômica. E é este o foco de reflexão.

No QE a ação de ambas as pessoas divinas são exercidas com autonomia e sintonia, não havendo desproporcionalidade, assim, como foi dito com relação ao uso da forma verbal *πέμψω*. O Pai envia o Espírito, mas também o Filho envia, estando junto do Pai, deste modo, a afirmação joânica do envio do Espírito, tanto pelo Pai como pelo Filho, desafia a teologia em suas expressões tradicionais. Ao passo da teologia em suas categorias dogmáticas e sistemáticas ter uma pneumatologia em função da cristologia, bem como uma eclesiologia em função da cristologia⁴⁶¹.

No entanto, a partir da exegese, percebeu-se que a ação do Espírito é uma ação que tem a sua liberdade, mesmo quando no texto diz que “tudo o que Ele anunciará ouve/ouvirá do Filho” (cf. Jo 16,13.15), pois nesta relação com o Filho

⁴⁵⁹ LADARIA, L. F., **O Deus vivo e verdadeiro**, p. 23.

⁴⁶⁰ LADARIA, L. F., **O Deus vivo e verdadeiro**, p. 38-39.

⁴⁶¹ SIEGWALT, G., “La promesse en partie inaccomplie des discours d’adieu de Jésus”, p. 231.

não se estabelece uma dependência de submissão, mas tal ação se faz na continuidade histórica, ou no agir na história, em plena liberdade e autonomia. Assim, o Filho não tem uma submissão ao Pai, mas uma obediência. Age com liberdade. O agir do Espírito é um agir livre.

O que se quer dizer com isto é que o Evangelista João, ao associar o Espírito Santo ao *Paráclêtos*, dá-lhe o sentido de Pessoa e, enquanto pessoa precisa ser compreendido como alguém munido de vontade e inteligência e em sua individualidade, de modo que, o estudo da pneumatologia deve ser aprofundado e sistematizado em seus aspectos próprios. Ao ser compreendido, nestes aspectos, o seu ser pessoa, deve ser bem mais valorizado, tanto na dimensão magisterial quanto nas dimensões culticas e celebrativas da Igreja. Assim, como diz Galot⁴⁶², mesmo que se tenha na Igreja uma celebração voltada para o Espírito, pouco se conhece do seu valor e do seu significado, ao ponto de ter movimentos dentro da esfera eclesial - que o compreende somente em seus aspectos teofânicos, miraculosos e impessoais - assim como na tradição veterotestamentária, o que não está errado, porém incompleto. Isto, quando não atribui ao Espírito apenas dimensões figurativas e intimistas, ao passo que para o autor do QE o Espírito não é só uma ação, Ele é um agente, um protagonista e por ser pessoa tem vontade e inteligência, portanto, age na história.

⁴⁶² GALOT, J., “Il mistero della Pentecoste”, p. 315.

5 Bibliografia

5.1. Artigos

ALEGRE, X. "La tradición joánica y su evolución: Un llamado a saber conjugar la fidelidad a Jesús con la creatividad del Espíritu en la Iglesia". **Revista Latinoamericana de Teología**, San Salvador, v. 18, fas. 50, (May./Ago 2000), p.117-141.

BENEDITO, A. L. "Identidade e missão do Espírito Santo nos ditos sobre o Paráclito em Jo 14-16". **Atualização**, v. 43, n. 362. Ano XLIII (Jul-set 2013), p. 285-292.

BERLINGIERI, G. A. "Proposito dell'anonimato dell'autore del IV Vangelo: chi è l'anonimo o perché è anônimo?" **Revista Biblica Italiana**. Anno XLVIII. n.1, (Gennaio-Marzo 2000), p. 69-72.

CARBULLANCA, C. "El discípulo amado: una clave hermeneutica de la cristología joánica". **Theologica Xaveriana**, Bogotá, v. 58, fas. 166, (Jul./Dic 2008), p. 409-437.

CHAPA, J. "Los papiros más antiguos del evangelio de Juan: breve descripción". **Estudios Bíblicos**, v. 66, n.1-4, (2008), p. 55-74.

COTHENET, É. "Les discours d'adieu de Jésus et la prière sacerdotale". **Esprit & Vie**, v. 116, n.148, (2006), p. 14-21; n.149, (2006), p. 14-20; n.150, (2006), p. 16-24; n.151, (2006), p. 17-20; n.152, (2006), p. 17- 22.

DE LA POTTERIE, I. "Le paraclet". **QUATRIÈME dimanche après Pâques**. Bruges: Biblica, n.47, (1963), p. 37-55.

DERRETT, J. D. M. "Advocacy at John 16:8-11". **The Expository Times**, v. 110, n.6, (1999), p. 181-182.

DEVILLERS, L. "Le papyrus Bodmer II, aujourd'hui comme hier: Fragments de correspondance entre Victor Martin et Marie-Émile Boismard". **Revue biblique**, v. 117, n.3, (2010), p. 389-896.

EGENDER, N. "Glorification du Christ et paraclese de l'Esprit". **QUATRIÈME dimanche après Pâques**. Bruges: Biblica, n.47, (1963), p. 56-66.

FEUILLET, A. “De munere doctrinali a Paraclito”. **Ecclesia expleto iuxta evangelium sancti iohannis**: (Disquisitio biblica de relationibus inter Scripturam et Traditionem) (1909-1998), p.115-136.

GALOT, J. “Il mistero della Pentecoste”. **La Civiltà Cattolica**, v. II. Anno 153, quaderno 3646, (18 maggio 2002), p. 315-327.

GARCÍA-MORENO, A. “Referencias neumatológicas en el IV Evangelio”. **Scripta theologica**, v. 31, n.1, (1999), p. 13-36.

GENUYT, F. “Le testament spirituel de Jésus selon Jn 13-17. En écoutant Jean Delorme. 3^{ème} partie: Jean 16. Dernières paroles en vue d’une nouvelle parole (Jean 16,5-33)”. **Sémiotique et Bible**, n.137, (2010), p. 19-28.

GEORGE, A. “La Tache du paraclet”. **QUATRIÈME dimanche après Pâques**. Bruges: Biblica, n.47, (1963), p. 28-36.

GIGLIOLI, A. “Il Signore è Ió Spirito”. **Revista Biblica Italiana**. Anno XX. n.3, (Luglio-Settembre 1972), p. 263-276.

GIROUD, J.-C. “Du savoir au croire: A Propos de la ‘preuve’ dans l’Evangile”. **Sémiotique et Bible**, n.138, (2010), p. 25-30.

HOECK, A. “The Johannine Paraclete: Herald of the Eschaton”. **Journal of Biblical and Pneumatological Research**, v. 4, (2012), p. 23-37.

KIPPER, B. “Um Novo papiro do Evangelho de S. João: Papyrus Bodmer II - c. 200 d.Cr”. **Revista de Cultura Bíblica - RCB**, São Paulo, v. I, fas.3, (1957), p. 114-118.

KLOPPENBURG, B. “Jesus Cristo e a efusão do Espírito Santo”. **Revista de Cultura Bíblica - RCB**, São Paulo, v. XX, fas. 77-78, (1996), p. 81-96.

LÉTOURNEAU, P. “Os escritos joânicos: o evangelho de João”. In: **ESCRITOS e ambiente do Novo Testamento: uma introdução**. Petrópolis: Vozes, (2002), p. 199-259.

MLAKUZHYIL, G. “Listen to the Spirit: The Gospel of John. The Gospel of John, the Departing ‘lover’ (Jn 13-17)”. **Vidyajyoti Journal of Theological Reflection** v. 70, n.5, (2006), p. 379-390.

_____. “Listen to the Spirit: The Gospel of John. The Spirit/Paraclete in John’s Gospel”. **Vidyajyoti Journal of Theological Reflection**, v. 70, n.9, (2006), p. 697-706.

MÜLLER, H. “Naturaleza y consecuencia de la union de vida de los discípulos”. **Revista Biblica Argentina**. Año 31, n.132, (1969), p. 86-96.

NORATTO-GUTIÉRREZ, J. A. “La vuelta de Jesús a los discípulos: Los rostos de la parusía en el cuarto Evangelio”. **Theologica Xaveriana**, Bogotá, v. 58, fas.166, (Jul./Dic 2008), p. 439-466.

“O ESPÍRITO SANTO NA BÍBLIA”. **Cadernos Bíblicos**. Paulinas: São Paulo, 1988. n. 45.

PEINADOR, M. “Idea central del discurso de Jesús después de la Cena (Joh. XIV-XVII)”. **Estudios Bíblicos**, Madrid, v. 12, fas. 01, (1953), p. 05-28.

PENNA, A. “Lo ‘Spirito di Gesù’ in Atti 16,7”. **Revista Biblica Italiana**. Anno XX. n.3, (Luglio-Settembre 1972), p. 241-261.

RERCIER, R. “Lo que “el otro discipulo “vio en la tumba vacia”. **Revista Biblica Argentina**. Año XLIII-XLV. n.1, (1981-83), p. 3-32.

RODRÍGUEZ-RUIZ, M. “El lugar de composicion del cuarto Evangelio: Exposición y valoración de las diversas opiniones”. **Estudios bíblicos**, v. 57, n.1-4, (1999), p. 613-641.

SIEGWALT, G. “La promesse en partie inaccomplie des discours d’adieu de Jésus. Le Paraclet comme esprit de prophétie et la continuation de la revelation du Dieu vivant”. **Études Théologiques Religieuses**, v. 86, n.2, (2011), p. 227-236.

TERRA, J E. M. “A Experiência do Espírito ontem e hoje”. **Revista de Cultura Bíblica - RCB**, São Paulo, v. XX, fas. 77-78, (1996), p. 97-105.

_____. “O Espírito, dom do fim dos tempos”. **Revista de Cultura Bíblica - RCB**, São Paulo, v. XX, fasc.77-78, (1996), p. 113-127.

TREMBLAY, R. “Verità e libertà nella ricerca teologica. Saggio di approfondimento Alla luce di Gv 16,12-15”. **Pontificia Academia Theologica**, Vatican City, v. 3, (2004), p. 227-237.

TUÑÍ, J. O. “Quin és el gènere literari de l’Evangeli segons Joan? Sentit del format narratiu de l’evangeli joànic”. **Revista Catalana de Teologia**, v. 35, n.1, (2010), p. 105-132.

VIVIANO, B. T. “The Spirit in John’s Gospel: A Hegelian Perspective”. **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie**, v. 43, n.3, (1996), p. 368-387.

5.2. Livros

BARRET, C. K. **El evangelio según san Juan**. Madrid: Cristiandad, 2003.

BEHLER, G.-M. **Paroles d’Adieux du Seigneur: (S. Jean 13-17)**. Paris: Cerf, 1960.

BLANK, J. **O Evangelho Segundo João**. Petrópolis: Vozes, 1988. (Novo Testamento - Comentário e Mensagem, 4).

BOISMARD, M. É.; LAMOUILLE, A. **L'évangile de Jean**: Synopse des Quatre Evangiles en Français, v. 2; v. 3. Paris: Cerf, 1977.

BROWN, R. **El Evangelio segun Juan**. v. 1 e v. 2. Madrid: Cristiandad, 2000.

____ **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004.

____ **O Evangelho de João e as Cartas**. São Paulo: Paulinas, 1975.

____ **The Gospel according to John (I-XII)**. New York: Doubleday, 1966. (The Anchor Bible - The New Testament, 29).

____ **The Gospel according to John: (XIII-XXI)**. New York: Doubleday, 1970. (The Anchor Bible - The New Testament, 29 v. II).

BULTMANN, R. **Teologia do Novo Testamento**. Santo André: Editora Academia Cristã, 2008.

CANTALAMESSA, R. **O Canto do Espírito**: Meditações sobre o *Veni Creator*. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CARRILLO-ALDAY, S. **El evangelio según san Juan**. El Evangelio del camino, de la verdad y de la vida. (Navarra) España: Verbo Divino, 2010.

CASALEGNO, A. **Para que contemplem a minha glória**. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

CESAREIA, E. **História Eclesiástica**. São Paulo: Paulus, 2000.

DE LIÃO, I. **Contra as Heresias**. São Paulo: Paulus, 1995.

FERRARO, G. **O Espírito Santo no quarto Evangelho**. São Paulo: Loyola, 1982.

FERREIRA, F. A. **Explicando o Evangelho de João e as Cartas**: João, Hebreus, Tiago, Pedro e Judas. Aparecida: Santuário, 2012.

GNILKA, J. **Teología del Nuevo Testamento**. Madrid: Trotta, 1998.

HAUGHEY, J. C. **The Conspiracy of God**: the Holy Spirit in us. Diliman, Querzon City: Claretian, 1995.

JANOT, J. **Em les adieux de Jesus**: lectures méditées sur le Discours à la Cène (S. Jean, ch.13-17). Paris: P. Lethielleux, 1963.

JAUBERT, A. **Approches de l'Évangile de Jean**. Paris: Éditions du Seuil, 1976.

JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**: a pregação de Jesus. São Paulo: Paulinas, 1977.

KONINGS, J. **Evangelho Segundo João**: Amor e fidelidade. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

____ **Encontro com o Quarto Evangelho**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1975.

KUMMEL, W. G. **Síntese Teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais**: Jesus, Paulo, João. 3. ed. São Leopoldo RS: Editora Sinodal, 1983.

LADARIA, L. F. **O Deus vivo e verdadeiro**: o mistério da Trindade. São Paulo: Loyola, 2005. (Theologica, 7).

LÉON-DUFOUR, X. **Leitura do Evangelho segundo João**. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

____ **Leitura do Evangelho segundo João**. Tomo III. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

____ **Leitura do Evangelho segundo João**. Tomo IV. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

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

MANNS, F. **L'Évangile de Jean à la lumière du judaïsme**. Franciscan Printing Press, 1991. (Studium biblicum Franciscanum-Analecta,33).

MANNUCCI, V. **Giovanni II Vangelo narrante**. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo (Epifania della Parola – Nuova serie 1), EDB: Bologna, 1993.

MARTINI, C.M. **O Evangelho segundo São João**: Na experiência dos exercícios espirituais. Edições Loyola: São Paulo, 1990.

MATEOS, J.; BARRETO, J. **O Evangelho de São João análise linguística e comentário exegetico**. São Paulo: Paulus, 1999.

MAZZAROLO, I. **Lucas em João**: Uma nova leitura dos Evangelhos. 2. ed. Revisada e corrigida. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2004.

____ **Nem aqui nem em Jerusalém**. 2. ed. Rio de Janeiro: Mazzarolo editor, 2015.

MIGUÉNS, M. **El Paráclito (Jn 14-16)**. Jerusalém: Franciscan Printing, 1963. (Studium biblicum Franciscanum-Analecta,2).

MOLONEY, F. J. **The Gospel of John**. Collegeville, Minnesota: Daniel Harrington editor, 1998.

NICCACI, A.; BATTAGLIA, O. **Comentário ao Evangelho de São João**. Petrópolis: Vozes, 1981.

PANIMOLLE, S. A. **L'evangelista Giovanni**. Pensiero e opera letteraria del quarto evangelista. Borla: Roma, 1985.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia: Antiguidade e Idade Média**, v. 1, São Paulo: Paulus, 1990.

SANTOS, B. S. **Teologia do Evangelho de São João**. Aparecida: Santuário, 1994.

SCHNACKENBURG, R. **El Evangelio según San Juan: versión y comentario - I introducción y capítulos 1-4**. Herder, 1980.

____ **El Evangelio según San Juan: version y comentario - III capitulos 13-21**. Barcelona: Herder, 1980.

____ **Jesus Cristo nos quatro Evangelhos**. Editora Unisinos: São Leopoldo, 2001.

SCHWEIZER, E. **O Espírito Santo**. São Paulo: Loyola, 1993.

TUÑÍ I VANCELLS, J. O. **Exegese i hermeneutica de L'Evangelí segons Joan en L'Època crítica: Lliçó inaugural curs acadèmic 2008-2009**. Barcelona: Facultade de Teologia de Catalunya, 2008.

VAN DEN BUSSCHE, H. **Les discours D'Adieu de Jesus: commentaire des chapitres 13 a 17 de l'evangile selon saint Jean**. Tournai: Casterman; Maredsous: 1959. (Bible et vie chretienne,1).

VANNI, U. **Vangelo secondo Giovanni**. Roma: Pontificia Universita Gregoriana, 1974.

WELKER, M. **Lo Spirito di Dio: teologia dello Spirito Santo**. Brescia: Queriniana, 1995.

WENGST, K. **Interpretación del Evangelio de Juan**. Salamanca: Sigueme, 1998.

5.3.

Parte de Livro

ISAAC, J. **Dieu est Père, Fils, Esprit-Saint: La Révélation progressive**. In: INITIATION theologique: Tome II: Dieu et sa creation. Paris: Cerf, 1953, p.145-204.

MAGGIONI, B., Evangelho de João, In: FABRIS, R.; MAGGIONI, B. **Os Evangelhos II**. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

PAPIAS. In: *Padres Apostólicos*, São Paulo: Paulus, 1995, p. 321-331.

SMALLEY, S. S. **The Paraclete: pneumatology in the Johannine Gospel and Apocalypse**. In: *EXPLORING the Gospel of John*. Louisville: Westminster John Knox, 1996.

ZUMSTEIN, J. **O evangelho segundo João**. In: MARGUERAT, D. (org) **Novo Testamento: história, escritura e teologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2009, p. 437-468.

5.4.

Instrumentos de Trabalho

ALAND, K.; ALAND, B. **O Texto do Novo Testamento: introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

BAILLY, A. **Dictionnaire Grec Français**. Paris: Librairie Hachette, 1950.

_____ ἀναγγέλλω. In: **Dictionnaire Grec Français**. Paris: Librairie Hachette, 1950.

_____ ἐλέγχω. In: **Dictionnaire Grec Français**. Paris: Librairie Hachette, 1950.

_____ παρακαλέω. In: **Dictionnaire Grec Français**. Paris: Librairie Hachette, 1950.

BARNWELL, K. **Tradução Bíblica: um curso introdutório aos princípios básicos de tradução**, 3. ed. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil; Anápolis, GO: Associação internacional de linguística, 2011.

BEHM, J. παράκλητος. In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1969. v. 9, col. 677-716.

BERGER, K. **Hermenêutica do Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

BLASS, F.; DEBRUNNER, A. **Introduzione allo Studio della bíblia Suplimenti: Grammatical del greco del Nuevo Testamento**. Paideia Edietrice: Brescia, 1997.

BRUCE, F. F. **O cânon das Escrituras**. São Paulo: Hagnos, 2011.

BÜCHSEL, F. ἐλέγχω. In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1965. v. 3, col. 389-892.

BULTMANN, R. ἀλήθεια. In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1965. v. 1, col. 640-674.

CHIESA CATTOLICA. **Enchiridion Biblicum**: Documenti della chiesa sulla Sacra Scrittura. Bologna: EDB, 1994. (Strumenti, 19).

CONCÍLIO (Ecumenico) Vaticano II. **Constituição Dogmática. Lumen Getium** sobre a Igreja. In: **Compendio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2001, p 733p.

CONCÍLIO (Ecumenico) Vaticano II. **Constituição Pastoral. Gaudium Et Spes** sobre a Igreja no mundo de Hoje. In: **Compendio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2001, p 733p.

EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento**: Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

FERRARIS, M. **Storia dell'ermeneutica**. Milano, Bompiani, 1988.

FRANCISCO. **Exortação Apostólica. Evangelii Gaudium**. 1. ed. São Paulo: Paulinas, 2013.

GROSSOUW, W. Justiça. In: **Diccionario de la Biblia**. Edición Castellana preparada por el R.P. Serafín de Ausejo. Barcelona (España): Editorial Herder, 1981.

GUILLET, J. Verdade. In: **Diccionario de la Biblia**. Edición Castellana preparada por el R. P. Serafín de Ausejo. Barcelona (España): Editorial Herder, 1981.

HAUBECK, W.; VON SIEBENTHAL, H. **Nova Chave linguística do Novo Testamento grego: Mateus-Apocalipse**. São Paulo: Targumim; Hagnos, 2009.

HENTRICH, V; BÜCHSEL, F. κρίνω; κρίσις In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1965. v. 5, col. 1021-1080.

HÜBNER, H. ἀλήθεια. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Eds). **Diccionario exegetico del nuevo testamento II**. Ediciones sgueme: Salamanca, 1998, p. 171-180.

KITTEL, G. ἀλήθεια. In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1965. v. 1, col. 637-638.

LIPINSKI, E. Justiça. In: **Dictionnaire encyclopedique de la Bible**. Publié sous la direction du centre: informatique et Bible. Abbaye de meredsous: Brepols, 1987.

MAINVILLE, O. **A Bíblia à luz da história. Guia de exegese histórico-crítica**. São Paulo: Paulinas, 1999.

MEINERTZ, M. Paráclito. In: **Diccionario de la Biblia**. Edición Castellana preparada por el R.P. Serafín de Ausejo. Barcelona (España): Editorial Herder, 1981, p. 1436.

METZGER, B.M. **A Textual Commentary on the Greek New Testament**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1998.

NESTLE ALAND **Novum Testamentum Graece**. 28. ed. Revidierte Auflage. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

PAROSCHI, W. **Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica, 2012.

PIO XII. **Carta Encíclica. Vehementer Nos**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1957.

PORSCH, F. παράκλητος In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Eds). **Diccionario exegetico del nuevo testamento II**. Ediciones sgueme: Salamanca, 1998, p. 750-754.

QUELL, G. ἀλήθεια. In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1965. v. 1, col. 630-632.

RICOEUR, P. **A Hermenêutica Bíblica**. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

RISSI, M. κρίνω, κρίσις In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Eds). **Diccionario exegetico del nuevo testamento II**. Ediciones sgueme: Salamanca, 1998, p. 2407-2416.

SCHMITZ, O. παρακαλέω. In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1965. v. 9, col. 601-618.

SCHMITZ, O; STÄHLIN, G. παρακαλέω. In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1965. v. 9, col. 644-674.

SCHNIEWIND, J. ἀναγγέλλω. In: KITTEL, R. (org.). *GLNT*. Brescia: Paideia, 1969. v. 1, col. 162-170.

SILVA, C. M. D. **Metodologia de Exegese Bíblica**. São Paulo, Paulinas, 2000.

THOMAS, J. παρακαλέω; παράκλησις In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Eds). **Diccionario exegetico del nuevo testamento II**. Ediciones sgueme: Salamanca, 1998, p. 737-750.

WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. São Leopoldo: Sinodal, 1998.

ZERWICK, M. **El Griego Del Nuevo Testamento: instrumento para el estudio de la Biblia II**. 2. ed. Navarra, España: Verbo Divino, 2000.

ZERWICK, M. GROSVENOR, M. **Análís Gramatical Del Griego Del Nuevo Testamento**. Navarra, España: Verbo Divino, 2008.