

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

DIRETORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

ANTÔNIO TELES RODRIGUES

O USO DO *LOGOS*: UM ESTUDO A PARTIR DO JUDAÍSMO DO SEGUNDO TEMPLO,
DO MUNDO GRECO-ROMANO E DO PRÓLOGO JOANINO 1.1-18.

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2022

ANTÔNIO TELES RODRIGUES

O USO DO *LOGOS*: UM ESTUDO A PARTIR DO JUDAÍSMO DO
SEGUNDO TEMPLO, DO MUNDO GRECO-ROMANO E DO PRÓLOGO
JOANINO 1.1-18.

Dissertação apresentada em cumprimento às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo - para obtenção do grau de Mestre em Ciências da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro.

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2022

FICHA CATALOGRÁFICA

R618u Rodrigues, Antônio Teles

O uso do *logos*: um estudo a partir do judaísmo do segundo templo, do mundo greco-romano e do prólogo joanino 1.1-18 / Antônio Teles Rodrigues -- São Bernardo do Campo, 2022.

153 p.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) --Diretoria de Pós-Graduação e Pesquisa, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2022.

Bibliografia

Orientação de: Marcelo da Silva Carneiro.


1. *Logos* (Teologia cristã) 2. Bíblia - N.T. - João 1,1-18 3. Judaísmo
4. Civilização greco-romana I. Título

CDD 226.507

A dissertação de mestrado intitulada: “O uso do *logos*: um estudo a partir do judaísmo do segundo templo, do mundo greco-romano e do prólogo joanino 1.1-18”, elaborada por **Antônio Teles Rodrigues**, foi apresentada e aprovada em 28 de julho de 2022, perante banca examinadora composta por **Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro**, **Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia** e **Prof. Dr. Jonas Machado**.



Prof. Dr. Marcelo da Silva Carneiro
Orientador e Presidente da Banca Examinadora



Profa. Dra. Maria do Carmo Fernandes
Diretora de Pós-Graduação e Pesquisa

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião

Área de Concentração: Linguagens da Religião

Linha de Pesquisa: Literatura e Religião do Mundo Bíblico

AGRADECIMENTOS

Primeiramente, quero agradecer à minha querida e saudosa mãe - Nair T. Rodrigues, a quem tanto amo.

Também devo agradecer ao Prof. Dr. Marcelo Carneiro e ao Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia pelas orientações.

Agradeço, ainda, aos funcionários(as) da secretaria de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, na pessoa de Elizangela Castro, pela qualidade de seus serviços, e ao Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG), que subsidiou parte significativa desta pesquisa.

Agradeço a todos os representantes do IEPG na pessoa de Ana Fonseca, que sempre nos recepcionou de modo gentil. Com esse mesmo espírito, agradeço à Cristiane Yamashita, pois, sem a sua contribuição, escrever este trabalho teria sido bem mais difícil.

Por fim, e, principalmente, agradeço ao Pai *Logos*, que, sem hesitar, me amou e me tornou um de seus amados filhos.

RESUMO

RODRIGUES, Antônio Teles. O uso do *logos*: um estudo a partir do judaísmo do Segundo Templo, do mundo greco-romano e do prólogo joanino 1.1-18. 2022. 155f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Diretoria de Pós-Graduação em Ciências da Religião. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

Ao longo da história da pesquisa bíblica na academia, o conceito “*logos*”, no prólogo do Quarto Evangelho, tem sido constantemente relacionado com as narrativas de Gênesis 1.1-2.4a e com o pensamento do mundo greco-romano. Entretanto, ao se buscar o termo *logos* na primeira narrativa da criação, surpreendentemente ele não será encontrado. De modo semelhante, quando se pergunta pela pré-existência ou pela encarnação do *logos* no mundo greco-romano, descobre-se que esses dois aspectos inexistem na literatura a respeito do tema. Por essas razões, a presente pesquisa assumiu a hipótese de que a concepção do *logos*, conforme o prólogo do QE, vincula-se ao judaísmo do Segundo Templo, pois, se o termo, enquanto instrumento de criação, está ausente em Gênesis, aparecendo somente a partir da tradição Sapiencial, sobretudo nos Salmos; e se o emprego do *logos* no mundo greco-romano não revela intertextualidades suficientes com o *logos* joanino, pode-se pensar que João tenha recorrido ao judaísmo do Segundo Templo para adotar ou desenvolver uma nova maneira de abordar o conceito. Isto posto, o presente estudo tem como objetivo verificar a aplicação do conceito *do logos* no prólogo do QE. A metodologia adotada para a realização desta pesquisa consistiu na revisão bibliográfica, que levou em conta os diversos estudos realizados sobre o tema, e o estudo exegético-crítico do prólogo joanino (Jo 1.1-18), a partir do Novo Testamento Grego (28ª. edição Nestle-Aland) e outras versões dos textos bíblicos, como a *Septuaginta*, a *Vulgata Latina*, a Bíblia Hebraica (BHS) e os manuscritos de *Qumrã*, bem como outros referenciais e escritos apócrifos, que ajudaram a compor o material para a elaboração de uma exegese crítica. Os resultados encontrados indicam que, no decurso da história atinente às pesquisas acadêmicas sobre o *logos* joanino, ele foi amplamente correlacionado a Gênesis 1 e ao mundo greco-romano. Entretanto, a conclusão obtida nesta pesquisa é diferente, não somente em termos de pano de fundo ou intertextualidade, mas, sobretudo, no que diz respeito ao emprego do termo “*logos*” no prólogo do QE.

Palavras-chave: *Logos*; Prólogo Joanino; Judaísmo do Segundo Templo; Mundo Greco-Romano; Gênesis 1-2. 4a.

ABSTRACT

RODRIGUES, Antônio Teles. O uso do *logos*: um estudo a partir do judaísmo do Segundo Templo, do mundo greco-romano e do prólogo joanino 1.1-18. 2022. 155f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Diretoria de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Bernardo do Campo.

Throughout the history of biblical scholarship, the *logos* of the prologue to the Fourth Gospel has been closely related to the thinking of Genesis 1.1-2.4a and the thinking of the Greco-Roman world. However, if one searches for the term *logos* in the first creation narrative, surprisingly it will not be found. On the other hand, when one looks at the question of the pre-existence and incarnation of the *logos* in the Greco-Roman world, one finds that these two aspects do not exist in the *logos* literature. For these reasons, this research inferred that the *logos* of the Fourth Gospel relies on the Jewish literature of the Second Temple because if the term, as an instrument of creation, is absent in Genesis and only began to appear from the time of the Sapiential tradition, especially on the book of Psalms, and if the use of the *logos* of the Greco-Roman world does not intertextuality satisfactorily with the Johannine *logos*, one might think that John resorted to the Jewish culture of the Second Temple to adopt or develop a new way of approaching the concept. That being said, the present study seeks to verify the use that the prologue of the Fourth Gospel made of the term *logos*. The methodology adopted for this research consisted of a critical exegetical study of the Johannine prologue (John 1.1-18) using the Greek New Testament (28th Nestle-Aland edition), several editions of the Bible (such as the Septuagint, the Latin Vulgate, and the Hebrew Bible), apocryphal writings, and other references. The results showed that in the course of the history of scholarly research on the Johannine *logos*, it was verified that this term was widely related to Genesis 1 and the Greek world. However, the reality found by this research reveals another result. And not only in terms of the background of the word *logos*, but above all in how Second Temple Judaism, the Greco-Roman world, and John 1 1.1-18 used this word.

Keywords: *Logos*; Use; Johannine Prologue; Second Time Judaism; Greco-Roman World; Genesis 1-2.4a.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 revisão de literatura.....	14
1.1 Considerações iniciais	14
1.2 Uma questão inicial	14
1.3 Intertextualidade oral e escrita no ambiente judaico-cristão	15
1.4 A questão do <i>logos</i>	17
1.5 Considerações finais	32
2. O uso do <i>logos</i> no judaísmo do Segundo Templo e no mundo Greco-Romano	33
2.1 Considerações iniciais	33
2.2 Breves considerações históricas sobre o judaísmo do Segundo Templo e o mundo greco-romano	33
2.3 O uso do <i>logos</i> no judaísmo do Segundo Templo	35
2.3.1 A importância da Septuaginta para o estudo do NT.....	35
2.3.2 As ocorrências do conceito <i>logos</i> na Septuaginta	38
2.3.3 Análise morfosintática e comparativa das tradições do <i>logos</i> na tradição de Gênesis 1.1; Sapiencial e Enóquica.....	40
2.3.4 Compreensão do par “céu e terra” de Gn 1.1	40
2.3.5 Tradição de Gênesis Gen 1.1.....	41
2.3.7 Tradição Enóquica (Jub 2.2b)	47
2.4 O uso do <i>logos</i> no mundo greco-romano	48
2.4.1 <i>Logos</i> na tradição do Helenismo	48
2.4.2 <i>Logos</i> na tradição de Filon de Alexandria.....	51
2.4.3 <i>Logos</i> na tradição da especulação judaica helenística.....	53
2.4.4 Divindades religiosas no Período Greco-Romano que correspondem ao <i>logos</i> personificado	53
2.4.5 Comparação entre o uso do <i>logos</i> da literatura do judaísmo do Segundo Templo e do mundo Greco-Romano	58
2.5 Considerações finais	62
3 Exegese do texto de Jo 1.1-18.....	66
3.1 Considerações iniciais	66
3.2 Apresentação da perícopre	67
3.3 Lugar geográfico.....	71
3.4 A comunidade joanina e sua linguagem	72

3.5 Datação	77
3.6 Teoria literária como pressuposto elementar para o estudo de temas do QE	78
3.6.1 Teoria literária	79
3.6.2 Primeira fase (50 e 70 EC)	79
3.6.3 Segunda fase (80 e 90 EC)	79
3.6.4 Terceira fase (90 e 100 EC)	81
3.7 Texto Grego João 1.1-18	82
3.8 Tradução Interlinear da perícopie de João 1.1-18	82
3.9 Proposta de tradução formal	84
3.10 Crítica textual	85
3.11 Delimitação	86
3.12 Estrutura	87
3.12.1 A estrutura em dobradiça ou concêntrica de Konings.....	87
3.12.2 A estrutura em escadinha ou espiral de Beutler	89
3.12.3 Estrutura hínica, conforme Brown e Dunn.....	90
3.13.4 Quiasmo com centro em 12b.....	93
3.13.5 Considerações a respeito da estrutura	95
3.14 Crítica da forma	95
3.14.1 Gênero literário maior	95
3.14.2 Gêneros literários menores.....	96
3.15 <i>Sitz im Leben</i>	96
3.16 Crítica da redação	97
3.17 O contexto histórico-cultural da comunidade joanina	98
3.18 Comentário exegético da perícopie (Jo 1.1-18)	99
3.18.1 A pré-existência da Palavra de Deus (1.1-5).....	100
3.18.2 O caráter eterno, relacional e divino do <i>logos</i> (vv.1-2).....	100
3.18.3 A Palavra como origem e agente da criação (v. 3).....	109
3.18.4 A acepção da Palavra para os homens e as alternâncias que ela sofreu (v.4-5)...	111
3.18.5 As mudanças da Palavra santa na história (Jo 1.6-13)	116
3.18.6 O papel de João Batista (v. 6-8)	117
3.18.7 A chegada da Luz e seu desprezo (v.9-11).....	120
3.18.8 O recebimento da Luz e a nova filiação (v.12-13).....	122
3.18.9 A encarnação da Palavra e seu recebimento na comunidade joanina (v.14-18) ..	124
3.18.10 A encarnação e a nova morada da Palavra (v.14)	124
3.18.11 João como testemunha da pré-existência de Jesus (v.15)	127

3.18.12 A graça como fruto da plenitude de Cristo e paradigma da nova aliança (v.16)	129
3.18.13 Contraste entre a antiga e a nova aliança (v.17)	130
3.18.14 Fechamento (v.18)	131
3.19 Considerações finais	133
4 Intertextualidade dos panos de fundo e dos usos do <i>logos</i> entre o prólogo joanino, o judaísmo do Segundo Templo e o mundo Greco-Romano	138
4.1 Considerações iniciais	138
4.2 Semelhanças e diferenças entre o uso do <i>logos</i> no prólogo do QE e no judaísmo do Segundo Templo	140
4.3 Semelhanças e diferenças entre o uso do <i>logos</i> no prólogo do QE e do mundo greco-romano	141
4.4 Considerações finais	147
4.5 A pré-existência do <i>logos</i> joanino e a sua associação com o Cristo do QE	148
4.5.1 A pré-existência do <i>logos</i> joanino e a sua correspondência com Jesus enquanto cordeiro de Deus	148
4.5.2 A pré-existência do <i>logos</i> joanino e a sua associação com Jesus enquanto o “Filho do Homem” que desceu e ascendeu ao céu Jo 3.13	149
Conclusão	153
Referências Bibliográficas	159

INTRODUÇÃO

O objeto de pesquisa deste trabalho é o *logos* do prólogo do Evangelho conforme João, também denominado Quarto Evangelho (doravante QE). Para abordar o objeto de uma maneira mais consistente realizou-se um estudo exegetico-crítico do prólogo joanino (Jo 1.1-18). As fontes textuais são o Novo Testamento Grego (28ª edição Nestle-Aland), a *Septuaginta* (a partir de agora LXX), a Bíblia Hebraica (BHS), a *Vulgata Latina* e escritos apócrifos. Ademais, outros referenciais teóricos específicos também foram considerados, a saber: Konings (2014) e Beutler (2016).

A especificidade deste trabalho consiste na hipótese de que o *logos* joanino se intertextualiza ou corresponde com o contexto do judaísmo do Segundo Templo e não com Gênesis 1 ou com o mundo greco-romano, o que nos diferencia das posições assumidas e cristalizadas ao longo da história das pesquisas acadêmicas sobre este tema. Entretanto, o objetivo do presente trabalho consiste na análise do uso que o prólogo do QE fez do *logos*. As hipóteses do presente trabalho indicam que, no Evangelho de João, o *logos* não é uma personificação ou uma personalização como vista na literatura grega e nem uma fala que saiu da boca de Deus em Gênesis, mas, sim, o próprio Deus. Dessa maneira, o trabalho esclarecerá que João fez vários usos do termo *logos* com o intuito não somente de revelar Deus por meio do *logos* e mostrá-lo como o vértice da humanidade, mas principalmente para trazer à luz o seu principal objetivo – mostrar Jesus como o Deus criador para fazer com que o povo judeu e os demais o recepcionassem como o fundamento de uma nova Aliança, a partir do qual a humanidade e toda a criação começaria a ser restaurada ou recriada. Portanto, o objetivo da pesquisa consiste na verificação do emprego que foi dado ao conceito *logos* no prólogo do QE.

Em relação aos objetivos específicos delimitam-se nos seguintes: analisar o conceito do *logos* no judaísmo do Segundo Templo, no mundo greco-romano e em João 1.1-18; analisar possíveis intertextualidades entre os usos do *logos* entre o prólogo do QE, o judaísmo do Segundo Templo e o mundo greco-romano; e, por fim, analisar o conceito de *logos* em João, associado ao Cristo do QE, a partir das correlações verificadas nos itens anteriores.

Ademais, vale ressaltar que, na época em que o QE foi escrito, durante o primeiro século da Era Comum, os judaísmos, sobretudo o chamado “judaísmo formativo”, já tinham desenvolvido um fértil diálogo com a cultura do ambiente greco-romano. Nessa perspectiva, acredita-se que a circularidade dos pensamentos judaico e helenístico já havia produzido algum efeito no imaginário cultural, político, social, econômico, e, sobretudo, religioso, nos grupos

que constituíam o Cristianismo Primitivo, ambiente no qual se formou e se desenvolveu a comunidade joanina. Por isso, além da literatura do judaísmo do Segundo Templo, a literatura greco-romana interessa a este trabalho, pois, de alguma forma, escolas e memórias pertencentes a esses dois mundos contribuíram para a formação do Cristianismo Primitivo e suas comunidades.

No desenvolvimento da pesquisa, procurou-se problematizar a temática, principalmente, a partir das seguintes questões: *a)* Como o conceito do *logos* foi empregado no judaísmo do Segundo Templo, no mundo greco-romano e no prólogo do QE? *b)* Existe relação entre os panos de fundo e os usos que essas três tradições literárias fizeram desse conceito? Esta problematização objetiva demonstra a hipótese de que tanto o pano de fundo do prólogo quanto o uso do *logos* no prólogo do QE se vinculam com a literatura judaica do Segundo Templo.

No que tange à metodologia, recorreu-se à pesquisa bibliográfica, com o fito de aprimorar e atualizar o conhecimento do tema através da investigação que leve em conta diversos estudos científicos realizados sobre o *logos*, principalmente no que diz respeito ao uso deste conceito na literatura bíblica e teológica. Desse modo, partindo do pressuposto da validade e relevância dessa metodologia para os estudos bíblicos históricos e contemporâneos, a presente pesquisa se propõe a abordar criticamente o tema do *logos* no prólogo do QE, considerando as metodologias apresentadas por Silva (2000) quanto à abordagem exegética e hermenêutica dos textos bíblicos.

No tocante às fontes textuais do prólogo do QE, baseou-se na consagrada versão do Novo Testamento Grego, de Nestle-Aland (28ª. edição). Além disso, com vistas a explorar as intertextualidades entre os panos de fundo das tradições abordadas, bem como discernir mais claramente a história conceitual do *logos* em tais narrativas, o trabalho considerou, também, algumas passagens da *Septuaginta* (LXX), da Bíblia Hebraica *Stuttgartensia* (BHS) e, a partir das pesquisas de Brooke (2012), os Manuscritos de *Qumrã*. Para fundamentar a análise das fontes, a pesquisa recorreu a referenciais teóricos tais como: Johannes Beutler (2016) e Johan Konings (2005), dentre outros.

A presente dissertação está estruturada em quatro capítulos. No primeiro, o leitor encontrará uma revisão da literatura sobre o objeto de pesquisa. Procurou-se, a partir de uma leitura crítica das obras selecionadas, identificar qual é a relação entre a concepção do *logos* joanino com aquela encontrada no mundo greco-romano e na literatura do Segundo Templo. O objetivo principal desta revisão foi averiguar se os autores considerados tiveram o cuidado de

diferenciar o uso que o QE fez do conceito do *logos* em relação às tradições literárias supracitadas.

O segundo capítulo dedicou-se à análise comparativa do uso do conceito do *logos* no período do judaísmo do Segundo Templo, assim como da compreensão desse conceito no mundo greco-romano. O objetivo principal do capítulo foi verificar, a partir de uma análise comparativa, quais são as semelhanças e as diferenças no uso que tais culturas fizeram do referido conceito.

O terceiro capítulo foi dedicado à exegese da perícopre conhecida como “prólogo” do QE (Jo 1.1-18) para conhecer qual foi o uso que o evangelista fez do *logos* presente no prólogo do QE e averiguar possíveis correlações características entre o *logos* e o Cristo do QE. Para, em seguida, no capítulo quatro, indicar como o conceito do *logos* foi empregado nesta passagem, verificando com quais dos usos citados anteriormente o prólogo do QE se correlaciona mais intimamente: se com o uso do *logos* no judaísmo do Segundo Templo, se com o uso do *logos* do mundo greco-romano, ou, ainda, se o QE fez um uso singular desse conceito. Por último, salientou-se, brevemente, a correlação entre o *logos* joanino e a concepção do Cristo no QE.

Na conclusão do trabalho, buscou-se destacar a intertextualidade entre os panos de fundo e os usos do *logos* nessas três tradições literárias.

1 REVISÃO DE LITERATURA

1.1 Considerações iniciais

Nesta seção, por questões didáticas, e, para uma análise de dados que fundamente mais adequadamente o trabalho, procederemos à revisão de literatura. Nela, tratamos da intertextualidade, a fim de tornar mais clara as correspondências no uso do *logos* entre as tradições posteriormente analisadas. Isso porque tanto a revisão de literatura quanto a noção de intertextualidade nos servirão como pano de fundo e base para a elaboração da hipótese e dos capítulos desta dissertação. Sendo assim, dada a grande e variada quantidade de estudos sobre o *logos* no prólogo do QE, optaremos, sobretudo, por revisar as principais pesquisas acerca do tema, considerando os limites de nosso estudo.

1.2 Uma questão inicial

Antes da revisão de literatura, convém perguntarmos pelo pano de fundo literário apropriado por João ao empregar o conceito do *logos*, pois os contextos correspondentes a ele são vastos e diversificados. Porém, quando estudados mais a fundo, poucos deles se sustentam. Nessa medida, mesmo se ponderássemos até as últimas consequências, no plano da revelação, os textos bíblicos de Jo 1.1, 1Jo 1.1 e de Ap 19.13, passagens nas quais se encontram o termo *logos* (Palavra) em referência a Jesus, mesmo assim não poderíamos ignorar o judaísmo do Segundo Templo – ambiente das várias tradições do Antigo Testamento e de escritos apócrifos concernentes à Palavra e à sabedoria –, tampouco o mundo greco-romano – berço do Helenismo, ambiente que serviu de palco para a origem e para o desenvolvimento das religiões de mistério, muitas desenvolvidas, outras recepcionadas, mas todas praticadas por essa cultura.

Além do mais, deve-se levar em conta sobretudo o contexto da comunidade joanina, que, além de ter que enfrentar as autoridades judaicas e as forças do Império Romano, precisou lidar com as doutrinas do gnosticismo. Nessa medida, percebe-se que o *logos*, ao longo de sua história, foi abordado por vários sistemas que não podem ser ignorados. Assim, fica evidente que o *logos* joanino pode corresponder a vários panos de fundo e, provavelmente, tenha correspondências com quase todos eles, ou, pelo menos, com a maioria. Porém, essas correspondências mostram-se menos consistentes quando comparadas com a hipótese assumida por esta pesquisa, e menos consistentes ainda, quando comparamos os usos que tais literaturas

fizeram do *logos* em relação ao uso desse conceito empregado por João no prólogo do QE. Isso posto, faz-se necessário tratarmos da intertextualidade.

1.3 Intertextualidade oral e escrita no ambiente judaico-cristão

A intertextualidade na literatura judaico-cristã acontece tanto no âmbito oral quanto no escrito. Segundo Koester (2005, p. 2), as literaturas escritas que compõem o cânon do Segundo Testamento não são as únicas literaturas cristãs escritas nos primeiros séculos da história do cristianismo. Além delas, outras literaturas escritas do mesmo período histórico subsistiram. O Cristianismo se originou do ministério de Jesus e das primeiras comunidades na Palestina, estendendo-se, posteriormente, para Síria e para o Egito. Porém, os escritos que determinariam o futuro desse movimento religioso se desenvolveram nas culturas urbanas do Mediterrâneo oriental, no mundo helênico, sobretudo em Antioquia, Éfeso, Corinto e Roma, regiões onde se encerrou o período de formação do Cristianismo Primitivo e a produção da maior parte da literatura do Novo Testamento.

As primeiras literaturas cristãs correspondem à Bíblia de Israel, isto é, à Lei e aos profetas, que, a partir de 280 até cerca de 150 AEC, ganhou uma nova versão, conhecida como “*Septuaginta*” ou a “tradução dos setenta”, isto é, a tradução do AT em língua hebraica para o idioma grego, versão mais utilizada pelos primeiros cristãos. Também de acordo com Koester (2005, p.2), a Bíblia de Israel era a única referência literária escrita dos cristãos considerada sagrada durante os séculos 1 e 2, mas, paralelamente às Escrituras, tinha-se a tradição oral, baseada na autoridade dos ditos de Jesus e nas narrativas históricas curtas sobre ele e sobre as declarações do ressurreto. Portanto, infere-se que cópias eram reproduzidas e ditadas nas sinagogas e em grupos, tanto no âmbito oral, citadas nas liturgias, quanto no mundo dos escribas.

A cultura helenística e romana, *grosso modo*, era uma cultura literária. Em contrapartida, tudo o que se transformava em literatura escrita ainda pertencia à esfera da comunicação oral, por meio da pregação, da catequese e da celebração em comunidade, pois a leitura era feita em voz alta, retornando de tal modo às memórias ou tradições orais, mas que agora estavam escritas para serem lidas e relidas nas assembleias (KOESTER, 2005, p. 2). Por esse motivo, salienta-se que as primeiras literaturas cristãs eram compilações de materiais orais escritos para uso eclesiástico, como as coleções das Palavras de Jesus em forma de catecismos, de parábolas e histórias de milagres para as diretrizes da Igreja (KOESTER, 2005, p. 2).

Ainda de acordo com Koester (2005, p.3), a partir do fim do primeiro século de nossa era, a apropriação da literatura escrita para a realização da comunicação e transmissão de tradições antigas ficou mais frequente. Mesmo assim, a transmissão através da tradição oral continuou existindo. Papias de Hierápolis, por exemplo, por volta do ano 130, ainda dava prioridade à tradição comunicada pelos herdeiros dos apóstolos.

Percebe-se, assim, que a circularidade de textos e das memórias na origem do Cristianismo Primitivo acontecia não só por meio da literatura escrita, mas, sobretudo, por meio da comunicação oral. Era por meio da tradição oral e por meio da literatura escrita, portanto, que as comunidades primitivas se comunicavam e, por sua vez, pensavam e se organizavam. Isso aponta para uma certa circularidade do pensamento, ou seja, para a intertextualidade tanto no campo da oralidade quanto no campo da escrita.

De acordo com Faria (1962, p. 995), o termo “texto” deriva do latim *textum*, “tecido”, “entrelaçamento”, “contextura”, “obra formada de várias partes reunidas”. Nessa medida, pode-se compreender que o texto é um processo de tecelagem acabado ou dado como acabado. A tecelagem é um processo baseado no entrelaçar das partes menores com a finalidade de se alcançar um todo inter-relacionado. Mais especificamente, um texto é produto de uma tecelagem que pode ser compreendida também como uma rede de relações que garante uma unidade coesa. Segundo Costa Val (1991, p. 1), o texto pode ser definido como uma ocorrência linguística falada ou escrita, independentemente da extensão, detentora de unidade sociocomunicativa, de sentido e de coesão.

Sendo assim, o conceito de texto não se atém apenas a um texto escrito, pois um ensinamento, uma alusão, um monólogo, uma sátira, um discurso, um diálogo ou uma homilia também são textos e fontes para a construção de novos textos. Desse modo, a tecelagem de um texto pode acontecer por via oral ou escrita. Essa compreensão de texto, a partir do seu processo de tecelagem escrita ou falada, nos remete a uma compreensão de intertextualidade menos sufocante e mais abrangente, apresentada por Carneiro (2020), como sendo:

[...] o cruzamento de referências textuais em diferentes obras, onde os textos são utilizados de forma total ou parcial. Na intertextualidade está prevista ainda a alusão, que é uma citação por via indireta, em que um texto posterior faz releitura de textos anteriores, para uma nova situação. Evidentemente que, no ambiente oral dos textos bíblicos, essa intertextualidade não devia ocorrer apenas no campo escrito, mas principalmente pela tradição oral. Por isso, é muito natural que partes de materiais do Antigo Testamento tenham sido utilizadas de forma aleatória e até imprecisa pelos autores do Novo Testamento (CARNEIRO, 2020, p. 374).

Desse modo, a intertextualidade pode ser tanto escrita quanto oral, porque a oralidade também produz e constitui-se de texto. Sobretudo quando se trata do mundo bíblico, que é um mundo eminentemente oral. Logo, não se pode querer classificar a compreensão de intertextualidade apenas no ambiente da escrita. Do contrário, limitar-se-ia toda e qualquer possibilidade de pensamento sobre a circularidade textual. Assim, a intertextualidade não necessariamente deve ser uma citação direta, mas também inclui a alusão indireta: todo texto é produto de um texto anterior; qualquer frase dita ou escrita já foi pronunciada por alguém no passado. Por conseguinte, a ação do falar ou do aludir também se configura como uma intertextualidade no campo da oralidade.

Todavia, no que tange aos gêneros, a intertextualidade pode ocorrer entre o mesmo gênero e entre gêneros distintos. Por exemplo, se um gênero musical faz alusão a um conto, ou então, se uma pintura faz referência a uma escultura, dizemos que houve intertextualidade entre dois gêneros distintos, que pode se dar por meio da fala ou da escrita. Sobretudo, quando um hino faz alusão a outro hino ou se um hino se constitui a partir de outro, que é o caso do prólogo joanino, a intertextualidade ocorreu entre dois gêneros iguais, tanto no campo escrito (quando redigidos e modificados) quanto no campo oral (quando aludidos ou cantados).

Por fim, a intertextualidade pode ser entendida como um diálogo entre gêneros iguais ou distintos, entre textos orais ou escritos, como criação ou superposição de textos; como a composição de um texto que venha a utilizar outro(s) por meio de recitação, sátira, tradução ou interpretação. Nesse sentido, ela ocorre quando um texto está inserido em outro texto de alguma forma, podendo acontecer de maneira implícita ou explícita, acompanhada da citação direta ou indireta da fonte utilizada, seja essa fonte de cunho oral ou escrito.

1.4 A questão do *logos*

De acordo com Feuillet (1971, p. 29), a expressão “no princípio”, em Jo 1.1, acena para Gn 1, para a criação de todas as coisas feitas por meio da Palavra citada mais objetivamente no terceiro verso do prólogo joanino. Sua justificativa recai sobre a conjugação de três expressões, retiradas de Gn 1.1: “No princípio criou Deus os céus e a terra”; de Gn 1. 3; 6; 9, 11; 14; 20; 24; 26; 29: “E Deus disse”; e de João 1.1: “No princípio existia a Palavra e a Palavra era com Deus e a Palavra era Deus”. Com isso, o autor sugere que João buscou conectar a história do Evangelho com o início da criação, sobretudo para apontar que o *logos* já existia antes da criação do universo.

Depois disso, o pesquisador busca conjugar o *logos* com a Sabedoria da literatura Sapiencial canônica e apócrifa, recorrendo a Pv 8.22 e a Sir 24.9. Feito isso, procura vestir o *logos* com duas tradições veterotestamentárias: a tradição da *dabar* (“Palavra”) e a tradição da Sabedoria, para reafirmar a pré-existência absoluta do *logos*, sustentando seus argumentos com referências do QE, tais como: “Antes que Abraão existisse, eu sou” (Jo 8.58). E conclui esse raciocínio alegando que a Palavra é eterna e reside no interior de Deus e, por isso, tem caráter criador e salvacionista.

Dada essa compreensão de que a Palavra, na concepção joanina, reside no interior de Deus, Feuillet (1971) levanta a hipótese de que, talvez, João tenha emprestado essa ideia dos estoicos e, a seu ver, essa escola filosófica já tinha desenvolvido e disseminado tal compreensão a partir de dois paradigmas inerentes à Palavra enquanto *logos*: *logos endiathetos* (“Palavra interior”) e *logos prophorickos* (“Palavra proferida”).

Estabelecida essa primeira premissa, o pesquisador parte para a segunda proposição – e o *logos* “era” com Deus. Segundo Feuillet (1971, p. 31), o fato de a segunda aparição do verbo *εἶμι* (“era”) estar no imperfeito, sobretudo seguido de uma preposição que indica que a Palavra é derivada de Deus, revela a proximidade entre o *logos* e Deus. Dito de outro modo, mostra-se que o *logos* já vivia em comunhão com Deus antes mesmo da sua manifestação na criação.

Em seguida, o autor estabelece mais um paralelo entre a pré-existência do *logos* e a pré-existência da sabedoria, para dizer que o *logos* joanino corresponde à Sabedoria (Pv 8.30). Na terceira premissa – e o *logos* “era” Deus –, de acordo com o pesquisador, a terceira aparição do termo *εἶμι* corresponde a um verbo copulativo. Além do mais, não está acompanhada do artigo, como na segunda aparição. Por essa razão, João estaria mostrando que Deus e o *logos* formam uma unidade, sem distinção de pessoa (Jo 10.30), e não uma emanção.

Ainda conforme Feuillet (1971, p. 33-38), em Jo 1.2, a sentença: “Ele era no princípio com Deus”, é uma recapitulação das premissas postas acima, no primeiro verso. Quanto ao terceiro verso do prólogo joânico, o autor aponta que, nem a tradição textual, nem a gramática, resolvem satisfatoriamente o problema exegético ou de tradução, para que os termos “luz” e “vida”, presentes nesse verso, façam correlação com os mesmos conceitos presentes no versículo posterior, concernentes às expressões: “o que foi produzido nele era a vida e essa Vida era a Luz dos homens”, que deve corresponder à expressão: “tudo foi criado por meio dele”, no terceiro verso. Essa vida é a vida divina, ela estava presente desde a eternidade e foi comunicada aos homens por meio do *logos*.

Estabelecida uma relação entre os versículos 3 e 4, para fundir os termos “Vida” e “Luz” que estavam ou eram o *logos* na pré-existência, o autor também busca correlacionar exegeticamente – assim como fez com os vv.3-4, em termos de tradução – os versos 4 e 5, só que em nível de interpretação. Na interpretação do v.4, ele aponta a transição do *logos* cósmico para o *logos* antropológico e soteriológico, e busca sustentar essa afirmação com a passagem de Jo 5.26, na qual está dito que “o Pai deu ao Filho o ter a vida em si mesmo”. No que tange à interpretação do v.5, o autor salienta a consagração da incompatibilidade entre a Luz e as trevas, destacando o desdobramento da Luz nas trevas e a hostilidade sem sucesso das trevas contra a Luz.

Desse modo, Feuillet (1971), atribui a missão criadora e salvadora ao *logos* joanino e o joga para a pré-existência, correlacionando-o com a suposta Palavra criadora baseado em Gn 1, e com a sabedoria, baseado na tradição sapiencial canônica e apócrifa da própria sabedoria. Chega a cogitar uma correlação do *logos* joanino com a tradição estoica e hermética, mas não se aprofunda satisfatoriamente na questão e prefere optar pela hipótese de que João correlacionou o seu *logos* a partir da tradição veterotestamentária da Palavra e da tradição veterotestamentária da Sabedoria.

Dodd (1977, p. 351), trabalhou o *logos* do QE a partir de dois prismas presentes na cultura estoica que decorrem de dois termos. O primeiro é denominado de “*endiathetos*”, que quer dizer pensamento, e o segundo de “*prophorikos*”, que por sua vez significa a Palavra pronunciada.

O *logos* enquanto pensamento não diz respeito à faculdade mental e nem ao seu exercício racional, mas a uma integração articulada de pensamento portadora de uma comunicação compreensível, que pode ser um demorado discurso ou uma pequena Palavra/(*rema*).

Nesse sentido, o autor ressalta que a fala ou um discurso escrito também podem ser *logos*, porém, se trata de uma questão de segunda mão, uma vez que o mais importante é a opinião por trás do discurso, seja ele verbalizado ou escrito. Entretanto, o *logos* como palavra pronunciada ou como discurso deve se apresentar ou conter uma significação (*phonesemantike*).

Ao falar do *logos* na Septuaginta, Dodd (1977) destaca que esse conceito decorreu na maioria das vezes do termo hebraico “*dabar*” ou do seu correspondente “*milah*” em aramaico. *Dabar*, segundo o autor, tem mais capacidade extensiva de significação do que o termo *logos* encontrado na cultura estoica.

Dabar descende da raiz (*dbrihwh*), que significa Palavra falada como meio de comunicação divina. Seria a comunicação de Deus com os homens por meio dos profetas do Antigo Testamento, por exemplo, mas que a totalidade dessa revelação consistiria na Torá (DODD 1977, p. 352).

O autor também busca alinhar a Palavra *Torá* ao termo *debarihwh*, apontando que, no A.T., os dois conceitos aparecem como sinônimos ou como paralelos. A ideia de “Palavra criadora”, para esse autor, presente em Gn 1, por exemplo, é apenas uma sutileza baseada na ideia de “Palavra” direcionada de Deus para os homens com a finalidade de fazer com que se organizassem de forma ordenada e justa a partir da “Palavra – *Torá*”. Em seguida, o pesquisador expõe outros usos do termo *logos*, “Palavra”, no Evangelho segundo João e nos livros de sabedoria do Antigo Testamento.

Dodd (1977, p. 357), conclui que João usou o conceito *logos* no sentido teológico, como *aletheia* (verdade) ou *remata* (Palavra), ou seja, utilizou-o, no âmbito teológico, como verdade eterna revelada aos homens por Deus. Nesse sentido, o *logos* divino se difere de *lalia* e *phone*, pois ele é o Cristo, é a *aletheia*; não somente oferece e representa a Palavra de Deus; ele é a Palavra, a verdade, e, além de oferecer e ser a verdade, dá e é a ζωή “vida” (Jo.1.4; 14.6).

Conforme Mateos e Barreto (1989), o termo *logos* tem dois significados: o primeiro diz respeito a um projeto, e o outro, a uma Palavra que formula e executa tal projeto. “Palavra” no sentido de portadora de um conteúdo que revela um projeto divino elaborado antes da fundação do mundo, revelado no momento da execução da sua criação, mediante a Palavra. Esta última criaria todas as coisas, antecedeu e se sobrepôs às demais Palavras e se revelaria na história. Assim, a execução desse projeto começa a partir da revelação da criação e terá o seu ápice na encarnação, trazendo consigo a salvação.

Para esses teólogos, a “Palavra/projeto” foi quem criou e realizou toda a criação. Eles sustentam seu argumento com base em Gn 1 e relacionam o *logos* em João com a sabedoria do Antigo Testamento (AT). Defendem que João retoma essa consciência relatada no livro de Provérbios da (LXX), referindo-se à sabedoria registrada em Pv 8.22-24, numa correlação com o *logos* pré-existente em João, que também pode ter correspondência com outras referências do mesmo livro, como Pv 8.27. Dessa forma:

O significado do termo grego se desdobra, assim, em dois: projeto (*hokmah, hekma, sophia*), enquanto representa o desígnio de Deus na criação (*thelêma*, no resto do Evangelho, Jo 4,34; 5,30; 6,39s etc.) e Palavra (*dabar memra*), enquanto formula o projeto e o executa (MATEOS; BARRETO 1989, p 42).

De acordo com esses autores, quando João usa o *logos*, ele o faz no sentido de projeto/Palavra. Projeto enquanto desígnio (*hokma = sophia = sabedoria*) de Deus, e Palavra enquanto formulação e execução desse projeto divino. Sendo assim, João esperava que os seus leitores entendessem que Jesus era o enviado de Deus para o seu povo, a fim de que, por meio dele, não só os judeus, mas também todos os demais povos ganhassem a paternidade divina, já que, nas Escolas rabínicas, as referências à sabedoria pré-existente de Deus eram atribuídas não ao *logos*, mas à Lei. Essa última era vista como o princípio pré-existente e criador que estava com Deus, e não o *logos* encarnado (MATEOS; BARRETO, 1989, p 43). Em suma, conforme Mateos e Barreto (1989), João confrontou o imaginário que prevalecia nos ensinamentos das Escolas rabínicas, de que a Lei era a sabedoria que estava com Deus antes da criação, implicitamente apontada por Gn 1.1.

Vale lembrar que, de acordo com o pensamento rabínico, a Lei era pré-existente, estava com Deus na criação e era a sabedoria divina. Assim, segundo esses ensinamentos, ela foi dada ao povo israelita por meio de Moisés, a fim de que organizasse a sua vida. Entretanto, para os teólogos em questão, João tinha uma compreensão mais ampla que a dos rabinos, no sentido de que essa sabedoria seria o *logos* que estava com Deus; e, embora ela tivesse ajudado no projeto da criação, agora dava continuidade à execução do seu projeto, ao trazer a salvação. Partindo dessa premissa, João teria correlacionado o *logos* ao conteúdo do primeiro capítulo de Gênesis, atribuindo-lhe a pré-existência.

Ainda na concepção desses autores, o *logos* desdobra-se tanto em um projeto elaborado antes da fundação do mundo, supostamente presente na narrativa de Gn 1.1, quanto na sua execução, ao encarnar na história, evidenciando-se como um ser de instrumento, o que não difere da lógica rabínica aplicada à Lei, que a qualifica como a sabedoria divina. Esta última, por sua vez, serve-lhe de instrumento mediador das relações, tanto no sentido vertical de Israel para com Deus, quanto no sentido horizontal de Israel para com o seu próximo.

Desse modo, percebe-se que os autores defendem a ideia de que o evangelista retoma Gn 1.1 para caracterizar a pré-existência do *logos*, alegando que João o identificou com a *σοφία*, “sabedoria”, descrita no livro de Provérbios da Bíblia grega. Para isso, denominam o *logos* de Palavra/projeto, que se desdobra em dois: em primeiro lugar, no termo grego *hokma/sofia*, que cumpriria o *Θέλημα*, “desígnio”, de Deus (Jo 4.34; 5.30; 6.39); em segundo lugar, o conceito de *dabar/memra* na perspectiva de formulação e execução do projeto, apontando para uma compreensão de que João ligou o *logos* à sabedoria e o utilizou como instrumento cumpridor dos desígnios de Deus, idealizados desde a pré-existência.

Brito (2018), atribui dois sentidos ao verbo encarnado: um é o *logos* e o outro se refere à Sabedoria. Aponta algumas hipóteses em relação a isso, ao destacar que o *logos* é a “Palavra” que participou da criação e por meio da qual tudo foi feito. Defende sobretudo que o *logos* joanino é a identidade de Jesus ligado ao Pai, e esse Jesus é quem representa o *logos* e a glória de Deus; aquele que veio substituir o culto pela fé na pessoa de Jesus Cristo.

O pesquisador ainda destaca que, quando João, em seu prólogo, faz alusão à expressão “no princípio”, essa seria compreendida pelo autor de Gênesis como a “mente” de Deus. Nessa medida, Gn 1.1 poderia ser entendido como: “no pensamento, na cabeça ou na mente, havia Deus criado os céus e a terra”, pois, em *bereshit* – “no princípio” –, a preposição hebraica ב (“no”) e o substantivo רֵאשִׁית (“princípio”) juntos aludem a algo ligado a um começo ou a um topo. Como raiz de *reshit*, destaca-se a palavra *rosh*, que significa “topo” e, por sua vez, pode ser entendida como cabeça. Por essa razão, o autor defende a ideia de que o conceito de *logos* utilizado por João, numa perspectiva teológica, significa “Palavra no sentido de um ser da pré-existência” e, portanto, essa Palavra, ao encarnar, passaria a representar a manifestação e a ação do pensamento de Deus na terra (BRITO, 2018, p. 178-179).

Quanto à questão da sabedoria, o autor argumenta que se trata de uma figura que remete à imagem da eternidade e da pré-existência de Deus, referindo-se a Jesus. O estudioso narra que, na literatura sapiencial, a figura da sabedoria é personificada; a sua relação com Deus é descrita com uma imagem que retrata a identidade dessa sabedoria. Dessa forma, para compreendermos o sentido da Palavra sabedoria, precisamos nos remeter a Pv 8.24, pois essa discussão teológica traz a compreensão de que a *Torá* seria a personificação da Palavra de Deus, segundo muitos teóricos. Sendo assim, para Brito (2018), o *logos* de João entraria em confronto com a teologia judaica, ao se referir a Jesus Cristo como a personificação tanto da Palavra quanto da Sabedoria encarnadas na história.

Deste modo, assim como outros autores, Brito (2018) procura associar o *logos* joanino à Palavra de Deus que supostamente está presente na narrativa de Gn 1. Além disso, também intertextualiza o *logos* do prólogo do QE com a sabedoria, ao ver na tradição dessa sabedoria atributos divinos como a pré-existência e o tema da personificação. Por fim, o autor defende a ideia de que o conceito de *logos*, utilizado por João numa perspectiva teológica, significa “Palavra no sentido de um ser da pré-existência” e, portanto, essa Palavra, ao encarnar, representa a manifestação e a ação do pensamento de Deus na Terra.

Brown (1983, p. 46-54), caracteriza a cristologia de João como a mais elevada dos escritos sobre Jesus, se comparada aos sinóticos e aos escritos paulinos. Destaca que o

evangelista joanino tem a finalidade de mostrar aos seus leitores a verdadeira identidade de Jesus, de que ele é o Cristo, o ungido prometido por Deus. Nessa perspectiva, a cristologia joanina se apresenta como uma cristologia elevada, pré-existente, que revela o messias-Cristo, a Palavra encarnada, Jesus em pessoa, visto por João como a Palavra pré-existente antes da fundação do mundo e que habitou entre os homens em Jesus (Jo.1.1-14).

Essa é uma cristologia que concebe a vida eterna, que já começa a ser vivida no aqui e no agora pelos que reconhecem Jesus como o messias aguardado ou o Deus encarnado. Por esse motivo, o autor denomina a cristologia joanina de “alta cristologia”, “a cristologia do voo da águia”.

Brown (2020, p.136-142) sugere que João grafou o Jesus encarnado com a sabedoria personificada. A preocupação do autor está mais voltada para o perfil joanino de Jesus. Suas principais referências da literatura sapiencial para corresponder esse perfil à Sabedoria personificada consistem sobretudo nas seguintes obras: Jó 28; Pv 1-9; Bar 3,9-14, 11-19; 6.18-31; 14.20-15,10; 24; e Sab 6-10.

A partir dessas referências, Brown esboça um paralelo entre a pré-existência da Sabedoria e do Jesus joanino, entre a personificação da Sabedoria e a encarnação do Jesus descrito pelo evangelista e entre a função da Sabedoria e a função de Jesus no seio da humanidade. Ele sugere que o pano de fundo sapiencial judaico da sabedoria seria o mais plausível e ligado ao perfil do Jesus joânico.

Ao abordar mais precisamente o termo *logos*, “Palavra”, nos versículos 1-5, Brown (2020, pp. 198-203) interpreta que o conceito de “Palavra” diz respeito a uma revelação em termos de comunicação divina, e não literalmente a uma ideia divina. O autor justifica essa posição sugerindo que o prólogo é uma narrativa da história da salvação, assim como o Sl 78 é uma narrativa poética da história de Israel. Por conseguinte, a ênfase ou o clímax do prólogo joanino consiste na relação de Deus com os homens, antes de ser uma mera relação com Ele mesmo.

Ao abordar que “a Palavra estava no princípio com Deus” (vv.1-2), isto é, a questão da pré-existência do *logos* no prólogo, Brown sugere que a ideia do evangelista não é tanto esboçar a pré-existência da Palavra, mas sim o que a Palavra faz, até porque João não especula como a Palavra era, apenas diz que Ela era. O autor justifica sua compreensão afirmando que, se o prólogo joanino estivesse preocupado em se concentrar sobretudo no próprio Deus a partir dos

primeiros versos, não haveria necessidade de levantar, no prólogo, a questão das origens. Assim, o que está em jogo nesse suposto hino é o fato de haver uma criação em andamento.

Ao confrontar o *logos* do helenismo com o *logos* joanino, Brown sugere que o hino aponta para uma história salvífica e, ao fazer isso, o evangelista se distancia do pensamento helenístico especulativo, pois nenhum helenista e gnóstico declararia que a Palavra viria a se tornar carne. Nesse sentido, ao abordar a oração (v.1c): “E a Palavra era Deus”, Brow (2020, p. 198) salienta que o prólogo em relação ao *logos* difere de uma concepção helenista encontrada em *Qumrã*, porque João em (1.1c) se intertextualiza à modalidade do AT cf. Sb 18.5; Sl 78 etc.

Dessa forma, há que se considerar duas coisas: a primeira delas é que o NT não aplica com frequência o termo “Deus” a Jesus; quando o faz, isso ocorre mais por meio das liturgias do que em narrativa ou literatura epistolar, já que uma das funções do hino era limitar o uso de *Theos* para se referir a Jesus, pois as formas com as quais o NT abordava a questão da divindade de Jesus eram sobretudo por meio da descrição das suas atividades, vistas como as atividades do Pai. Portanto, ao omitir o artigo no v.1c, João estaria não somente evitando uma identificação pessoal de Jesus com o Pai, mas também impossibilitando interpretações de que a Palavra fosse cogitada como um “segundo Deus”, tanto para os judeus quanto em qualquer concepção politeísta do helenismo.

A segunda observação busca significar o *logos* “Palavra” que, nas linhas do prólogo, significa “A Palavra-que-se-fez-carne”, visto que todo esse hino se refere a Jesus Cristo. Assim, o reconhecimento de uma humilde posição para Jesus Cristo em relação ao Pai não é alheio aos hinos cristãos, porque Fp 2.6-7, fala de Jesus como se estivesse se esvaziando, e não se apegando à forma de Deus.

Diante dessas considerações, pode-se enxergar sem constrangimento uma postura mais humilde e menos transcendental em relação à predicação de *Theos* ou o *Theos* sem artigo para se referir ao Pai como se fosse Jesus (BROWN, 2020, p. 200). Além disso, Brow considera que os vv.1-2 são apenas uma estrofe do prólogo, sendo que o v.2 se caracteriza como uma repetição do v.1.

A segunda estrofe do prólogo joanino, conforme esse autor, é a seguinte: “A Palavra e a criação” e se constitui nos versos 3-5. Nessas referências, a expressão “vieram a existir”, baseada no verbo *egeneto* do v.3, aponta que *πάντα* (“tudo”) foi criado pela e para a Palavra (Cl 1.16). Da mesma forma, Jo 15.5 afirma que, sem Jesus, o homem nada pode fazer. Portanto,

essas concepções se conjugam apenas na mesma ideia e se aplicam tanto a Jesus quanto aos seus seguidores.

Nesse sentido, o ato de a Palavra criar e a questão de ela ser criadora de todas as coisas significa que a criação é um ato da revelação divina. Além disso, Brow sugere que o fato de ela ter participado da criação significa que Jesus pode reivindicar para si qualquer coisa. O autor justifica sua compreensão utilizando o termo *πάντα* (todas) do v.3, e acredita que ele nada mais é do que uma expressão utilizada nas liturgias para descrever a plenitude de *toda* criação divina. Para arrematar essa ideia, vale-se de Rm 11.36, que diz: “Porque dele e através dele e para ele são *todas as coisas*”.

Por fim, ainda sobre o *logos* “Palavra”, Brown afirma não existir nenhum argumento no prólogo que justifique de modo convincente que ele seja um comunicado de uma ideia divina, pois essa ideia não deriva de João, mas do mundo helenista e de teologias posteriores ao prólogo. Nesse sentido, o prólogo está longe não só do pensamento helenista, mas do mundo gnóstico, no qual um demiurgo – e não Deus – foi responsável pela criação. Portanto, considerando que a Palavra tem uma relação com *Theos* e tem o poder de criar, pode-se afirmar que o *Theos* criou todas as coisas por meio da Palavra (BROWN, 2020, p. 201).

Konings (2000), desenvolve a sua leitura sobre o conceito do *logos*, chamando-lhe de Palavra, presente na pré-existência, desde a fundação do mundo, de forma bastante objetiva. Para elucidar o raciocínio mais profundo do evangelista, o autor utiliza a passagem de Jo 17.5, a fim de esclarecer que Jesus participou da criação com Deus. A partir dos versos bíblicos, passa a mostrar que essa Palavra participou da glória e da criação de Deus (Jo 1.3), tornou-se carne e habitou entre os seres humanos (Jo 1.14).

Além disso, ao entender o termo *logos* como Palavra, o autor relata que ela aparece nos versículos de Jo 1.1-5 por três vezes, afirmando que a Palavra está junto de Deus, que é Deus, mediadora da sua criação e se manifestou como a luz e a vida do mundo. Conclui que essa mesma Palavra aparece como graça e verdade de Deus e, ao se tornar carne, passou a habitar na história e a conviver com a humanidade (Jo 1.14).

Na sequência, Konings (2000), passa a rebater as concepções defensoras de que o pensamento joanino se originou dos gregos ou da patrística como o lugar de origem do termo *logos*. Nessa ótica, o diálogo de João sobre a apresentação da Palavra pré-existente, criadora, profética e sapiencial teria se dado com os textos de sabedoria do AT, e não derivado da ideia grega de *logos*. O autor justifica a sua perspectiva ao destacar que os primeiros versículos do

prólogo do QE apontam para o AT, aludindo, num primeiro instante, a Gn 1.1, em que é narrada a criação do universo. Além disso, ele destaca que antes da criação, existia o ato/desejo de Deus de se comunicar com os homens por meio da sua Palavra (Jo 1.1).

Nessa medida, Konings (2000, p. 83-84), faz um mapeamento minucioso e diz que a história a ser contada é de uma Palavra que era desde o princípio. Ela narraria uma história que representaria a vontade de comunicação de Deus por meio da Palavra, que estava ao lado e a serviço de Deus em Gn 1 e encontraria respaldo em Is 55.8-10.

Para uma compreensão mais apurada do prólogo do quarto Evangelho, o autor ainda salienta que o leitor deve atentar para os adornos dedicados aos prólogos. No caso do prólogo desse Evangelho, o adorno foi destacado sobre a designação de Jesus como a Palavra encarnada. No versículo v.2, que é o resumo do v.1, “e Deus era a Palavra”, este *logos* do segundo versículo existia junto de Deus quando resolveu atuar entre os homens, e a consequência disso foi se fazer presente na criação (v.3-4).

Dessa forma, o autor afirma que a Palavra estava na presença de Deus como a sua autoexpressão, e os judeus a denominaram de “hipóstase” de Deus – “uma realidade em que Deus se torna presente”. Aponta ainda, que o termo “hipóstase”, no Antigo Testamento, faz referência também à Sabedoria, ao Trono, à Voz, à Morada (*shekinah*) e a Lei (*Torá*), além da Palavra (*Memrah*). De acordo com Konings (2000), isso leva a crer que, quando o AT menciona a pré-existência da sabedoria junto de Deus, os livros sapienciais nunca atribuíram à Palavra pré-existente como sendo Deus. É nesse ponto que o autor destaca a ousadia de João ao atribuir o título de Deus à Palavra pré-existente.

Segundo o autor, a partir desse entendimento, em toda a sua narrativa, João considerará Jesus como a Palavra pré-existente, a verdadeira Luz que interpelou o mundo a não se deixar guiar pela escuridão porque, entre os homens, Deus introduziu a Luz, por intermédio de quem foram feitas todas as coisas. No versículo v.5, Konings trabalha o conceito “Luz” dentro do prólogo joanino. Por fim, ele correlaciona o versículo v.5 a Gn 1.2-3 e Mc 4.21 para dizer que Deus combateu as trevas com a Luz, e essa mesma Luz conduziu o seu povo na saída do Egito, fazendo alusão à Palavra (Sb 17.1–18.4) e apontando para Jesus, que realizou a sua missão como a Luz do Mundo (Jo 8.12) (KONINGS, 2000, p.86).

Beutler (2016) reconhece o prólogo de João como uma unidade literária que pode ser explicada e compreendida a partir de si mesma. Aponta, na narrativa desse prólogo, a entoação da encarnação do *logos* divino e a participação de Deus na história humana por meio da sua

Palavra. Segundo ele, “o prólogo joanino reconduz o leitor a enxergar o seu *logos* antes da fundação do mundo, por trás da existência, na eternidade de Deus, para vir a ser carne entre os homens”.

Para Beutler (2016), nos primeiros cinco versículos do prólogo do QE, encontra-se a origem da Palavra de Deus. O autor diz que a estrutura comparece “em escadinha”, e o seu conteúdo expressa o *logos* e o seu ser divino como presença junto a Deus. Ademais, aponta para a mudança do tempo gramatical que se descola do imperfeito para o aoristo e enfatiza que os dois primeiros versos falam da “Palavra junto ao Pai antes de todo o começo”, referindo-se ao início primordial, além de lançar luz sobre o advento da criação e a história.

Do ponto de vista bíblico, retoma-se Gn 1.1: “no princípio, Deus criou”. Ainda em relação ao prólogo joanino, o autor relata que, antes de qualquer coisa, João aborda, nessa perícopa, o ser e a natureza do *logos* divino. Beutler reforça o seu posicionamento ao dizer que o *logos* está junto de Deus e voltado para Deus, que a sua natureza é divina e é apresentada como Deus-*Theós*.

Na terceira oração do primeiro versículo, o termo *Theós* (Deus) aparece como predicado do *logos*, reafirmando que a Palavra é Deus, porque o *logos* está posto pelo evangelista como sujeito e o *Theós* como predicado. No versículo 2, o autor aponta o *logos* “com” ou “junto de” Deus desde o princípio, evidenciado que o *logos* é de essência divina.

Ainda de acordo com Beutler, o anúncio do *logos* no início do versículo 3 apresenta o papel da Palavra na criação do universo, além de trazer um “paralelismo sinonímico” de dupla negação. Nele, o olhar do mundo inteiro é direcionado para a Palavra divina como mediadora da criação de todas as coisas, tanto debaixo do sol quanto acima da terra.

Na mudança do imperfeito para o aoristo do versículo 3, Beutler destaca um modo de preparação para a introdução do *logos* na história humana. Já no fim desse mesmo versículo 3 e no versículo 4, o estudioso descreve Jesus como a Palavra que trouxe a Luz e a Vida aos homens; Jesus é tanto essa vida como a verdadeira Luz dos seres humanos.

O autor aborda o versículo 5 apontando a retomada da forma do prólogo presente nos três primeiros versículos e salienta que a Luz brilha nas trevas. Assim, diz que essa Luz é a Palavra e que tal Luz veio para libertar a humanidade das trevas, nas quais fora introduzida para dissipá-las, com destaque para a participação do *logos* na criação do universo e a sua introdução na história humana. Por fim, conclui seu raciocínio apontando para uma possível intertextualidade entre o *logos* joanino com o *logos* de Fílon (BEUTLER, 2016).

Uma vez estabelecido o diálogo com diferentes autores, passamos às principais linhas que dirigem o presente trabalho. A análise da revisão de literatura desse estudo mostra que todas as pesquisas relacionam o *logos* joanino com a tradição de Gn 1 e com as tradições mitológicas e filosóficas do mundo greco, além de correlacionarem o *logos* em menor quantidade com a sabedoria e a Torá. Entretanto, no decorrer da história da pesquisa bíblica na academia, o conceito “*logos*”, no prólogo do Quarto Evangelho, tem sido constantemente relacionado com as narrativas de Gênesis 1.1-2.4a e com as ideias do mundo greco-romano. Entretanto, ao se buscar o termo *logos* na primeira narrativa da criação, surpreendentemente ele não será encontrado. De modo semelhante, quando se pergunta pela pré-existência ou pela encarnação do *logos* no mundo greco-romano, descobre-se que esses dois aspectos inexistem na literatura a respeito do tema.

Por essas razões, a presente pesquisa assumiu a hipótese de que a concepção do *logos*, conforme o prólogo do QE, vincula-se ao judaísmo do Segundo Templo, pois, se o termo, enquanto instrumento de criação, está ausente em Gênesis, aparecendo somente a partir da tradição Sapiencial, sobretudo nos Salmos; e se o emprego do *logos* no mundo greco-romano não revela intertextualidades suficientes com o *logos* joanino, pode-se pensar que João tenha recorrido ao pano de fundo do judaísmo do Segundo Templo para adotar ou desenvolver uma nova maneira de abordar o conceito.

Com o desenvolvimento das pesquisas sobre a literatura canônica, ganhou importância a tradição Sapiencial, sobretudo os Salmos 32.6 e 135.5, Sab 9.1 e Sir 39.17, que parecem ter adotado uma releitura ou visado a complementação de Gn 1. Em relação à literatura apócrifa, ganhou relevância o “Livro dos Jubileus”, que, conforme será demonstrado mais detalhadamente logo abaixo, se presta a uma releitura de Gênesis. Isso significa que, provavelmente, a relação do QE com Gênesis seja intermediada, no mínimo, por duas tradições: a Sapiencial e a Enóquica/Noéquica, ambas do período do Segundo Templo. Nesse caso, trata-se provavelmente de intertextualidade.

George J. Brooke Rylands, professor de Crítica Bíblica e Exegese da Universidade de Manchester (2012, pp. 1-18) oferece uma leitura sobre as várias características da interpretação de Gênesis 1-11 nas composições judaicas do Segundo Templo. Para o autor, o candidato mais apropriado para ser associado a uma leitura de Gênesis como um todo é o “Livro dos Jubileus”, que trata todo o texto do Gênesis em hebraico mais ou menos em sequência, da mesma maneira como se encontra a narrativa de Gênesis. O autor propõe que as testemunhas do manuscrito em *Qumrã* sugerem que Gênesis, especialmente seus capítulos iniciais, foi lido naquela

comunidade e em outros lugares de pelo menos duas ou três maneiras distintas. Nesse caso, ainda de acordo com Brooke, é possível que obras como “Jubileus” não sejam simplesmente tratados diretos de Gênesis, mas se destinem a preencher a lacuna de alguma forma entre a leitura Adâmica do estado do mundo e da leitura de Enoque/Noé, com todas as suas ramificações. Por fim, o crítico suspeita que essas duas ou três estratégias de leitura podem nos capacitar a discernir algo sobre as diferenças ideológicas entre algumas das várias vertentes do judaísmo no final do Segundo Templo.

Desse modo, uma análise da tradição joanina (Jo 1.1-3) a partir de Nestle-Aland; da tradição de Gênesis (Gn 1.1) e da tradição Sapiencial (Sl 135.5 e 32.6, Sab 9.1 e Sir 39.17) baseado na Septuaginta; e de Jub 2.2b fundamentado na tradição Enóquica, pode indicar que o evangelista se aproximou mais das duas últimas tradições do que propriamente de Gênesis. No tocante à literatura Sapiencial – já se pode suspeitar – até por uma questão de data, que, possivelmente, Sab 9.1, Sir 39.17, bem como Jub 2.2b, podem ter recorrido à tradição salmista da criação para corrigir Gn.1.1 ou dar voz à Palavra criadora ausente na primeira narrativa da criação (Gn 1-2.4a). Isso porque devemos lembrar que a ideia de trindade para o judaísmo era vista – e ainda hoje soa – como politeísmo. Porém, tanto os textos salmistas quanto os textos de Sab 9.1 e Sir 39.17, além de Jub 2.2b, apresentam termos que preenchem as lacunas de Gênesis – no caso, aqui, Gn 1.1 –, fazendo com que João se assemelhe mais a essas duas tradições do que com o início da narrativa de Gênesis, que trata da pré-existência e da criação a partir de Deus. Isso porque, nessa narrativa, o sujeito *logos*, “Palavra”, está oculto, ficando no campo da suposição ou do implícito, ao passo que, na tradição Sapiencial e Enóquica, a presença do *logos*, “Palavra”, enquanto “mente”, “intelecto” ou “instrumento da criação” é uma realidade objetiva, explícita. Todavia, no prólogo joanino, infere-se que o *logos* aparece como uma pessoa, isto é, o próprio Deus; já nas tradições Sapiencial e Enóquica figura apenas como instrumento utilizado por Deus para viabilizar a sua criação.

Desse modo, essas hipóteses podem ser mais bem compreendidas a partir de uma análise comparativa entre tais tradições¹, a saber: Gênesis 1-2.4a, especialmente Gn 1.1, Sapiencial Sl 32.6 135.5, Sab 9.1 e Sir 39.17; Enóquica, Jub 2.2b; e Joanina, Jo 1.1-3.

No entanto, antes de procedermos a essa tarefa, bem como ao desenvolvimento de nossas hipóteses, convém inquirir e responder, de forma objetiva, se a Palavra pré-existente e criadora de Deus está junto de Deus, criando todas as coisas, a partir da narrativa do próprio

¹ No primeiro capítulo desta dissertação, foi realizada tal análise, com exceção da tradição joanina, considerada na quarta sessão, em uma abordagem exegética.

Gênesis 1. De saída, é possível afirmar que não, mesmo que isto não reflita as teses de alguns autores analisados nesta pesquisa, dos quais, evidentemente, discordamos. Ademais, vale ressaltar que, conforme o próprio Gênesis 1, não há sequer uma referência à Palavra pré-existente e criadora de Deus nessa narrativa. Contudo, não se trata de afirmar que a Palavra pré-existente e criadora de Deus não esteja com Deus, criando todas as coisas; a questão é que a literatura da criação de Gênesis, ao apresentar lacunas, inclusive sobre o *logos*, não demonstra suficientemente esta hipótese. Assim, a expressão: “E Deus disse”, em Gênesis 1, parece fazer intertextualidade com a literatura dos povos vizinhos de Israel, pois o uso da Palavra criativa das divindades era um tema corriqueiro na Mesopotâmia e no Egito, por exemplo. De acordo com o *Dictionary Anchor Bible* (1922, p. 9488-9):

O *Enuma Elish* (4,22-26; ver ANET, 66) fala do poder da Palavra de Marduk. Também é dito sobre o Pecado no “Hino ao Deus da Lua”: expressões “A minha Palavra sai do alto como um vento, torna ao pasto e a rega luxuriante. Tua Palavra faz surgir a justiça e a retidão” (TDOT 3:93; cf. ANET, 386). A literatura egípcia fala frequentemente da criação por meio da Palavra e da “Palavra de Deus”. Por exemplo, menciona Amon, “que falou com sua boca e surgiram todos os homens, deuses” (cf. ANET, 371).

Análogas à expressão “E Deus disse” (Gn 1.3, 6, 9, 11, 20, 26, 29), na primeira Tábua da criação (King, 1902) do *Enuma Elish*, têm-se as expressões: “E falou (...)” e “E a Palavra da tua boca será estabelecida (...)”. Além disso, as semelhanças de tais expressões entre Israel e as sociedades vizinhas, em relação ao uso da criação pela fala, é mais comum ainda na literatura posterior ao AT. Por esse motivo, talvez não se trate de empréstimos diretos. Em vez disso, é mais provável que o entendimento de Israel sobre a Palavra refletisse uma compreensão cultural geral naquela parte do mundo. Do contrário, o contato ou a existência de narrativas sobre a relação de Deus com a criação do mundo pela fala não seria conhecida fora de Israel.

Em contrapartida, ao indagar cada autor da literatura revisada por esse trabalho, é possível pensar de que maneira sustentam suas hipóteses, ou seja, a quais argumentos recorrem e de que maneira os utilizam para fundamentar suas inferências. Todos os autores, sem restrição, remetem-se a Gênesis 1, fazendo uso da pré-existência lá contida para sustentar seus argumentos, mas nem a narrativa do texto hebraico, nem a narrativa do texto grego de Gênesis 1 fornecem dados de que a “Palavra criadora” esteja lá, executando a criação.

O que Gênesis 1 apresenta como intertextualidade em relação ao *logos* do prólogo – e o faz de modo satisfatório e objetivo – é a questão da pré-existência e da história da criação. No entanto, atribui tais características a Deus, e não ao *logos*, “Palavra”, portanto, tem-se, em

Gênesis, a perspectiva da criação mediante a fala de Deus, mas ainda não se tem o uso do *logos*, “Palavra”, como uma pessoa.

Além do mais, a confissão: “E Deus disse”, presente em Gn 1.3; 6; 9; 11; 14; 20; 24; 26 e 29, não é a Palavra de Deus, mas a fala do narrador, pois devemos considerar que essa expressão faz parte de uma narrativa sacerdotal de alta elaboração e coesão textual. Ela foi utilizada para demonstrar o que Deus ordenaria que fosse criado a partir dEle mesmo. Todavia, com base na narrativa da criação de Gênesis 1, pode-se constatar que os agentes da criação são o *θεός* “Deus” (Gn 1.1b; Is 48.13a); a *γῆ* “terra” (Gn 1.24); e provavelmente o seu *πνεῦμα* “Espírito” (Gn 1.2b; Is 34.16c.).

O Espírito de Deus sobrevoa a face das águas sem receber ordem; já produz seres vivos por espécies, animais grandes, animais pequenos e animais selvagens segundo sua espécie a partir do comando divino. Porém, quando se analisa Gn 2.1-4a de modo mais aprofundado, percebe-se que o narrador destaca Deus como o único sujeito da história da criação. Isso se verifica mais precisamente quando se analisa a introdução e a conclusão da narrativa, quando o autor amarra o fechamento (Gn 2.1-4a) da primeira narrativa da criação com a sua própria abertura (Gn 1.1). Além disso, se averiguarmos Gn 2.1-3, perceberemos que o narrador reafirma que Deus, a partir de si mesmo, criou todas as coisas, completando e abençoando as obras de suas mãos no sétimo dia, que tirou como descanso de sua própria obra.

Em uma breve averiguação de Is 45.18 e Is 48.13a, constata-se na fala de Deus que, fora dEle, não se criou nada; Ele criou o céu e a terra e tudo o que neles há, bem como a treva. Do mesmo modo, devem ter sido criadas as águas, pois nem as águas, nem as trevas são descritas como criação de Deus na narrativa de Gênesis 1, pois esses fenômenos naturais já estão lá recebendo ordens divinas sem passarem pelo processo da criação, tal como passaram a luz, os animais, o homem etc. Nesse mesmo espírito, em Is. 40.13ab, narrativa que se encontra na primeira pessoa, Deus afirma que Ele mesmo elaborou o seu projeto da criação e dirigiu o seu Espírito para ajudar na execução de seu próprio projeto. Além do mais, criou os confins da terra (Is 40.28a).

Portanto, de acordo com o que é denominado primeiro e segundo livros de Isaías, Deus criou todas as coisas, mas nem as trevas, nem as águas e nem os confins da terra aparecem descritos na narrativa de Gênesis. Talvez sejam por estas e outras lacunas que as tradições Sapiencial e Enóquica se preocuparam em preencher, no tocante ao *logos*, a tradição de Gênesis, assim como se preocupou Isaías em registrar que foi Deus quem criou as trevas e as águas, e que também não estão registradas em Gênesis, que fizeram João retomar a tradição da criação

na literatura do Segundo Templo com o objetivo de preenchê-las a respeito do *logos* como sendo o próprio Deus encarnado e não um fala ou um instrumento seu.

Ainda sobre a tradição Sapiencial, pode-se apontar aqui, por meio do Salmo 135.10-15, que contém a linguagem da Páscoa – conteúdo caro ao Evangelho segundo João –, para a libertação do Êxodo, evento que atravessa todo o período pós-exílico e o período do Segundo Templo, bem como o período greco-romano.

Assim, identifica-se uma intertextualidade flagrante entre o Sl 135.10-15 – versão da Septuaginta – e o QE sobre a linguagem da Páscoa, que aparece de forma muito acentuada e assertiva, uma vez que o evangelista registra a cena na qual João Batista aponta para a chegada do “cordeiro de Deus que tira o pecado do Mundo” (Jo 1.29) e para a cena da sua morte (Jo 19.17-30), sepultamento e ressurreição (Jo 20.1-9). Dentre os fariseus e as autoridades judaicas, o único capaz de perdoar pecados e produzir a libertação aos cativos era o Deus criador de todas as coisas do AT. Trata-se do mesmo Deus que libertou o povo hebreu da escravidão egípcia, ao qual o evangelista do QE chama de *logos* (Palavra, Jo 1.1) e se assemelha plenamente ao *logos* (“Palavra”, do Sl 32, 6; 135.5; Sab 9.1; Sir 39.17 e Jub 2.2b).

De acordo com esse entendimento, Freedman (1922) aponta que Eusébio de Cesareia (Hist. 5, 28.5; GCS 9 500), registrou que se pode acreditar na existência de um testemunho que fala de um Salmo que, desde o princípio, era entoado e se referia a Jesus Cristo como a Palavra. Além disso, o Sl 32, também conforme a Septuaginta, aponta para um salmo que entoava louvor ao Deus da criação da vida por meio da Palavra, celebrando e exaltando principalmente o poder da Palavra manifestada como criadora e organizadora de todas as coisas.

1.5 Considerações finais

O objetivo dessa seção consistiu em analisar sobre qual pano de fundo os autores da literatura revisada por esse trabalho abordaram o termo *logos*. Os resultados mostram, sem exceção, que todos eles correlacionam o *logos* joanino, ou ao livro de Gênesis, ou ao mundo grego. Além de fazerem inferências de que o *logos* joanino seria a sabedoria ou até mesmo a Torá personificadas.

2 O USO DO *LOGOS* NO JUDAÍSMO DO SEGUNDO TEMPLO E NO MUNDO GRECO-ROMANO

2.1 Considerações iniciais

Neste capítulo, apresentamos o uso do termo *logos* no judaísmo do Segundo Templo e no mundo greco-romano. Em seguida, abordamos as semelhanças e diferenças do uso do *logos* entre esses dois movimentos. Para isso, contextualizamos o período deles, destacando a importância da Septuaginta para o estudo do Novo Testamento (NT). Mesmo que o judaísmo, em certos aspectos, seja inseparável do mundo greco-romano, buscamos verificar o emprego do conceito *logos* na cultura judaica propriamente dita, a partir da Septuaginta.

Por outro lado, em relação ao uso do *logos* no mundo greco-romano, limitamo-nos a investigá-lo dentro do helenismo como um recorte desse período, passando pelas divindades pagãs clássicas do panteão helenista tão desenvolvidas nas religiões de mistério e enxergando-as como personificações do *logos*. Vale ressaltar que algumas de suas maiores divindades são citadas em Atos 14.11-19 – única referência bíblica –, quais sejam: Zeus e Hermes.

Por fim, neste capítulo também são discutidas as principais semelhanças e diferenças do uso que o judaísmo do Segundo Templo e do mundo greco-romano fizeram do *logos*.

2.2 Breves considerações históricas sobre o judaísmo do Segundo Templo e o mundo greco-romano

A separação entre judaísmo do Segundo Templo e mundo greco-romano só é possível para fins didáticos, uma vez que ambos ocorreram de forma concomitante, sendo antecedidos, no caso do judaísmo do Segundo Templo, pelos exílios assírio e babilônico e, no caso do mundo greco-romano, pelo Império grego.

O movimento do judaísmo do Segundo Templo, mais especificamente, faz parte da história judaica, que, de acordo com Konings (2018, p. 69), durou aproximadamente de 538 AEC, até a sua queda pelo Império Romano, no ano 70 de nossa era. Esse período é o instante em que parte do “povo da aliança” volta da Babilônia para a reconstrução de Jerusalém e do Templo e passa a existir precariamente em Judá, enquanto outros optaram por permanecer nas terras da diáspora, como Alexandria e outras cidades.

O helenismo decorreu da junção dos costumes gregos e orientais. Essa cultura ganhou notoriedade quando a Grécia foi subjugada pelos macedônios. Sua geografia compreende as regiões da Ásia Menor, do Egito e do Mar Egeu. O período helenístico refere-se às regiões geográficas e às nações que, do ponto de vista cultural e histórico, foram diametral e densamente influenciadas pela língua, cultura, governo e religião dos gregos e romanos por volta do século III AEC, (KONINGS, 2018, p. 99-101).

Isso sugere que as literaturas produzidas naquelas épocas – de cunho religioso ou não, como a Bíblia Hebraica, a Septuaginta e outras – nasceram e se desenvolveram dentro de um mundo todo conectado, sobretudo por esses dois movimentos que influenciaram toda a forma de pensar e viver a vida das comunidades antigas. Portanto, deve ficar claro que as diferenciações feitas a respeito desses mundos são puramente didáticas.

A título de exemplo, as testemunhas neotestamentárias mais antigas relatam que as pessoas – inclusive Jesus – se deslocavam tanto da Galileia para Nazaré (Lc 4.14-16), colônia pequena e simples, quanto para Jerusalém (Mt 21.10, Lc 9.51), metrópole do mundo antigo. Isso demonstra que havia toda uma interconexão e uma interdependência entre aquelas culturas, que permeavam praticamente toda a geografia do Oriente Médio. Além disso, esses períodos ocorreram de modo paralelo.

Outro aspecto relevante diz respeito à fundação das primeiras comunidades urbanas no Cristianismo dos primeiros anos após a Páscoa. Narrativas de Atos dos Apóstolos mostram que os primeiros cristãos já se deslocavam pra Chipre, Damasco e Antioquia (At 4. 36; 9. 2, 8; 11. 19-26). Esse processo pode ser verificado também pelo contato entre os povos por meio do comércio e da guerra, que igualmente produziram mudanças, agitações e interações não só geográficas, mas também literárias. Além disso, sabe-se que havia mais judeus vivendo fora da Palestina romana do que no seu interior, sobretudo por conta da diáspora judaica que, na ocasião, contava com mais de quatro séculos. Do mesmo modo, sabe-se que tanto em Antioquia e Alexandria quanto em Roma e Grécia havia enormes comunidades judaicas. Segundo Gundry (2004, p. 23), havia mais judeus em Alexandria do que em Jerusalém, e mais judeus morando na Síria do que na Palestina. Em determinados lugares dessa última, como Galileia e Decápolis, havia mais gentios residindo do que judeus na época de Jesus.

Assim, se é verdade que os judeus, em sua maioria, viviam mais fora da Palestina romana do que dentro dela e se esses mundos sofreram o mesmo processo de transição, não é menos verdade que, além de os judeus comporem uma comunidade internacional maior do que a local (Palestina), a separação entre o judaísmo do Segundo Templo e o mundo greco-romano

é muito mais didática que real, haja vista a sua integração. Nessa medida, podemos concluir também que havia mais judeus falando o grego *koinê* do que o hebraico e aramaico, já que a língua franca do Oriente era o grego, embora o latim fosse a língua oficial do Império Romano.

2.3 O uso do *logos* no judaísmo do Segundo Templo

2.3.1 A importância da Septuaginta para o estudo do NT

A história da tradução da Bíblia Hebraica para o idioma grego (Septuaginta) pode ser conhecida pela leitura do prólogo da Carta de Pseudo-Aristeas:

(...) um rei Ptolomeu, provavelmente Ptolomeu II Filadelfo (285-247 AEC.), desejando coletar, se possível, todos os livros do mundo, e tendo sido informado por seu bibliotecário, Demetrius de Phalerum, que a biblioteca real não tinha uma cópia das leis dos judeus, enviou uma carta a Eleazar, o sumo sacerdote em Jerusalém (pela mão de Aristeu e outros) solicitando seis anciãos instruídos de cada tribo para realizar a tradução (SEPTUAGINTA, 2015, p. 151).

De modo genérico, a Septuaginta é uma tradução da Bíblia Hebraica para a língua grega, baseada na forma alexandrina do texto hebraico. Inicialmente foram traduzidos os livros do Pentateuco, que é a parte mais antiga e fundamental da Bíblia Hebraica. Em seguida, traduziram-se os demais livros. Isto posto, compreendemos que a tradução da Bíblia grega tem caráter diversificado, pois apresenta vários níveis narrativos, desde o mais literal ao mais livre, além de trazer, na sua literatura, diferentes estilos do grego (KOESTER, 2005, p. 250-253).

A Septuaginta é um termo que vem do latim e significa “setenta”. De acordo com Harl *et al.* (2007, p.43), esse conceito apresenta dois sentidos: um estreito e um amplo. O sentido estreito consistiria em uma tradução original do Pentateuco, ao passo que o mais amplo se refere à tradução atual da LXX.²

Vale salientar que, além de os cânones (tanto o estreito quanto o amplo da LXX) serem compostos durante o período do Segundo Templo, eles foram de grande importância para a formação, preservação e difusão do judaísmo. Os judeus da diáspora se mantiveram firmes à leitura da Lei e às demais escrituras sagradas por conta da Septuaginta, pois, como viviam longe

² “O que chamamos de Septuaginta hoje diz respeito à totalidade do AT grego que inclui a tradução dos livros da Bíblia hebraica, as adições redacionais a alguns livros como Ester, Salmos, Jeremias e a Daniel, além da inclusão de livros apócrifos como: 1Esdras, 1 e 2 Macabeus, Sirácida, Judit, Tobias e Salmos de Salomão” (HARL *et al.*, 2007, p. 43).

de suas tradições e tribos, acabaram perdendo de modo significativo o contato com a Bíblia hebraica.

Nesse sentido, percebe-se que a Septuaginta originada em Alexandria sofreu um novo processo de composição para ampliar o seu cânon. Além disso, promoveu, sustentou e energizou o procedimento pelo qual a fé judaica do judaísmo do Segundo Templo veio a se tornar um elemento capital na cultura Greco-romana, sobretudo quando parte desses judeus aceitou a fé cristã.

Atualmente, os usos da Septuaginta têm se restringido à sua data e à citação: menciona-se que ela é fruto da Bíblia Hebraica e, quando muito, que foi traduzida por setenta e dois eruditos em setenta e dois dias, na biblioteca de Alexandria, Egito, por volta do terceiro século antes da era comum. Além do mais, não se costuma atribuir o seu devido valor e relevância para os estudos do NT. Isso nos revela que para alguns usuários da Septuaginta a contribuição dela para o estudo exegético dos escritos da literatura cristã é de pouco valor e importância.

Entre os aspectos ligados ao problema, destacam-se exatamente o que esses usuários relativizam, o valor e a importância da Septuaginta para os estudos das finalidades exegéticas bíblicas e literárias do NT. Outro fator similar a esse consiste no fato de que essa tradução serve não somente para a comparação com outros textos, mas sobretudo para conhecermos, mediante sua leitura e compreensão, o pensamento e o comportamento judaico nos séculos pré-cristãos.³

Como exemplo, podemos citar que as vastas descobertas de materiais arqueológicos atestam que os textos originais da Septuaginta eram distintos um dos outros, bem como que ela era a principal Bíblia das Igrejas cristãs primitivas e continua apta a oferecer o contexto com base no qual muitos termos lexicais e teológicos do NT podem ser mais bem compreendidos.

A título de exemplo, o *logos* é utilizado aproximadamente 331 vezes no NT e, na maioria dessas aparições, na mesma proporção que na LXX. Além disso, para esse trabalho, ainda a título de exemplo, destacam-se os diferentes modos que o termo *logos* foi utilizado com frequência na Septuaginta. No caso, esse uso se deu a fim de substituir várias ocorrências da expressão “Palavra” em hebraico, tais como: *ēmer* “Palavra”; *millāh* “Palavra”; e *dābār* “Palavra”. Dessas muitas aparições, 90% das vezes se referem a *dābār*, traduzida pela Septuaginta como *logos*, “Palavra”. Contudo, vale salientar que o termo *dābār* foi usado para

³ Nos séculos pré-cristãos havia uma grande variedade textual, como é evidenciado nas descobertas de materiais na Palestina e no Egito, e, portanto, está bem estabelecido que os textos originais (e certamente os tradutores) para cada livro da LXX eram provavelmente diferentes (Anchor Bible Dictionary, 1922, p. 7985)

diferentes contextos com semânticas distintas (ANCHOR BIBLE DICTIONARY, 1922, p. 7983).

Cabe lembrar, ainda, que, dadas as descobertas da arqueologia e da história bíblica, pensadores como Filon de Alexandria (por volta do ano 30), o apóstolo Paulo (ano 50) e Flávio Josefo (ano 80) usavam a Septuaginta (ANCHOR BIBLE DICTIONARY, 1922). A eles se juntam os “pais da Igreja” e, mais próximos de nós, os reformadores (séculos 14-16), tanto os das comunidades gregas quanto latinas. Também de acordo com estudiosos, das 350 citações que o NT grego faz do AT, pelo menos 300 provêm da versão grega.

Como reflexo disso, podemos perceber que a relevância da Septuaginta não se relaciona apenas para os estudos das literaturas dos contextos judaicos e helenísticos, mas também se faz elementar para os estudos das narrativas do NT, principalmente das narrativas sagradas canônicas, às quais se restringem os estudiosos mais conservadores. Aliás, concernente a esse entendimento, ainda se pode notar, na segunda carta a Timóteo, o autor defendendo a Septuaginta. De acordo com essa epístola, lemos: “Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a correção e para a repreensão na justiça” (2Tm 3.16). Se comparada a outros escritos no seu grau de valor e importância, a Septuaginta está equiparada pelo autor das Cartas pastorais às Escrituras Hebraicas. Por isso, entendemos que a Septuaginta é de suma importância para o estudo do NT.

O valor da Septuaginta está no fato de ela explicar a maneira como a Bíblia Hebraica foi entendida e interpretada na Antiguidade bem como de que modo viviam e pensavam os judeus pré-cristãos. A sua importância revela-se também no fato de que a sua tradução não se resume apenas ao cânon da Bíblia Hebraica. Outrossim, a tradução dos setenta (LXX) transitava nos círculos helenistas, compostos sobretudo por antigos judeus convertidos. Além do que, ela dialogava com literaturas do judaísmo do Segundo Templo e do mundo greco-romano, possibilitando, assim, muitas outras interpretações (ANCHOR BIBLE DICTIONARY, 1922, p. 7985-6).

Outro fator de extrema relevância, de acordo com Nickelburg (2011, p. 370-371), é que o estudo da Septuaginta, sumariamente, tem três importantes implicações para o pesquisador das comunidades do AT e do NT. A primeira trata da arqueologia do texto grego, pois, às vezes, ela permite datar uma forma do hebraico ou do aramaico mais tardia do que a defendida na Bíblia hebraica, transmitida pelos rabinos do Segundo Templo, por volta do século 2 AEC. A segunda é que as traduções gregas da Bíblia hebraica e aramaica compõem um episódio elementar na história judaica do período greco-romano, uma vez que, a partir da Septuaginta,

os judeus buscaram compreender a sua situação religiosa, cultural e histórica. A terceira é que a Bíblia grega, mais do que a hebraica e a aramaica, foi a Escritura da Igreja que criou o Novo Testamento.

Segundo Konings (2014, p.18), os primeiros cristãos, que na sua maioria eram de cultura grega, liam a Bíblia na versão da Septuaginta. Concernente a essa ótica, podemos inferir que tanto os judeus helenizados da comunidade judaica da Palestina, quanto os samaritanos e até mesmo os essênios da comunidade de *Qumrã* usavam e conheciam a Bíblia grega.

Desse modo, a abordagem e o uso da versão grega das Escrituras são apropriados para esta pesquisa, pois a coleção constitui o *corpus* mais amplo de escritos judaicos do período do judaísmo do Segundo Templo e do mundo greco-romano. Além de que, o conhecimento dessa versão melhora a leitura do NT e ajuda a compreender como ele recepcionou os comportamentos e as ideias religiosas do povo judeu, além de possibilitar uma hermenêutica que refunda a semântica da compreensão do comportamento dos povos antigos e da literatura judaico-cristã. Por fim, a referida tradução é importante porque permite compreender que, quando a Bíblia grega se torna o AT dos cristãos, ela passa a ser entendida por meio de suas alusões presentes nos escritos do NT grego. Este último, por sua vez, serve como uma “peneira hermenêutica” para aquela.

2.3.2 As ocorrências do conceito *logos* na Septuaginta

Conforme Kittel e Friedrich (2013) e Freedman (1922), o termo *logos* foi usado em todos os períodos da história de Israel e em todos os tipos de literatura. Por essa razão, evidencia-se que o conceito foi utilizado para a tradução de inúmeras ocorrências da expressão “Palavra” no hebraico, a exemplo de *ēmer* e *millāh*, na Septuaginta. No entanto, em 90% dessas traduções, o termo equivalia a *dābār*. Por isso, o termo hebraico mais importante para a Palavra de Deus no AT é *dābār*.

A expressão grega *rhēma*, de forma congênere ao termo *logos*, também foi utilizada para a tradução do vocábulo “Palavra”, assim como *dābār*. Não obstante, segundo Freedman (1922, p. 5.344), *rhēma* aparece 147 vezes no Pentateuco da Septuaginta, em comparação com as 56 vezes de *logos*. Em Josué, Juízes e Rute, os dois termos, *logos* e *rhēma*, aparecem em quantidade assemelhada, isto é, 26 e 30 vezes, respectivamente. Nos demais livros bíblicos, *logos* aparece 1.065 vezes e *rhēma* apenas 352. Acrescente-se que, nos livros proféticos, o *logos*

aparece 320 e *rhēma* 40 vezes, e, por fim, na literatura de sabedoria, o *logos* ocorre 221 vezes, e *rhēma*, 40.

Sendo assim, nota-se que a LXX trata *logos* e *rhēma* como sinônimos e utiliza esses dois conceitos para a tradução de *dābār*. De acordo com Kittel e Friedrich (2013, p 563 v.I), a diferenciação por seus leitores é percebida porque “o significado de uma coisa está implícito na Palavra, de modo que a Palavra e a coisa são coextensivas”.

A razão para o uso mais intenso de *logos* em detrimento desses outros termos se deve às diferenças de gênero literário. Isto é, *rhēma* tinha menos o significado de “oráculo” ou “provérbio” do que *logos*, que traz significados centrais dentro da literatura profética e de sabedoria. Não obstante, *rhēma* foi empregado, por vezes, na Septuaginta, com o significado de “oráculo” (Is 16.3; 59.21; 65.5; Jr 1.1; 6.10; 16.10 e de Pv 3.1; 7.24; 8.8; Ecl 1.1; 7.30; Sir 39.7). Outra razão também pode ter provocado a mudança de *rhēma* para *logos*, a saber: as literaturas proféticas e sábias foram repassadas ao grego em momento posterior ou mais tardio do que a literatura do Pentateuco. Além disso, destaca-se também a crescente influência dessas literaturas (profética e de sabedoria) sobre a cultura e filosofia do judaísmo helenístico (FREEDMAN, 1922, p. 5.345).

Dessa forma, vê-se que tanto o termo *logos* quanto *rhēma* foram utilizados para a tradução da Palavra hebraica *dābār*. Porém, o termo *logos*, por agregar mais capital semântico, acabou sendo mais utilizado para a tradução da Palavra *dābār* do que o termo *rhēma*. Em contrapartida, tanto *logos* quanto *dābār* apresentam vasta gama de significados, a exemplos de: narrativa, discurso, diálogo, oráculo ou provérbio. A utilização de *logos* como a tradução hebraica de *dābār* evidencia-se ter ascendido principalmente pelo fato de esse conceito trazer consigo uma enorme capacidade de interpretação e tradução do próprio mundo grego.

Todavia, na Septuaginta, o *logos* se assumiu de forma mais ativa, por agregar novas semânticas, do que o seu significado grego original, por exemplo, como em Is 2.3: E o *logos* “Palavra” do Senhor sairá de Jerusalém; Is 45.23: As minhas *lógoi* “Palavras” não serão frustradas; Sl 119.74: Pois eu esperei no vosso *logos* “Palavra”; Sl 147.15: O seu *logos* “Palavra” correrá rapidamente. Vê-se, portanto, uma sensação de poder semântico nesse termo que não fazia parte da respectiva gama semântica no grego secular. Além disso, o *logos* “Palavra” e, particularmente, o plural *lógoi* “Palavras” foram aproveitados para se referir também à Lei de Moisés, em Êx 20.1 e Dt 1.1 (FREEDMAN, 1922, p. 5.345).

Diante disso, vale ressaltar as tradições trabalhadas nesta pesquisa, quais sejam: a tradição de Gênesis 1; a Sapiencial (Sl 32,6; Sl 135,5; Sab 9,1; Sir 39,17 - LXX) e a tradição Enóquica (Jub 2,2b), todas referentes ao judaísmo do Segundo Templo. Nelas, discutimos que o *logos* foi associado ao ato da criação de Deus e da manutenção da sua ordem cósmica.

2.3.3 Análise morfosintática e comparativa das tradições do *logos* na tradição de Gênesis 1.1; Sapiencial e Enóquica.

Antes da análise morfosintática e comparativa entre estas tradições propriamente ditas, estabelecemos uma breve compreensão de um par composto pelos termos: “céu e terra”. Esses termos dizem respeito aos dois firmamentos e tudo o que neles há criados em Gn 1. Isso será necessário porque em determinados momentos esses termos aparecem contraídos em um só termo, as vezes estando no plural e as vezes no singular, a saber: “céus”, “universo” “firmamentos” e “tudo ou todas as coisas”. Assim, ficará demonstrado que a expressão ou o par “céu e terra” sofreu contrações no decorrer da história de suas aplicações e, por conta disso, veio a ganhar alguns sinônimos. Em seguida, comparamos a tradição da história da criação de Gn 1.1 com a tradição Sapiencial (Sl 32,6; 135,5; Sab 9,1; Sir 39,17) e com a tradição Enóquica (Jub 2,2b).

2.3.4 Compreensão do par “céu e terra” de Gn 1.1

Em Gn 1.1, na origem, criou Deus o céu e a terra. Nessa tradição, a expressão “céu e terra” se assemelha a “tudo quanto Deus criou”, pois o primeiro versículo da narrativa da criação também lhe serviu como título. Na tradição sapiencial, começando pelos Salmos, pode-se encontrar várias referências sinônimas em relação ao par “céu e terra”, presente em Gn 1.1. Por exemplo, no Sl 88,12, o salmista utiliza o termo “céus”, no plural, como sinônimo da composição “céu e terra” em Gênesis, assim como usa o conceito de “universo” para se referir a “céus”, que consistem em “tudo quanto Deus criou”. No Sl 23,1-2, o salmista utiliza o termo “firmamentos”, no plural, e “tudo o que neles existem” para se referir a “céu e terra”, conforme Gn 1.1. Por fim, nos salmos Sl 32,6 e Sl 135,5, os orantes valem-se do termo “céus”, no plural, para se referirem a “terra e céu” de Gn 1.1.

Em relação ao lugar da criação dos firmamentos e de tudo o que neles há, tanto a tradição de Gênesis quanto o salmista mantêm lugares semelhantes. Contudo, Gênesis a denomina *Ev*

ἀρχῆ (na origem), e o Salmo a chama de *εἰς τὸν αἰῶνα* (na eternidade/no eterno), fora do tempo.⁴ Portanto, se os “céus”, o “universo” ou os “firmamentos” da tradição salmista representam a expressão “céu e a terra” de Gênesis e tudo o que neles há, logo representa tudo quanto foi criado. No livro de Sb 9.1, o “tudo” representa os “céus” ou os “firmamentos” dos Salmos citados. Em Jub 2.2b, o “tudo” representa os “céus” do Sl 135.5, isto é, “todas as coisas” criadas, referindo-se também ao par “céu e terra” de Gênesis, que aparecem no singular. Em Jo 1.3, o *πάντα* (tudo) representa os “céus” dos Salmos 32.6 e 135.5 e tudo o que neles há, bem como a composição “céu e terra” de Gênesis e o “tudo” contido no livro de Jub 2.2b. Portanto, a tradição Sapiencial, tal como, a tradição Enóquica e a tradição joanina utilizaram o par ou a expressão: “céu e terra” como sinônimo de “tudo ou todas as coisas criadas”, de “firmamentos”, de “universo” ou de “céus”, revelando assim que a tradição Sapiencial salmista faz intertextualidade direta com Gn 1; a Enóquica com a tradição Sapiencial salmista e João com todas ela, porém, o que mais se evidencia, é que João leu Gn 1 com a lente Sapiencial salmista da Septuaginta.

Pode-se constatar essa realidade, em um primeiro instante, a partir da análise do Sl 32.6 da Septuaginta, onde se encontra o termo *πᾶσα* do adjetivo *πᾶς* (tudo) que aparece declinado no nominativo, significando por sua vez, de acordo com Rusconi (2003, p. 360), tudo, cada coisa, referindo-se à totalidade de todas as coisas. demonstrando que o prólogo fez uma citação direta cf. Jo 1.3, ao dizer que o *logos* criou *πάντα/πᾶς* (tudo). Além disso, em Gn 1.1, não se tem o adjetivo *πᾶς* (tudo), mas apenas os termos “céu e terra”, que como foi visto acima, origina *πᾶς* “tudo” quanto foi criado.

2.3.5 Tradição de Gênesis Gen 1.1

No texto de Gn 1.1 *ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν* (Na origem, criou Deus o céu e a terra), a expressão *ἐν ἀρχῇ* é um locativo, formado pela preposição *ἐν* e o dativo *ἀρχῇ*. Aqui se tem um locativo temporal, pois expressa a ideia de ocasião do princípio, o limite das coisas ou o limite do passado. A expressão *ἐποίησεν* deriva do verbo *ποιέω*, que se pode traduzir por ser criado, ser feito ou ser originado. Está na 3ª pessoa do singular da voz ativa e se encontra no aspecto aoristo, que é o aspecto verbal de uma ação atemporal, que não está submetida aos ditames ou à linha do tempo. O sujeito desse verbo é o *ὁ θεός* (o Deus); aqui ele

⁴ Há autores como Oscar Culmann, no livro “Jesus e o Tempo” (2020), e outros que discordam da ideia de Deus fora do tempo, eles defendem a ideia de tempo infinito para trás ou para frente. Entretanto, este trabalho entende que a eternidade traz a ideia de um tempo fora do tempo histórico.

é o único substantivo nominativo da frase e, além disso, ele é o sujeito do *ἐποίησεν*, da ação, no caso, a criação. Em seguida, vem o destino de interesse do verbo como objeto direto que, nesse versículo, é composto de dois termos: *οὐρανὸν* (céu) e *γῆν* (terra), ambos no acusativo.

A passagem mostra que o criador do céu e da terra é *θεός* (Deus). Não existe um instrumento pelo qual Deus esteja realizando a sua criação a não ser ele mesmo, e isso é feito a partir da ordem e do desejo de Deus. Além do mais, o termo “criar”, nas Escrituras, é aplicado tão somente a Deus. Um grupo salmista defensor dessa leitura de Gênesis em relação a Deus como único agente da criação se encontra em Sl 120.2 e 123.8 e Sl 145.6 - LXX.

Em contrapartida, quanto à famosa expressão *καὶ εἶπεν ὁ θεός* (e Deus disse), essa fala não é de Deus, mas, sim, do narrador que visa predizer com tal expressão o que Deus determinaria o que fosse criado. As falas de Deus consistem em Gn 1.3b: *γενηθήτω φῶς* (crie-se a luz); Gn 1.6: *γενηθήτω στερέωμα* (crie-se um firmamento); Gn 1.9: *συναχθήτω τὸ ὕδωρ* (recolha-se a água); Gn 1.11: *βλαστησάτω ἡ γῆ βοτάνην* (que a terra se cubra de relva); Gn 1.14: *Γενηθήτωσαν φωστῆρες* (crie-se os luminares); Gn 1.20: *Ἐξαγαγέτω τὰ ὕδατα ἔρπετὰ ψυχῶν* (produzam as águas répteis viventes); Gn 1.24: *Ἐξαγαγέτω ἡ γῆ ψυχὴν ζῶσαν κατὰ γένος*, (produza a terra seres vivos conforme a sua espécie) e, por fim, Gn 1.26: *ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ’ εἰκόνα* (façamos o humano conforme a nossa semelhança). Percebe-se, portanto, que o que se tem em Gênesis é realmente a ordem de Deus e não uma fala personificada de *logos*, embora essa fala seja considerada o *logos* enquanto “Palavra de Deus implícita” pelos estudiosos do QE, o que é uma correlação plausível. No entanto, o *logos* em si somente aparecerá a partir dos Salmos que, provavelmente, leram, interpretaram e dialogaram com Gênesis. Assim, devemos ter em mente que o que aparece em Gênesis é Deus realizando a sua criação a partir de seu desejo e ordem e não uma fala personificada.

2.3.6 Tradição Sapiencial (Sl 32.6; 135.5; Sab 9.1-2 e Sir 39.17)

O Sl 32.6 afirma: *τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν* (O céu foi criado pela Palavra de *Yhawe*, e seu exército pelo sopro de sua boca). As expressões *τῷ λόγῳ* e *τῷ πνεύματι* são dois dativos que, nesse versículo, se apresentam como dois dativos instrumentais, a saber, o “*logos*” e o “sopro”, que aparecem como instrumentos do Senhor nessa frase, ambos tendo como referência genitiva o *τοῦ κυρίου* “do Senhor”. A expressão *ἐστερεώθησαν* vem do verbo *στερεώω* (firmar) ou (solidificar) e se encontra no aoristo da 3ª. pessoa do plural da voz passiva. E o sujeito agente

da passiva nessa construção é *οἱ οὐρανοὶ* (os céus). Portanto, os céus são firmados ou solidificados pela Palavra do Senhor. E com a conjunção *καὶ* (e) se agrega mais uma afirmação: *τῷ πνεύματι τοῦ στόματος* (pelo sopro da boca). Assim, *τοῦ στόματος* (da boca) vem do substantivo *στόμα* (boca), que está no genitivo, na mesma construção que ocorre com *τῷ λόγῳ τοῦ κυρίου* (pela Palavra do Senhor). Embora expresse a mesma relação genitiva, é lícito questionar de que boca vem esse sopro. A resposta é da boca de *αὐτοῦ* (dEle), que faz referência imediata a *κυρίου* (Senhor).

Quanto ao restante da frase *πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν* (toda a força ou exército deles), o termo *δύναμις* (poder ou força), que também pode ser traduzido por “exército”, é utilizado para expressar literalmente o conjunto de força física, como a força dos braços, de um exército, de um império etc. Na construção dessa frase, há um genitivo plural *αὐτῶν* (deles), que se refere aos céus, o único plural desse texto. O verbo para as duas afirmações é o mesmo: tanto os “céus pela Palavra” quanto a “força ou exército pelo sopro da boca” foram criados pela Palavra e pelo sopro da boca do Senhor. Esses dois dativos instrumentais são mostrados como ferramentas ou meios pelos quais os feitos foram criados ou realizados, que, nesse caso, são a Palavra e o sopro do Senhor. Em contrapartida, se retomarmos Gn 1.2c, encontraremos a expressão: *πνεῦμα θεοῦ* (sopro de Deus), traduzida por alguns como “vento de Deus” ou “Espírito de Deus”. Porém, interessa-nos aqui a questão da intertextualidade entre essas narrativas. Além disso, Gn 2.7; 6.3 e Sl 103.30 apontam que Deus, pelo seu Espírito ou sopro, deu vida à sua criação. Percebe-se, desde já, uma forte relação da tradição Salmista com a tradição de Gênesis.

Em relação ao Sl 135.5: *τῷ ποιήσαντι τοὺς οὐρανοὺς ἐν συνέσει, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα τὸ ἔλεος αὐτοῦ* (A ele que criou os céus pelo intelecto, porque na eternidade está a sua misericórdia), é preciso prestar atenção à concordância de frases sucedidas desde os versículos anteriores, sobretudo dos versos 1-3, pois elas trazem consigo termos como “confessai” e “celebrai”, para se ter uma melhor compreensão. Nesse caso, “confessai” e “celebrai” a quem? A pergunta é elementar, uma vez que há uma série de complementos no verso 5, segundo os quais o termo “celebrai” apontaria para “A ele que criou”; a expressão *ποιήσαντι* vem do verbo *ποιέω*, que está no particípio aoristo ativo, dativo, masculino, singular, que, por sua vez, significa “fazer a partir de si mesmo” ou “criar”, e essa construção nos reconduz mais uma vez a Gênesis. Quando um verbo está no particípio, ele identifica o seu sujeito, pois se apresenta como um adjetivo, como uma característica elementar do seu sujeito. Portanto, “criar”, aqui, é uma característica inerente a Deus, que o caracteriza como um Deus criador. Apesar de ser verbo, como está no particípio, ele se presta a ser declinado, e aqui está declinado no dativo,

que é o caso da atribuição àquele que criou. Contudo, àquele que criou o quê? No caso, *τοὺς οὐρανοὺς* (os céus), que é o objeto. E como Ele criou? *Ἐν συνέσει* (pelo intelecto) – aqui, o substantivo *συνέσει* surge como expressão de suma importância, pois, radicalmente, significa “encontro”, podendo ser usado também como metáfora de combinação, no sentido de que, quando se encaixa ou se faz uma coisa, essa coisa feita se encaixou perfeitamente ou deu certo. Portanto, a expressão *ἐν συνέσει*, geralmente, é traduzida “pelo intelecto” ou “com o intelecto”.

O termo *ὅτι* (porque), nessa passagem, tem função explicativa. Já a expressão *εἰς τὸν αἰῶνα*, que é o refrão que se repete no salmo inteiro, pode ser traduzida como “pela eternidade” ou “para sempre”.

A palavra *αἰῶνα* vem do substantivo *αἰών*, que está no acusativo, uma vez que é regida pela preposição *εἰς*. Quanto à frase *τὸ ἔλεος αὐτοῦ*, o termo *ἔλεος*, no AT, aparece como *יְרֻחַ*, do substantivo construto *רַחַם*, que serve para traduzir tanto “misericórdia” quanto a expressão “de bom coração” ou “compaixão”. Em grego, geralmente se traduz por “misericórdia”. E de que misericórdia o texto está falando? Certamente da misericórdia “dEle”.

Por fim, o termo *αὐτοῦ* (Ele) aparece como pronome pessoal no genitivo singular. Portanto, os céus foram criados por Deus, mas Deus os criou pelo seu “intelecto”, termo que também aparece como um instrumento utilizado por Deus para realizar a sua criação, tal como foram utilizados o “*logos*” e o “sopro”. Sendo assim, pode-se inferir que *logos*, sopro e intelecto foram utilizados como ferramentas de Deus para executar suas obras criadoras. Vale igualmente destacar o nível de correspondência entre a tradição de Gênesis e a Sapiencial por meio dos termos *ἐν ἀρχῇ* (na origem) e *εἰς τὸν αἰῶνα* (pela eternidade, sopro etc.). Além do mais, a vida começa a existir a partir da criação de Gn 1, pois até então ela só existia dentro de Deus. Assim, a intertextualidade da literatura salmista da Septuaginta com Gn 1 não para na tradição da *ποιέω* (criação), ela continua com termos como: *ζωή* (vida) Gn 1.11, 20, 24, 26 e *φῶς* (luz) Gn 1.3. por exemplo: no (Sl 35.10), aparece a expressão: *ὅτι παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς ἐν τῷ φωτί σου ὁψόμεθα φῶς* (Pois em ti está a fonte da vida, e em tua luz nós somos iluminados), e no (Sl 118.105), encontra-se a principal confissão do orante desse Salmo: *ιδ’ νοὺν λύχνος τοῖς ποσί μου ὁ λόγος σου καὶ φῶς ταῖς τρίβοις μου* (Tua Palavra é lâmpada para os meus pés e luz para o meu caminho). Por outro lado, todas essas tradições Sapienciais salmistas podem ser encontradas na tradição do prólogo joanino e na primeira epístola de João, a saber: Jo 1.4,5,9; aponta que a vida estava na Palavra e esta vida era a luz dos homens; que a Palavra é a Luz verdadeira e que ilumina todos os homens e que a Palavra brilhou nas trevas e esta não a

compreendeu? Soma-se a essas passagens, 1Jo 1.5 , que diz: “A mensagem que se tem aprendido da parte de Jesus é que Deus é Luz e nele não há treva nenhuma”.

Em Sab 9.1-2, *Θεὸς πατέρων καὶ κύριε τοῦ ἐλέους ὁ ποιήσας τὰ πάντα ἐν λόγῳ σου, καὶ τῆ σοφίᾳ σου κατασκευάσας ἄνθρωπον, ἵνα δεσπόζη τῶν ὑπὸ σοῦ γενομένων κτισμάτων* (Deus dos pais e Senhor de misericórdia que tudo fizestes por tua Palavra, e pela tua sabedoria criastes⁵ o homem para que dominasse as criaturas que fizestes), *Θεὸς* é vocativo de *θεός*, pois o orante está invocando ao Deus dos pais, ou seja, essa expressão tem Deus como origem. Daí vem a referência que pode ser encontrada no termo *πατέρων*, que é um genitivo plural de *πατήρ*, traduzido por: “ó Deus dos pais”. A expressão *καὶ κύριος* é outro vocativo, assim como *Θεὸς*, ligada pela conjunção *καὶ* (e), elaborando a fórmula “ó Deus dos pais” e “ó Senhor *τοῦ ἐλέους*” (de misericórdia). Assim, “pais” é genitivo de *θεός* e *ἐλέους* é genitivo de *κύριος*. Portanto, têm-se: “ó Deus dos pais” e “ó Senhor de misericórdia” como dois chamamentos, duas invocações. Com relação à expressão *ὁ ποιήσας*, ela se apresenta como um nominativo, por isso, “ele” é o dono da ação dessa frase; trata-se do verbo *ποιέω* (fazer ou criar), que está no particípio do nominativo masculino singular. Assim, “Ele” criou o quê? Criou “todas as coisas”, “tudo”. A pronúncia *τὰ πάντα* é o plural do adjetivo “tudo”, haja vista que o grego constrói a noção de “todas as coisas” sobre a ideia de um conjunto de coisas com o neutro plural, isto é, “tudo” ou “todas as coisas com”. Daí a ideia de “tudo” criada pelo neutro plural, mas, como *θεός* (Deus) criou todas as coisas? Ele criou *ἐν λόγῳ* (pela Palavra), que aqui também aparece como instrumento, ferramenta pela qual foram criadas todas as coisas. Só que esse *logos* vem acompanhado de um pronome pessoal, que é o complemento *σου* (teu ou tua), enfatizando a ideia de posse, ou seja, de que essa Palavra é a Palavra de Deus e pode ser traduzida “por tua Palavra”. Percebe-se, portanto, que a atribuição da criação é dada a Deus pelo livro de Sabedoria, que utiliza a sua Palavra como instrumento para a realização da sua criação.

Em relação ao verso 2, a construção: *καὶ τῆ σοφίᾳ σου* é outro instrumental, que significa “e pela tua sabedoria”; já o termo *κατασκευάσας* tem a mesma forma do *ποιήσας* do versículo 1 – é um particípio aoristo e ambos estão no nominativo, tendo Deus como sujeito. O verbo *κατασκευάζω* do presente simples, com o seu particípio *κατασκευάσας*, conforme Gingrich e Danker (2003, p.112), pode significar “construir”, “edificar”, “formar” e “criar”, mas a maioria das traduções prefere registrá-lo como “preparastes”. Porém, o contexto imediato, tanto o anterior (v.1) quanto o posterior (v.3) do próprio termo e do próprio versículo, tem o sentido de

⁵ O termo *κατασκευάσας* também pode ser traduzido por “criar”, “preparar”, “construir” e “edificar” (GINGRICH; DANKER, 2003, p. 112)

criar, porque ele é colocado em paralelo com o termo *logos* (“Palavra”) em Sb 9.1, e, em Sb 9.3, o redator faz uma intertextualidade com o tema da criação do homem em Gênesis cf. Gn 1.26-28, que seria o contexto maior. Desse modo, a sabedoria aqui está desempenhando a mesma função do *logos*, que é a função de instrumento pelo qual Deus criou o humano, pois esse último aparece como objeto direto de *κατασκευάσας* e *κατασκευάσας*, cujo sujeito é um Deus que cria. Além disso, o termo *κτισμάτων* deriva do substantivo *κτίσμα*, aparecendo no genitivo neutro plural, que apresenta o *ἄνθρωπον* (“humano”) como “criatura” ou “coisa criada” a partir da *σύ σοφία* (tua sabedoria). Outros termos que merecem destaque são *ἵνα* (“para quê”), figurando como conjunção subordinativa, cuja função é indicar a finalidade; e o termo *δεσπόζῃ*, que traz a ideia de “déspotas”, “domínio”, “subjugamento”, enfim, de “exercer domínio” sobre alguém ou alguma coisa. Então, tanto o termo *logos* quanto o conceito de sabedoria aparecem como dativo instrumental a quem se atribui a mediação da criação de tudo que foi criado, inclusive do homem. O termo *σοφία* (sabedoria), nessa passagem, corresponde à Palavra criadora (Sb 9.1) e, assim como o *logos*, a sabedoria aparece como instrumento divino pelos quais Deus realizou a sua criação. Assim, fica demonstrado que a criação é atribuída a Deus e Ele faz isso usando a sua Palavra e a sua sabedoria que aparecem como instrumentos para que Deus realize tal obra. Está ideia não está em Gênesis, ela começa a partir da literatura Sapiencial.

Em Sir 39.17, temos: *ἐν λόγῳ αὐτοῦ ἔστη ὡς θημωνιὰ ὕδωρ καὶ ἐν ῥήματι στόματος αὐτοῦ ἀποδοχεῖα ὑδάτων* (Pela Palavra dEle a água estabeleceu-se em ajuntamento e pela Palavra da sua boca em reservatórios de água). Novamente, a expressão *ἐν λόγῳ* (pela Palavra) é um dativo instrumental, em decorrência da preposição *ἐν*, que rege esse caso. O pronome *αὐτοῦ*, por ser genitivo de *logos*, deve ser traduzido por “dEle”. O termo *ἔστη* vem do verbo *ἵστημι*, que significa “estabelecer” e está no aoristo da 3ª. pessoa do singular. O sujeito de *ἔστη* é *ὕδωρ* “água”, antecedido do modalizante *ὡς θημωνιὰ*, que quer dizer “ajuntamento ou amontoado”.

Na construção morfossintática de *καὶ ἐν ῥήματι στόματος αὐτοῦ* (e pela Palavra da boca dEle), destaca-se o conceito *ῥήμα*, que é outro dativo instrumental e significa “Palavra”, só que num sentido mais concreto quando comparado ao *logos*. Já o termo *στόμα* é um genitivo e significa “boca” – que é a boca *αὐτοῦ* “dEle” –, pronome que também se encontra no genitivo singular. Quanto à expressão *ἀποδοχεῖα*, do substantivo *ἀποδοχεῖον*, está no nominativo neutro plural e significa “depósitos” ou “reservatórios” de *ὑδάτων* (“águas”).

Portanto, tanto a expressão *ἐν λόγῳ αὐτοῦ* (pela Palavra dEle) quanto *ἐν ῥήματι στόματος αὐτοῦ* (pela Palavra da boca dEle) são instrumentais dativos que atribuem a essas ferramentas a realização do ajuntamento das águas e seus reservatórios, tendo como referência direta *αὐτοῦ* (dEle), isto é, Deus. Assim, Deus, pela sua fala, juntou e depositou a água em reservatórios. Desse modo, deve ficar claro que, embora Deus use a Palavra de sua boca e a Sabedoria para realizar sua criação, tal obra é criada por Deus, pois é ele que aparece como o único sujeito ou agente da realização em todas as tradições Sapienciais analisadas por esse trabalho.

2.3.7 Tradição Enóquica (Jub 2.2b)

No Sl 135.5, lemos: “A ele que criou os céus pelo intelecto, porque na eternidade está a sua misericórdia” e, em Jub 2.2b, menciona-se que “Ele fez tudo pelo conhecimento de seu coração [mente/intelecto]”. Dessa forma, Jub 2.2b também mostra que o instrumento pelo qual Ele/Deus criou “tudo” se refere ao “conhecimento da mente de Deus”, que aparece como sinônimo de intelecto ou de *logos* nos dicionários de grego⁶, provavelmente extraído do Sl 135.5: “A ele que criou os céus pelo intelecto”. Ruiten (2000) corrobora esta posição, sugerindo que Jub 2.2b recorreu ao Sl 135.5 para corrigir Gn 1.1.

Desse modo, na expressão: “pelo conhecimento de seu coração”, o termo “conhecimento” aparece como um instrumento do coração ou da mente de Deus, ou seja, do intelecto de Deus para criar “tudo”, como narra essa passagem de Jub 2,2b da tradição Enóquica. Além do mais, o primeiro sentido do termo *logos*, dentro da cultura grega, seria tanto “razão” quanto “conhecimento”, “intelecto” etc., sobretudo em Heráclito, “pai” desse conceito, que o utilizou como “racionalidade humana” e “racionalidade cósmica”.

Isso posto, vê-se que, nas tradições do judaísmo do Segundo Templo, mais especificamente nas tradições Sapiencial e Enóquica, o *logos* enquanto “Palavra” e “intelecto”, junto à sabedoria e ao sopro de Deus, foi utilizado como instrumento pelo qual Deus criou e organizou todas as obras de suas mãos. Em contrapartida, em Gn 1-2.4a, não se tem o termo *logos* e nem uma fala como agente da criação, mas, sim, Deus criando todas as coisas Gn 1.1; 2.1-3 a partir da sua ordem e desejo.

⁶ Segundo Gingrich e Danker (1984, p. 127) e Rusconi (2003, p. 289), o termo *λόγος*, além de traduzido por “Palavra”, pode ser traduzido por “conhecimento/intelecto”, “razão”, “ajuste de contas”, “argumento”, “discurso” etc.

2.4 O uso do *logos* no mundo greco-romano

Para abordar o uso do termo *logos* no mundo greco-romano, necessita-se fazer um recorte que compreende o período helenístico no seio das culturas grega e romana. Outrossim, antes de se discorrer sobre o uso do *logos* nesse contexto, foi tratado a respeito do uso que a filosofia grega antiga fez do conceito em questão.

Uma breve passagem pelos principais filósofos gregos nos mostra que tanto Heráclito quanto os Sofistas, Platão e Aristóteles relacionaram o *logos* ao sentido de “natureza”, “racionalidade”, “conhecimento”, “Lei”, “entendimento”, “inteligência”, “demonstração”, “orientação”, “finalidade”, “virtude”, “discurso”, “argumento”, “retórica” e “contradição”, prendendo-se tão somente à racionalidade lógico-matemática, isto é, à racionalidade humana e do universo. Dentro do sistema matemático, *logos* equivale sobretudo ao pensamento ou à razão do ser e de ser do humano; já enquanto racionalidade do universo, o *logos* permeia todos os seres existentes, tornando-se a imanência e o dinamismo de tudo.

Em contrapartida, para se estabelecer um contraste com essa perspectiva puramente racional em relação ao uso do *logos*, deve-se recorrer ao termo *rhema*, uma vez que a nuance desse conceito se situa mais na ordem do campo afetivo, isto é, no plano do desejo. Nas palavras de Kittel e Friedrich (2013, p. 561), a ideia de “*rhema* expressa ênfase emocional evolutiva”.

Desse modo, o uso do termo *logos* no ambiente filosófico grego consiste na racionalidade humana e na racionalidade do universo, decorrente do raciocínio lógico-matemático, na imanência e na transcendência dos elementos da natureza. Isso leva o conceito à sua versão mais madura dentro dessa cultura e, portanto, a uma espécie de racionalidade cósmica e humana, imanente e transcendente, que, provavelmente, para os gregos, era considerado o provável princípio racional de onde derivou aleatoriamente toda *physis*.

2.4.1 *Logos* na tradição do Helenismo

As principais escolas da era helenística consistem no Estoicismo, no Platonismo Médio, no Ceticismo, no Hedonismo, no Epicurismo e na Escola dos Cínicos. Entretanto, no tocante à literatura daquela época que aqui nos interessa, destacamos as que mais se debruçaram sobre o conceito, quais sejam: o Estoicismo, o Platonismo Médio, os pensamentos de Filon de Alexandria e as especulações judaicas daquele tempo, sobretudo as religiões de mistérios, cujas divindades eram personificações do *logos*.

O termo *logos*, entre o pensamento grego, nasceu antes do Helenismo, pois foi idealizado por Heráclito (540-470 AEC). outrossim, para o heraclitismo, o *logos* é eterno e, nessa condição, é um princípio ordenador do mundo material. Conforme Kittel e Friedrich (2013, p. 561), constitui a essência humana e universal. De acordo com Freedman (1922, p. 5.341/2), Heráclito o empregou como explicação, conta e proporção, mas também o tornou coextensivo aos elementos da natureza, como o fogo, por exemplo. Daqui surge a ideia de que a natureza permanece num fluxo constante de fragmentação e de recomposição, cujo elemento mais dinâmico é o fogo.

Nesse sentido, como norma ou regra do universo, o *logos* estabelece suas leis e exigências, às quais se sobrepõem ao juízo humano, instituindo-lhe a psiquê e propondo sua exigência, que será a própria exigência das leis humanas. Por isso, para a humanidade chegar ao seu ser verdadeiro, é necessário que o *logos*, enquanto racionalidade humana, se harmonize com tudo e com todos, isto é, com toda a racionalidade do universo.

Concernente a tal raciocínio, pode-se concluir que, em Heráclito, o *logos* é a lei incessante de tudo: tudo se dispersa e se reconstitui novamente numa nova configuração; tudo se harmoniza e se fragmenta a partir de uma ordem rigorosa nas mudanças. Essa ordem é o *logos*, que garante o retorno fiel e temporal numa fluidez constante de dispersão e união de todas as coisas, apontando para um novo desenho. Sendo assim, tanto o momento de dispersão quanto o momento de união são importantes para a reconfiguração incessante do *logos* cosmológico. Entretanto, o mais ideal e ético para a humanidade é quando o *logos*, enquanto racionalidade humana, está em sintonia plena com esse fluxo racional cósmico.

Para o Estoicismo, o conceito de *logos* também foi essencial. Nessa corrente de pensamento, ele teve uma função cosmológica. Segundo ela, o *logos* é a racionalidade que atravessa e controla todo o cosmo e é nessa medida que tal corrente compara o *logos* a Deus. Em contrapartida, para os estoicos, o *logos* também é igualado à natureza. Conforme essa escola, tanto o *logos* quanto a natureza são de ordem da matéria. De acordo com o criador do Estoicismo, Zenão de Cício (335-263 AEC), o *logos* é como fogo e, para Crisipo de Soles (280-207 AEC), é como uma mistura de fogo e ar, denominada *pneuma* (espírito). Na perspectiva desses autores, o *logos* que permeava o universo estava presente na natureza através dos *lógoi spermatikoi* (razão seminal), usados como poderes de ordem e de crescimento em entidades individuais. Enquanto o *logos* permeava e ordenava toda a natureza, também estava presente em vários lugares. Porém, apenas no humano ele permanecia presente como parte da sua própria natureza (FREEDMAN, 1922, p. 5.344).

Para os estoicos, o *logos* em seres humanos fazia parte do *hēgemonikon* (princípio governante) da alma e, para a maioria deles, residia no coração. Em outras palavras, apenas os seres humanos eram racionais. Conforme o Estoicismo, o *logos* como “racionalidade humana” estava intimamente ligado ao cosmos e refletia a racionalidade do universo como um todo (ANCHOR BIBLE DICTIONARY, 1922, p. 5.345).

Na visão de Kittel e Friedrich (2013, p. 561), sobretudo num primeiro instante, para o Estoicismo, a divindade e a humanidade são convencionadas num universo mais amplo e, num segundo momento, o *logos* equivale à *phísys* (natureza). Por fim, além de anunciar a ordem da natureza, ele gere e dirige as leis do universo para os seus devidos propósitos. Dessa forma, não somente como *logos* humano, ele seria uma particularidade do *logos* universal, mas também corresponderia a uma entidade transcende num fluxo constante de imanência.

O Platonismo Médio se equipara em alguns aspectos ao Estoicismo, em relação à abordagem dada ao *logos*. Para Kittel e Friedrich (2013, p. 561), essa corrente de pensamento, seja na natureza ou na cultura, usa o *logos* como imanência. Por isso, é o domínio e a forma de todas as coisas, pois consiste na essência de tudo e, tal como no Estoicismo, funde-se à matéria. O sistema platonista médio adotou por vezes o *logos* estoico como a força ativa de Deus no mundo, porém, deu a esse aspecto demiúrgico da divindade o nome de *idéa* (ideia) e *vovς* (mente), em vez de *logos*.

Em contraste com o Estoicismo e em consonância com as suas raízes platônicas, o Platonismo Médio enfatizou a realidade primária do reino imaterial e inteligível. Consoante a essa ênfase, uma das suas características principais foi a distinção entre dois aspectos da divindade. O primeiro aspecto era necessariamente transcendente e basicamente dirigido para o interior. O segundo era um poder ativo e demiurgo, responsável pela ordenação de tudo no resto do universo. A diferenciação resumia-se a uma explicação metafísica de que ambos preservaram a transcendência de Deus e foi responsável pelo caráter relativamente ordeiro do universo. Em contraste com o Estoicismo, as duas realidades divinas no Platonismo Médio transcenderam o nível material da realidade e fizeram parte do mundo inteligível (ANCHOR BIBLE DICTIONARY, 1922, p. 5.346/7).

Nessa medida, defende-se que o *logos* médio platônico é de caráter antagônico, mas, enquanto *logos* humano, pode vir a conhecer a verdadeira identidade do ser ou dos objetos se ele desencarnar do corpo humano. Desse modo, como na maioria dos sistemas de pensamento grego, o *logos* foi utilizado no Platonismo Médio como discurso racional e racionalidade

humana. Contudo, no nível da cosmologia, não desempenhou o papel central, como desempenhara no Estoicismo.

Em contrapartida, se sairmos do ambiente filosófico propriamente dito e passarmos a enxergar o *logos* dentro das religiões, no ambiente helenístico religioso, mais propriamente dentro do contexto helênico concernente às religiões de mistério, perceberemos que o *logos* ganhou um novo lugar, adquiriu o *status* de mediador e de personificação, assumindo até mesmo a categoria de divindade.

Nessa perspectiva, ele se revela como a capacidade do “*devir*”. Todavia, essa capacidade do “vir a ser”, presente nos seres e nos objetos, dada pelo *logos* dentro da realidade helênica, pode levar uma pessoa ou um ser fictício à condição de uma hipóstase cosmológica ou de uma divindade. Trata-se de uma realidade presente no mundo greco-romano e que constantemente vai dando ao *logos* um uso de aspecto menos filosófico e mais religioso, sobretudo no que diz respeito ao seu uso de caráter personificado dentro das religiões de mistérios, a ser mostrado ainda neste capítulo.

2.4.2 *Logos* na tradição de Filon de Alexandria

Dada toda sua trajetória, o *logos* tornou-se um conceito muito mais importante no judaísmo helenístico e atingiu a sua mais elevada versão nos escritos de Filon de Alexandria, por volta de 20 AC a 50. Filon procurou interpretar a Septuaginta conforme a filosofia grega e, para isso, recorreu aos estoicos, mesclando a essa corrente de pensamento ideias platônicas e pitagóricas. Assim, ele procurou interpretar a Lei de Moisés à luz do grego. Conforme Kittel e Friedrich (2013, p.662), Filon procurou fundir a religião judaica à filosofia grega. Partindo desse pressuposto, o uso do *logos* por parte de Filon deve ser visto dentro da tradição da especulação da sabedoria Judaica Helenista. Desse modo, o *logos* grego na versão filoniana foi usado de três maneiras: a cosmológica, a antropológica e, por fim, a anagógica.

O uso cosmológico caracteriza o *logos* como a imagem de Deus. O *logos* foi a ideia arquetípica em que todas as outras ideias foram contidas. No entanto, não se tratava simplesmente da imagem ou do paradigma segundo o qual o universo foi configurado; foi também o *organon* (instrumento), por meio do qual o universo foi ordenado. Portanto, o *logos* foi o poder através do qual o universo foi originalmente configurado e o poder pelo qual o universo continuou a ser ordenado. Filon de Alexandria chamou a imagem arquetípica do *logos*

de “Poder Criador” e o *logos* como instrumento de “Poder Governante”. Além do que, ligou o primeiro ao nome *Elohim* (Deus) e o segundo a *kyrios* (Senhor).

Com relação ao uso antropológico, o *logos* foi a referência com a qual o humano foi feito, não a pessoa como um todo, mas apenas a mente humana. Essa última diz respeito à parte racional, e o resto do organismo é considerado a parte irracional. Ao interpretar Gn 1. 27, Filon observou que o homem não foi criado como a imagem de Deus, mas de acordo com a imagem dEle. O pensador elaborou essa premissa para defender que o homem foi criado de acordo com o padrão que era a imagem de Deus e que ela era o *logos*. Além disso, a mente humana era uma imagem do *logos*. Logo, Filon entendia que o *logos* representava uma imagem de Deus, e a mente humana, uma matéria prima do *logos*. Dessa maneira, enxergava uma equivalência entre o humano e o universo. Assim, a mente humana estava para a parte irracional da pessoa de tal modo como o *logos* estava para o resto do universo e dessa maneira. Nessa medida, a mente humana não só tinha a sua referência no *logos*, como também era, em alguma medida, um sopro divino (FREEDMAN, 1922, p. 5344).

Por fim, no que tange ao uso anagógico, o *logos* tinha a função de conduzir a mente humana da instância literal à instância divina. Para Filon, o objetivo da mente humana foi o conhecimento e a visão de Deus, isto é, tornar-se como Deus ou ser semelhante a Ele. A probabilidade de a mente humana alcançar o conhecimento e a visão de Deus estava enraizada no conhecimento e na relação fundamental do homem para com o *logos* enquanto divino. Contudo, para a mente humana galgar a esse patamar, ela devia primeiramente reconhecer a sua própria insignificância em relação à grandeza absoluta de Deus, bem como perceber que Deus é, em última análise, o autor de todas as capacidades das quais a mente humana venha a ser dotada. Ao perceber isso, ela se volta para Deus, desligando-se do corpo e do reino da percepção dos sentidos, elevando-se para a realidade mística acima do mundo material para ser livre e contemplar o *logos* divino e, em algum nível muito limitado, ver o próprio Deus; ele é o meio e o guia dessa ascensão mística, ou seja, a função que possibilita e conduz a mente humana a conhecer o restante do universo, o próprio *logos* e a Deus (ANCHOR BIBLE DICTIONARY, 1922, p. 5345).

Feuillet (1971, p. 238) aponta que o *logos* filônico é de complexa definição, mas pode ser concebido como a figura divina que Deus utilizou para criar o mundo material, ou seja, é o *vouç* divino ou o homem ideal de onde derivam os homens empíricos. Assim, conclui-se que o *logos* filônico realmente não é Deus, Filon o caracteriza mais como uma figura mediadora entre Deus e o universo.

Em suma, de acordo com os autores citados, o *logos* filônico foi o mediador entre um Deus transcendente e o universo. Filon o conjugou à figura intermediária encontrada na maioria dos sistemas do Platonismo Médio. Tal como os Platonistas Médios, e não como os estoicos, o pensador considerava que Deus, na sua essência, não poderia ser implicado no universo material; antes, o *logos* servira de intermediário da realidade metafísica por meio da qual o universo foi originalmente ordenado e pelo qual continuou a sê-lo.

2.4.3 *Logos* na tradição da especulação judaica helenística

Sumariamente, o *logos* helenístico judaico equivale às leis que regem o universo e seus desdobramentos contínuos de harmonia. Contudo, para Kittel e Friedrich (2013, p. 362), a execução desse processo de harmonização faz-se necessária à existência anterior de um processo eterno que fortaleça o desdobramento contínuo de tudo quanto existe. Assim, o *logos* helenístico judaico se transforma num elemento que desenvolve um processo inacabado de harmonização.

Conforme essa linha de pensamento, para o indivíduo chegar ao seu verdadeiro ser, deve se harmonizar ao *logos* cósmico, mas, para isso, precisa compreender a revelação desse processo de harmonização de todas as coisas com o cosmos. De acordo com Kittel e Friedrich (2013, p. 562), essa forma de o homem descrever o *logos* é uma tentativa de dominar o cosmo, pois a revelação na especulação helenística judaica consiste na concepção da lei interna ou da essência do ser e da lei que rege todas as realidades do universo. Dessa maneira, a concepção de revelação serve como um mecanismo de compreensão para saber como acontece o processo de harmonia entre o *logos* humano e o cósmico.

2.4.4 Divindades religiosas no Período Greco-Romano que correspondem ao *logos* personificado

Nas religiões greco-egípcias e greco-romanas, usavam-se os elementos da natureza, pessoas, personagens, animais, objetos físicos e conceitos, como o *logos* que foi se tornando cada vez mais polissêmico e portador de poder simbólico ao ser, ao longo de sua história, revestido de narrativas e doutrinas sagradas. Empregavam-se gêneros literários mitológicos para contar a origem dos deuses (teogonia) e a origem do universo (cosmogonia). Além disso, se observarmos melhor as narrativas de gêneros épicos, compreenderemos que elas fazem alusão a temas históricos, mitológicos e lendários. Isso sugere que, dada toda uma pluralidade

de literatura sobre mitologias teogônicas e cosmogônicas, alguns deuses se destacariam mais do que outros e, a partir dessas narrativas, chegariam ao estágio de personificação ou de hipostatização, de mediadores entre Deus e os homens ou até mesmo à categoria de filhos de Deus ou de divindades. Outro aspecto relevante em relação aos mitos antigos diz respeito à narrativa épica mitológica, embora o significado do termo *logos* tenha sido pouco usado em tais narrativas, o tipo épico tinha como objetivo adicionar grande quantidade de atributos e virtudes aos seus heróis ou às suas deidades, fossem elas nacionais ou importadas, tornando-as mais divinas e poderosas. Para exemplificar, podemos citar a história e o uso que fizeram do próprio mito da linhagem conferido ao antropomórfico Hermes, que é uma divindade helênica, porém concebida pelos egípcios como Thoth e pelos romanos como Mercúrio.

Como reflexo disso, no que concerne à história de doutrinas sagradas, tem-se, para além da identificação e da soma de atributos, o resultado da fusão de deuses distintos.

Para Facuri (2010, p. 29-32), *Toth* simbolizava a lógica organizada do universo, e Hermes Trismegisto, a aparência humana do deus grego. *Thoth* significa serpente, o símbolo do conhecimento e da Sabedoria. Já o codinome Trismegisto “Três Vezes Grande” vem do fato de *Thoth* ser o maior filósofo, rei e sacerdote. Ele era visto como o escriba divino e inventor da escrita, o que o fez ser relacionado a Hermes pelos primeiros moradores gregos que se fincaram no Egito durante o VI século AEC. Além de tudo,

(...) O deus Thot foi associado aos aspectos intelectuais cósmicos presentes na criação do universo, assim como às faculdades humanas relacionadas ao pensamento e à inteligência. Sendo assim, ele está ligado à escrita, sendo chamado “Senhor das Palavras Divinas” das ciências médicas, astrológicas e da ciência da matemática. Thot, uma das maiores divindades do panteão egípcio, foi adorado desde o Período Dinástico Inicial (c. 2920 AEC.) até o Período Romano. O significado e origem do nome do deus são desconhecidos. Thot ou Thoth é a forma helenizada do nome Dhwtj (FACURI, 2010, p. 29-30).

Nesse sentido, Hermes Trismegisto, “Hermes, o três vezes grande”, é o nome dado ao deus egípcio, reconhecido como o deus grego Hermes. Ambos eram os deuses da escrita e da magia nas relativas culturas. A religião de mistério refere-se aos cultos religiosos do mundo greco-romano, dos quais somente os iniciados participavam.

A enorme propagação dessas celebrações dependeu do amálgama e das trocas culturais ocorridas no período helenístico, que aceitou que as religiões e mitos de origem oriental se tornassem conhecidos em meio ao mundo greco-romano. Dessa forma, as religiões de mistérios se tornaram corriqueiras nas sociedades antigas, e entre as mais praticadas estavam o

hermetismo, o orfismo, o pitagorismo, o culto a Elêusis, a Ísis, o culto a Cibele, a mitra e a Artemísio, além das escolas gnósticas.

Assim, as divindades dessas religiões misteriosas (Hermes, Elêusis, Ísis, Cibele, Artemis, Mitra, Pã etc.) acabaram chegando ao *status* de personificação do *logos*. Koester (2005, p. 366) salienta que as divindades misteriosas inicialmente eram vistas pelos etruscos e gregos como forças sobrenaturais e não como poderes antropomórficos. Além disso, defende que, por influência helênica, os romanos passaram a conceber as divindades de modo mais personificado.

Segundo Gundry (1998, pp. 37-42), a principal religião de Roma angariou boa parte do panteão e do folclore religioso grego, a ponto de as divindades romanas serem assemelhadas às gregas: Júpiter a Zeus, Vênus a Afrodite, Hermes a Mercúrio etc. Além do que, vários imperadores e governadores romanos reivindicaram para si o título de *pontifex maximus* (“sumo sacerdote”), agregando às suas figuras atributos divinos a ponto de exigirem culto de adoração e, após sua morte, o processo de deificação, assim como foi feito com o imperador Augusto – fundador do Império Romano, em 27 AEC a 14 – e seus sucessores, entre eles Tibério Cesar. Vale lembrar que essas reivindicações foram impostas ao povo e aos cristãos como um dever patriótico (GUNDRY, 1998, pp. 38-39).

Para Koester (2005, p. 369), o culto ao imperador romano girava em torno de uma ideologia portadora de dois dilemas que conviviam em constante antagonismo: 1) o culto ao rei helenístico, já era uma prática comum e aceita entre os helênicos, pois viam os seus governantes como uma epifania divina; e 2) os conceitos de personalidade admirável, favorecida pelos deuses a alguns homens. Os romanos idolatravam poderes sobrenaturais que, em certas situações, podiam se tornar ativos em homens extraordinários.

Generais romanos bem-sucedidos que substituíam governantes helenísticos granjeavam glórias divinas no Oriente. Em nível de exemplo, podemos citar Sula e Pompeu ou o próprio Júlio Cesar, que, como cidadão realmente romano, acreditava que sua missão pertencia a um poder sobrenatural refletido em suas atitudes, a ponto de expressar o desejo de se proclamar rei e deus, embora sua elevação divina somente viesse a ocorrer após a sua morte (KOESTER, 2005, p. 370). Entretanto, o culto aos imperadores romanos foi aceito muito lentamente, alvo de muita resistência e debates intensos.

No mais, tanto para Gundry (1998, p. 37) quanto para Ridderbos (2004, p. 20), as religiões de mistério tiveram popularidade, prestígio e influência no primeiro século da era cristã. Os cultos dedicados à Mitra, à Ísis, à Cibele, a Hermes e a outros se baseavam nos mitos e comumente asseguravam purificação, união mística e imortalidade aos participantes e

iniciados. Todavia, de acordo com Koester (2005, p. 207), para além da importância da mensagem religiosa, estavam os requisitos financeiros e o seu tipo de organização enquanto prestígio de um culto.

Outro aspecto destacado por Gundry (1998, pp. 37-42) sobre as religiões de mistério diz respeito ao tema da ressurreição, que não corresponde à morte e ressurreição de Jesus, pois as mortes dessas divindades misteriosas não tinham carácter redentor, tampouco se deram por um personagem histórico. A ressurreição dos deuses da religião de mistério revela uma personificação de processo vegetativo; não ressuscitaram fisicamente e muitos passaram a viver no mundo inferior. Além disso, a sua ressurreição aconteceu de forma incompleta.

A título de exemplo, citamos a ressurreição de Osíris, que, após passar por tal processo, o máximo que conseguiu foi se tornar o rei dos mortos no mundo inferior. Ainda assim, de acordo com Ridderbos (2004, p.20), a partir desse mito, surgiu, nas religiões de mistério, a concepção de ressurreição, de triunfo sobre a morte.

Nelas, também conforme Ridderbos (2004, p. 20), é elementar a existência de um mito nas celebrações cultuais, isto é, de uma narrativa mitológica que apresente uma perspectiva histórica sobre a divindade cultuada, quer ela morra e volte a viver, quer obtenha vitória sobre as forças que lhe são contrárias. No culto frígio, a deusa-mãe Cibele, muito venerada e idolatrada entre os romanos (Roma), é posta ao lado de Atis, cujo mito igualmente fala de sua morte e ulterior ressurreição. Os festivais como forma de reconhecimento são comemorados com orgias selvagens, castração etc.

No entanto, outra divindade clássica dentro das religiões de mistério é Mitra, deidade do mitraísmo. De nascimento persa, esse deus foi levado para o Ocidente pelos romanos. De acordo com a sua derivação, o mitraísmo é de carácter dualístico. O tema capital de seu mito incide sobre a guerra entre o bem e o mal, da qual Mitra sai vitorioso.

Quanto à figura de Hermes, na qualidade de divindade personificada do *logos*, de acordo com Graves (2017), esse ente divino foi o protetor dos ladrões e comerciantes, guardião das propriedades divinas, criador dos sacrifícios, protetor de todos os pastores e rebanhos e controlador da luz e das trevas. Hermes era o refúgio dos agricultores, deus dos viajantes, do fogo e mestre dos adivinhos: criou a astronomia, a escala musical, o sistema de peso e medida (sistema de valor), a arte do ataque e da defesa, a ginástica e foi o deus dos esportes. Além disso, era imortal, veloz, muito poderoso, companheiro dos homens necessitados e vivia entre eles; também conduzia os desfalecidos tanto à esfera infernal quanto à celestial. Foi principalmente aquele que criou e desenvolveu o alfabeto, a persuasão, a eloquência, a interpretação, a comunicação, a inteligência e os ensinamentos (GRAVES, 2017, p. 110-115).

Assim, na literatura grega, o Hermes helenista era caracterizado e usado como um dos deuses do Olimpo, sobretudo como o mensageiro do seu pai – o milagreiro Zeus. Era o deus da cultura, dominava a linguagem, a eloquência e a persuasão, bem como a retórica. Em suma, era o deus do discurso. Ele executava suas atribuições com inteligência, agilidade e magia, bem como com conhecimento e sabedoria. Conforme Kittel e Friedrich (2013, p.562), Hermes é uma personificação do *logos*. Na literatura do NT, quase não há referências a essas divindades da religião de mistério. Como já dissemos, há uma referência a Hermes e ao seu pai Zeus no livro de At 14. 8-19, em que os habitantes de Listra ficam em êxtase com a cura do aleijado e passam a identificar Barnabé com Zeus e Paulo com Hermes.

A cura nesse texto equivale à fé no nome de Jesus Cristo (At 3.16; Lc 5.20; 8.48); em contrapartida, é um milagre semelhante ao realizado por Pedro em At 3.2. Entretanto, tencionamos destacar desse texto a reação da população que residia em Listra. Segundo a Tradução Ecumênica da Bíblia (TEB 2015, p. 2135), os pagãos da cidade eram versados nas religiões de mistérios, pois aquela população conhecia a lenda frígia de Filemón e Baucis visitados por Zeus e Hermes. Além do que, havia templos de Zeus edificadas nas portas da cidade, o que a configura como lugar de adoração a tais deuses. Listra era uma colônia romana, mas antes tinha sido uma colônia helênica.

Conforme afirmado anteriormente, os romanos identificavam Hermes como o deus Mercúrio, entretanto, mais do que a identificação de Zeus com Barnabé e de Hermes com Paulo, o texto destaca o pano de fundo religioso em língua licaônica, e isso é percebido pela reação dos presentes, que, em êxtase, passam a se expressar no idioma nativo. Dessa forma, evidencia-se tratar dos deuses de Licaônia correlacionados com os deuses do panteão olimpo.

Dois fatores explicam essas identificações específicas: 1) a história de que Zeus e Hermes apareceram uma vez na região de Listra à semelhança de homens (At 14.11-19); e 2) o fato de que Hermes não somente era venerado como uma divindade naquela região, mas, também, havia se tornado o patrono da eloquência daquele lugar, pois os listros observaram que Paulo era o orador principal, isto é, o homem da linguagem, da oratória, enfim, da cultura (At 14.12). Conseqüentemente, eles o identificaram com Hermes, e Barnabé, por ser mais solene e menos falante, e, possivelmente milagreiro, foi associado a Zeus. O texto no qual se encontram tais aproximações mostram que eles estão em Listra; apenas no verso 21, Paulo e Barnabé vão para Derbe. Todavia, esses territórios não são cidades gregas, o que revela a presença de, no mínimo, três níveis de religiosidade. Mais especificamente há, nesse texto, o judaísmo (v.19), o Cristianismo – na pregação de Paulo – e as religiões pagãs do panteão helenista – na manifestação dos licaônicos. Eles têm uma religiosidade oculta, mas que se manifestou na

língua licaônica (At 14.11), na forma de adoração a homens (At 14.13ab) e por meio da tentativa da oferta de sacrifícios a Hermes/Paulo e a Zeus/Barnabé (At 14.13cd).

Vale trazer à memória que os gregos se impuseram desde Alexandre, o Grande sobre aquela região que, após sua morte, foi governada pelos selêucidas. Estes últimos já estavam ali provavelmente há mais de dois séculos, sendo, portanto, bilíngues. Manifestaram a sua religião, cujo pano de fundo é helenista, em língua licaônica; acreditavam nos deuses gregos e faziam-lhes sacrifícios. Prova da cultura grega naquela região são os templos dedicados às divindades presentes em todas as partes.

Tal como Hermes, Paulo, precisava transmitir suas mensagens e, portanto, exercia mais a comunicação. Ao lado de Barnabé, ele pregava o Cristianismo, e os judeus ali presentes defendiam o judaísmo provavelmente helênico, que, nessas alturas, já se encontrava permeado pelas religiões pagãs. O fato é que, nessa porção, embora a perícopes se estenda até o v.21, há uma disputa religiosa, de um Deus ou um *logos* criador e superior do monoteísmo em relação aos deuses ou *logoi* personificados politizados e idealizados do politeísmo.

O texto de At 14. 11-19 revela um povo que tinha toda uma doutrina mitológica que alimentava a esperança da chegada de figuras divinas, de seus deuses e esperava a chegada de Zeus e Hermes. Com base nesse imaginário, os habitantes confundiram Barnabé com Zeus, ao realizar seus milagres, e Paulo com Hermes, ao transmitir a mensagem do Evangelho. Provavelmente era como um judeu, também daquele mundo e naquela situação, enxergava todo o quadro, pois seu povo também aguardava a chegada do seu Messias.

Finalmente, com relação aos deuses da religião de mistério, nas suas personificações como *logos*, percebe-se que não há um Deus ou uma Palavra pré-existente, um Deus criador ou uma Palavra criadora, tampouco uma encarnação ou uma encarnação pascal e redentora, e muito menos uma ressurreição integral. O que se encontra são figuras simbólicas construídas a partir do imaginário humano, que, em suas formas mais elaboradas, acabam revelando as projeções humanas carregadas de desejos e criatividade. Isso talvez ocorra em virtude da busca de superação de seus sofrimentos e necessidades ou simplesmente pela idealização daquilo que o iniciado ou a iniciada desejaria ser e ter.

2.4.5 Comparação entre o uso do *logos* da literatura do judaísmo do Segundo Templo e do mundo Greco-Romano

Na primeira parte desta dissertação, que trata do uso do *logos* no judaísmo do Segundo Templo, percebemos que, na tradição de Gn 1-2.4a, a expressão *καὶ εἶπεν ὁ θεός* (e Deus disse,

Gn 1.3; 6; ...) não se tem o *logos*, mas sim a fala do narrador que prefigura o que Deus vai ordenar que aconteça de acordo com o seu desejo. Portanto, já se pode imaginar que não cabe comparação entre um *logos* que não existe em Gênesis e um *logos* que existe em João. Já nas tradições Sapiencial e Enóquica se encontra facilmente o *logos* “Palavra” como instrumento pelo qual Deus realizou a sua criação.

Quando se analisa o Sl 32.9 percebe-se que suas duas orações retomam a primeira narrativa de Gn 1-2.4^a sem alterar a semântica da ideia de criação a saber: *ὅτι αὐτὸς εἶπεν καὶ ἐγενήθησαν αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν* (Pois Ele disse e tudo se criou, Ele ordenou e tudo se criou). Ideia de criação esta que também pode ser encontrada em Jo 1.3. Entretanto, há uma espécie de sinônimo entre os termos *εἶπεν* (falar) e a palavra *ἐνετείλατο* do verbo *ἐντέλλομαι* (ordenar, comandar), demonstrando que o único agente da criação dessas duas orações é o *αὐτὸς* (Ele), ou seja, Deus. Nesse caso, a intertextualidade dessas tradições recai mais sobre o tema da criação e não entre o *logos* Sapiencial e sua fala. Provavelmente, por isso, o salmista tenha buscado preencher a lacuna de Gn 1.1 atinente ao *logos* porque ele não se encontra na tradição de Gênesis.

No Sl 32.6 da Septuaginta, as construções *τῷ λόγῳ* (pela Palavra) e *τῷ πνεύματι τοῦ στόματος* (pelo sopro/Espírito de sua boca) são duas atribuições que se apresentam como dois dativos instrumentais. No Sl 135.5, a construção gramatical *τῷ ποιήσαντι τοὺς οὐρανούς ἐν συνέσει* (A Ele que criou os céus pelo intelecto), a expressão “pelo intelecto” também é um dativo instrumental. Portanto, foi utilizada também como um instrumento pelo qual Deus viabilizou o seu projeto criativo.

Em Sb 9.1-2, tanto a construção *ἐν λόγῳ σου* (pela tua Palavra) quanto a construção *τῇ σοφίᾳ σου* (pela tua sabedoria), não somente mostram que são dois dativos instrumentais como também dizem que a Palavra e a Sabedoria são da posse de Deus. Ademais, a Sabedoria aparece com a mesma função da Palavra, pois essa última é utilizada para realizar a criação de todas as coisas, ao passo que a Sabedoria é o objeto pelo qual Deus criou o homem.

Em Sir 39.17, os substantivos *λόγος* e *ῥῆμα* são dois conceitos traduzidos por “Palavra” e decorrem das expressões *ἐν λόγῳ* (pela Palavra) e *ἐν ῥήματι* (pela Palavra). Nessa passagem, os conceitos aparecem como dois dativos instrumentais utilizados por Deus para a junção e a organização das águas.

Na tradição Enóquica Jub 2.2b, percebe-se que a sentença: “pelo conhecimento de seu coração” provavelmente foi retirada do Sl 135.5 da Septuaginta, pois o termo *ἐν συνέσει* (pelo intelecto) presente nesse Salmo é semelhante à expressão: “pelo conhecimento” de Jub 2.2b. Além disso, o termo: “coração” (Jub 2.2b) provavelmente também foi retirado desse Salmo,

pois o seu significado pode ser traduzido tanto por “misericórdia” quanto por “de bom coração”, que traz a ideia de “coração de Deus” e também está presente no Sl 135.5 como *ἔλεος* (misericórdia).

Assim, o uso do termo *λόγος* (Palavra), concernente à Gênesis, não se constata; o que se tem é uma fala de Deus. Já na tradição Sapiencial e na Enóquica, o *logos* aparece e se caracteriza como instrumento de Deus, utilizado por Ele para realizar e organizar suas obras. Diante do exposto, nota-se que a tradição de Gênesis utilizou o termo *θεὸς* (Deus) como agente da criação deixando entender que, em Gênesis, não se fez o uso do termo *logos* enquanto agente ou intermediário da criação. Em contrapartida, nas tradições Sapiencial e Enóquica, Deus criou e organizou todas as coisas por meio do *logos* (Palavra). Esse *logos* é, portanto, pré-existente à criação e foi utilizado como instrumento de mediação pelo qual Deus realizou o seu trabalho. Quanto ao uso do *logos* no mundo greco-romano, como foi visto, mais especificamente na literatura helênica, ele ocorreu de várias maneiras e por determinadas vertentes filosóficas e religiosas como o Estoicismo, o Neoplatonismo, a doutrina de Filon de Alexandria, a especulação helenística judaica e as religiões de mistério.

O *logos* foi utilizado como razão humana e cósmica, mundo inteligível e sensível, transcendência e imanência, leis que regem a natureza, figura mediadora entre Deus e os homens. Por fim, com as religiões de mistério, ele não apenas chegou ao seu estágio personificado, mas também apareceu como portador de narrativa e rituais próprios e definidos, com direito à veneração, rituais e com capacidade de ressurreição parcial.

Em relação ao uso do *logos* pelo Estoicismo, numa primeira instância, ele foi utilizado como o poder cósmico da razão em que o *logos* racional é uma parte do *logos* cósmico. Este último combina Deus e humanidade, conjugando-os num cosmo absoluto. Numa segunda instância, essa corrente de pensamento usa o *logos* como *phýsis* (natureza): combinação da força racional com a força vital. Desse modo, o estoicismo usou o *logos* como fusão de elementos transcendentais e imanentes: a razão cósmica é uma fusão de Deus e da razão humana, sendo que essa razão humana é fruto da razão cósmica; em contrapartida, o uso do *logos* como *phýsis* é uma fusão da razão humana e da vitalidade imanente da natureza.

No Platonismo Médio ou Neoplatonismo, a aplicação do *logos* está mais no campo das ideias do que no campo do cosmo. Entretanto, o seu uso diz respeito a dois níveis: um no campo ideal e o outro no campo material. O *logos* do campo transcendental é o *logos* perfeito e o *logos* imanente, residente no corpo humano; é o *logos* imperfeito. Para o *logos* humano ou material se tornar ideal, ele precisa desencarnar do corpo, pois a matéria para o espírito inteligente é como se fosse um aprisionamento. Portanto, a aplicação da ideia de *logos* no Platonismo Médio

se caracteriza como uma realidade dualística, na qual a realidade ideal corresponde ao que é verdadeiro, ao passo que o que é material ou corpóreo se caracteriza como ilusório e aprisionamento, já que o espírito inteligível platonista não consegue vencer os defeitos do corpo.

Em relação ao *logos* de Filon de Alexandria, o emprego dado ao *logos* por ele parece transitar entre duas correntes de pensamento, pois tentou fundir a religião judaica com a filosofia grega. Assim, delimitou três funções para a utilização do *logos*, são elas: a cosmológica, a antropológica e a anagógica. O uso cosmológico caracteriza o *logos* como a imagem de Deus: foi a ideia arquetípica na qual todas as outras ideias estavam contidas. O segundo uso foi antropológico: foi a referência com a qual o humano foi feito, não a pessoa como um todo, mas apenas a mente humana. Por fim, o terceiro uso foi anagógico: o *logos* tinha a função de conduzir a mente humana da instância corpórea à divina. Em suma, o *logos* em Filon é a referência de tudo que vinha a existir; é o material que compôs a mente humana e o mediador absoluto entre Deus e a humanidade. Na tradição da especulação helenística judaica, pode-se entender que o *logos* foi usado como leis que regem o universo e seus desdobramentos contínuos de harmonia. Em outras palavras, como forças que governam e explicam o universo.

Nas religiões de mistério, o uso do *logos* chegou ao seu estágio mais elevado e demasiadamente elaborado e não em Filon, como muitos alegam, pois, além de suas divindades serem personificadas de *logos*, elas também ganharam todo um revestimento de habilidades, poderes, invenções, sabedorias, narrativa mitológica, cultos, sacrifícios e rituais de purificação bem como história de ressurreição. Assim sendo, o que se encontra nas divindades das religiões de mistério, principalmente na figura de Hermes, são simbolismos construídos a partir do imaginário humano. Tais figuras, nas suas formas mais elaboradas, acabam revelando as projeções humanas carregadas de desejos, riquezas simbólicas, criatividade, comercialização e ambições.

Finalmente, dada a compreensão dos usos do *logos* dentro desses dois movimentos, podemos constatar que o uso principal do *logos* no judaísmo do Segundo Templo é de uma figura mediadora enquanto instrumento de criação e organização. Já no mundo greco-romano - Helenismo, ele também consiste em uma figura mediadora, mas não como instrumento mediador da criação e organização do que foi criado, mas um mediador das relações entre Deus e a humanidade, porém com várias funções. Mais especificamente, o *logos* do mundo greco-romano funciona como: a) as Leis do universo; b) a fusão da racionalidade cósmica com a racionalidade humana; c) a imagem de Deus; d) a figura mediadora entre o reino divino e o reino humano; e) a personificação do *logos* enquanto divindades. Como personificação, o

máximo que se encontra nas divindades do panteão helênico são as invenções, criatividades e habilidades, bem como uma força cósmica capaz de amoldar a razão e o comportamento humano, sobretudo no deus Hermes. Vale lembrar que, no mundo greco-romano, foi atribuído ainda às divindades, enquanto personificações do *logos*, todo um corpo doutrinário de rituais de iniciação bem como hinos mitológicos, imortalidade e ressurreição parcial.

Portanto, em relação a comparação entre o uso do *logos* no judaísmo do Segundo Templo e no mundo greco-romano, as diferenças se evidenciam ser bem maiores que as semelhanças, pois, no uso feito do *logos* pelo judaísmo do Segundo Templo, ele não é encontrado enquanto racionalidade cósmica, racionalidade da natureza, tampouco como racionalidade humana. Além disso, também não é visto como uma fusão das leis naturais com a razão humana e muito menos a mente humana foi considerada como uma parte do ser humano feito do mesmo material do *logos*.

Na tradição do mundo greco-romano, sobretudo em Filon, o ser humano é feito do material do *logos*, em que este não é Deus, mas sim um mediador entre o homem e Deus. Em contrapartida, em Gn 1.26, o homem é feito à imagem de Deus e não do *logos*, como afirma Filon. Entretanto, já se pode inferir, de acordo com o prólogo joanino, posição ferozmente defendida pelos pais da Igreja, principais defensores do credo de Niceia, que o *logos* é da mesma substância de Deus e criador da humanidade. Isso será visto, de modo mais satisfatório, na exegese desse trabalho.

No tocante às semelhanças entre o uso do *logos* no judaísmo do Segundo Templo e no mundo greco-romano, percebe-se que, em ambos, ele foi instrumento de mediação. Entretanto, no judaísmo do Segundo Templo, o *logos* é o mediador pelo qual Deus cria e organiza tudo, enquanto, no mundo greco-romano, o *logos* é mediador entre Deus e a humanidade. Vale ressaltar que, no *logos* do mundo greco-romano, não se encontra a questão da pré-existência, tampouco a semântica de *logos* enquanto Palavra criadora como se constata no judaísmo do Segundo Templo. Dadas essas observações e pensando no *logos* do prólogo do QE, já se pode notar, desde já, que a questão da “encarnação” e de o” *logos* ser Deus” se encontra ausente tanto nas tradições Sapienciais e Enóquica do judaísmo Segundo Templo quanto nas tradições analisadas do mundo greco-romano, especialmente as do helenismo.

2.5 Considerações finais

Os resultados encontrados por esta pesquisa, em um primeiro momento, permitem inferir que os termos *rhēma* e *logos* da Septuaginta foram utilizados para traduzir a palavra

hebraica *dābār*. Contudo, em 90% das vezes, o termo *logos* foi utilizado como tradução do termo *dābār* “palavra”. Sobretudo por portar um caráter polissêmico mais abrangente do que outros conceitos que também podem ser traduzidos por palavras como *ēmer*, *millāh*, *rhēma* e outros.

O resultado da análise de Gn 1.1 mostrou que essa tradição não utilizou o termo *logos* para a realização da sua criação e que o termo *εἶπεν* (fala), derivado do verbo *λέγω* (falar/dizer) é uma fala do narrador que se repete nos versículos de (Gn 1.3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 29) com o fito de antecipar o que Deus criaria por meio do seu desejo e ordem utilizando outras expressões verbais como ficou demonstrado na narrativa de Gn 1.1 acima. Outro fator interessante em Gênesis, em relação ao advento da criação, é que a terra é o único elemento que contribui de forma explícita com a obra criadora, pois Deus ordena que ela se cubra de vegetação e produza todos os seres vivos terrestres de todas as espécies, e assim acontece Gn 1.11, 24.

O resultado evidenciou também, a partir das análises morfossintáticas e comparativas, que o uso do *logos* no judaísmo do Segundo Templo, sobretudo nas tradições Sapiencial e Enóquica, partiu da tentativa de preenchimento da lacuna existente na primeira narrativa da história da criação de Gn 1.1. Além disso, constatou-se intertextualidade direta entre essas tradições, pois assim como Jub 2.2 os livros de Sabedoria e Sirácida utilizaram a tradição salmista para preencherem Gn 1.1.

O resultado provou ainda que, além do termo *logos*, foram utilizados outros conceitos dentro da tradição Sapiencial e Enóquica como mediadores da criação, quais sejam: Sopro/Espírito, Intelecto, Sabedoria e Conhecimento. Porém, o uso desses termos pelas tradições Sapiencial e Enóquica resumem-se ao dativo instrumental, o mesmo uso que elas aplicaram ao termo *logos* (Palavra).

Desse modo, os resultados da pesquisa sobre o uso do *logos* no judaísmo do Segundo Templo permitem dizer que, na tradição de Gn 1-2.4a, mesmo Deus expressando seu desejo e ordem por meio da sua fala, é Ele quem cria céus e terra e tudo o que há nesses dois firmamentos a partir de si mesmo Gn 1.1; 2.1-3. Já nas tradições Sapiencial e Enóquica, o *logos* que não está em Gênesis, aparece nessas tradições e é usado no dativo instrumental, como instrumento para a criação dos céus e tudo o que neles há, ou seja, tudo também foi criado por Deus, mas agora o *logos* está presente como instrumento por meio do qual Deus realiza a sua criação. O que deixa margem para se inferir que João leu Gênesis a partir dos Salmos da Septuaginta.

Ainda, os resultados revelaram que além do termo *logos*, foram utilizados outros termos dentro da tradição Sapiencial e Enóquica como mediadores da criação. São eles: Sopro/Espírito, intelecto, Sabedoria e conhecimento, mas os usos aplicados a esses termos pelas tradições Sapiencial e Enóquica se caracterizam também como um dativo instrumental, ou seja, como ferramenta por meio da qual Deus criou e organizou todas as coisas por Ele trazidas à existência.

Quanto aos resultados dos usos do *logos* no mundo greco-romano, mais especificamente a que trata da literatura filosófica helênica, eles permitem supor que tais usos ocorreram de várias maneiras e por determinadas vertentes filosóficas e religiosas. No estoicismo, ele aconteceu por meio de duas fusões. A primeira, consiste na conjugação da divindade com a razão humana para formar um cosmos absoluto. A segunda, ocorre entre a junção da força da natureza com a razão humana, nessa medida é que tal corrente concebe o *logos*.

O uso do *logos* pelo Neoplatonismo diz respeito a um dualismo composto por um campo ideal e um campo material. O *logos* do campo ideal diz respeito ao *logos* transcendental, que é perfeito. Já o *logos* do campo material diz respeito ao *logos* imanente, a razão que reside no corpo humano e só consegue produzir conclusões ilusórias. Para o *logos* material se tornar ideal, ele precisa desencarnar do corpo físico, pois a matéria é como se fosse um aprisionamento. Portanto, a aplicação da ideia de *logos* no Platonismo Médio se caracteriza como uma realidade dualística em que a realidade ideal é aquilo que é verdadeiro, ao passo que o material ou corpóreo se caracteriza como ilusório, visto que é uma cópia imperfeita da ideia perfeita de todo e qualquer objeto ou fenômeno.

O emprego dado ao *logos* por Filon de Alexandria parece transitar entre duas correntes de pensamento, pois o pensador evidencia ter tentado fundir a religião judaica à filosofia grega. Desse modo, utilizou o *logos* de três maneiras, a saber: a cosmológica, a antropológica e a anagógica. No uso cosmológico, o *logos* é a imagem de Deus: o *logos* foi o arquétipo do qual todas as outras ideias se originaram. No uso antropológico, o *logos* foi o tecido com o qual a mente humana foi feita. Por fim, no uso anagógico, o *logos* foi o único capaz de conduzir a mente humana da instância corpórea à instância divina. Assim, o *logos* em Filon foi o instrumento pelo qual tudo veio à existência; é o material que compôs a mente humana e o mediador absoluto entre Deus e a humanidade.

Na tradição da especulação helenística judaica, pode-se entender que o *logos* helenístico judaico foi usado como as leis que regem o universo e seus desdobramentos contínuos de harmonia. Em outras palavras, como forças que governam e explicam o universo.

Nas religiões de mistério, o uso do *logos* chegou a seu estágio mais elevado – o de personificação –, com direito a narrativa mitológica, cultos e rituais de iniciação. Os cultos dedicados a Mitra, a Ísis, a Cibele, a Hermes e a outros se baseavam nos mitos e comumente asseguravam purificação, união mística e imortalidade aos participantes e iniciados. Divindades como Ísis e outras chegaram até mesmo a ter uma história de ressurreição. Esta última revela uma personificação de processo vegetativo; as divindades não ressuscitaram fisicamente, e muitas passaram a viver no mundo inferior. Ademais, esse processo se deu de forma incompleta. O mito de Osíris revela que, após a sua ressurreição, o máximo que ele conseguiu foi se tornar o rei dos mortos no mundo inferior.

Em suma, os resultados revelam que o mundo greco-romano utilizou o *logos* de várias maneiras, porém de modo muito parecido em relação a alguns casos, no que tange a conceitos entre suas correntes de pensamento. Todavia, observou-se algumas distinções no uso de uma corrente para outra.

3 EXEGESE DO TEXTO DE JO 1.1-18

3.1 Considerações iniciais

O objetivo desta seção consiste em saber qual foi o uso que o evangelista fez do *logos* presente no prólogo do QE e averiguar possíveis correlações características entre o *logos* e o Cristo do QE. Para tanto, procedemos a uma análise exegética da perícope composta por dezoito versículos de João 1. 1-18, que, de modo bastante dinâmico e coeso, formam uma unidade.

Essa exegese é vista no contexto dos escritos joaninos e se atém a três instâncias. Na primeira, trabalhamos a análise literária ou o nível sincrônico, que diz respeito às partes introdutórias de uma exegese, a ser realizada a partir da tradução do texto grego, visando a apresentar uma proposta de tradução literária, sua crítica textual, delimitação, estrutura, crítica da forma e da redação, bem como sua análise morfossintática e de vocabulário, ou o nível diacrônico.

O conteúdo é trabalhado com base na seleção dos (meta)termos – substantivos e verbos analisando preposições, pronomes, adjetivos, as frases mais importantes ou polêmicas, considerando o estudo da concordância, o campo semântico; e, nesse sentido, quais significados, dentre os existentes, o autor empregou nos termos ou nas frases selecionadas e que costuram o texto estudado.

Depois de trabalhar os níveis diacrônico e sincrônico ainda nessa primeira parte, fazemos uma revisão do texto traduzido com o intuito de melhorar a sua tradução e averiguar se a perícope se harmoniza com o restante do Evangelho e os demais escritos joaninos. Esses dois níveis são abordados em conjunto, uma vez que não convém ao texto trabalhá-los separadamente.

Na segunda instância, empreendemos uma análise do contexto histórico ou da macroestrutura da perícope, a partir da época em que o texto aproximadamente foi escrito e as possíveis releituras que sofreu, a fim de analisarmos o seu contexto econômico, social, cultural, político e ideológico/religioso para, em seguida, com postura suspeita e silenciosa, adentrarmos o mundo das personagens.

Na segunda instância, fazemos uma atualização, com vistas a conhecer o contexto da perícope, porque o seu pano de fundo aponta para um cenário bastante plural e conflituoso, mas de extrema relevância para entendermos o que o evangelista estava experienciando e querendo explicar às comunidades interna e externa e como essa comunidade se organizava.

O que podemos apontar, de antemão, é que, sem a compreensão, pelo menos, de um breve pano de fundo histórico desse texto, não conseguiremos entender, tampouco transmitir, o que o narrador buscava comunicar à sua comunidade interna e à comunidade externa em relação ao uso feito do *logos*. Em contrapartida, o *logos* como tema foi e continua sendo uma realidade atravessada por narrativas.

3.2 Apresentação da perícópe

De acordo com Konings (2000) e Beutler (2016), a perícópe de abertura do Evangelho conforme João se constitui dos versículos 1 ao 18. Araújo (2020) entende que ela se encerra no versículo 5, pois compreende que essa passagem bíblica deve ser delimitada de acordo com a dimensão do hino contido apenas nesses cinco versículos. Nesse sentido, Konings (2000) e Beutler (2016) delimitam a perícópe considerando a extensão do prólogo, que se desdobra até o versículo 18, de modo que há, nesse intervalo, tanto um hino quanto um conteúdo em prosa, que foram unidos por um redator e não podem mais ser divididos, dada a coesão da forma final do texto.

Beutler (2016) aponta que há dificuldades para se encontrar uma estrutura clara do texto, inclusive para conhecer a relação do prólogo com o restante do Evangelho, mas, mesmo assim, considera que a estrutura em “escadinha” permite afirmar que Jo 1.1-18 é uma unidade. Ele, entende, inclusive, que a passagem do estilo poético ao estilo em prosa entre os versículos 18 e 19 contribui para essa proposta de delimitação.

Por outro lado, mesmo concordando com Beutler quanto aos versículos que constituem a primeira perícópe do Evangelho conforme João, Konings (2000) se nega a postular a existência de um hino, por considerar a hipótese pouco convincente. Seu argumento para defender o fim da perícópe no versículo 18 é a actante que aí se encontra e pode ser indicada pelo início de outro assunto, bem como pela utilização de outra linguagem – a prosa – no versículo 19.

Araújo (2020) se posiciona de modo diferente no que diz respeito à compreensão da delimitação dessa perícópe e prefere os limites do hino (1.1-5) como clausura dessa passagem bíblica. Faz isso com base em estudos de perspectiva diacrônica, como indica por meio dos manuscritos P⁶⁶ e do P⁷⁵, e também o faz com base em artigos como o de Williams: *Not the Prologue of John* [Não ao prólogo de João] (2011) e o de De Boer: *The original prologue to the Gospel of John* [O prólogo original do Evangelho de João] (2015).

A delimitação dada a essa perícope por Konings (2000) e Beutler (2016), em perspectiva sincrônica, parece pouco questionável, pois já indica que se verificam actantes na perícope: a mudança de estilo, da poesia para a prosa; a mudança de campo semântico, pois não se retomam mais os conceitos típicos da teologia joanina: “λόγος”, “ἀρχή”, “φῶς e σκοτία”, “ζωή” “κόσμος” “σάρξ”; e o fechamento de uma estrutura, chamada por Konings (2000) de “dobradiça”, e por Beutler (2016) de “escadinha” – como será apontado na subseção seguinte. Enquanto isso, a separação das perícopes entre os versículos 5 e 6 só pode ser afirmada a partir da perspectiva diacrônica, pois há coesão entre esses versículos.

Dunn (2009) e Brown (2020) partem da perspectiva diacrônica, mas chegam à conclusão de que a perícope vai até o versículo 18. Também apontam a existência de um hino, mas, em vez de afirmarem que ele acaba no versículo 5, apontam que a estrutura hínica é glosada por um trecho em prosa que se estende de 6-9.

Vale a pena destacar a proposta de De Boer (2015), que entende e apresenta os versículos 1.1-5 como um hino inserido posteriormente no prólogo original do Evangelho conforme João, que já estava estabelecido anteriormente com a narrativa de João Batista. De qualquer forma, o autor é favorável à delimitação dos versículos 1-5 separadamente dos versículos que vêm na sequência.

Mesmo tendo conhecimento de possíveis interpolações e glosas num suposto hino cristológico cuja delimitação original seria reduzida, possivelmente 1.1-5, conforme argumentaram Araújo (2020) e Williams (2011), este estudo manter-se-á atrelado ao texto em sua forma final, independentemente de processos redacionais. Também por isso optamos pela proposta de delimitação fornecida pelas perspectivas sincrônicas de Konings (2000) e Beutler (2016) e as diacrônicas de Dunn (2009) e Brown (2020), mesmo que os argumentos de Araújo (2020), Williams (2011) e a tese de De Boer (2015) sejam convincentes a partir de suas determinadas perspectivas. Nessa medida, entende-se que a perícope estudada tem início e fim formando toda uma unidade.

O prólogo joanino é composto por várias redações, dentre os seus dezoito versículos (Jo 1.1-18). Estudiosos relatam que ele pode ter sido estruturado em dois momentos. Parte dele diz respeito a um hino nunca encontrado, mas que faz alusão a um hino antigo, que, além de narrar a história da Palavra encarnada presente na obra da criação, tece exaltação a essa Palavra criadora. Daí à alusão de Jo 1.1-5 à narrativa da criação em Gn 1, costurada pela expressão: “e Deus disse”. Isso pode ser demonstrado parcialmente e conferido em Cl 1.15, além de 1 Tm 3.16. Em relação à geografia em que o hino era celebrado, ela diz respeito à Igreja existente em

Éfeso, contexto no qual cresceu e se desenvolveu a comunidade joanina enraizada na fé ao Cristo. Há alusões de que o hino teria sido amplificado pelo evangelista para indicar alguns temas essenciais da sua obra. Ele retoma um hino mais antigo baseado em outro hino que reproduziu o da criação em Gn 1, 1-30, tecido pela expressão “Deus disse... e assim se fez”.

Os versículos de Jo 1.1-18 constituem a porta de entrada do quarto Evangelho, diferentemente dos sinópticos. Mateus inicia o Evangelho olhando para trás, com vistas à genealogia de Jesus; o de Lucas não é diferente quanto à pessoa de Cristo, pois, no capítulo 3, tece uma retomada da história de Jesus. Dito de outro modo, ambos trabalham Jesus a partir de sua genealogia. Lucas, porém, chega a conceber Jesus como descendente de Deus, criador de Adão. Na perspectiva de João, Jesus Cristo é o *logos* ou a Palavra encarnada que transcende a humanidade, isto é, a condição humana e, por essa maneira de caracterizar e enxergar Jesus, João se diferenciou dos sinópticos e instalou, na comunidade joanina, uma mentalidade teológica em relação ao Cristo, denominada por Brown (2015) de “alta cristologia”. Sobretudo, tanto a estrutura elementar quanto o estilo linguístico nos remetem a uma narrativa hínica que pode ser identificada a partir dos versos presentes em Jo 1. 6-8 e em Jo 1.15. De acordo com alguns comentários, um hino primitivo foi acomodado pelo narrador do QE a partir de uma redação composta por uma ou duas etapas de elaboração para a construção do prólogo.

João 1.1-18 constitui o prólogo do quarto Evangelho, que, por definição, é aquilo que é dito previamente, antes da narrativa propriamente dita. Desde as concepções da retórica e da poética clássicas, essa é a abertura de um discurso ou de uma poesia, feita antes de se anunciar o tema. No caso do Evangelho conforme João, isso também acontece, uma vez que, a partir do versículo (V.19) do seu primeiro capítulo, começa a narrar o batismo de Jesus, também compartilhado pelos sinópticos, embora numa versão diferente e sem dependência literária.

Ainda que os cinco primeiros versículos, de acordo com Araújo (2020) e Williams (2011), e talvez também os versículos 10-12, 14 e 16, de acordo com Brown (2020) e Dunn (2009), tenham sido, em sua pré-história, um hino, após terem sido inseridos na abertura do Evangelho, na parte que precede à narrativa, eles formam uma perícope que pode ser classificada como prólogo, independentemente de sua pré-história. Inclusive, mesmo que Beutler (2016) esteja correto ao afirmar, quanto ao gênero, que os cinco primeiros versículos são “símbolo” em vez de hino, que os versículos 6-13 são narrativas históricas e os versículos 14-18 são confissão de fé, nada disso prejudica a afirmação de que esse texto é um prólogo.

É típico do prólogo a *capitatio benevolentia*, a pretensão de cativar a audiência do público – no caso desse Evangelho, de seus ouvintes e leitores – por meio de recursos como a

poesia e do pertinente tratamento dado aos interlocutores, seja por palavras que produzem sensibilidade, como é o caso do hino, seja pela demonstração de seu conhecimento prévio, como acontece nessa passagem. Observa-se que o hino evocado estabelece um ponto de identificação entre o evangelista e a comunidade, que é sua audiência. Na sequência, as palavras que podem ser consideradas dignas de reconhecimento (“de Deus foram gerados”) estabelecem outro ponto de identificação.

Ela também se estabelece com os joanitas, pois o nome de João é inserido no prólogo do Evangelho. Apesar disso, a menção ao nome do Batista serve também para pôr limites na sua importância para a história da salvação que será narrada ao longo do Evangelho. Ao mesmo tempo em que ele é apresentado como testemunha da luz (v.6-7), e essa é uma afirmação vocacional atribuída a João, em contrapartida, é dito também que ele não é a luz (v.8). Ao menos esses versículos do prólogo devem ter os joanitas, aqueles que acreditavam que João Batista era o messias, como interlocutores.

A alusão feita aos judeus (v.11) como aqueles que não receberam a Palavra, embora ela lhes tivesse sido enviada, também é um indicativo para a compreensão do texto, pois significa que, na época em que esse versículo foi escrito, judeus e cristãos já tinham cortado relações (Jo 9.22; 16.2), e, independentemente de haver pessoas de origem judia na comunidade com a qual o evangelista interage – o que é muito possível –, mesmo assim, esses judeus-cristãos já haviam criado alguma espécie de fronteira ideológica que os diferenciava de seus ancestrais. Isso significa que a crítica implícita aos judeus é compartilhada por todos os grupos que compõem essa comunidade, ou seja, também é um ponto de identificação.

O conteúdo do suposto hino ou símbolo é composto a partir de diferentes textos bíblicos – Gênesis 1.1-3, Isaías 55.10-11 e Sirácida 24. Os dois primeiros livros são compartilhados por todos os grupos judeus e cristãos, mas o último é apreciado por cristãos e judeus da diáspora. Nesse caso, também os judeus helenizados parecem fazer parte do grupo com quem dialoga com o evangelista. O que endossa essa afirmação é o fato de a leitura que o evangelista fez de a Bíblia ser possível a partir da LXX, e não da Bíblia Hebraica.

A partir desses dados, podemos indicar como grupo pretendido (judeus palestinos, judeus helenistas e cristãos) como interlocutor do evangelista – e eventualmente dos redatores e do editor – do Evangelho conforme João, incluindo-se tanto joanitas, quanto judeus da Palestina e da diáspora. Além disso, a partir de outras partes do Evangelho – por exemplo, João 12.20-42 –, podemos conjecturar que também gentios faziam parte do grupo com o qual o

Evangelho dialoga, mas, ao que parece, isso não se explicita por nenhum elemento que esteja no prólogo.

Como já foi mencionado, ao menos João 1.11 indica que a ruptura entre judeus e cristãos já tinha ocorrido quando esse versículo foi escrito. Sabe-se que esse rompimento ocorreu a partir da década de 70 d.C, mas avançou e desenvolveu delimitações de verdade entre judeus e cristãos, como as que aí estão descritas, somente a partir da década de 80 d.C. Outro indicador da época em que o texto foi escrito é a interação velada com os joanitas (v.8), o que também ocorreu tardiamente, depois de 80 d.C. Como parece um traço redacional, pode pertencer à época ainda posterior, embora tenha sido escrito antes das alterações feitas pelo editor que deu os traços finais ao Evangelho quando lhe acrescentou o epílogo (Jo 21).

No entanto, os versículos 6-9, 12c-13,15,17-18, que são linguagem em prosa inserida numa estrutura poética, conforme alegam Dunn (2009) e Brown (2020), podem ser compreendidos como o trecho mais antigo dessa perícopa (70 d.C.). De Boer (2015) concorda com isso e afirma que é mais plausível o hino ter sido inserido num texto em prosa do que o contrário, isto é, o texto em prosa ter sido inserido no hino.

Portanto, parece haver textos escritos em diferentes momentos históricos, e o hino – ao menos os versículos 1-5 – deve ter sido o último trecho a ser acrescentado no Evangelho conforme João, um trabalho igualmente feito pelo editor, que foi o último a acessar o Evangelho. Desse modo, pode-se dizer que há passagens escritas na década de 70 d.C., outras em momento posterior a 80 d.C. e outras ainda depois, quando o editor fez acréscimos no texto pela última vez, depois de 100 d.C. Embora muitos exegetas façam especificações bem precisas, no que diz respeito à quando começam e onde terminam os versículos escritos em épocas determinadas, elas não nos parecem necessárias a este trabalho.

3.3 Lugar geográfico

No Evangelho conforme João, o principal lugar em que Jesus atua é Jerusalém, como se pode observar pela menção às suas quatro passagens pelo local (Jo 2.13; 5.1; 10.22; 12.12). Essa informação não seria suficiente para atestar onde o Evangelho foi escrito, se não estivesse acompanhada de uma descrição muito precisa dos ambientes hierosolimitanos. A exatidão nas descrições de Jerusalém indica, pelo menos, que quem as redigiu conhecia bem o ambiente.

Além das descrições das repetidas visitas de Jesus a Jerusalém, que soam estranhas se comparadas ao conteúdo dos sinóticos, o percurso realizado por Ele também se distingue da

trajetória narrada nos sinóticos. Os outros lugares por onde Jesus passa e realiza importantes incursões evangelísticas, como Samaria e Caná, também são exclusivamente joaninos. Na verdade, o seu trajeto nesse Evangelho é simbólico e pretende incluir comunidades cristãs heterodoxas, como a dos samaritanos, dos joanitas (seguidores de João Batista) e fariseus (KONINGS, 2005, p.32).

Zumstein (2012, p.459) afirma que a região em que o Evangelho conforme João foi escrito deve se enquadrar nas seguintes características:

- a) um lugar onde a sinagoga tinha autoridade sobre a população em geral;
- b) um lugar onde havia manifestações heterodoxas do judaísmo (joanitas, samaritanos e outros, inclusive cristãos);
- c) um lugar onde os discípulos de João Batista reverenciavam sua memória;
- d) um lugar onde a gnose desenvolver-se-ia;
- e) um lugar em que se utilizava correntemente a língua grega;
- f) um lugar onde havia comunidades cristãs que se identificavam com os testemunhos dados por Pedro e Tomé.

De todas essas informações, a teoria mais plausível desenvolvida até hoje é a de que o conhecimento bem detalhado de Jerusalém provém do primeiro estágio da história da comunidade joanina, antes da década de 70 d.C., quando os cristãos estavam plenamente integrados aos grupos judeus; todas as seis características elencadas anteriormente são contempladas pelo espaço proporcionado pela Síria, que deve ser o lugar para onde a comunidade joanina se mudou após a destruição de Jerusalém e a expulsão dos cristãos dos círculos do judaísmo formativo.

Por fim, a terceira e a quarta etapas desse Evangelho devem ter sido acrescentadas por grupos joaninos da Ásia Menor, onde se sabe, pela historiografia, que esse Evangelho foi muito lido na posteridade e inclusive passou a ser associado à figura do ancião João, a quem a tradição antiga tentou associar a autoria do Evangelho ou pelo menos das cartas.

3.4 A comunidade joanina e sua linguagem

No final do século I, especialmente nas décadas de 70 e 80 da EC, acontecia dois eventos, supostamente três. O primeiro muito desastroso para os judeus e o segundo a retomada

do judaísmo (Sínodo de Jamnia em Yaneh) que havia sido extremamente afetado com a destruição do Segundo Templo. Em relação ao terceiro, diz respeito provavelmente à identificação e a organização da acolhedora comunidade joanina.

De acordo com Konings (2005, p.21), o QE é um livro destinado a *insiders*, ou seja, pessoas vindas “de fora”, oriundas de outros grupos, que estão ingressando na comunidade joânica. É nesse sentido que são utilizados os conceitos nos ensinamentos teológico e doutrinário ao longo desse Evangelho. Muitos deles são dotados de duplo sentido porque se comunicam por termos compreendidos por aqueles que pertencem à comunidade – os iniciados. No entanto, não são entendidos do mesmo modo pelos *insiders*, recém-chegados à comunidade. Esses neófitos são crentes que ainda precisam passar pela iniciação, pela catequese, e apenas depois disso entenderão os conceitos de duplo sentido.

Os judeus que discutem com Jesus repetidas vezes ao longo desse Evangelho, assim como também o caluniam reiteradas vezes e o afrontam, são representantes daqueles que, por excelência, são incapazes de entender o Evangelho, ou melhor, de compreender a linguagem dos iniciados. Por esse motivo, está escrito no prólogo: “Veio para o que era seu e os seus não o receberam” (Jo 1.10). Eles rejeitam a possibilidade de aprender, de tornarem-se discípulos e entendem equivocadamente que Jesus se faz igual a Deus (KONINGS, 2005, p.45). Sobre esse aspecto em particular, percebe-se que, apesar da compreensão errônea dos judeus, Jesus não se faz igual ao Pai, pois ele é o pré-existente que foi *ἀποστέλλω* (enviado) (essa Palavra aparece 37 vezes) pelo genitor e, assim, o representa e partilha da sua “vontade”, de modo que se pode dizer que ele e o Pai são um (Jo 10.30).

Sua missão como enviado é revelar a salvação do Pai ao mundo, e o Evangelho relata como cumpriu sua missão exitosamente, tendo alcançado o clímax na cruz. Por isso, não há mais o que se esperar para o futuro; não há escatologia futura, pois tudo o que tinha de acontecer já aconteceu (VIELHAUER, 2012, p.470-2).

No entanto, essa mensagem não é compreendida pelos judeus. Não sem motivos, Nicodemos indaga Jesus sobre como seria possível um homem adulto “nascer de novo”, enquanto esse estava querendo dizer que é necessário “nascer do alto” (Jo 3.3-4), e não “nascer de novo”. Essa confusão na compreensão de Nicodemos acontece porque o termo grego utilizado por Jesus – *ἄνωθεν* – poderia ser entendido de duas formas: nascer do “alto” ou nascer de “novo”. Apesar de ambas as possibilidades, apenas os iniciados entendiam de modo correto. Assim, embora Nicodemos fosse doutor da Lei, não compreendia o ensinamento de Jesus.

A samaritana também compreende mal quando esse último lhe fala sobre “água viva”, e ela pensa que Jesus se refere à água do poço de Jacó, do qual ambos estão próximos (Jo 4.10-11). No entanto, trata-se de “uma fonte a jorrar para vida eterna”, mas a samaritana também não compreende essas palavras, porque ainda não é iniciada.

Nicodemos e a samaritana são pessoas muito diferentes uma da outra. São praticamente tipos antagônicos, pois, enquanto uma personagem pertence à elite de sua sociedade, a outra é marginalizada. O Evangelho conforme João, no entanto, os equipara: ambos se comportam de maneira semelhante nos respectivos diálogos que têm com Jesus, e ambos são bem-vindos a segui-lo.

Mais do que seres humanos históricos que tenham se encontrado com Jesus, essas duas personagens são representações de grupos que a comunidade joanina pretende incluir, tanto judeus, supostamente detentores do conhecimento da Torá, quanto samaritanos, pessoas marginalizadas pelos grupos judeus.

Causa estranheza a maneira como o evangelista fala dos “judeus”, pois parece não se lembrar de que Jesus e seus discípulos também o eram (VIELHAUER, 2012, p. 461). Recorde-se, por exemplo, da passagem em que o Evangelho relata que os judeus expulsaram da sinagoga o jovem cuja visão foi restaurada por Jesus (Jo 9.34). É estranho que o texto narre que os “judeus” realizaram tal ação, já que, naquele contexto, todos, até mesmo o homem expulso (Jo 9.22) e inclusive Jesus e os doze, também eram judeus.

Essa narrativa que relata que Jesus curou um cego posteriormente expulso da sinagoga pelos judeus tem um sentido simbólico, pois significa, de modo cifrado, que os judeus, em certo sentido, são mais cegos que aquele que não tem visão. Isso porque o rapaz curado reconheceu que Jesus fora enviado por Deus mesmo antes de tê-lo visto, enquanto os judeus permaneciam em sua cegueira espiritual, apesar de o enxergarem. Ser cego é como estar nas trevas; é o que acontece com aqueles que não reconhecem a “luz do mundo” (Jo 8.12).

A narrativa também indica o conflito entre judeus e cristãos na época em que o evangelista escreve seu Evangelho, uma vez que a expulsão do cego da sinagoga pelos judeus (Jo 9.22) não tem justificativa satisfatória. Trata-se de uma atitude arbitrária de violência, igual à sofrida pelos cristãos que, a essa altura, estão sendo expulsos das sinagogas, depois que começou a surgir o chamado judaísmo formativo.

A dissociação entre judeus e cristãos, bem como a definição dos “judeus” como um grupo à parte são o maior indício para que se compreenda que o texto do Evangelho conforme

João foi escrito depois do rompimento entre cristãos e judeus (depois da década de 80). Apesar disso, os judeus, como é o caso do fariseu Nicodemos, também são bem-vindos à comunidade, desde que “nasçam do alto”, “nasçam da água e do espírito”.

Apesar de os judeus não compreenderem o significado oculto da linguagem de Jesus e os mistérios propostos ao longo do Evangelho, pelo menos Caifás realiza uma declaração teológica e o faz sem perceber o teor de seu conteúdo. Para que não passasse despercebido aos ouvintes e leitores do Evangelho, o narrador assegura se tratar de uma profecia (Jo 11.50-52) (VIELHAUER, 2012, p.463-464).

A samaritana, discriminada pela sociedade, sofre preconceito porque, além de sua origem, teve cinco maridos e, no momento da conversa com Jesus, estava envolvida numa relação ilícita. Na verdade, essa personagem representa o povo samaritano, cujo passado é idólatra – a idolatria do povo é aludida pela infidelidade conjugal da mulher. Mesmo assim, ela também é convidada a seguir Jesus. Embora os samaritanos tivessem um lugar de adoração diferente dos judeus, isso não interessava mais, pois chegara o momento em que os verdadeiros adoradores o fariam em espírito e em verdade (Jo 4.23-24).

Também é interessante notar o que o QE descreve a respeito da personagem de João Batista, que sequer é chamado de “Batista” nesse Evangelho – apenas o chamamos assim para não confundir com outro João. Ele é testemunha da luz, que é Jesus, mas ele mesmo não é a luz do mundo (Jo 1.8). Passagens como essa indicam que, nesse Evangelho, João tem sua identidade de precursor e testemunha do messias preservada, mas também se enfatiza, mais que na tradição sinótica, que João é menor que Jesus, pois o próprio Batista afirma: “Ele tem de crescer, e eu, de diminuir” (Jo 3.30). Além disso, declara: “Eu vi e testemunhei que ele é o filho de Deus” (Jo 1.34).

As menções ao nome de João Batista também têm um objetivo: manter o respeito que seu nome merece, como precursor de Cristo, mas, ao mesmo tempo, rejeitar o ensino dos chamados joanitas, uma comunidade que acreditava ser João Batista o messias. As narrativas do quarto Evangelho que representam o precursor de Jesus fazem questão de desacreditar os ensinamentos dos joanitas com base no próprio discurso de João. Assim, o Evangelho mantém a simpatia desse grupo para que também eles se sintam convidados a participar da comunidade do verdadeiro messias, que é Jesus.

Tudo isso deixa claro que, na época da escrita do Evangelho, João buscava a simpatia de fariseus, samaritanos, joanitas e outros grupos, como o dos “gregos” (Jo 12.20), a

comunidade representada por Pedro – que, no simbolismo da linguagem joanina, são “as ovelhas que não estão nesse redil” (Jo 10.16) (entenda-se: “os crentes que não estão nessa comunidade”) – e a comunidade representada por Tomé – eventualmente, trata-se de um grupo composto por cristãos/ãs que, apesar de seguirem Jesus, não acreditam em todos os elementos da fé como os crentes da comunidade joanina.

Além desses grupos particulares, a importância que as mulheres têm nesse Evangelho é realmente significativa, pois Jesus faz seu primeiro milagre depois que sua mãe lhe sugere (Jo 2.4-5); a já mencionada mulher samaritana é a primeira pessoa para quem Jesus declara o “eu sou” (Jo 4.26); depois do encontro com Jesus, a samaritana torna-se uma apóstola (uma enviada), uma evangelista (4.39s.); Marta realiza uma profissão de fé (Jo 11.27); a ressurreição de Lázaro ocorre porque Jesus atende ao pedido de Maria da Betânia (Jo 11.32); essa mesma mulher unge Jesus (Jo 12.1-8); e Maria Madalena é a primeira testemunha da ressurreição (Jo 20.10-18) (KONINGS, 2005, p.40).

Embora busque a simpatia desses grupos, na época em que o Evangelho estava sendo escrito, a comunidade joanina vivia um conflito com o judaísmo formativo (KONINGS, 2005, p.36). Por essa razão, a evangelista expressa, por meio da linguagem de seu texto, a existência de uma separação entre os “judeus” e Jesus e seus seguidores, apesar de, historicamente, todos serem judeus e terem convivido pacificamente por um tempo. É o olhar retrospectivo, de quem olha para o passado, que lhe permite descrever a situação desse modo. Apesar da existência do conflito expresso na linguagem do Evangelho, que apresenta os judeus como “os outros”, Konings (2006, p. 36) afirma que nem por isso é possível dizer que se trata de um escrito antijudaico. Isso porque o evangelista escreve a partir do momento que está vivendo, quando cristãos/ãs foram expulsos das sinagogas e, devido à exclusão social, tiveram muitas dificuldades para sobreviver, além de eventualmente terem passado por perseguições (KONINGS, 2005, p.39).

No contexto vivido pelo evangelista, os judeus representam as forças do mundo, associadas às trevas, à morte e à mentira. No entanto, apesar de estarem a serviço de tais potências malignas naquele momento histórico, os judeus não são o mal em si; eles são parte da estrutura que, nesse Evangelho, se chama “mundo”, mas não são o mundo.

Vejamos o que significa “mundo” no Evangelho conforme João, na concepção de Konings (2005, p. 37):

O sentido básico deste termo é a criação, de modo especial a humanidade, no sentido neutro, inclusive como destinatária da salvação divina. O sentido mais frequente, porém, é hostil. É a parcela do mundo que resiste à oferta de Deus e rejeita seu Enviado e sua comunidade. Por isso, tanto o Enviado como a comunidade são estranhos para esse “mundo”, estão no mundo, mas não são do mundo, não lhe pertencem, não lhe são subservientes.

O ambiente hostil representado pelo mundo, no qual se dão a existência humana e a vida cristã, exige dos cristãos/ãs a difícil tarefa de seguir a Jesus até as últimas consequências, bem como de resistir a toda hostilidade da presente era. A respeito disso, Konings (2005, p. 51) afirma: “Seguir a Jesus não é necessariamente sair pela rua afora: seguimento parece antes significar a confissão de fé até o martírio (testemunho) de sangue”.

Eis a dificuldade enfrentada pela comunidade joanina que, ao mesmo tempo, é missionária – e por isso busca a simpatia de tantos grupos diferentes – e perseguida pelo “mundo” – sobretudo por judeus, mas não exclusivamente por eles (KONINGS, 2005, p.43). Também se pode observar que o evangelista, apesar de não ser excessivamente crítico quanto aos romanos, ao mesmo tempo, não busca a simpatia deles, e isso se verifica pela figura de Pilatos, retratado como fantoche das autoridades judaicas (KONINGS, 2005, p.41).

Relacionado à falta de traços negativos ou positivos dos romanos está o fato de que esse Evangelho não se entusiasma com o messianismo político (KONINGS, 2005, p.41). Ou seja, não se comenta nem afirmativamente nem negativamente que o messias viria restaurar o reino a Israel; isso simplesmente não faz parte do escopo do evangelista. A escatologia joanina já se realizou, pois Jesus foi glorificado na cruz e, após o acontecimento, o Consolador foi enviado pelo Pai. Desse modo, não há mais o que se esperar; não há, como nos sinóticos, Reino de Deus a irromper. Por esse motivo, o termo “Reino de Deus” é substituído por “vida eterna” (KONINGS, 2005, p.57).

3.5 Datação

Como já mencionamos, ao tratar da autoria, o Quarto Evangelho foi escrito em camadas, o que configura uma dificuldade para situar a datação do livro, pois, apesar de haver traços e emendas redacionais, a linguagem de toda a obra é homogênea. Ademais, a exatidão quanto às etapas redacionais, apesar de bem construída, em certos momentos, acaba não passando de uma hipótese. Como as hipóteses são as únicas formas que temos para entender o Evangelho e seu processo de desenvolvimento, vale a pena entrar em contato com a teoria sobre as quatro etapas da história da comunidade joanina, proposta por Konings (2005, p.32-33).

a) Primeiro estágio: a fase inicial da pregação oral de um discípulo de Jesus, que se deu provavelmente na Palestina (Jerusalém, Galileia, Samaria e outros), deve ter começado logo após a crucificação e durado até a metade do século 1;

b) Segundo estágio: nessa etapa, que vai até o ano 70, o Evangelho deve ter começado a ser escrito. Ao que tudo indica, já apresentava as características que manteria no seu futuro desenvolvimento, como o simbolismo, a cristologia e a escatologia realizada;

c) Terceiro estágio: depois da destruição do Templo, que ocorre em 70 d.C., e do desenvolvimento do judaísmo formativo nas décadas seguintes (entre 80-100), deve ter sido inserido todo o conteúdo que está no Evangelho conforme João, mostrando um ressentimento com os judeus (Jo 3.16-21,31-36; 6.51-58; 12.37-50; capítulos 15-16, talvez também 17 e o Prólogo – 1.1-18). Esse material todo só pode ter sido inserido posteriormente porque, antes da década de 70, os cristãos se sentiam tão judeus quanto os demais. Depois disso, desenvolveram uma identidade que se opunha à judaica, uma vez que foram expulsos das sinagogas e de seu convívio.

d) Quarto estágio: o capítulo 21, já apresentado, e eventualmente mais alguns acréscimos que não podem ser identificados fazem parte da última etapa do Evangelho conforme João, que, logo após a inclusão do epílogo, foi posto em circulação.

Outros acréscimos seriam inseridos nesse Evangelho em época bem posterior, como foi o caso da famosa história da Mulher adúltera (Jo 8.1-11), que aparentemente provém do século 4, e de outras passagens (Jo 7.53-8.11) que, apesar de não serem tão tardias como essa, não fazem parte nem do projeto do primeiro evangelista, nem do editor.

3.6 Teoria literária como pressuposto elementar para o estudo de temas do QE

Devido às discussões acerca das dificuldades literárias decorrentes da própria natureza do QE, faz-se elementar adotar uma compreensão atualizada do Cristianismo, por meio do acolhimento de uma teoria literária. No caso deste trabalho, será acolhida a teoria literária desenvolvida por Garcia (2019), como suporte para uma abordagem mais orgânica de qualquer assunto que no QE se pretenda estudar. Essa teoria literária se desenvolve em diálogo com outros grandes pesquisadores, sugerindo que a redação do QE foi escrita em diferentes fases.

3.6.1 Teoria literária

A teoria literária é um pressuposto elementar a ser levado em conta para o estudo sobre qualquer tema do QE, devido à singularidade dos seus escritos, bem como à quantidade de hipóteses levantadas sobre a sua composição. Para tentar resolver a questão, alguns autores desenvolveram várias teorias, como Rudolf Bultmann (teoria das três fontes), M.-Émile Boimard (a teoria das múltiplas redações), Raymonde E. Brawn (teoria dos cinco estágios redacionais), J. Louis Martyn (teoria das três fases) e Senen Vidal (teoria baseada numa espécie de catalogação de frases/orações e de perícopes em etapas).

Preocupado com tantas teorias, cada uma com suas particularidades, porém todas necessárias e pertinentes, Garcia (2019, p. 210-215) elabora mais uma teoria literária sobre os escritos joaninos, cujo diferencial são suas três fases, em diálogo com as já existentes.

3.6.2 Primeira fase (50 e 70 EC)

De acordo com Garcia (2019), a primeira fase situa-se entre as décadas de 50 e 70 EC, que estão vinculadas à proposta da origem do Evangelho baseada nas fontes dos Sinais e no advento da paixão. De acordo com Bultman (1971), na fonte dos sinais, João provavelmente consultou uma coleção mais extensa de narrativas que continham relatos de muitos milagres realizados por Jesus.

No entanto, no relato da paixão, Bultmann relata que o idioma é um grego de carga semítica, que se diferencia do grego da fonte utilizada pelos sinópticos, sobretudo, a união dessas duas fontes marcaria a origem do QE. Além disso, destaca que o relato da paixão provavelmente circulava como tradição oral.

Portanto, conforme esse autor, tomar consciência do ambiente de circularidade desse texto reconduz o pesquisador à comunidade que habitava a região da Transjordânia, que ajudou a compor o judaísmo heterodoxo típico da era pré-destruição do Templo.

3.6.3 Segunda fase (80 e 90 EC)

A segunda fase acontece entre os anos 80 e 90 EC. Constitui-se por um conjugado de discursos e conflitos. Nela, as tradições da primeira fase são revistas e expandidas. Segundo Vidal (1997), essa fase deve ser compreendida a partir de uma metodologia de catalogação de

frases e da categorização de pequenas perícopes em etapas para situar as tradições, separando-as do todo do livro. Entretanto, de acordo com Garcia (2019), isso prejudicaria a compreensão do significado dos retalhos para a comunidade em cada fase, uma vez que tais porções textuais estariam separadas do todo do livro. Vale lembrar que, com o advento da destruição do Templo, surge uma disputa no interior do judaísmo para saber quem seria o portador do “verdadeiro Israel”.

Por essa razão, instaurou-se um conflito, sem precedência e aos olhos de todos, da sinagoga para com a comunidade joanina, que impunha a determinados frequentadores proibições, dentre as quais uma era a não confissão a Cristo. Isso traria duras consequências, pois o adepto sofreria a expulsão da sinagoga. Naquele contexto, ser expulso da sinagoga era praticamente ficar sem referência de pertença, sem identidade e, portanto, acarretaria mais dificuldades sociais (Jo 9.22). Wengst (1988), *grosso modo*, aponta que o impacto causado pela exclusão da sinagoga traria sobre a vida dos excluídos dificuldades até mesmo de sobrevivência.

A geografia da segunda fase aponta para a Transjordânia, região na qual ainda residia a comunidade joanina, que não somente sofria de conflitos externos, mas também estava experimentando um processo de fragmentação em seu interior. No capítulo 17, tem-se a “oração pela unidade em torno do Cristo”, que resgata memórias do ensino de Jesus e ganha conotação de exortação para a comunidade. Ademais, a comunidade joanina era composta por vários grupos, que divergiam sobre suas concepções acerca da pessoa de Jesus (GARCIA, 2020, p. 213).

Cabe-nos salientar, de acordo com a teoria literária de Garcia (2019), que, assim como o seu movimento maior, a comunidade joanina também era constituída por vários grupos e eles apresentavam diferentes interpretações em relação à pessoa de Jesus Cristo. E este é um dos pontos cruciais situados no seio da comunidade joanina, que é um dos principais contextos que sustentam a discussão proposta neste trabalho sobre o uso que João faz acerca do *logos* em relação à pessoa de Jesus nos seus escritos futuros, sobretudo no prólogo, situado, por essa teoria, na terceira fase.

Ainda na segunda fase, já podemos identificar uma das maiores características do QE, que é a linguagem dualista conferida pelas expressões “luz e treva”, o que leva os membros dessa comunidade à escolha de um dos lados. Como consequência, tem-se um contraste representado na figura de Nicodemos – que procura Jesus à noite –, em oposição à figura de José de Arimateia – que procura Jesus ao dia (GARCIA, 2019, p. 213).

3.6.4 Terceira fase (90 e 100 EC)

A terceira fase compreende os anos de 90 a 100 EC e é representada tanto pelo capítulo 21 do QE quanto pelo texto de 1 João. De acordo com Garcia (2019), os tempos dessa terceira etapa trazem dois instantes:

A comunidade dividida em 1 João:

Os apelos à unidade não funcionaram. Houve uma ruptura muito forte na comunidade. 1João nos atesta isso. Embora 1Jo seja apresentada nos manuais introdutórios ao Novo Testamento como uma carta, o texto não tem característica de carta. É, na verdade, um tratado que visa orientar a comunidade. Esse tratado apresenta reflexões e orientações sobre a ruptura, e busca fortalecer a identidade dos que ficaram (...) (GARCIA, 2019, p.214).

O Evangelho canônico - a comunidade se aproxima da tradição sinóptica:

A redação do Evangelho chega ao seu final. A comunidade, por algum motivo, (talvez pela própria ruptura) desloca-se para a Ásia. A tradição joanina se instala nessa região. Surge a última redação, enfatizando a encarnação e a humanidade de Jesus e aqui é um dos pontos da nossa discussão. O prólogo do Evangelho é característico desse período. Também o são as figuras de Maria Madalena e Tomé, no capítulo 20. O tratado para orientar a comunidade e fortalecer a identidade surtiu efeito. O Evangelho, em sua redação final, exalta os que permaneceram ligados a Cristo (capítulo 15), que são os que não o viram, não o tocaram e mesmo assim creram nele (capítulo 20). Esse longo caminho da comunidade atestado pelo Evangelho e, pelo tratado de 1João é uma fonte de pesquisa para entendermos os conflitos, rupturas e reconstruções da identidade de uma comunidade que marca um dos cristianismos originários (GARCIA, 2019, p. 214).

Portanto, é dessa genealogia contextual que surge a comunidade joanina e, a fim de estudá-la e de melhor compreendê-la, adotamos, além de uma atualizada compreensão do que vem a ser o Cristianismo, uma teoria literária, devido à singularidade da literatura joanina. Isso porque é dentro dessa literatura que a perícopes estudada será abordada para a compreensão do nosso objeto de pesquisa, ou seja, do *logos*.

Desse modo, o nosso empenho, doravante, é verificar esse mesmo processo em uma palavra: o *logos* do prólogo joanino, que, dentre as tantas vezes que aparece nesses escritos, apenas por seis vezes, de forma inconfundível e explícita, faz referência à Palavra encarnada. Vale ressaltar que quatro delas estão no prólogo, uma em 1 João, e a outra no Apocalipse (cf. Jo 1.1; 14; 1Jo 1.1; e Ap 19.13).

3.7 Texto Grego João 1.1-18

¹Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. ²οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. ³πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν. ⁴ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων. ⁵καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

⁶Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης. ⁷οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. ⁸οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. ⁹Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. ¹⁰ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. ¹¹εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον. ¹²οἱ δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. ¹³οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. ¹⁴Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

¹⁵Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. ¹⁶ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος. ¹⁷ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. ¹⁸Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

3.8 Tradução Interlinear da perícopre de João 1.1-18

¹ Ἐν	ἀρχῇ	ἦν	ὁ	λόγος,
Na	origem	era	a	Palavra
καὶ	ὁ	λόγος	ἦν	πρὸς
e	a	Palavra	estava	junto a
τὸν	θεόν,	καὶ	θεὸς	ἦν
o	Deus	e	Deus	era
ὁ	λόγος.	² οὗτος	ἦν	ἐν
a	Palavra.	Esta	estava	na
ἀρχῇ	πρὸς	τὸν	θεόν.	³ πάντα
origem	junto a	o	Deus	Todas [as coisas]
δι'	αὐτοῦ	ἐγένετο,	καὶ	χωρὶς
a partir	dEla	foram criadas	e	sem
αὐτοῦ	ἐγένετο	οὐδὲ	ἓν.	ὃ
Ela	[não] se criou	nenhuma	uma [coisa]	do que
γέγονεν	⁴ ἐν	αὐτῷ	ζωῇ	ἦν,
foi criado.	Nela		vida	estava
καὶ	ἡ	ζωῇ	ἦν	τὸ
e	a	vida	era	a
φῶς	τῶν	ἀνθρώπων.	⁵ Καὶ	τὸ
Luz	dos	homens	e	a
φῶς	ἐν	τῇ	σκοτία	φαίνει,
Luz	na		treva	brilha
καὶ	ἡ	σκοτία	αὐτὸ	οὐ
e	a	treva	a (2)	não (1)

κατέλαβεν.	⁶ Εγένετο	ἄνθρωπος,	ἀπεσταλμένος	παρὰ
compreendeu.	Surgiu	[um] homem	Enviado	da parte de
θεοῦ,	ὄνομα	αὐτοῦ	Ἰωάννης·	⁷ οὗτος
Deus	Nome	para ele	João	Este
ἦλθεν	εἰς	μαρτυρίαν	ἵνα	μαρτυρήσῃ
veio	para	testemunho	para que	testemunhasse
περὶ	τοῦ	φωτός,	ἵνα	πάντες
a respeito	da	luz	para que	Todos
πιστεύσωσιν	δι’	αὐτοῦ.	⁸ οὐκ	ἦν
cressem	por meio	dele	Não	era
ἐκεῖνος	τὸ	φῶς,	ἀλλ’	ἵνα
aquele	a	Luz	mas	para que
μαρτυρήσῃ	περὶ	τοῦ	φωτός.	⁹ Ἦν
testemunhasse	a respeito	da	luz.	Era
τὸ	φῶς	τὸ	ἀληθινόν,	ὃ
a	Luz	a	verdadeira	a qual
φωτίζει	πάντα	ἄνθρωπον,	ἐρχόμενον	εἰς
Pumina	todo	homem	que vinha	para
τὸν	κόσμον.	¹⁰ ἐν	τῷ	κόσμῳ
ο	mun	no		mun
ἦν,	καὶ	ὁ	κόσμος	δι’
estava	e	o	mun	por meio
αὐτοῦ	ἐγένετο,	καὶ	ὁ	κόσμος
dEla	foi criado	e	o	mun
αὐτόν	οὐκ	ἔγνω.	¹¹ εἰς	τὰ
a (2)	não (1)	conheceu.	Para	Os
ἴδια	ἦλθεν,	καὶ	οἱ	ἴδιοι
seus	veio	e	os	seus
αὐτόν	οὐ	παρέλαβον.	¹² ὅσοι	δὲ
a (2)	não (1)	receberam	tantos quantos (2)	mas (1)
ἔλαβον	αὐτόν,	ἔδωκεν	αὐτοῖς	ἐξουσίαν
receberam	-na	deu	-lhes	capacidade
τέκνα	θεοῦ	γενέσθαι,	τοῖς	πιστεύουσιν
filhos (2)	de Deus (3)	[para]tornarem-se (1)	aos	[que] creem
εἰς	τὸ	ὄνομα	αὐτοῦ,	¹³ οἱ
	no	nome	dEle	Os quais
οὐκ	ἐξ	αἱμάτων	οὐδὲ	ἐκ
não	De	sangue	nem	de
θελήματος	σαρκός	οὐδὲ	ἐκ	θελήματος
vontade	da carne	nem	de	vontade
ἀνδρὸς	ἀλλ’	ἐκ	θεοῦ	ἐγεννήθησαν.
do homem	mas	de	Deus	foram gerados.
¹⁴ Καὶ	ὁ	λόγος	σὰρξ	ἐγένετο
E	a	Palavra	carne	se tornou
καὶ	ἐσκήνωσεν	ἐν	ἡμῖν,	καὶ
e	acampou	entre	nós	e
ἐθεασάμεθα	τὴν	δόξαν	αὐτοῦ,	δόξαν

Contemplamos	a	glória	dEla	glória
ὡς	μονογενοῦς	παρὰ	πατρός,	πλήρης
como [do]	unigênito	da parte	do Pai	cheia de
χάριτος	καὶ	ἀληθείας.	¹⁵ Ἰωάννης	μαρτυρεῖ
Graça	E	de verdade.	João	Testemunha
περὶ	αὐτοῦ	καὶ	κέκραγεν	λέγων·
a respeito	Dele	E	Gritou	dizendo:
οὗτος	ἦν	ὄν	εἶπον·	ὁ
este	Era	o qual	eu disse	o [que]
ὀπίσω	μου	ἐρχόμενος	ἔμπροσθέν	μου
depois de (2)	mim (3)	vindo (1)	Antes	de mim
γέγονεν,	ὅτι	πρῶτός	μου	ἦν.
surgiu	porque	antes	de mim	era
¹⁶ ὅτι	ἐκ	τοῦ	πληρώματος	αὐτοῦ
porque		da	plenitude	dEle
ἡμεῖς	πάντες	ἐλάβομεν	καὶ	χάριν
Nós	todos	recebemos	também	graça
ἀντὶ	χάριτος·	¹⁷ ὅτι	ὁ	νόμος
após	graça.	Porque	a	Lei
διὰ	Μωϋσέως	ἐδόθη,	ἡ	χάρις
por meio	de Moisés	foi entregue	a	graça
καὶ	ἡ	ἀλήθεια	διὰ	Ἰησοῦ
e	a	verdade	por meio	de Jesus
Χριστοῦ	ἐγένετο.	¹⁸ Θεὸν	οὐδεὶς	ἑώρακεν
Cristo	surgiu.	A Deus	ninguém	viu
πώποτε·	μονογενῆς	θεός	ὁ	ὄν
nunca	[o] unigênito	Deus	o	que está
εἰς	τὸν	κόλπον	τοῦ	πατρὸς
	no	seio	do	Pai
ἐκεῖνος	ἐξηγήσατο.			
Ele	se deu a conhecer.			

3.9 Proposta de tradução formal

¹Na origem, era a Palavra, e a Palavra estava junto a Deus, e a Palavra era Deus. ²Esta estava, na origem, junto a Deus. Tudo foi criado⁷ a partir dela e sem ela não se criou nenhuma coisa do que foi criado. ⁴Nela estava a vida, e a vida era a luz dos homens. ⁵E a luz brilhou na treva e a treva não a compreendeu.

⁶Surgiu um homem enviado da parte de Deus, seu nome era João. ⁷Este veio para testemunho, para que testemunhasse a respeito da luz, para que todos cressem por meio dele.

⁷ Conforme Gingrich e Danker (2003, p. 47), o verbo *γίνομαι* pode ser traduzido por: “ser gerado”, “ser feito”, “ser produzido” ou “ser criado”. Optou-se pela expressão “ser criado” porque reproduz exatamente o contexto no qual o evangelista se referiu: o contexto da criação.

⁸Não era aquele a luz, mas para que testemunhasse a respeito da luz. ⁹Era a luz verdadeira, a qual ilumina todo homem, que vinha para o mundo. ¹⁰No mundo estava e o mundo foi criado a partir dela, mas o mundo não a conheceu. ¹¹Para os seus veio e os seus não a receberam. ¹²Mas tantos quantos receberam-na deu-lhes capacidade para tornarem-se filhos de Deus, aos que creem no nome dele ¹³os quais não de sangue, nem de vontade da carne nem de vontade de homem, mas de Deus foram gerados.

¹⁴E a Palavra tornou-se carne e acampou entre nós e contemplamos a glória dela, glória como do unigênito da parte do Pai, cheia de graça e verdade. ¹⁵João testemunha a respeito dele e gritou dizendo: Este é o qual eu disse, o que vindo depois de mim, antes de mim surgiu porque antes de mim era. ¹⁶Porque da plenitude dele nós todos recebemos também graça após graça. ¹⁷Porque a Lei por meio de Moisés foi entregue, a graça e a verdade por meio de Jesus Cristo surgiram. ¹⁸A Deus ninguém nunca viu, o unigênito Deus, o que está no seio do Pai, Ele se deu a conhecer.

3.10 Crítica textual

O objetivo da crítica textual consiste em chegar o mais próximo possível ao que foi o texto original, hoje perdido. Como se sabe, as versões do texto acessíveis nas edições contemporâneas da Bíblia já sofreram mudanças muito significativas dentro de um contínuo processo de reprodução por meio de cópias manuscritas, realizadas ao longo dos séculos e que foram alterando o texto perdido dos autógrafos originais.

Assim, com o intuito de nos aproximarmos do texto original, faz-se necessário realizar uma análise das variantes textuais surgidas no processo de reprodução manuscrita do Evangelho conforme João. Ao que parece, a única questão relevante está no versículo 18.

De acordo com o aparato crítico da 28ª edição crítica Nestle-Aland, os manuscritos de Colônia (P⁶⁶), ca.200; o Códice Sinaítico (Ⲙ), séc. IV; o Códice Vaticanus (B), séc. IV, entre outros de menor importância, trazem a lição *μονογενῆς θεός*. Por serem mais antigos, eles usufruem de mais autoridade e aceitação.

É mais plausível que a lição *μονογενῆς θεός* seja a mais antiga, de acordo com os critérios da crítica interna, pois, tanto *ὁ μονογενῆς υἱός* quanto *μονογενῆς υἱός θεοῦ* e *ὁ μονογενῆς* – encontrados, sobretudo em textos dos Pais da Igreja – são reelaboraões tardias que não devem ser aceitas de acordo com critério da *lectio difficilior*, pois se trata de tentativas de explicar uma formulação pouco proveitosa e de difícil compreensão.

3.11 Delimitação

A perícope em questão compreende todo o prólogo (Jo 1.1-18) do QE e começa no versículo (v.1) do primeiro capítulo, indo até ao (v.18). Assim, deve-se questionar que tipo de relação social ou de contexto se pode imaginar antes da narrativa aqui estudada, isto é, o que antecede esse pedaço de texto. A passagem em questão é precedida por outros três Evangelhos, sobretudo pelo último capítulo (cap. 24) do Evangelho Segundo Lucas. O capítulo 24 desse Evangelho trata da ressurreição de Jesus, da aparição aos discípulos e da incompreensão deles a respeito do conteúdo dos Evangelhos, isto é, das mensagens de Jesus. O texto relata que Jesus vendou os olhos dos discípulos de Emaús para saber se tinham compreendido o seu ensino e a sua missão. Em seguida, adverte-os chamando de “tardios de coração” e retoma a esperança messiânica relatada por Moisés (Dt 18.15-18), pelos demais profetas (Is 53; Zc 12.10) e pelo restante das Escrituras (Sl 22, Lc 24.13-35).

Depois, Jesus aparece aos onze e explica que tinha de sofrer tudo quanto estava escrito a seu respeito e reexplica tudo o que lhes já tinha explicado, dizendo que tudo o que ele lhes ensinou estava escrito na Lei de Moisés, nos profetas e nos Salmos (Lc.24.44-45). Dito isso, emerge outra questão, relacionada ao que sucede tal texto. A perícope estudada termina no versículo (v.18) e é sucedida por outra, que vai do versículo 19 ao 28, do primeiro capítulo do Evangelho segundo João. O assunto central da perícope que sucede o prólogo também é a incompreensão, não mais de seus discípulos, mas das autoridades judaicas, que enviaram, de Jerusalém, sacerdotes e levitas para saber se o Cristo esperado por eles era João Batista, o discípulo que saiu da parte de Deus para preparar o povo para crer, compreender e declarar a sua fé em Jesus Cristo – a Palavra encarnada que acampou entre os homens (Jo 1.14).

Por fim, vale indagar qual a relação da perícope em voga com o todo do livro. O QE inicia-se mostrando o testemunho sobre Jesus. Em seguida, revela as festas e os sinais atinentes à vida de Cristo e termina com o relato de sua Paixão e da ressurreição. A seção bíblica trabalhada por essa pesquisa começa apresentando Jesus como a Palavra pré-existente e criadora de todas as coisas. Em seguida revela a identidade de Jesus; depois, relata a sua presença física entre a humanidade por meio da sua encarnação e termina com o retorno dEle ao Pai. Portanto, a perícope tem em comum com o todo do livro a pessoa de Jesus, o Cristo, pois Ele é o tema central tanto do QE quanto da passagem aqui estudada.

3.12 Estrutura

Quanto à estrutura de João 1.1-18, há quatro propostas a serem apresentadas: a primeira é denominada por Konings (2000) de “dobradiça”; a segunda é chamada de “escadinha” ou “espiral”, conforme propõe Beutler (2016); a terceira se baseia na estrutura hínica interseccionada por textos em prosa, conforme Brown (2020) e Dunn (2009), e apresenta um quiasmo cujo centro está em 12^b, de acordo com Culpepper (1980). Nas representações a seguir, ficará claro porque essas propostas de estrutura foram nomeadas assim. Por fim, essa perícope adotará uma estrutura para realizar a sua análise semântica.

3.12.1 A estrutura em dobradiça ou concêntrica de Konings

De acordo com Konings (2000, p. 83):

O prólogo consta de dois painéis, constituindo um díptico. Cada painel é encabeçado pela explicitação do sujeito *ho logos* (a Palavra), nomeado só nos versos v.1 e 14 (mas a maioria das traduções introduzem o termo também no v.9). Cada painel contém uma referência parentética a João Batista, o precursor. A articulação do primeiro painel como o segundo é feita pelo tema do acolhimento da Palavra pelos que se tornaram “filhos de Deus” (v.12-13). O ritmo da linguagem é o da poesia, com Palavras de encadeamento, quiasmos etc., menos nos parênteses sobre o Batista (v.6-8 e 15). Há uma disposição quiástica (simetria inversa) entre os vv.1 (Palavra, Deus) e o 10-11 (rejeitado pelo mundo/pelos seus), por um lado, e 14 (morando no meio de nós) e 18 (Unigênito, Deus) por outro lado. A menção do nome e do título messiânico “Jesus Cristo”, no fim (v.17), funciona como desenlace depois do anonimato mantido no texto inteiro.

Essa proposta segue um modelo tradicional de estrutura do texto, nomeada concêntrica por De La Potterie (1984). Na representação gráfica, a parte denominada “dobradiça” está em negrito. A seguir, apresentamos essa proposta de estrutura:

Na origem era a Palavra, e a Palavra estava junto a Deus, e a Palavra era Deus. Esta estava, na origem, junto a Deus. Todas as coisas originaram-se por meio dela e sem ela não se originou nenhuma coisa do que se originou. Nela estava a vida, e a vida era a luz dos homens. E a luz brilhou na treva e a[s] treva não a compreendeu.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν. πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν. ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν. (v.1-5)

Surgiu um homem enviado da parte de Deus, seu nome era João. Este veio para testemunho, para que testemunhasse a respeito da luz, para

que todos cressem por meio dele. Não era aquele a luz, mas para que testemunhasse a respeito da luz.

Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός. (v.6-8)

Era a luz verdadeira, a qual ilumina todo homem, que vinha para o mundo. No mundo estava e o mundo por meio dela originou-se e o mundo não a conheceu. Para os seus veio, e os seus não a receberam. (v.9-11)

Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

Mas tantos quantos receberam-na deu-lhes autoridade para tonarem-se filhos de Deus, aos que creem no nome dele os quais não de sangue, nem de vontade da carne nem de vontade de homem, mas de Deus foram gerados.

ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν. (v. 12-13)

E a Palavra se tornou carne e acampou entre nós e contemplamos a glória dela, glória como do unigênito da parte do Pai, cheia de graça e verdade.

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. (v. 14)

João testemunha a respeito dela e gritou dizendo: Este era o qual eu disse, o que vindo após mim, antes de mim surgiu porque antes de mim existia.

Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. (v.15)

Porque da plenitude dele nós todos recebemos também graça após graça. Porque a Lei por meio de Moisés foi entregue, a graça e a verdade por meio de Jesus Cristo surgiram. A Deus ninguém nunca viu, o unigênito Deus, o que está no seio do Pai, aquele revelou.

ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ

Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε• μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο. (v.16-18)

3.12.2 A estrutura em escadinha ou espiral de Beutler

Beutler (2016) refere-se à estrutura como “escadinha”, apesar de não apresentar graficamente a sua proposta. No entanto, De La Potterie (1984), em seu estudo aprofundado da estrutura do prólogo de João, permite uma compreensão dessa proposta, que também pode ser chamada de “espiral”, conforme a representação indicada a seguir. No caso, a compreensão é a de que há três gêneros literários diferentes que formam três seções com estruturas semelhantes.

V. 1-5: Gênero literário: Símbolo

A Na origem era a Palavra, e a Palavra estava junto a Deus, e a Palavra era Deus. Esta estava, na origem, junto a Deus.

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

B Todas as coisas originaram-se por meio dela e sem ela não se originou nenhuma coisa do que se originou.

πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν.

C Nela estava a vida, e a vida era a luz dos homens. E a luz brilhou na treva e a treva não a compreendeu.

ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων· καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

V.6-13: Gênero literário: Narrativa histórica

A’ Surgiu um homem enviado da parte de Deus, seu nome era João. Este veio para testemunho, para que testemunhasse a respeito da luz, para que todos cressem por meio dele. Não era aquele a luz, mas para que testemunhasse a respeito da luz.

Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης· οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι’ αὐτοῦ. οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ’ ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.

B’ Era a luz verdadeira, a qual ilumina todo homem, que vinha para o mundo. No mundo estava e o mundo por meio dela originou-se e o mundo não a conheceu. Para os seus veio e os seus não a receberam.

Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον. ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω. εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

C' Mas tantos quantos receberam-na deu-lhes capacidade para tonarem-se filhos de Deus, aos que creem no nome dele os quais não de sangue, nem de vontade da carne nem de vontade de homem, mas de Deus foram gerados.

ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. οἳ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.

V. 14-18: Confissão de fé

A E a Palavra tornou-se carne e acampou entre nós e contemplamos a glória dela, glória como do unigênito da parte do Pai, cheia de graça e verdade. João testemunha a respeito dele e gritou dizendo: Este é o qual eu disse, o que vindo depois de mim, antes de mim surgiu porque antes de mim era.

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας. Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον· ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.

B'' Porque da plenitude dele nós todos recebemos também graça após graça. Porque a Lei por meio de Moisés foi entregue, a graça e a verdade por meio de Jesus Cristo surgiram.

ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος· ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

C'' A Deus ninguém nunca viu, o unigênito Deus, o que está no seio do Pai, Ele se deu a conhecer.

Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

3.12.3 Estrutura hínica, conforme Brown e Dunn

Brown (2020, p.170-171) e Dunn (2009, p.235) partem da perspectiva diacrônica para analisar João 1.1-18 e chegam à conclusão de que essa perícopa tem, em sua pré-história, um

hino que foi glosado por textos em prosa. A estrutura proposta por eles é feita a partir dessa afirmação. Vejamos:

Primeira estrofe

¹*Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος,
καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν,
καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.
²οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.*

¹Na origem era a Palavra,
e a Palavra estava junto a Deus,
e a Palavra era Deus.
²Esta estava, na origem, junto a Deus.

Segunda estrofe

³*πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο,
καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν.
⁴ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν,
καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·
⁵καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει,
καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.*

³Todas as coisas originaram-se por meio dela
e sem ela não se originou nenhuma coisa do o que se originou.
⁴Nela estava a vida,
e a vida era a luz dos homens.
⁵E a luz brilhou na treva
e a treva não a compreendeu.

⁶*Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης·
⁷οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες
πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ. ⁸οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ
τοῦ φωτός. ⁹Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον,
ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.*

⁶Sugiu um homem enviado da parte de Deus, seu nome era João. ⁷Este veio para testemunho, para que testemunhasse a respeito da luz, para que todos cressem por meio dele. ⁸Não era aquele a luz, mas para que testemunhasse a respeito da luz. ⁹Era a luz verdadeira, a qual ilumina todo homem, que vinha para o mundo.

Terceira estrofe

¹⁰*ἐν τῷ κόσμῳ ἦν,
καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο,*

καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.
¹¹εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν,
καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.
¹²ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν,
ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα θεοῦ γενέσθαι,

¹⁰No mundo estava
e o mundo por meio dela originou-se
e o mundo não a conheceu.
¹¹Para os seus veio
e os seus não a receberam.
¹²Mas tantos quantos receberam-na
deu-lhes autoridade para tonarem-se filhos de Deus,

*τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. ¹³οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ
θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ θεοῦ ἐγεννήθησαν.*

Aos que creem no nome dele ¹³os quais não de sangue, nem de vontade da carne nem de vontade de homem, mas de Deus foram gerados.

Quarta estrofe

¹⁴Καὶ ὁ λόγος σὰρξ
ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν,
καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ,
δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός,
πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

¹⁴E a Palavra se tornou carne
e acampou entre nós
e contemplamos a glória dela,
glória como do unigênito da parte do Pai,
cheia de graça e verdade.

*(¹⁵Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων· οὗτος ἦν ὃν εἶπον·
ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.)*

(¹⁵João testemunha a respeito dela e gritou dizendo: Este era o qual eu disse, o que vindo após mim, antes de mim surgiu porque antes de mim existia.)

¹⁶ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ
ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν
καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος·

¹⁶Porque da plenitude dele
Nós todos recebemos
também graça após graça.

¹⁷ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο. ¹⁸Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο.

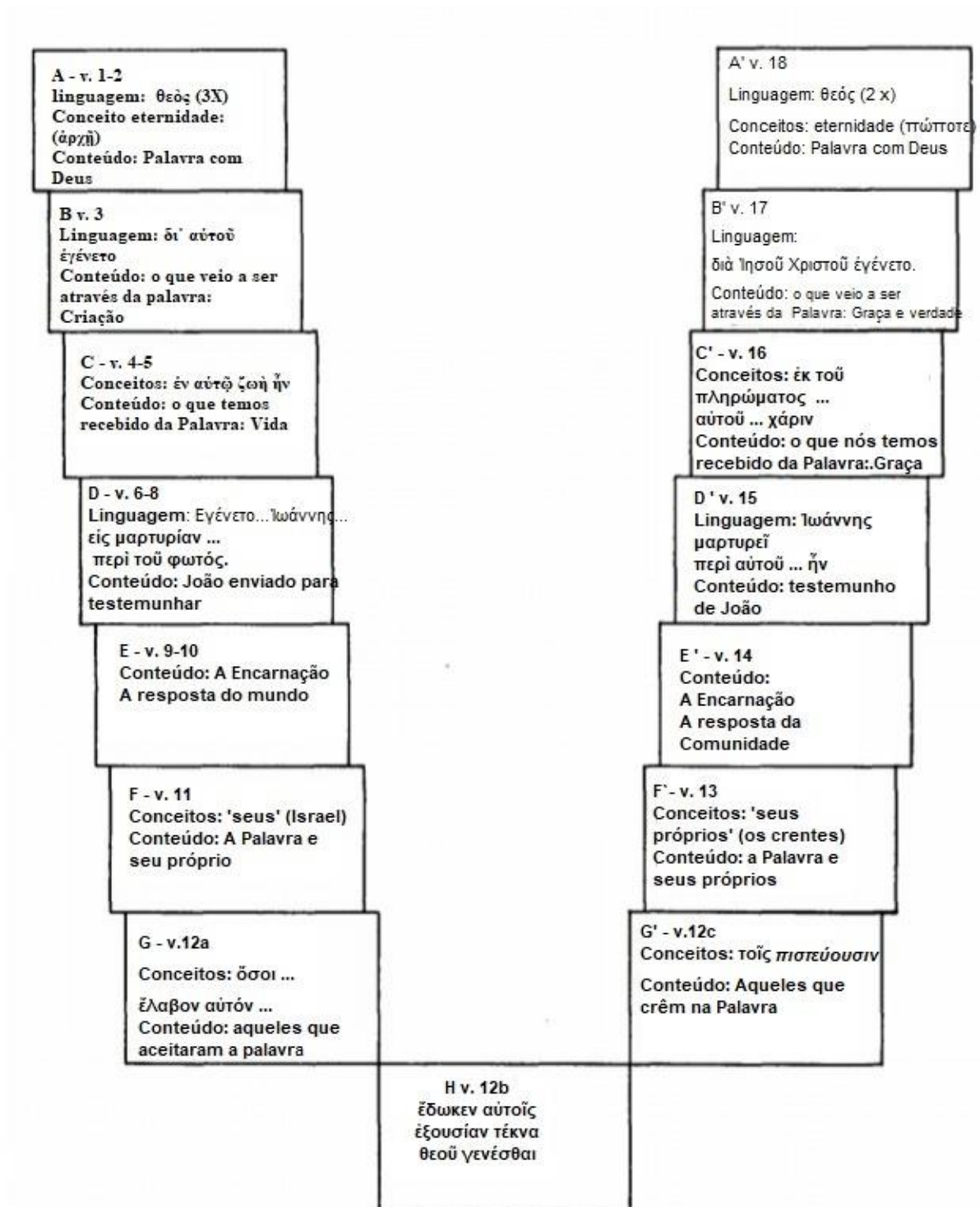
¹⁷Porque a Lei por meio de Moisés foi entregue, a graça e a verdade por meio de Jesus Cristo surgiram. ¹⁸A Deus ninguém nunca viu, o unigênito Deus, o que está no seio do Pai, aquele revelou.

3.13.4 Quiasmo com centro em 12b

Culpeper (1980), apesar de estar consciente dos processos redacionais pelos quais o texto passou, elaborou um estudo sobre a estrutura da forma final de João 1.1-18, tendo em mente que as hipotéticas versões intermediárias do texto, situadas entre a primeira versão e a versão final, assim como o hino que está em sua pré-história ficam em segundo plano, considerando a atenção que deve ser dada à estrutura do prólogo.

Essa proposta de Culpeper (1980), cuja representação gráfica pode ser vista a seguir, é semelhante à de Konings (2000). A diferença é que, enquanto o centro (a dobradiça) está nos versículos 12 e 13 para Konings, na visão de Culpeper, o centro está estritamente em 12^b. Para Konings, o quiasmo coloca três linhas em paralelo de um lado e de outro; para Culpeper, coloca sete linhas em paralelo em torno do centro.

Figura 1: A proposta de Culppeper



(CULPPER, 1980, p.17)

3.13.5 Considerações a respeito da estrutura

Uma vez que, por um lado, não há consenso amplo sobre a estrutura de João 1.1-18 e, por outro lado, as diferentes propostas não implicam significativamente a interpretação final do prólogo, parece razoável aceitar o que afirmou Culppeper (1980): independentemente do processo histórico pelo qual o texto passou desde sua pré-história como hino até sua forma final, tal como é conhecido na abertura do quarto Evangelho, o que interessa é a sua estrutura atualmente conhecida.

Apesar de aceitar essa afirmação de Culppeper (1980), a proposta de Beutler (2016), que também parte da perspectiva sincrônica, parece ser a melhor opção das elencadas até aqui, pois o texto de João 1.1-18 é estruturado a partir de seus gêneros, não os relacionados a uma pré-história hipotética, mas os subgêneros que deixaram marcas na forma final, após terem ganhado coesão e se tornado algo que pode ser chamado de prólogo, devido ao trabalho do redator final. Isso posto, a proposta de estrutura adotada por esse trabalho é a de Beutler (2016).

3.14 Crítica da forma

3.14.1 Gênero literário maior

Quanto ao gênero literário de João 1.1-18, Konings (2000), Beutler (2016), Dodd (1977) e Brown (2020) classificam-na como “prólogo/proêmio”, pois se trata de uma abertura discursiva que antecede a parte narrativa do Evangelho que começa em 1.19.

Desde a literatura clássica, o prólogo/proêmio é uma parte constituinte do discurso em seus diversos gêneros, tanto conforme a *Poética* quanto a *Retórica* (ARISTÓTELES, 2011; 2012). No caso do quarto Evangelho, o prólogo/proêmio foi inserido em época posterior à fase em que foram redigidos os primeiros textos e compuseram o Evangelho conforme João. Portanto, trata-se de um trabalho redacional que proporcionou coesão ao livro.

Brown (2020, p.170) entende que o prólogo/proêmio se desenvolveu a partir de um primitivo hino cristão advindo de círculos joaninos. Dunn (2009, p.235) também afirma que o prólogo/proêmio incorpora o que parece ser o material de um hino ao *logos*, conforme foi apontado na estrutura proposta por eles.

Araújo (2020) e Williams (2011) insistem que os versículos 1-5 correspondem ao gênero hino, mas a perspectiva desses estudiosos é diacrônica. Isso significa que, mesmo que

os cinco primeiros versículos tenham sido um hino numa forma ancestral do texto – fato atestado por estudiosos como Dunn (2009) e Brown (2020) – tal constatação não estaria em contradição com o gênero prólogo/proêmio, pois hinos sempre foram admitidos na abertura tanto de discursos retóricos quanto de poesias. Depois de incorporado, esse hino tornou-se parte constituinte do prólogo/proêmio. Lembrando que o prólogo não é um proêmio como o do Evangelho segundo Lucas.

3.14.2 Gêneros literários menores

De acordo com os exegetas que indicaram a existência de gênero poético e narrativo na mesma perícope, percebemos que há diferentes metaníveis no texto. No v.14, por exemplo, o narrador dirige-se diretamente ao leitor com frases na primeira pessoa do plural (BERGER, 1998, p.24).

Nos versículos 1-8, há *Sýnkrisis* (comparação de duas figuras) entre Jesus e João Batista (BERGER, 1998, p.205). A figura retórica se repete no versículo 15, quando o próprio João Batista relata sobre o Messias (BERGER, 1998, p.237). No que diz respeito ainda ao versículo 15, Berger também o classifica como vaticínio (1998, p.262).

O autor ainda aponta a existência do subgênero (comentário) nos versículos 11 e 14 (BERGER, 1998, p.227-228). Apesar disso, o versículo 14 também pode ser classificado como “relato de testemunha” (BERGER, 1998, p.330).

Sobre os gêneros menores, talvez o mais importante a ser observado é que o versículo 3 traz um elemento hínico: *καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν* (e sem ela não se criou nenhuma coisa do que foi criado), (BERGER, 1998, p.220), o que endossa as afirmações de Araújo (2020), Williams (2011), Brown (2020) e Dunn (2009) sobre a pré-história do prólogo.

3.15 *Sitz im Leben*

De acordo com as hipóteses sustentadas por Brown (2020) e Dunn (2009), de que João 1.1-18 era um hino, e por Beutler (2016), de que a mesma perícope era (símbolo), (narrativa histórica) e (confissão de fé), o lugar vivencial desse gênero, seja ele qual for, é a liturgia cristã primitiva.

Se a hipótese de Bultmann (1971) fosse levada em conta, o lugar vivencial seria a liturgia cültica realizada pelos seguidores de João Batista, pois considerava tratar-se de um hino pré-cristão que os seguidores de João Batista dedicavam ao *logos*. No entanto, parece que essa

teoria não pode mais ser sustentada, pois o judaísmo do primeiro século já dispunha de elementos suficientes para a expressão poético-teológica que está no prólogo do quarto Evangelho.

De acordo com Konings (2000, p.82), a literatura do judaísmo sapiencial e os hinos das comunidades cristãs (por exemplo, Fl 2.6-11) são paradigmas tanto do gênero quanto do conteúdo de João 1.1-18 em outros ambientes do mesmo contexto histórico-cultural. Além disso, os temas teológicos do prólogo joanino são encontrados em Gênesis 1.1-3 (a criação), Isaías 55.10-11 (missão da Palavra de Deus) e Sirácida 24 (a inabituação da sabedoria em Israel).

Quanto aos trechos em prosa, integrados ao suposto hino em algum momento posterior para que surgisse o que hoje se chama prólogo, o seu lugar vivencial eram os ambientes públicos, nos quais havia disputa religiosa entre cristãos e seguidores de João Batista (cf. v.6-9) e entre os cristãos da comunidade joanina e cristãos cismáticos (cf. v.12^c).

3.16 Crítica da redação

Conforme foi apontado na proposta de estrutura de Beutler (2016), a perícopes apresenta vários gêneros (1-5: símbolo; 6-14: narrativa histórica e 15-18: confissão de fé). De acordo com esse teólogo, a mistura de poesia e narrativa aponta para o trabalho redacional. Mesmo que Brown (2020) e Dunn (2009) classifiquem a perícopes em gêneros diferentes dos apontados por Beutler, eles concordam entre si quanto ao trabalho redacional que aponta para a existência de camadas no texto. Enquanto isso, Konings (2000, p. 82) afirma: “Mas como essas teorias nem concordam nem convencem e para evitar confusão terminológica, evitaremos o termo ‘hino’ para falar do Prólogo”.

Tratando especificamente desse assunto, Betancort, em dois de seus artigos (1992; 1993), aponta as marcas redacionais deixadas pelas diferenças de estilo ao longo de João 1.1-18. Sua afirmação é a de que os diferentes estilos correspondem a diferentes etapas do trabalho redacional, o que pode ser asseverado pela estrutura e pelo conteúdo.

Ainda resta mencionar, como referência histórica, a afirmação feita por Bultmann (1971) a respeito de o quarto Evangelho ter sido escrito por um joanita (discípulo de João Batista), influenciado pelo gnosticismo judaico-iraniano. De acordo com essa teoria, um antigo hino gnóstico foi cristianizado antes de adquirir a forma de prólogo.

A teoria de Bultmann (1971) sobre a pré-história do prólogo de João é uma questão superada, uma vez que, após as grandes descobertas arqueológicas do século 20 (Manuscritos do Mar Morto e Biblioteca Gnóstica de Nag Hammadi), descobriram-se expressões do próprio judaísmo que se assemelham ao conteúdo do prólogo joanino. Em contrapartida, entendeu-se melhor o próprio gnosticismo, que não se assemelha tanto às ideias joaninas como se pressupunha antes. Ademais, em alguma medida, suspeita-se de que o gnosticismo e outros tipos de pensamentos teológicos contrário aos da comunidade joanina já se faziam presentes desde o primeiro século. Isso pode, de algum modo, ter influenciado – ou impellido – o evangelista a dialogar e responder com o prólogo à diversidade de memórias e tradições religiosas.

Para esta pesquisa, é o bastante entender, a partir da literatura apresentada, que João 1.1-18 é um hino com glosas redacionais, não havendo necessidade de precisar o momento em que foram inseridas. Apesar disso, de acordo com a perspectiva sincrônica, o suposto hino tornou-se prólogo/proêmio na sua forma final e, de acordo com Konings (2000) e Berger (1998), é desse ponto que a exegese deve partir, independentemente de qualquer resquício da pré-história do texto.

3.17 O contexto histórico-cultural da comunidade joanina

A comunidade joanina foi perseguida e oprimida pelas autoridades judaicas (Jo 9.22; 16.2), pelo Império Romano e teve rivalidade com outros grupos sectários que viveram no mesmo ambiente geográfico. Os conflitos vivenciados por ela indicam que estava imersa em um ambiente de pluralidade cultural e religiosa, e que esse ambiente foi fundamental para formação de sua própria identidade religiosa. A existência de um contexto cultural e filosófico-religioso repleto de diversidade apontou para a necessidade de uma pesquisa aprofundada nessa pluralidade para a compreensão dos usos dos conceitos teológicos joaninos, como é o caso do *logos* aqui estudado.

A começar pelas tradições do Segundo Templo, sobretudo a Sapiencial e a tradição Enóquica, nota-se que, nessas tradições, é apresentada a ideia de *logos* (Palavra) criadora e pré-existente, de modo muito semelhante à maneira como o Evangelho conforme João apresenta a Palavra criadora de todas as coisas e pré-existente no seu prólogo. Isso porque, em tais tradições, a Palavra pré-existente de Deus tem seu papel na narrativa da criação de Gênesis 1, correlação amplamente explorada pelos estudiosos do QE.

No entanto, a pesquisa sobre a literatura do judaísmo do Segundo Templo mostrou que houve mais correlação do *logos* joanino com a tradição de outras literaturas do Segundo Templo. Verificou-se tais efeitos nas tradições Sapiencial e Enóquica, que sinalizam uma releitura de alguns textos da *Torá*. Além disso, as releituras visaram a preencher algumas lacunas do livro de Gênesis, uma vez que, na narrativa da criação apresentada por Gênesis, a Palavra *logos* mostrada por João está oculta, resumindo-se à λέγω (fala); já na tradição Sapiencial, o uso do *logos* é presente e constante.

Nesse sentido, a importância do estudo do uso do *logos* presente em João 1.1-18 está no desenvolvimento da compreensão realizada pela comunidade joanina a respeito da pessoa de Jesus, associando-o à Palavra pré-existente e criadora de Deus. Ou seja, aquela que está presente, porém, de modo implícito, na narrativa da criação do livro de Gênesis, assim como também está refletida, mas de modo explícito, nas tradições do Segundo Templo.

Na sequência, debruçamo-nos sobre o comentário exegético para tentar esclarecer qual uso o prólogo do QE fez do *logos*. Para isso, adotamos a estrutura “em escadinha”, da qual já nos ocupamos, usada por Beutler (2016). Entretanto, há divergência no (v.3), pois acreditamos que ele deve ser trabalhado sozinho ou com o (v.4), e não com o versículo (v.2) como propõe o autor. Isso porque, nesta pesquisa, entendemos que o (v.2) aparece apenas como uma reafirmação do (v.1). A construção apresenta-se da forma descrita no próximo tópico.

3.18 Comentário exegético da perícopes (Jo 1.1-18)

O prólogo do QE é um componente singular: ele recomeça uma nova era na história humana. Preserva a memória do *logos* (Palavra) e vem revelar a continuidade do projeto de Deus na pessoa dEle. Olha para trás, ao retomar a história da criação a partir do *logos* (Palavra) pré-existente, mas, ao mesmo tempo, fita o presente, ao revelar o Pai em Jesus, e o futuro, ao compreender, acolher e cooperar no desenvolvimento do projeto de Deus, atinente à sua proposta de refundação da humanidade a partir da pessoa de Cristo.

A esse respeito, Brown (2020, p.198), afirma que o prólogo, além de tudo, apresenta uma mensagem, que traz consigo uma criação ou um começo em curso.

3.18.1 A pré-existência da Palavra de Deus (1.1-5)

Ao longo da história tem-se afirmado que, por trás do prólogo joanino, existe um hino cristão pré-joanino; outros defendem que o hino não é cristão, mas gnóstico. A esse respeito, de acordo com Beutler (2013), cogitou-se até mesmo a possibilidade de dois hinos devido à distinção dos (vv. 14,16) em relação aos versos introdutórios (vv.1-5), porque, estilisticamente, o caráter dos primeiros cinco versículos é mais poético, enquanto os demais parecem ser de natureza mais narrativa e histórica. Por esse motivo, atualmente, opta-se por uma leitura mais diacrônica.

Todavia, os mesmos estudiosos que defendem a existência do hino nunca tiveram contato com ele e alegam que nunca foi encontrado. O fato é que, quando se olha para a tradição de Gn 1.1, entende-se que o início da Torá é o mesmo que consta no prólogo joanino Jo 1. 3; além disso, da mesma forma que a tradição Sapiencial e Enóquica mencionam a Palavra criadora, o mesmo acontece no QE; o que difere é que, no QE, a Palavra é uma pessoa.

Assim, fica evidente que, se há um hino por trás do prólogo, ele deve ter sido composto pelas tradições mencionadas, já que a intertextualidade entre o emprego feito por João dos termos: criação, luz, vida e a Palavra pré-existente, é flagrante quando comparado com a aplicação desses termos feita pela tradição Sapiencial. Por esse motivo, o presente trabalho não se ocupará do hino, mas entende que os seus cinco primeiros versículos são de natureza poética, até porque a tradição Sapiencial é composta de narrativas poéticas.

3.18.2 O caráter eterno, relacional e divino do *logos* (vv.1-2)

¹Na origem era a Palavra, e a Palavra estava junto a Deus, e a Palavra era Deus. ²Esta estava, na origem, junto a Deus.

Ao usar a conjunção *Ἐν* (Na), ao lado do substantivo *ἀρχῆ* (origem), no caso, dativo locativo, João reconduziu seus leitores ao local do princípio absoluto anterior ao início da história da criação em Gênesis 1.1, exatamente do mesmo modo que a LXX a traduziu – *ἐν ἀρχῆ* (na origem). Além disso, ele abriu essa perícopa chamando a atenção dos seus leitores também para a ciência da relação do *logos* pré-existente com Deus e para o conhecimento da sua natureza divina quando afirma que o *logos* estava com Deus e era Deus. Assim, essa compreensão evidencia apontar para o *logos* como eterno, relacional e divino Jo 1.1.

Como apontado acima, no que diz respeito a Jo 1.1, têm-se três orações. A primeira trata da eternidade do *logos*, a segunda da relação do *logos* com Deus e a terceira da divindade do *logos*. A primeira traz à luz a pré-existência do *logos* *Ἐν ἀρχῇ* (Na origem). Lembrando que esta origem não se trata da narrativa da criação de Gênesis, mas de uma origem absoluta que provavelmente esteja se referindo ao próprio *logos*. Esse princípio absoluto aponta para um *logos* autoexistente e autossuficiente. No tocante à segunda oração, que trata da relação do *logos* com Deus, ela pode ser demonstrada pela preposição *πρὸς* (junto a), acompanhado do seu complemento direto, apontando que o *logos* não somente vivia numa comunhão eterna com Deus, mas que ele está inclinado ou de acordo com o seu projeto (Jo 4. 34; 5. 30; 6.38 e 14. 31). Além disso, se se analisar Jo 6.38, há de se perceber que tal sintagma destaca algumas construções verbais significativas para a compreensão da eternidade de Jesus e da sua perfeita relação com o Pai, bem como da sua divindade: a) O *καταβέβηκα* verbo indicativo perfeito ativo da 1ª. pessoa do singular, derivado de *καταβαίνω* – que significa (vir do céu) ou (descer do alto para baixo) –, aponta para a compreensão de uma ação composta iniciada recentemente na eternidade e concluída com o seu desembarque no mundo material. Como está na primeira pessoa, Jesus fala dEle mesmo. Fala dizendo que desceu do *οὐρανοῦ* (céu), pois céu aqui é um substantivo que está no genitivo masculino singular e descreve, neste caso, a origem de quem e de onde esse (quem) desceu, no caso, aqui, foi Jesus quem desceu, e desceu do céu.

Outra forma verbal de Jo 6. 38: b) é construída com o termo *ποιῶ* (que eu faça), verbo que está edificado com o subjuntivo presente ativo da 1ª. pessoa do singular, derivado do verbo *ποιέω* (fazer ou criar). A ideia consiste em (fazer a partir de si mesmo) ou (criar a partir de si mesmo). Lembremos que toda a questão da criação, desde Gênesis, atribuíam-se unicamente a Deus, e só quem tinha até então o poder de criar era Deus. Isso prova, mais uma vez, que Jesus é Deus, e Ele só faz a vontade do Pai, mas pode fazer qualquer coisa que o Pai faz (cf. Jo 5.19), principalmente criar Jo 1.3. Portanto, Jesus tem o poder de criar, o que prova que Ele realmente é Deus (Jo 1.18b): *μονογενῆς θεός* (unigênito Deus). Além do mais, Jesus não age de maneira isolada, assim como o Pai não separa para si atitudes ou atividades separadas do Filho. Isso pode ser constatado em Jo 5. 30; 7. 16-18, 28; 8.28; 12. 49 e 14.10. As vontades e as atitudes de Jesus estão em plena concordância com a vontade e as atitudes de Deus. Essas vontades e atitudes são divinas, vieram do céu junto com o Cristo, do seu lugar de origem e pertença, que é o lugar no qual Jesus mantinha a sua perfeita comunhão com o Pai – da eternidade. Assim, Jesus e o Pai são um (cf. Jo 10. 30; 17.21), por isso, a vontade de ambos é a mesma e o que um faz, o outro faz.

Em nível de exemplo, Deus, ao criar todas as coisas, introduziu a vida. Ora, quando João destaca que Jesus ressuscitou Lázaro, ele está apontando que Jesus tem poder de dar a vida, não porque Lázaro era um amigo próximo de Jesus (cf. Jo 11.4). Assim, João assinala que Jesus não somente faz a vontade do Pai, mas pode fazer o que viu o Pai fazer (Jo 5. 19), inclusive criar, pois Jesus é o autor da vida, é Ele quem tem poder sobre a morte, e para que, a partir da glorificação a Deus, o Filho viesse a ser glorificado e reconhecido pela mesma glória que Deus sempre foi glorificado (Jo 17.1, 4-5). A última construção verbal, c) de Jo 6.38, juntamente com as duas anteriores deste mesmo versículo, que ajuda a compreender Jo 1.1, refere-se à palavra *πέμψαντός*, que está construída no particípio aoristo ativo genitivo masculino singular, derivado do verbo *πέμπω*, que, por sua vez, significa (o ato de enviar) ou de (mandar alguém). Pelo fato de essa forma verbal se encontrar no aoristo e no particípio, ela se caracteriza como uma ação pontual e modelar. Pontual porque enviou, o ato de enviar de alguma forma aconteceu, só que esse ponto da ação não está no tempo, nem no passado, nem no presente e nem no futuro, porque a ação, em si, está localizada no ato de enviar. E é modelar porque a ação de enviar é uma ação-modelo, é como se a ação fosse colocada para fora do anonimato, em destaque, numa placa, sem nenhum recorte do tempo, deixando-nos compreender que o ato de enviar aconteceu.

Desse modo, fica mais bem compreendido que o *logos* é desde o princípio absoluto, desde a eternidade e que Ele estava com Deus e veio para os seus (Jo 1. 11), foi enviado do céu para fazer a vontade do Pai que lhe enviou (Jo 1. 14; 6.38). Ao analisar acima a primeira oração em Jo 1.1a: (No princípio era a Palavra); e a segunda oração Jo 1.1b: (e a Palavra estava com Deus), procuramos demonstrar a autoexistência e a eternidade como lugar de pertença do *logos* (Palavra) bem como a relação inegociável e invariável do *logos* com Deus.

Agora, passaremos a analisar a terceira oração, que diz respeito à divindade do *logos* em Jo 1.1c: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* (e a Palavra era Deus), essa trata mais especificamente da divindade da Palavra. Em termos de tradição, essa oração é a grande questão; é o centro das grandes controvérsias teológicas que envolvem o credo de Niceia⁸ e Calcedônia⁹. Trata-se da natureza divina do *logos*.

O texto grego original apresenta o termo *θεός* (Deus) sem artigo, isto é, apresenta a ordem das palavras de forma diferente, veja: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* (e a Palavra era Deus). Primeiro, o texto apresenta a palavra *θεός* sem artigo, seguida do verbo *ἦν/εἰμί* (ser) no

⁸ Este concílio foi realizado por bispos convertidos na cidade de Niceia em Bitínia – Turquia. Teve como idealizador o Imperador Constantino, por volta de 325 EC (AGLANDA, 1998, p. 179-80).

⁹ Em relação ao concílio em Calcedônia também cidade situada em Bitínia - Turquia, ele foi realizado pelo imperador Marciano, por volta de 451 EC (SCHAEFER, 1908, vl. 3).

imperfeito e, na sequência, aparece o *ὁ λόγος* (a Palavra) acompanhado do artigo. Sabe-se, portanto, que o que se tem nessa oração é uma construção e um predicativo do sujeito. Dessa forma, como diferenciar o predicativo do sujeito, uma vez que tanto *θεός* (Deus), quanto *ὁ λόγος* (a Palavra), aparecem no nominativo? A maneira mais plausível e tradicional para a identificação do sujeito no grego helenístico é que este vem acompanhado do artigo e o predicativo sem o artigo. E o que o escritor do QE fez? Nesse caso, ele predicou o *θεός* (*Deus*), dando-lhe ênfase a favor do *ὁ λόγος* (a Palavra), que o destaca como o verdadeiro sujeito da oração e para demonstrar que o *ὁ λόγος* (a Palavra) é Deus (cf. Jo 1. 1c, 14, 17, 18). E se o *logos* é Deus, logo Ele é da mesma natureza e substância de Deus. Nessa medida, eles compartilham da mesma glória (Jo 17. 1, 4-5), da mesma eternidade (Jo 1.1ab), ou seja, são coeternos e têm a mesma essência ou a mesma natureza e substância (cf. Jo 1.1c, 18).

Essa ideia de que Jesus é Deus gerou várias discussões e concílios, que produziram alguns dogmas imprescindíveis para a construção de alguns Credos (e da cristologia joanina), dos quais o mais aceito e elaborado até os dias atuais é o apostólico, produzido no Concílio de Niceia, que afirma o seguinte:

(...) Creio em um Deus, Pai Todo-poderoso, Criador do céu e da terra, e de todas as coisas visíveis e invisíveis; e em um Senhor Jesus Cristo, o unigênito Filho de Deus, gerado pelo Pai antes de todos os séculos, Deus de Deus, Luz da Luz, verdadeiro Deus de verdadeiro Deus, gerado não feito, de uma só substância com o Pai; pelo qual todas as coisas foram feitas; o qual por nós humanos, e por nossa salvação, desceu dos céus, foi feito carne pelo Espírito Santo da Virgem Maria, e foi feito homem; e foi crucificado por nós sob o poder de Pôncio Pilatos. Ele padeceu e foi sepultado; e no terceiro dia ressuscitou conforme as Escrituras; e subiu ao céu e assentou-se à direita do Pai, e de novo há de vir com glória para julgar os vivos e os mortos, e seu reino não terá fim. E no Espírito Santo, Senhor e Vivificador, que procede do Pai e do Filho, que com o Pai e o Filho conjuntamente é adorado e glorificado, que falou através dos profetas. Creio na Igreja una, universal e apostólica, reconheço um só batismo para remissão dos pecados; e aguardo a ressurreição dos mortos e da vida do mundo vindouro (AGLANDA, 1998, p. 179-80).

Além do credo de Niceia, que expressa claramente que Jesus Cristo é Deus e humano ao mesmo instante, criador de todas as coisas e salvador ou refundador da sua própria criação, existe também o Credo de Calcedônia. O Credo calcedônio rebate, por um lado, o monofisismo – heresia que salienta que Cristo só teve uma natureza divina na encarnação, doutrina que se opunha à compreensão ortodoxa da Igreja sob a afirmação de que Jesus Cristo possuía duas naturezas completas, uma plenamente humana e a outra plenamente divina. Por outro lado, o Credo de Calcedônia também refutava o nestorianismo – heresia que fazia separação entre a natureza divina e a natureza humana de Jesus Cristo, recusando a ideia da união das naturezas divina e humana. Vale lembrar que o Concílio de Calcedônia foi considerado oficialmente um

concílio ecumênico e universal pela Igreja Católica Romana, pela Igreja Ortodoxa Grega e pelas Igrejas Protestantes, isto é, o Concílio de Calcedônia, assim como o Concílio de Niceia, foram reconhecidos por todas as comunidades de fé cristã.

O Credo elaborado na cidade de Calcedônia, razão do seu nome, afirma que devemos confessar o *logos* joanino como:

Nós, então, seguindo os santos pais [patriarcas], todos com um consentimento, ensinamos as pessoas a confessar um e o mesmo Filho, nosso Senhor Jesus Cristo, o mesmo perfeito em Deus e também perfeito na masculinidade; verdadeiramente Deus e verdadeiramente homem, de uma alma e corpo razoável [racional]; consubstancial [coessencial] com o Pai, de acordo com a divindade, e consubstancial conosco, de acordo com a humanidade; em todas as coisas como nós, sem pecado; gerado antes de todas as eras do Pai, segundo a Deidade, e nestes últimos dias, para nós e para nossa salvação, nascido da Virgem Maria, a Mãe de Deus, segundo a humanidade; um e o mesmo Cristo, Filho, Senhor, unigênito, para ser reconhecido em duas naturezas, inconfundivelmente, imutavelmente, indivisivelmente, inseparavelmente; (*duχωρίστως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως* – em *duabus naturis inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter*) a distinção de naturezas não sendo de modo algum levada pela união, mas, sim, a propriedade de cada natureza sendo preservada, e concorrendo em uma pessoa (*prosopon*) e uma subsistência (*hypostasis*), não se separaram ou dividiram em duas pessoas, mas um e o mesmo Filho, e só geraram Deus (*μονογενῆ Θεόν*), a Palavra, o Senhor Jesus Cristo; como os profetas desde o princípio [declararam] a respeito Dele, e o próprio Senhor Jesus Cristo nos ensinou, e o Credo dos santos pais nos transmitiu (SCHAEFER, 1908).

Conforme esses credos, o *logos* é Jesus Cristo e esse *logos* é, ao mesmo tempo, Deus no mesmo instante que Ele é homem, sendo que nenhuma de suas naturezas comprometer uma à outra nesse processo dEle ter se tornado uma pessoa humana. Dentre muitos Credos, o Credo de Niceia, bem como o de Calcedônia, incidem sobre a verdade absoluta de que Jesus Cristo é Deus, porque ambos são da mesma substância, da mesma natureza e, como Deus, Ele é o criador de todas as coisas, logo, o único capaz de refundar a criação começando pelo ser humano, dando-lhe nova filiação a partir da salvação por meio de Jesus Cristo, isto é, de si mesmo, sob o qual se constituiu e se sustenta a comunidade dos santos assim como todo o universo 1Co 3.11.

Portanto, de todas as literaturas trabalhadas nesta pesquisa, aqui podemos também incluir todo o restante da Bíblia, a única delas que fornece dados para essas afirmações de modo integral é o QE. Comparada às literaturas do judaísmo do Segundo Templo e às do mundo greco-romano, bem como aos escritos apócrifos, no que tange ao *logos* ou a Jesus Cristo, a concepção que se tem a respeito dEle no QE é a mais desenvolvida, ela é chamada pelos teólogos de “alta cristologia”, pois, nesse Evangelho, Jesus ganha atributos de exaltação e

características divinas que o distinguem do retrato feito pelos sinóticos, dentre os quais podemos contrapor, por exemplo, o conteúdo do evangelho de Marcos, que apresenta uma “cristologia baixa”, isto é, expressa características humanas comuns as do “Servo Sofredor” do Deutero-Isaías (cf. Is 53).

Em relação ao substantivo ἀρχή (origem), ele aparece no QE oito vezes. Em quatro delas, o termo está flexionado no genitivo e é regido pelas preposições ἀπό (para fora de) e ἐκ (para), essa sintaxe reforça a aplicação do genitivo na indicação da origem referencial ou do ponto de partida do núcleo do sintagma (MURACHCO 2003, p. 104). Em Jo 6.64; 15.27 e 16.4, o ponto de partida referencial é localizado no tempo e no espaço, na relação de Jesus com os seus discípulos, nelas o texto aponta para o começo desse percurso discipular. Em Jo 8.44, a origem referencial são os tempos primordiais da criação e se referem ao início como ponto de partida da ação do diabo, que permanece “homicida” até ao presente histórico da interlocução de Jesus na narrativa joanina. Em Jo 1.1-2, o termo aparece declinado duas vezes no dativo. Em Jo 2.11 e 8.25, o conceito está declinado no acusativo e, em ambos os casos, funciona como objeto da intenção verbal. Strong¹⁰ destaca cinco campos semânticos; deles, identifica-se apenas um utilizado por João, a saber: “origem”, tanto com o uso absoluto, referindo-se ao *logos* (à Palavra) como a primeira existência de onde todas as coisas são originadas, (cf. Jo 1.1; 1Jo 1.1 e 1Jo 2.13), quanto no uso relativo, referindo-se ao começo daquilo que se está sendo demonstrado (cf. Jo.6.64; 15.27; 16.4 e 2Jo 1.5).

O verbo εἶμί, (ser)¹¹ nos versículos 1 e 2, determina que a existência do *logos* (Palavra) e de θεός (Deus) se expressa como uma ação atemporal e contínua pelo aspecto inacabado da forma ἦν desse verbo. A preposição πρὸς (junto a), nesses mesmos versículos, rege o acusativo e, nesse caso, indica uma (companhia), uma (associação) com alguma dinâmica de movimento em que *logos* está totalmente voltado para θεός e em plena unidade com ele, provavelmente, também pronto para realizar a sua obra salvífica, mas, para isso, precisaria ser enviado. Segundo Konings (2005, p.76), a ideia de a Palavra se encontrar voltada para o Pai significa que estava totalmente de acordo com o seu projeto, pois o fato de ela ser Deus significa que participava de tudo ao seu lado, tanto no aspecto da sua natureza quanto no seu modo de agir. Vê-se que o Filho nada pode fazer, se não vir o Pai fazer (Jo 5.19).

Portanto, *logos* e θεός estão juntos e numa relação dinâmica, do ponto de vista gramatical. Isso porque a preposição πρὸς (junto a) está com o acusativo e, segundo Murachco

¹⁰ Cf. STRONG: <https://biblehub.com/greek/746.htm>. Acesso em: 25 abr. 2022.

¹¹ Além da tradução do verbo εἶμί por (ser), ele também pode ser traduzido por (estar e existir).

(2003, p. 606), essa relação sempre será de uma dinâmica de movimento, que, por sua vez, expressa absoluta concordância entre eles, sem possibilidade nenhuma de grau de variação na relação do modo de ser e de existir de ambos, pois o “Pai existe no Filho e o Filho existe no Pai e é esse Pai quem realiza as suas obras no Filho” (Jo 14.10). No versículo 1, o verbo *εἶμι* (ser) está no modo indicativo, nesse caso, não há nenhuma hipótese ou eventualidade. No indicativo, essa condição de ser do *logos* se expressa de forma direta, sem mediações, o modo indicativo é próprio da expressão objetiva, não mediada. Para Murachco (2003, p. 248), o indicativo exprime uma ideia real, objetiva e sem mediação.

Todavia, esse verbo está no imperfeito e, quando se encontra nessa construção, significa que a sua ação se caracteriza como contínua e inacabada, além de estar na terceira pessoa do singular. A mesma forma verbal se repete por três vezes no verso 1. Aqui, há um paralelo gramatical muito pertinente e importante: a justaposição dos complementos/predicativos do verbo *εἶμι* (ser), sendo que *Ἐν ἀρχῇ* (na origem) é um complemento, *πρὸς τὸν θεόν* (junto a Deus) é outro complemento e *θεός* (Deus) é um predicativo. Nos três casos, o sujeito e o verbo são os mesmos, a saber: *ὁ λόγος* (a Palavra) que é o sujeito do verbo *εἶμι* (ser). Portanto, o verbo *εἶμι* (ser), além de tudo, vem expressar que a mesma natureza de ser e agir do Pai corresponde literalmente à do Filho.

No versículo 2, o mesmo verbo *εἶμι* (ser) aparece uma quarta vez, tendo o mesmo sujeito, agora representado pelo pronome *οὗτος* (dEle). Há, nesse caso, dois complementos, que são os mesmos do versículo v.1, utilizados em conjunto: *Ἐν ἀρχῇ* (na origem) e *πρὸς τὸν θεόν* (junto a Deus). Isso faz com que o versículo v.2 seja realmente uma reafirmação do primeiro versículo. Além do mais, ao analisar as preposições que constroem a sintaxe entre o *λόγος* (Palavra) e *θεός* (Deus), nos versos de 1-3, percebemos que elas buscam mostrar, com as suas regências, a relação de companhia, sobretudo de unidade entre eles.

Portanto, o cabeçalho do texto, isto é, a abertura do texto não mostra apenas a origem absoluta e a origem da história da criação, mas, sobretudo, a pré-existência e a autossuficiência da Palavra, a relação dEla com *θεός* (Deus) e a sua natureza divina. Ou seja, com o caráter eterno da Palavra, com a relação da Palavra com Deus e a divindade da Palavra, João arremata e prepara os seus leitores para uma narrativa de extrema condensação que contém uma mensagem com vista à refundação da criação. Assim, já de antemão, o evangelista declara aos seus leitores que o *logos* é Deus.

Ao fazer isso, João estabelece uma novidade na história, que não está na história da Palavra abordada no AT: o fato de que o *λόγος* é Deus. Nenhuma tradição – nem a Sapiencial

e nem a Profética onde ela mais aparece, e nem a tradição Apócrifa – apontam-no Jesus como sendo o próprio Deus, além disso, nem as tradições gregas apontam o *logos* como sendo o próprio Deus, mas apenas como um mediador ou um princípio criativo sem um projeto definido.

O termo *logos* ocorre 65 vezes no conjunto dos escritos joaninos. No QE, o termo *logos* aparece 40 vezes; em I Jo, 6 vezes; na terceira carta, apenas 1 vez; e, no apocalipse, 18 vezes. Tendo em vista o escopo desta pesquisa, reduzimos a análise lexicográfica desse termo tão somente às ocorrências atinentes ao singular, já que o uso no plural denota um campo semântico bastante diferente do que perseguimos neste trabalho.

Sendo assim, as ocorrências que mais nos interessam são as que se seguem. Consideramo-las a partir da sua flexão nominal e da respectiva influência sintática do texto.

No nominativo, as referências ocorrem em Jo 1.1, 14; 6.60; 7.36; 8.37; 10.35; 12.38, 48; 14.24; 15.25; 17.17; 18.9, 32; 21.23; 1Jo 1.10; 2.7, 14 e Ap 19.13. Nesses sintagmas, o termo passa a exercer o protagonismo típico do nominativo. Na imensa maioria das ocorrências, o termo é sujeito da oração ou, para os verbos na voz passiva, agente da passiva. Aliás, nesse aspecto, vale destacar que, nesse formato, ele aparece três vezes como agente do verbo *πληρώω* (cumprir), tanto como sujeito, predicativo do sujeito ou mesmo no título, como no Ap 19.13, *logos* aparece sempre vinculado à identidade ou às características de Deus.

No acusativo, encontramos as seguintes citações: Jo 4. 39, 41; 5.24, 38; 7. 40; 8.43, 51, 52, 55; 14.23; 15. 3, 20; 17.6, 14; 19. 8, 13; IJo 2.5; Ap 1. 2, 9; 3.8, 10; 6.9; 12.11 e 20.4. Na gramática grega, o acusativo é a flexão que marca o verbo a partir da intenção da ação verbal. O nome do caso em grego – *ἀιτιατική* – faz referência justamente à ideia de que o sujeito busca (deseja, quer) atingir um alvo que, no sintagma, é marcado com o acusativo. A dinâmica dessa busca revela sempre algum movimento. Em português, normalmente, o acusativo corresponderá a um objeto direto, porém, na lógica interna da língua grega, o que define o acusativo, longe de ser a ausência ou a presença de uma preposição, é ser o destino da ação verbal (MURACHCO 2003, p. 99). Provas disso são as ocorrências em Jo 4.39, 41; 15.3; Ap 1.9; 12.11 e 20.4. Nesses exemplos, o acusativo é instrumental, referindo-se ao *logos* como causa ou instrumento do interesse verbal. Nas outras ocorrências, a Palavra (do Pai, de Deus ou de Jesus minha) é destino direto e não mediado da ação verbal: objeto direto. Em IJo 1.1, o termo está flexionado no genitivo que, em grego, traz a ideia de origem ou ponto de partida. Trata-se de um aspecto referencial que esclarece e identifica o termo flexionado com a sua referência (MURACHCO 2003, p. 105). No caso dessa citação, a Palavra da vida/*logos* é o

ponto de partida para que se compreenda toda sequência de acessos humanos a Deus, descritos em forma de prólogo no início da carta joanina.

No dativo, o termo *logos* aparece em Jo 2.22; 4.50; 8.31 e 1Jo 3.18. A flexão do dativo é, na verdade, uma forma única para três casos distintos: dativo, locativo e instrumental. No caso do dativo, marca-se a atribuição ou acréscimo da ação verbal e incide sobre o objeto ou complemento. O fato de esse caso não estar registrado no texto joanino pode corresponder à ideia de que à Palavra, que é o próprio Deus, nada se pode acrescentar. As referidas citações estão no caso locativo (Jo 2. 22; 4. 50; 8. 31) e no instrumental (1Jo 3. 18). Em ambos, o dativo marca uma estática, seja de localização ou de causa (MURACHCO 2003, pp. 111-114). O uso dativo aqui evidencia sempre a intenção de mostrar uma imagem final ou concluída para o seu interlocutor: no *logos*/Palavra, pelo *logos*/Palavra e com o *logos*/Palavra.

Em Strong, o terceiro campo semântico é registrado como exclusivo no texto joanino para as ocorrências que denotam a identidade/essência/características de Deus. As citações de Jo 1.14; 1Jo 1.1 e Ap 19.13 são apontadas com a semântica de um termo que se refere ao *logos*/Palavra como causa da criação e da vida do mundo e do homem e como revelação (manifestação) de Deus em Jesus.¹²

Apesar de *logos* ter muitas possibilidades de tradução, se levarmos em conta que esse é o termo mais importante para a Filosofia Ocidental, a tradução que se faz de *logos* em João 1.1-18 deriva do vocábulo hebraico דָּבָר (*dabar*, Palavra), traduzida por *logos* para a Septuaginta, pois o vocabulário do QE, apesar de ser grego, parte do campo semântico herdado do mundo semítico, mais especificamente da literatura do Segundo Templo, como fica evidente de muitas formas ao longo da leitura do texto joanino. Também a expressão: *ὁ θεός* (o Deus), quando precedido de artigo [*ὁ*] refere-se ao Deus único de Israel, continuidade da crença monoteísta que foi desenvolvida e cristalizada pelo chamado judaísmo do Segundo Templo.

No que diz respeito à sua função no prólogo do QE (Jo 1.1-18), Deus é o objeto (acusativo) junto do qual a Palavra estava – (e a Palavra estava junto a Deus, v.1a-2) e para Ele retornou Jo 1.18: “Filho único que está junto do Pai”. Desse modo, na abertura da perícopes, conclui-se que (a Palavra era Deus), no seu fechamento, o narrador a chama de Unigênito Deus.

¹² cf. STRONG: <https://biblehub.com/greek/3056.htm> Acesso em: 25 abr. 2022.

3.18.3 A Palavra como origem e agente da criação (v. 3)

³Tudo foi criado a partir dela e sem ela não se criou nenhuma coisa do que foi criado.

No versículo 3, o verbo é o *γίνομαι* e aparece por três vezes em duas formas diferentes: *ἔγένετο* e *γένονεν*. O verbo *γίνομαι* é usado para expressar a ideia de (ser criado)¹³. As duas primeiras formas vestidas com o *ἔγένετο* têm como sujeito os opostos: *πάντα* (tudo) e *οὐδὲ* (nada). O termo (tudo) está presente no adjetivo *πάντα*, que, apesar de estar no plural, expressa a ideia de (conjunto das coisas criadas), típico do neutro plural. Ao mesmo tempo, o termo (nada) subjaz ao advérbio *οὐδὲ*, que é a junção da negativa *οὐ* com a conjunção *δὲ*, que adiciona a ideia de ênfase na negativa (MURACHCO 2003, p. 638). A terceira forma – *γένονεν* – está no indicativo perfeito, pois se refere ao que completou sua criação. Seu sujeito é o pronome relativo *ὃς* (que), referindo-se à criação. E, desde já, deve-se pensar que o princípio da criação traz, com as coisas criadas, o começo da história.

No versículo 3, também aparece o verbo *γίνομαι* na forma *ἔγένετο*, que é um acessório de *εἶμι* e expressa a ideia de (existência) e (essência), mas que, nesse momento do texto, indica uma existência atemporal (MURACHCO 2003, p. 236), pois está na forma do aoristo e o sujeito desse verbo é a criação. Nessa medida, o evangelista dá a entender, com o seu enredo, que a existência já existia em Deus antes de vir a existir ou ser expressa de modo físico e estético, talvez para expressar a vida contida na primeira Existência - Deus. Ainda no versículo 3, a criação, que aparece expressa sem o recorte do tempo – *ἔγένετο* –, passa a ser restringida pelo aspecto verbal do perfeito, visto que a forma *γένονεν*, que aparece no fim do verso 3, se refere a uma ação acabada, completa, muito mais no presente do que no passado (MURACHCO 2003, p. 240), ela faz referência a tudo aquilo que foi criado no passado, desde o primeiro ao sexto dia (Gn 1-2.4a).

Entretanto, se considerarmos as ocorrências de *εἶμι* (ser) nos versos 4, 8, 10 e 15, descobriremos que essas novas ocorrências corroboram com uma existência contínua e inacabada, e, portanto, eterna, pelo uso exclusivo do aspecto imperfeito (MURACHCO 2003, p. 229). Sendo assim, é possível inferir que há algo de caráter eterno no projeto da criação de Deus e que ainda está a caminho. Desse modo, o narrador parece estabelecer um contraponto entre um projeto de criação que já foi concluído, ao utilizar o verbo *γίνομαι* na forma *ἔγένετο*,

¹³ Existe quem traduza por (fzer, surgir, originar).

que é um acessório de *εἶμι*, e um projeto de criação que demonstra estar em andamento, presente nas ocorrências do verbo *εἶμι* empregadas nas citações anteriores.

O verbo *εἶμι* (ser) agora aparece na forma *ὦν*¹⁴, tendo como sujeito o *logos* e, por estar no participípio, trata-se de um adjetivo verbal. Logo, ele qualifica o sujeito com a ação verbal. Assim, “existir-existência” não é só uma ação do *logos*, mas também uma característica (MURACHCO 2003, p. 284). Essa característica revela o *logos* como um ser que existe a partir de si mesmo e é portador da existência, criador de tudo, mostrando que Ele é a própria natureza do Pai.

No versículo 3, além da preposição *χωρὶς* (sem) reger o caso genitivo, ela expressa uma relação do *logos* com o Pai. Vale lembrar que as preposições que constroem sintaxe entre o *logos* e *θεὸς* nos versos 1-3, buscam expressar, com as suas regências, a relação de companhia e unidade entre eles. Nesse caso, a afirmação sintática é a de que o *θεὸς* e o *logos*, estando ausentes um do outro, são incapazes de criar algo. A presença do genitivo indica a ideia de exclusão ou separação que inviabiliza a criação.

A expressão *χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἕν* (sem Ele nada foi criado), isto é, essa forma do *ἐγένετο* aponta para o fato de que nada foi criado (MURACHCO 2003, p. 622), de que nada foi criado sem o *logos* (Palavra). Especialmente, percebemos que a relação entre eles é absolutamente inegociável. Sobretudo, ainda no versículo 3, a preposição *διὰ* rege o genitivo e, nesse caso, indica sempre o ponto de partida ou de origem e sem atravessamento/cruzamento, como faria a preposição *ἀπὸ* (MURACHCO 2003, p. 549). Em João, portanto, a criação se deu a partir do *logos* como “origem” ou “ponto de partida”, e não como instrumento, como consta nos Salmos e em Jubileus. Sendo assim, já se pode notar que João provavelmente leu essas duas tradições, mas, provavelmente, também as corrigiu, assim como fez com Gn 1.1 em relação ao princípio absoluto.

Nesse momento do texto, percebemos mais claramente que o *logos* em João não corresponde ao pano de fundo do mundo greco-romano e nem ao de Gênesis, mas ao do judaísmo do Segundo Templo. Além do mais, mesmo João fazendo correspondência com as tradições do Segundo Templo, também se evidencia haver diferença entre o uso que as tradições Sapiencial e Enóquica fizeram do *logos* e o uso feito por João, o qual não seria percebido sem o estudo do grego. Tanto a tradição Sapiencial quanto a Enóquica usam o *logos* (Palavra) como criador de todas as coisas, assim como aplica João. Entretanto, nas duas primeiras tradições, o

¹⁴ *ὦν* verbo participípio presente ativo nominativo masculino singular de *εἶμι*.

logos aparece como instrumento, porque o caso usado pela Septuaginta é o dativo instrumental. Isso caracteriza o *logos* “Palavra” como o instrumento pelo qual Deus criou todas as coisas, apontando que a origem da criação é Deus. Além do que, neste trabalho, analisamos, também, na seção anterior, o termo *σοφία* (sabedoria) como agente da criação e, em todas as suas aparições, ela figura como instrumento utilizado por Deus para mediar a criação. Esse mesmo caminho é seguido pela *Torá*, em que ela é considerada pelos judeus como uma hipóstase divina. Entretanto, em João, o uso que se faz do *logos* (Palavra), num primeiro momento, revela que a criação deriva diretamente dele/a como ponto de partida, sem mediação nenhuma.

Por fim, as relações preposicionais, entre outros elementos da perícope, também proporcionam um panorama importante quanto às nuances da língua grega. Por exemplo: no versículo 3, a relação entre o termo *πάντα* (tudo), que se refere a tudo que foi criado, e o pronome *αὐτοῦ* (dEle), que se refere ao *logos*, é construída pela preposição *διὰ* (por meio de como ponto de partida), regendo o genitivo. Nesse caso, a preposição traz do pronome a origem da criação, revelando que a criação derivou literalmente (dEle), do *logos*. Portanto, o que esse versículo destaca como de maior importância é que (tudo) foi criado a partir do *logos* (Palavra), tendo o *logos* como referência ou ponto de partida. Portanto, sinalizando que assim como o *logos* criou todas as coisas, ele também tem poder e condições para restaurar ou refundar a sua criação, pois é exatamente isso que o evangelista está tentando mostrar para os seus leitores e ouvintes, que eles estão experimentando (no aqui e agora) o andamento de uma criação que se iniciou com a chegada do Messias, que deveria começar pelos judeus Jo 1. 12.

3.18.4 A acepção da Palavra para os homens e as alternâncias que ela sofreu (v.4-5)

⁴Nela estava a vida, e a vida era a luz dos homens. ⁵E a luz brilhou na treva e a treva não a compreendeu.

De acordo com Murachco (2003, p. 567), a preposição *ἐν* (dentro ou no interior de) marca relações, (estático) e aponta para o locativo. No versículo 4, a relação entre o substantivo *ζωή* (vida) e o *logos* (Palavra) é marcada pela preposição *ἐν*, que rege o genitivo marcando o pronome *αὐτῷ* (nele) propriamente com o locativo. Portanto, é no interior do *logos* que, estaticamente, havia vida. O mesmo acontece na relação entre os termos *φῶς* (luz) e *σκοτία* (treva) no versículo 5: *τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει* (a luz brilha no interior da treva) – brilha no interior da treva para gerar vida. A essa altura, já podemos notar que a vida contida e colocada para fora do *logos* tem várias conotações: trata-se tanto da vida física, como um dos frutos da

criação divina, quanto da Vida que vence as trevas, que provavelmente se trata do *logos* (Palavra). No versículo 4, tem-se novamente a forma *εἶμί* (ser), agora acompanhada do sujeito *ζωή* (vida), há um complemento entre *ἐν αὐτῷ* (nela) e um predicativo *τὸ φῶς* (a luz).

Portanto, a *ζωή* (vida) tanto estava *nEla/logos* quanto era a *φῶς* (luz). Sendo assim, a vida se expressou de duas formas nesse versículo 4: a sua primeira modalidade é a conhecida vida biológica ou natural; e a segunda é a modalidade que liberta esse homem natural das trevas em forma de luz. Reafirma esse entendimento a tradição Sapiencial da Septuaginta, que João provavelmente usou como pano de fundo para ligar a ideia de *ζωή* (vida) a *φῶς* (luz) (cf. Sl 35.10): *ὅτι παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς ἐν τῷ φωτί σου ὁψόμεθα φῶς* (Pois em ti está a fonte da vida, devido à tua luz somos iluminados). No Sl 118.105, versão da Septuaginta, encontra-se o clímax da oração, no qual o orante relata que o *logos* (Palavra) de Deus é luz que ensina a encontrar a verdadeira vida ou conduz à verdadeira vida. Ainda concernente a esse entendimento, 1Jo 1.5 diz que a mensagem que se tem aprendido da parte de Jesus é que Deus é Luz e nele não há treva nenhuma.

No versículo 5, há dois verbos *φαίνω*, cuja forma *φαίνει* (brilho) é o indicativo presente, mostrando que o sujeito *τὸ φῶς* (a luz) brilha e apresenta como complemento o locativo *ἐν τῇ σκοτίᾳ* (na treva). Logo, é no interior da treva/escuridão que a *φῶς* (luz) brilha. Isso já sinaliza, de forma explícita, uma missão da *φῶς* (luz) sobre as trevas e que ficará escancarada nos versículos 12-13. Sendo assim, podemos pensar que as trevas são também as forças enfrentadas por Jesus, presentes nos ambientes pelos quais andou. De acordo com Beutler (2015, p. 49), o fato de a Luz brilhar no interior das trevas tem como finalidade libertar a humanidade de tal condição.

O outro verbo dessa passagem é *καταλαμβάνω*, cuja forma *κατέλαβεν* está no indicativo aoristo. O verbo *λαμβάνω* significa (compreender) e (receber), e quando modificado pela preposição *κατα* (em decida), recebe a ideia de uma ação que se esgota até o fim (MURACHCO 2003, p. 585). Portanto, o sujeito *σκοτία* (treva) e *οὐ* (não) não compreendem de jeito nenhum a *φῶς* (luz). Isso, provavelmente, evidencia que, sem uma intervenção da luz sobre a treva, não há possibilidade de libertação ou salvação da humanidade. Assim, com a sua história, o narrador do prólogo já deixa subentendido que há necessidade de libertação da humanidade, e que ela somente é possível a partir de uma intervenção da Luz no interior da *σκοτία* (“treva”).

O termo *φῶς* (luz) ocorre 23 vezes no QE. Desse total, nove estão no nominativo (Jo 1,4,5,8,9; 3.19a, 8.12a; 9.5; 11.10; 12.35a). Dessas nove citações, a maioria ocupa o papel proeminente de sujeito no período. Eventualmente, encontramos também o predicativo do

sujeito. Em ambos os casos, a luz, nessas citações, é agente protagonista da ação verbal ou carrega sua característica essencial. Assim, o *logos* (Palavra) é a luz que ilumina o mundo. Nas citações, notamos duas referências importantes: uma é o paralelismo com as trevas, e a outra é a aproximação da ideia original da luz criada que ilumina o mundo. Um mundo que se encontra num estado de desobediência e pecado, portanto carecendo de resgate e, por sua vez, de salvação.

A primeira trata de um paralelismo da luz com as trevas, já estabelecido desde o prólogo. Nesse primeiro paralelismo, que é um dualismo, segundo Beutler (2015, p. 49), João está tratando da missão da Palavra no mundo. De acordo com esse raciocínio, iniciado no prólogo, João está contando que a missão da Palavra na terra é brilhar dentro das trevas. Isto é, trazer libertação e vida onde não há (Jo 10.10). Na outra referência, que é a aproximação da ideia original da $\phi\omega\varsigma$ (luz) criada que ilumina o mundo, tem-se a noção de que, talvez, o evangelista esteja sugerindo que o *logos* (Palavra), uma vez recebido e compreendido pela criação leia-se - humano, se tornaria luz para o mundo: “vós sois o sal da terra e a luz do mundo” (cf. Mt 5.13;14a). Porém, essa compreensão fica mais clara quando $\phi\omega\varsigma$ (luz) aparece no genitivo. Nas três citações em que o termo está flexionado no genitivo (cf. Jo 1. 7, 8; 12.36c), a $\phi\omega\varsigma$ (luz) é a origem para que se compreenda tanto o ponto de partida referencial do *μαρτυρία* (testemunho) quanto de *υιός* (filhos). Portanto, a $\phi\omega\varsigma$ (luz) como origem é qualificadora e identificadora desses filhos e desse testemunho (cf. Sl 35.10b): *ἐν τῷ φωτί σου ὀψόμεθα φῶς* (na tua luz somos iluminados), ou seja, a partir da figura da luz em paralelo com as trevas, João fala aos seus interlocutores expondo o estado de trevas e de prisão no qual judeus e o restante da humanidade se encontram.

Assim, como no caso nominativo, encontramos também nove citações sobre a $\phi\omega\varsigma$ (luz) no caso acusativo: Jo 3.20a, 20b, 21; 8.12; 11.9; 12.35a; 12.36a; 12.36b e 12.46. Notamos que o termo é do gênero neutro e, por isso, quando está declinado no nominativo e no acusativo tem a mesma forma. Desse modo, é preciso recorrer à sintaxe do período para perceber com clareza a função gramatical e então descobrir qual é o caso que o declina. O acusativo, como já foi dito anteriormente, é o caso do destino da ação verbal. Os verbos utilizados nessa relação sintagmática são: “amar”, “odiar”, “rejeitar”, “vir”, “ser”, “ter”, “ver”, “haver” e “crer”. Como vemos, todos elevam o destino verbal a um paradigma bastante abstrato e conceitual. A $\phi\omega\varsigma$ (luz), seja na comparação com as trevas, seja na referência à criação, adquire um aspecto bastante dinâmico na construção sintática do acusativo.

Na única citação em que o termo está declinado no dativo (Jo 5.35), o uso é instrumental. A $\varphi\tilde{\omega}\varsigma$ (luz) era o instrumento com que os interlocutores “quiseram alegrar-se”. Tanto pelo fato de ser apenas uma citação joanina no dativo, quanto por se referir a uma $\varphi\tilde{\omega}\varsigma$ (luz) específica que não é Jesus, isso pode reforçar a ideia típica do dativo de uma realidade estática, definida e pontual, talvez para que não se confunda esta $\varphi\tilde{\omega}\varsigma$ (luz) com aquela a que se refere o restante do texto.

Em relação ao campo semântico para $\varphi\tilde{\omega}\varsigma$ (luz), localizamos dois campos, um de acepção mais apropriada. O primeiro, tem uso universal, referindo-se a $\varphi\tilde{\omega}\varsigma$ (luz) que ilumina, mas aparece também nesse sentido como metonímia para lâmpada, tocha, vela, fogo etc. O segundo campo semântico, revela o uso metafórico, parabólico e poético do termo, nesses casos, as nuances de sutileza, brilho, alcance e calor estão presentes nas construções semânticas.

Fora do ambiente joanino, também encontramos alguns usos mais específicos, a saber: a $\varphi\tilde{\omega}\varsigma$ (luz) que ilumina para dar publicidade ou a $\varphi\tilde{\omega}\varsigma$ (luz) que serve como razão, entendimento, conhecimento etc., mais encontrado no ambiente semântico da cultura grega.¹⁵

No que tange ao termo $\zeta\omega\eta$ (vida) no QE, há 36 ocorrências. Destas, sete estão flexionadas no nominativo (Jo 1. 4a,4b; 6.63; 11.25; 12.50; 14.6; 17.3) e fazem referência direta ao *logos*, seja como sujeito paralelo, aposto ou predicativo do sujeito. Essa aproximação qualificativa do termo $\zeta\omega\eta$ (vida) e *logos* (Palavra) é significativa para supor que (vida) também seja um atributo do *logos*.

A Palavra $\zeta\omega\eta$ (vida) aparece 64% das vezes no QE no acusativo. Isso pode revelar que as características típicas do acusativo estão intrinsecamente vinculadas ao uso do termo pelo autor, a saber: “dinâmica”, “movimento”, “interesse da ação” e “objetivo do sujeito”. O conceito $\zeta\omega\eta$ (vida) parece ser sempre o alvo, o destino e o objetivo da ação verbal nas seguintes passagens: Jo 3.15, 16, 36a, 36b; 4.14, 36; 5.24a, 24b, 26a, 26b, 39, 40; 6.27, 33, 40, 47, 53, 54; 10.10, 28; 12.25; 17.2; 20.31.

Nas seis vezes em que o termo aparece em Jo 5.29; 6.35, 48, 51, 68; e 8.12, é sempre com a função de indicar a referência de origem dos termos que ele complementa. Vale destacar que essas construções genitivas relacionam $\zeta\omega\eta$ (vida) a um ponto de partida para que se compreendam os seguintes conceitos: $\acute{\alpha}\rho\tau\omicron\varsigma\ \tau\eta\varsigma\ \zeta\omega\eta\varsigma$ (pão da vida); $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ (mundo); *rema* (verbo), $\varphi\tilde{\omega}\varsigma$ (luz) e *περιπατέω* (caminho). Considerando a afirmação anterior de que (vida) seria um atributo do *logos*, e constatando as forças de tais conceitos nessas construções

¹⁵ Cf. STRONG: <https://biblehub.com/greek/5457.htm>. Acesso em 25 abr. 2022.

genitivas, podemos, inclusive, considerar que o *logos* enquanto *ζωή* (vida) é fonte desses outros conceitos, já que estão todos no caso genitivo.

Strong identifica dois usos para o termo. O primeiro, se refere ao sentido mais universal da *ζωή* (vida): o estado de alguém que está (animado), (vivo). O segundo, mais amplo nos textos neotestamentários, enfatiza a qualidade ou a característica da *ζωή* (vida), apontando-a como (vida plena), (vida espiritual), (vida imortal), (vida eterna) etc.¹⁶

Desse modo, no prólogo joanino, o conceito *ζωή* (vida) sai do interior do *logos* e, portanto, da eternidade; expressa-se fisicamente pela primeira vez no advento da criação, enquanto vida natural, biológica e ganha uma nova concepção com João, que vai para além da vida física ou da vida material, sem estar sujeita à morte, que provavelmente se trata da vida que há no *logos*, a que ele veio dar aos que o receberem Jo 1.12-13. Já o termo *σκοτία* (treva), para João, tem e sempre terá conotação negativa, dada sua linguagem dualística, pois, de um lado, ela não compreende a *φῶς* (luz), a *ζωή* (vida) e a *ἀλήθεια* (verdade); de outro, associa-se à *θάνατος* (morte) e à *ψεῦδος* (mentira), que, juntas, formam o projeto de “antivida”, a partir de sua incapacidade de compreensão do projeto criador e redentor do *logos* enquanto *Luz dos homens*.

Por fim, em relação ao último termo do versículo 5, a palavra *καταλαμβάνω* (receber e compreender), embora também possa ser traduzida por (apreender, subjugar)¹⁷, no Evangelho conforme João parece corresponder mais ao significado de (compreender), uma vez que combina com o jogo de compreensão e incompreensão descrito ao longo do Evangelho, principalmente nos diálogos de Jesus, nos quais frequentemente ele foi incompreendido. De acordo com Beutler (2015, p. 50), a ideia de traduzir *καταλαμβάνω* por (dominar ou subjugar) nasceu com Orígenes. Ele a teria interpretado dessa forma porque havia um interesse teológico, que consistia em acreditar que as trevas perseguem a luz. Porém, a tradição latina optou pela tradução *καταλαμβάνω* (*compreender*), assim como se fez neste trabalho. Reiteram essa escolha o conteúdo que antecede e sucede a perícope em questão mostrado na delimitação, quando Jesus fala da incapacidade e da demora dos discípulos para compreender a mensagem a respeito da morte e ressurreição de Jesus (cf. Lc 24), e o texto de Jo 1.19-51, porção bíblica que trata também da incompreensão dos fariseus e de suas autoridades judaicas, no que tange à dúvida se Jesus era mesmo o Messias esperado. Outro aspecto relevante para traduzir *καταλαμβάνω* por (compreender), é que a noção de incompreensão está ligada ao termo *σκοτία* (treva), visto

¹⁶ Cf. <https://biblehub.com/greek/2222.htm>. Acesso em 25 abr. 2022.

¹⁷ (RUSCONI, 2003, p.253)

se tratar do que lhe é característico: a incapacidade de compreensão em relação àquilo que é evidente, seja por meio de uma experiência vivida, de um texto lido ou de uma voz ouvida. O fato é que, se a luz não penetrar no interior das trevas para iluminar o humano, não haverá possibilidade de libertação ou salvação, pois Jesus veio como luz ao mundo a fim de livrar das trevas aqueles que creem nele (Jo 12.46), com vista a restaurar o mundo marcado pela queda e pelo pecado, pois toda “criação geme em estado de sofrimento como se estivesse com dores de parto¹⁸ pela sua restauração” (cf. Gn 3.17; Rm 8. 19-22)

Isso nos leva a pensar que a expressão *σκοτία* (treva), empregada no prólogo, não diz respeito apenas às forças do mal, enquanto potestades, mas também se refere às instituições religiosas e romanas, forças hostis personificadas que governavam no tempo de Jesus e que também o mataram. O termo *σκοτία* (treva), aplicado por João no prólogo, encontra-se no dativo e está no singular; logo, ela se caracteriza como um instrumento que produz morte, mentira e toda espécie de violência, já que essa é a sua natureza.

As versões bíblicas – todas elas – traduzem *σκοτία* por (trevas), no plural, embora sua construção apareça no singular. De acordo com alguns tradutores, João sempre comete tal descuido em relação à sua escrita. Por isso, segundo eles, “treva” deveria estar no plural, e não no singular. No entanto, como a questão da relação e da unidade também é muito acentuada nessa porção de texto, o presente estudo é levado a acreditar que João, ao utilizar tal termo no singular, não deixa de alertar que as trevas não devem ser subestimadas, pois elas também se unem numa só, assim como o Pai é um com o Filho e seus discípulos Jo 17. 11. E essa união se constata em toda a leitura do QE; ela é a mesma que, por não ter condições espirituais para compreender Jesus, o matou (cf. At 2.23) e, por suas razões cegas e incapacidade de compreensão expulsaram e perseguiram defensores de Jesus da sinagoga (Jo 9.22; 12.42; 16.2).

3.18.5 As mudanças da Palavra santa na história (Jo 1.6-13)

Segundo Beutler (2015), a mudança da unidade composta pelos versos (1-5) para a segunda sessão do prólogo edificada pelos versos de 6 a 13, se configura simplesmente como uma quebra, como saída de um estilo literário hínico para um estilo mais narrativo. Portanto, o texto a seguir tem um estilo de narrativa histórica. E, assim como os versos de 1-5 formam uma unidade, os versos de 6-13 também formam uma sessão.

¹⁸ Segundo a TEB (p.2190), essa figura de parto usada por Paulo se correlaciona com (Jr. 13.21; Is 66.6-80), designando ao mesmo instante, um doloroso estado atual e a espera de um futuro estado glorioso.

3.18.6 O papel de João Batista (v. 6-8)

⁶Surgiu um homem enviado da parte de Deus, seu nome era João. ⁷Este veio para testemunho, para que testemunhasse a respeito da luz, para que todos cressem por meio dele. ⁸Não era aquele a luz, mas para que testemunhasse a respeito da luz.

No versículo 6, a relação entre *ἀπεσταλμένος* (enviado) e *θεοῦ* (Deus) é construída pela regência da preposição *παρὰ* (da parte de), no caso Deus, porque Ele é a origem desse *ἀπεσταλμένος* (enviado), no caso João Batista, o qual surge (da parte de Deus). Há duas ocorrências da expressão: *περὶ τοῦ φωτός*, nos versículos 7 e 8, regendo o genitivo e, de acordo com Murachco (2003, p. 597), essa preposição atribui um sentido figurado e outro abstrato que, no nosso texto, podem ser entendidos como: (a respeito da *φῶς* luz) e (sobre a *φῶς* luz). No versículo 7, a preposição *εἰς* (para) impõe a ideia de movimento e dinâmica para o testemunho desse enviado. Ainda no mesmo versículo, o pronome *αὐτοῦ* (dele), que se refere ao *ἀπεσταλμένος* (enviado), é o instrumento para que creiam todos: isso é demonstrado pelo uso da preposição *διὰ* (por meio), com genitivo.

No versículo 6, destaca-se também o verbo *γίνομαι* na forma *ἐγένετο* (surgiu), já analisada no versículo 3, e que tem, aqui, como sujeito, o substantivo *ἄνθρωπος* (homem). Esse sintagma indica que um ser humano ou um homem surgiu e trata-se de uma ação pontual, mas sem delimitação temporal, pois está no aoristo (MURACHCO 2003, p. 234). O termo *ἄνθρωπος* (homem), quando usado no plural, como é o caso do versículo 4, pode significar (humanidade), (gênero humano) (Jo 1.4,9) ou um (grupo de pessoas) (Jo 6.10,14). Entretanto, quando é utilizado no singular, como é o caso dos versículos 6 e 9, pode significar (uma pessoa). Outro verbo interessante desse versículo é *ἀποστέλλω* (enviar), cuja forma é *ἀπεσταλμένος* (enviado), quanto à semântica, refere-se ao ato de enviar ou despachar alguém. No que diz respeito à morfologia, está no particípio perfeito, o que indica ser uma ação terminada no presente perfeito (MURACHCO 2003, p. 239) e um qualificador do seu sujeito *ἄνθρωπος* (homem) (MURACHCO 2003, p. 272). Como o verbo está na voz passiva, o sujeito aqui é, na verdade, um agente da passiva: (Surgiu um homem enviado da parte de Deus), referindo-se a João Batista.

No versículo 7, encontramos uma sequência verbal bastante dinâmica em sua sintaxe. A primeira forma verbal - *ἦλθεν* – está no indicativo aoristo do verbo *ἔρχομαι* e o seu sujeito *ἦλθεν* (vai/foi), tendo em vista ter sido enviado. O segundo verbo – *μαρτυρήσῃ* – é o subjuntivo aoristo do verbo *μαρτυρέω*, e o verbo *πιστεύσωσιν* é o subjuntivo aoristo de *πιστεύω*. Em ambos

os casos, o subjuntivo marca alguma mediação. Portanto, o sujeito *ἄνθρωπος* testemunhou *ἵνα* “para que” todos cressem (MURACHCO 2003, p. 256). Isso sugere que não se deve separar a vida do Batista da sua missão.

No versículo 8, o verbo *εἰμί* (ser) está na negativa e tem como sujeito o pronome demonstrativo *ἐκεῖνος* (aquele), que se refere ao sujeito já indicado: João Batista. Ele não era a *φως* (luz). A conjunção adversativa *ἀλλά* (mas) vem sobrepor o que João era: tinha como finalidade (isso explicitado pela conjunção *ἵνα* (para que) a possibilidade (explicitada pelo subjuntivo) de testemunhar a respeito da *φως* (luz), ou seja, dar testemunho a respeito da Luz para despertar a fé de seus ouvintes.

Desse modo, entendemos, a partir da análise desses versículos, que, da parte de Deus, isto é, direto da eternidade¹⁹, foi despachada uma pessoa (João Batista), um homem, que tinha como finalidade pré-estabelecida testemunhar a respeito de alguém e de modo dinâmico e atemporal para todos (os seus e os que o receberem), com o intuito de despertar a crença ou a fé a respeito de alguém chamado de *φως* (Luz).

A maioria dos estudiosos alega que o evangelista insere o Batista no prólogo com a finalidade de diferenciá-lo de Jesus Cristo – o Messias esperado, além de destacarem a sua importância e sua submissão a Cristo. Entretanto, neste estudo, preferimos focalizar a importância do significado da vida e da missão do Batista para a comunidade de Israel e para o despertar da fé em Jesus.

Sendo assim, faz-se elementar perceber que o verbo *γίνομαι* (surgiu) na forma *ἐγένετο* do versículo 6, tem como sujeito o substantivo *ἄνθρωπος* (homem) e concerne a uma ação pontual. Essa última, pré-determinada a ser realizada pela pessoa expedida, ou seja, João Batista, aponta que a sua vida está diretamente ligada ao seu envio, à sua missão. Concernente a esse raciocínio, Vidal (2009) destaca dois simbolismos que dão suporte a esse entendimento sobre a figura do precursor. Ele refere-se ao sinal do deserto e ao batismo no Jordão como duas simbologias que caracterizam ainda mais a vida de João Batista com a sua missão, para o autor, há que se levar em conta a promessa referente à esperança messiânica e à situação na qual o povo de Deus se encontrava diante da aparição de João Batista.

Conforme Vidal (2009), a missão profética de João Batista coincide com a situação de profunda calamidade estrutural na qual se encontrava Israel, sem haver outra saída, a não ser a

¹⁹ De acordo com Welhausen (*apud* Beutler, 2015), o versículo 6 aponta que João Batista “cai como neve na eternidade”.

perdição absoluta. Entretanto, vale destacar que, atado a essa miséria e esse sentimento de abandono, Israel ainda trazia consigo resquícios da esperança messiânica de que a vida e o papel do profeta Batista chegaram para reafirmar tal expectativa. Aqui é preciso ter em mente que Israel se via pobre, dadas as trajetórias dos exílios e a prolongada jornada do pós-exílio. Sabe-se que, na peregrinação do deserto, perderam-se filhos, trabalhadores, animais, terras, cultura e a relação com Deus, culminando em miséria e violência, inclusive dentre o próprio povo. Essa é a situação na qual se encontrava Israel ao fim do Segundo Templo.

Frente a essa realidade atravessada por desesperança, exploração e toda sorte de maldade, Israel se via sobretudo numa grande crise identitária, e, em decorrência disso, estava a crise religiosa, sociocultural e socioeconômica. Esclarecida a situação, agora se pode pensar no simbolismo do deserto e do batismo como rito de salvação, mediado pela vida e pela missão do Batista.

De acordo com Vidal (2009), o termo “deserto”, referido em Jo 1.23; Q 7.24 e Mc 1.3-4, dizia respeito a um lugar desabitado à margem do Jordão, provavelmente na região oriental da Transjordânia, como assinalado em Jo 1.28; 3.26 e 10.40 e em Mc 1.5,9. Tudo isso em oposição à noção do senso comum de que o afastamento de João para o deserto seria de autopurificação mediante a autoexclusão do mundo, até porque aquela região era uma rota de tráfego, portanto, bastante movimentada. Assim, retomava a região que Israel outrora cruzara para se apossar da terra de Canaã, descrita em Js 3-4 como o lugar onde a tradição fixou o arrebatamento de Elias (cf. 2Reis 2.1-18). Vidal (2009), ainda destaca que as vestimentas feitas de pele de camelo e os alimentos ingeridos pelo profeta, como gafanhotos e mel silvestre, serviam para ratificar que a missão de João Batista não pode ser separada da vida do profeta, sobretudo com o fito de simbolizar ainda mais a vida de escassez do enviado com a real situação na qual se encontrava a vida precária de Israel. Ainda segundo esse autor, o principal objetivo do ritual do batismo era a purificação, todavia, o Batista, além de profeta, era sacerdote, e esse último mediava a purificação pelos sacrifícios no Templo. A essa altura, tal função já não era mais exercida por ele e havia perdido o seu sentido.

Ainda, de acordo com o autor, tanto o batismo quanto o deserto, simbolizam imagens da profunda situação de crise na qual se encontrava Israel. Quanto à geografia desértica em que o profeta pregava e batizava, era a mesma atravessada por Israel para entrar na terra prometida. O deserto representa uma região desabitada e não cultivada, simbolizando Israel fora da terra prometida em seu estado de pecado, maldade, miséria, penúria e calamidade. Em contrapartida, restava-lhe ainda a garantia da esperança messiânica, que, também conforme o autor, pode ser

vista no rito do batismo ou do banho no rio Jordão; a travessia da fronteira entre o deserto e a terra prometida simboliza o encontro de Israel com o seu Deus, agora em carne e osso, na pessoa do Messias testemunhado por João Batista, o esperado de Israel. Nesse sentido, Jesus é a terra prometida, pois veio para que se tenha vida, e vida em abundância (cf. Jo 10.10b).

Por fim, se é verdade que o papel de João Batista foi o de testemunhar para suscitar a fé em Jesus, a fim de que todos os que cressem nele fossem salvos, e que a geografia, o batismo e os seus ritos, bem como o deserto configuram metaforicamente o estado no qual se encontrava Israel, e que ele tinha, mesmo como horizonte distante, a esperança messiânica, não é menos verdade que, com essa compreensão, já começou a se desenhar a necessidade de uma refundação ou restauração da criação, especialmente da humanidade, a partir da Luz testemunhada por João Batista. Essa realidade se torna ainda mais compreensível nos próximos versículos da perícopé, sobretudo, quando se faz essa leitura observando o retrato da comunidade joanina.

3.18.7 A chegada da Luz e seu desprezo (v.9-11)

⁹Era a luz verdadeira, a qual ilumina todo humano, que vinha para o mundo. ¹⁰No mundo estava e o mundo foi criado a partir dela e o mundo não a conheceu. ¹¹Para os seus veio, mas os seus não a receberam.

No versículo 9, o verbo *φωτίζει* (iluminar) está no indicativo, rompendo a sequência anterior de subjuntivo. Isso traz, retoricamente, a intenção de afirmar algo, agora objetivamente: “ilumina todo humano”. No mesmo versículo, o verbo *έρχόμενον* (que vinha) está no particípio e, por essa razão, é adjetivo verbal e qualifica o substantivo *φῶς* (luz). Portanto, a afirmação de que “a luz vinha ao mundo” não só descreve uma ação desse sujeito, como também o adjetiva e o caracteriza.

No versículo 9, a preposição *εἰς* (para) coloca em relação aos termos *έρχόμενον* (que vinha) e *κόσμον* (mundo). Essa relação é necessariamente dinâmica pela regência do acusativo. Logo, esse “que vem”, se movimenta em direção ao mundo. Já no versículo seguinte (v.10), ele está no “interior do mundo”, pelo uso da preposição *ἐν* (dentre, no interior de) com o dativo/locativo, e repete-se ainda a mesma construção do versículo 3, substituindo o sujeito *πάντα* (todos) por *κόσμος* (mundo). Essa aproximação sugere algum tipo de relação sinônima entre esses dois termos: “todos” e “mundo”. No versículo 11, vimos presente o mesmo

movimento típico da regência do acusativo da preposição *εἰς*. A relação, nesse caso, é construída entre o *ἦλθεν* (vir) e *τὰ ἴδια* (os seus).

A sequência coordenada no versículo 10 retoma as afirmações anteriores “a luz estava no mundo” e “o mundo foi criado a partir dela” e as contrapõe a outra afirmação: “o mundo não a conheceu”. O último verbo é o *γινώσκω* (conhecer/compreender), que remete ao processo de compreensão, conhecimento pelo intelecto, especialmente quando está na forma do aoristo, como é o caso. Todavia, *γινώσκω* (conhecer), ao longo do Evangelho conforme João, com frequência alude àqueles que não conhecem Jesus. Simbolicamente, eles estão nas trevas.

No versículo 11, vemos novamente presente o verbo *ἦλθεν* (vir), agora no aoristo, mas tendo como sujeito o mesmo conceito *φῶς* (luz) do versículo 9. O seu objeto indireto (os seus) torna-se sujeito com contraponto na oração coordenada aditiva seguinte. Esse sujeito agora (os seus) flexiona *παραλαμβάνω* o verbo *λαμβάνω* (receber), precedido da preposição *παρα* (da parte de), que lhe atribui a ênfase de excesso, de uma ação que ultrapassa (MURACHCO 2003, p. 595). Como está na negativa, eles não receberam a *φῶς* (luz), que antes era sujeito e, nesse sintagma, se torna objeto direto.

No caso de Jo 1.5b, entende-se que a treva não compreendeu a *φῶς* (luz) e, em Jo 1.10, diz-se que o mundo não a “conheceu”. E, agora, o versículo 11 destaca que “os seus” não a receberam. O versículo 5b (treva não a compreendeu) rima perfeitamente com o paralelismo estabelecido entre o verso 10 (mundo não a conheceu) e o 11 (os seus não a receberam). Entre o paralelismo, percebemos que há também uma relação de intimidade entre o “mundo” e “os seus”, assim como há entre “mundo” (v.10) e “trevas” (v.5b), e entre “mundo” e “todo humano”. Sugerindo que aqueles que estão no mundo sem receberem e compreenderem o Messias encontram-se nas mesmas condições e não se diferenciam das trevas ou do mundo, uma vez que não foram iluminados, libertos e salvos de si e do mundo, o que os coloca numa situação de necessidade de redenção.

O termo *κόσμος* tem múltiplos significados no Evangelho conforme João. Nos versículos 9 e 10 do capítulo 1, parece predominar o significado: “todo humano”, relacionado ao âmbito social composto pela humanidade que lhe atribui aderência. Como tal, a repetição de *κόσμος* por três vezes no versículo 10 implica uma ambiguidade na terceira menção, dando a entender que o mundo que não conheceu a Luz é justamente aquele que não a compreendeu e está associado ao sistema de violência e morte, bem como a uma conotação deliberadamente negativa, relacionada unilateralmente com as trevas, que não a compreendem, não a conhecem e, por fim, não a recebem.

3.18.8 O recebimento da Luz e a nova filiação (v.12-13)

¹²Mas tantos quantos receberam-na deu-lhes capacidade para tornarem-se filhos de Deus, aos que creem no nome dele; ¹³os quais não de sangue, nem de vontade da carne nem de vontade de homem, mas de Deus foram gerados.

O mesmo que acontece no versículo 11 se dá no versículo 12, porém de modo mais intenso e comprometedor, quanto à capacidade de creem *τὸ ὄνομα* (no nome). Também aqui a regência implica algum tipo de movimento dinâmico. Há discussões sobre a possibilidade de o versículo 12 pertencer à primeira unidade do prólogo.

No versículo 13, a repetição da preposição *ἐκ* (de) denota a percepção, de um lado, das várias origens a serem excluídas para “esses que creem”: *ἐκ αἵμα* (de sangue), *ἐκ θελήματος σαρκὸς* (“da vontade da carne”), *ἐκ θελήματος ἀνδρὸς* (da vontade do homem) (MURACHCO 2003, p. 563) e, de outro lado, da única origem, enfatizada pelo adversativo/coordenativo *ἀλλά* (MURACHCO 2003, p. 625), que é o próprio *θεός*.

O uso do verbo *λαμβάνω* na forma *ἔλαβον* no versículo 12, sem a preposição *παρα* (da parte), indica tanto a retirada da ênfase quanto uma intenção de construir uma ideia sinônima e dá ritmo ao texto: os mesmos que eram “os seus” são agora “todos quantos”. A eles (dativo), o sujeito deu capacidade de tornarem-se filhos. O verbo “tornar-se” está no infinitivo aoristo, o que lhe dá o *status* de substantivo verbal (MURACHCO 2003, p. 302). O que o sujeito lhes deu é mais substantivo concreto e definido do que processual. Além disso, o verbo *πιστεύω* (crer) está no particípio e, como forma nominal, está declinado no dativo, que é o caso da atribuição. Constrói-se, assim, uma ideia restritiva da qualificação daqueles a quem se deu tal capacidade: *τοῖς πιστεύουσιν* (aos que creem).

Aliás, essa restrição qualificativa é enfatizada ainda mais no versículo 13. Ali, o verbo *γεννάω*, que aparece na forma *ἐγεννήθησαν* (foram gerados), tem como sujeito aqueles anteriores: “os seus” (v.11) e “todos quantos” (v.12). Está no indicativo aoristo e tem como complemento as negativas: “sangue”, “vontade da carne” e “vontade do homem”. Portanto, não se trata mais de uma filiação pautada nas leis naturais e biológicas, nem nos desejos de um casal (Jo 3.5-8), e muito menos pelo apego à Lei (v.17), mas tão somente “aos que creem”, os quais Deus capacita e eleva à condição de filhos e filhas de Deus (cf. 1Jo 3.1-2; Gl 3.26-27), mediante a graça (Jo 1.17). Apesar destes, é claro, porque o mérito é completa e tão somente de Jesus, já é possível experimentar, mesmo que em parte, a esperança de um novo mundo a partir de um novo nascimento com filiação divina tendo origem no *logos*.

Referente a esse tema, Beutler (2015) salienta que o versículo 13:

Exclui toda colaboração humana no nascimento de quem nasceu de Deus, quer física ou psicológica. Porque a ideia de tal nascimento ou geração a partir de Deus é, antes, estranha à Bíblia (...), mas do ponto de vista teológico, a aparente contradição entre a filiação divina como consequência da fé provavelmente se resolve pela visão complementar: a fé pressupõe, por um lado, a graça divina, mas, por outro, conduz também à filiação divina (BEUTLER 2015, p. 55).

Em concordância com esse raciocínio, do ponto de vista teológico, se retomarmos o verbo *πιστεύω*, que significa (crer) ou (confiar) pela fé em alguém, o tema da filiação é elementar nos vv. 12-13. No entanto, como uma consideração dos destinatários e do contexto histórico-social desse Evangelho, o prólogo parece apontar para um marco histórico elementar daquela época. Isso porque a crença religiosa e a confiança social eram tuteladas pela estrutura do Templo baseada na Torá, bem como pelas forças romanas. Todavia, agora o *logos* (Palavra), ou o Messias esperado, chega como a nova opção dessa crença, como proposta de um novo horizonte repleto de vida plena, libertação e salvação pela graça, para deixarem de pertencer ao mundo e *τέκνα θεοῦ γενέσθαι* (tonarem-se filhos de Deus), mediante a fé na pessoa de Jesus.

Portanto, vê-se que o clímax do prólogo parece explodir com os versos 12-13, com o surgimento de um novo nascimento. A possibilidade de essa experiência de filiação acontecer segundo esses textos é real e concreta. Entretanto, a responsabilidade concreta da refundação de uma nova criação, conforme o prólogo, recai tão somente sobre a pessoa de Jesus. Assim, segundo Konings (2005, p 79/80), mesmo considerando os versos 12-13 como o pivô central do prólogo, eles não são o ápice dessa narrativa, porque ela foca não só o tema da filiação dos fiéis, mas também o protagonista que torna essa nova filiação possível (cf. 1Jo 3.18). Nesse sentido, os versículos seguintes (14-18), sem dúvida, apontam para o desfecho da narrativa.

Por fim, quando se se verifica o Sl 32.9: *ὅτι αὐτὸς εἶπεν καὶ ἐγενήθησαν αὐτὸς ἐνετείλατο καὶ ἐκτίσθησαν* (Pois Ele disse e tudo se criou, Ele ordenou e tudo se criou), percebe-se que o salmista traz a mesma compreensão de criação presente em Gênesis, compreensão que também está em Jo 1.3. Esses três textos referem-se à criação de todas as coisas, entretanto, quando se analisa as narrativas sobre a questão da filiação e a conversa de Jesus com Nicodemos em Jo 1.12; 3.1-21, o evangelista parece acrescentar um elemento novo no que se refere à ideia da criação, que é a questão do nascer de novo, do renascer. Renascimento que vai se desenvolver no interior da comunidade joanina. Isso pode ser mais bem verificado pela forma verbal *γεννηθῆ* do verbo *γεννάω* (gerar, dar à luz) que se encontra no subjuntivo aoristo passivo 3ª pessoa do singular acompanhado do advérbio *ἄνωθεν* (de novo, do alto ou desde o início), referindo-se a

um novo nascimento. Nessa medida, João dá um passo à frente em termos de criação ao falar de um novo nascimento que vem do alto e que tem natureza divina cf. Jo 3. 3-7,9 que não é vista em Gn 1-2.4a, nem na tradição Sapiencial e Enóquica e muito menos no mundo greco-romano. Além disso, esse novo nascimento anunciado por João opõe-se à visão judaica de nascimento terreno com filiação em Abraão cf. Jo 8.41. Portanto, uma vez que a compreensão tanto na tradição em Gn 1.1 e na Sapiencial cf. Sl 32.9 quanto no prólogo 1.3, trata da criação de todas as coisas, Jo 1.12; 3.1-21 refere-se a um novo nascimento de caráter divino com filiação em Jesus. Assim, João estabelece um novo jeito de “nascer de novo”, o qual ainda se encontra em andamento.

3.18.9 A encarnação da Palavra e seu recebimento na comunidade joanina (v.14-18)

Os últimos cinco versículos trazem à tona agora o desfecho da narração: trata-se da confissão de fé da comunidade joanina. Não aparecem novas personagens, a não ser Moisés, brevemente citado, representando a Lei, que sofre o contraponto de um novo elemento que, até então, não tinha aparecido: a *χάρις* (graça). Pela primeira vez aparece o nome Jesus Cristo, revelado pelo narrador como a Palavra encarnada. Ademais, retomam-se personagens como *logos* (Palavra); *θεός* (Deus) e João Batista. Assim, as peças se encaixam de uma vez por todas, e o texto vai se esclarecendo a partir daquilo em que a comunidade crê, retomando o que previamente foi estabelecido de modo denso desde o primeiro versículo da perícopa até ao momento.

3.18.10 A encarnação e a nova morada da Palavra (v.14)

¹⁴E a Palavra tornou-se carne e acampou entre nós e contemplamos a glória dela, glória como do unigênito da parte do Pai, cheia de graça e verdade.

No versículo 14, o *logos* se relaciona ao *ἡμῶν* (nós), por meio da preposição *ἐν*, que traz a ideia de (no interior de), marcada com a estática típica do dativo/locativo. A preposição *παρά* (da parte de) da expressão *μονογενής παρά πατρός* (unigênito junto de o pai), marca uma relação entre o *μονογενής* (unigênito) e *πατρός* (Pai). Sobretudo, marca uma relação espacial entre Pai e *logos*. Como está regendo o genitivo, é o espaço mais próximo de relação no sentido: “de”, “da parte de”, “a partir de” (MURACHCO 2003, p. 592).

Ainda nesse versículo, há três verbos: o *γίνομαι* (tornar-se), abundantemente usado, que tem como sujeito, mais uma vez, o próprio *logos*. Por conseguinte, a intenção é apresentar uma

característica dele pelo fato de estar no indicativo aoristo. A característica do *logos* aqui é o predicativo do sujeito *σάρξ* (carne), isto é, o *logos* tornou-se “carne”. A coordenação da oração seguinte é aditiva e traz o verbo *σκηνώω* (morar em tendas ou morar em tabernáculos), exclusivo de João, que também está no indicativo aoristo, e o *logos*, mais uma vez, aparece como seu sujeito.

O termo *σκηνώω* (morada/tenda) aparece apenas uma vez no QE e outras 4 vezes no apocalipse, é um verbo de uso exclusivo joanino. Nesse ambiente, remete à ideia de estabelecer um tabernáculo ou armar uma tenda, e o locativo que complementa essa ideia, ou seja, o lugar onde se fixa essa tenda refere-se ao pronome *ἡμεῖς* (nós). De acordo com Konings (2005), esse “nós” não se refere à comunidade joanina, mas, sim, aos que transmitem o testemunho à comunidade joanina, que seria o “nós” apostólico (1Jo 1.1-4). Ainda nas palavras do autor:

A manifestação de Deus a Israel no deserto, na “Tenda do Encontro” (Êx 26; Nm 7,89) passou a ser chamada de Templo. Na Tenda (Templo/morada) do AT, Deus morava no meio do seu povo, tornava-se presente, deixava-se encontrar (“da Tenda”, Deus fala com Moisés, Lv 1.1; no Templo, Isaías contempla a Glória do Senhor, Is 6.1-4; cf. Jo 12.41). Para nós, o lugar onde Deus mora e o encontramos é, por excelência, a Palavra de Deus feita carne (cf. Jo 2.22), sem esquecer que também aquele que observa seu mandamento é habitação do Pai e do Filho (Jo 14.23) (KONINGS 2005, p. 80).

O verbo trata da ação de fixar-se num espaço indicado; neste caso, ao “nós”. Na citação do QE (Jo 1.14), indicativo aoristo, e, no Ap 12.12 e 13.6, ambos no particípio presente, o verbo tem complemento locativo. Já em Ap 21.3, o uso é com um complemento de companhia e está no genitivo. Destaca-se o uso na citação de Ap 7.15, com o complemento no acusativo regido pela preposição *ἐπί* (sobre). Nesse caso, o autor sugere a Palavra “morada”, mas uma morada em movimento sobre o seu destino: “O que está sentado no trono estenderá a sua tenda (sobre) eles” (Ap 7.15b). Em contrapartida, além da relação desse termo com a Tenda da reunião/encontro (Êx. 35-40), pode-se pensar na nova Jerusalém, cidade na qual o *logos* e os seus habitarão para sempre (Ap 21), em vez de um acampamento, de uma morada passageira.

Na sequência coordenada aditiva, temos o verbo *θεάομαι*, que tem a mesma raiz de “teatro” e traz a ideia de (contemplar), também no modo indicativo aoristo, porém com outro sujeito: a primeira pessoa do plural. *Θεάομαι* (contemplar) e *ὀράω* (ver) são verbos relacionados ao sentido da visão e percepção, recorrentes e muito importantes no QE, pois, de algum modo, representam o sistema cognitivo e estão relacionados ao simbolismo dualista “visão e cegueira”, “luz e trevas”. Em contrapartida, o sentido do termo *θεάομαι* (contemplar) aparece em João sete vezes e, por trazer o sentido de contemplação numa perspectiva teatral, fica subentendido que

os que contemplaram também participaram. João participou testemunhando (Jo 1.15a); alguns participaram, mas não compreenderam (Jo 1.5b); outros participaram, mas o rejeitaram (Jo 1.11b). Entretanto, os que participaram e receberam e creram, tornaram-se filhos de Deus (Jo 1. 12,14; 4.35). Além disso, passaram a viver e a testemunhar suas relações de comunhão com o Pai e o Filho (cf. 1Jo 1.1-3).

O termo *σάρξ* (carne) aparece 13 vezes no QE, no nominativo (Jo 1. 14; 3. 6b; 6. 51, 55, 63) e no acusativo (Jo 6. 52, 53,54,56 e 8.15), referindo-se à “pessoa humana”²⁰, assumido por Jesus e entregue por ele, ou seja, corresponde à carne humana. Entretanto, no genitivo (Jo 1. 13; 3. 6; 17. 2), o conceito é usado para se referir ao ponto de partida referencial das más influências das escolhas humanas.

Esse desenho sintático pode favorecer a ideia de que a carne como origem da ação humana é símbolo das escolhas limitadas no espaço e pelo tempo, devido à fragilidade do homem. A carne como destino ou alvo do interesse das ações humanas torna-se, a partir da encarnação, o contexto em que se dá o cumprimento do projeto criacional de Deus.

Nessas passagens, notamos que Jesus estava sujeito a todas as fragilidades humanas, inclusive à morte física. Dessa forma, se o leitor atentar para o pano de fundo joanino, perceberá que a comunidade joanina, ou João, provavelmente estava combatendo o docetismo gnóstico, que afirmava que Jesus não havia vindo em carne e sangue, portanto, ele também não teria morrido.

Segundo Almeida *et al.* (2019), no surgimento dos movimentos gnósticos havia uma pluralidade gnóstica, e não apenas um segmento – corresponde à época da destruição do Segundo Templo, por volta de 70 EC. Conforme Garcia (2019), em sua teoria literária (2019)²¹, esse período (70 EC) marca o fim da primeira fase da redação do QE e corresponde às fontes do Evangelho da Paixão. O advento pascal diz respeito ao símbolo do sacrifício e morte física de Jesus (Jo 1.14; 19.32-36). Provavelmente, uma tipificação de Is 53, em que o profeta simboliza o sacrifício do cordeiro imolado. Em Jo 1.29, João Batista testemunha Jesus na figura de um cordeiro que tira o pecado do mundo, isto é, que será imolado. Tal imolação inclui a morte e a perfuração da carne de Jesus pela lança do soldado romano Jo 19 36. Além dos termos

²⁰ O grego comum, língua original do Novo Testamento, sofreu várias influências do hebraico e do aramaico. O termo grego *sarks*, por exemplo, foi traduzido por “carne”, mas essa compreensão vem do termo hebraico *basar* que, por sua vez, significa “pessoa humana” ou “prole” (KONINGS, 2014, p. 17).

²¹ A teoria literária do quarto Evangelho, construída pelo Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia, pode ser encontrada no capítulo 6: “Uma disputa no Cristianismo Primitivo: Conflitos e Rupturas na Comunidade Joanina” in. ALMEIDA *et al.* (2019).

carne e sangue para provar a humanidade de Jesus, também este trabalho inclui a palavra grega *ὀστέον* (osso), apontando que Jesus tinha ossos, dos quais nenhum deles foi quebrado (cf. Sl 34.21 e Jo 19.36). Diante disso, vale questionar por que João ou a comunidade joanina fez questão de apresentar os termos “carne”, “sangue” e “osso” como características físicas de Jesus.

Para Beutler (2015, p. 57), o fato de João apresentar Jesus pela expressão “tornou-se carne”, e não como uma pessoa humana, justifica-se da seguinte forma:

(...) A razão poderia ser que na época da redação do prólogo, a verdadeira humanidade de Jesus, sua existência em carne e sangue, seu nascimento e sua morte já se haviam tornado objeto de discussão e impugnação da parte dos círculos protognósticos. Assim se entende a ênfase dada à carne de Jesus nos textos joaninos tardios no Evangelho segundo João (cf. Jo 6.51-56) e nas cartas (cf. 1Jo 4.2s; 2Jo 7) (BEUTLER, 2015, p. 57).

Desse modo, (essa análise une o termo osso aos conceitos carne e sangue), entende-se que o evangelista apresenta Jesus como alguém sujeito a todas as fragilidades físicas e psíquicas, pelo fato de a Palavra ter vindo literalmente ao mundo em carne, sangue e osso. Daí os usos que remetem ao sofrimento, à violência, ao controle do corpo, bem como à utilização das acepções referentes ao corpo nas suas relações com a alma/espírito. Nesse sentido, Fl 2.7 afirma que: “Ele se esvaziou, assumindo a forma de servo, tornando-se semelhante ao homem”. Toda essa construção a partir das referências: carne, sangue e osso, sugere um estado de fraqueza, fragilidade e morte para quem é a própria vida. Em contrapartida, em oposição à fragilidade com a qual a Palavra decidiu se vestir para entrar no interior do mundo, apresenta-se ainda a Palavra enquanto humano caracterizada de graça e verdade, trajada com todo o esplendor que lhe é característico e devido, isto é, vestida de toda a sua *δόξα* (glória) (Jo 1.14c), assim como Deus está vestido de glória/majestade e luz (cf. Sl 103.1f - LXX).

3.18.11 João como testemunha da pré-existência de Jesus (v.15)

¹⁵João testemunha a respeito dele e gritou, dizendo: Este é o qual eu disse, o que vindo depois de mim, antes de mim surgiu porque antes de mim era.

No versículo 15, a expressão *περὶ* (a respeito), já mostrada nos versos 7 e 8, com o acusativo, aparece novamente para ilustrar que João Batista testemunha a respeito dele. Temos, nesse versículo, também os verbos *μαρτυρέω* (testemunha), o *κράζω* (gritar) e o *λέγω* (dizer), cujo sujeito é João Batista. As duas primeiras ações verbais descritas estão no indicativo e são,

portanto, sem mediação e objetivamente afirmadas. A primeira é a ação de testemunhar e está marcada com o aspecto do *infectum* (ação inacabada) no presente: ele testemunha. A segunda é marcada no perfeito (ação acabada): ele gritou. O verbo λέγω (dizer/falar) aparece duas vezes na sequência; na primeira, marca um discurso do narrador, referindo-se a João, “que diz”: está no particípio presente. A segunda ocorrência assinala o discurso direto na boca do próprio João: “eu disse”, no indicativo aoristo, primeira pessoa do singular. O verbo εἶμι (ser), que aparece por duas vezes na mesma fórmula (indicativo imperfeito da 3ª. pessoa do singular), tem como sujeito o *logos*, representado aqui pelo pronome οὗτος (este) e pelo adjetivo πρώτος (primeiro): o *logos* é este que é o primeiro e que nos lembra o nome da primeira e da última letra do alfabeto grego: *alfa* e *ômega*, isto é, o “princípio” e o “fim”.

O verbo ἔρχομαι (vir, aparecer), na sua forma de particípio, presente e declinado no nominativo masculino singular, tem como sujeito também o *logos*, e, como é típico no particípio, adjetiva o sujeito a partir da ação indicada pelo verbo. Nesse caso, a ação de “vir/aparecer” é uma característica do *logos*. Por fim, o verbo γίνομαι, que significa que (ele cria a partir dele), além de enfatizar a fragilidade humana, está na forma rara do perfeito, cujo sujeito é igualmente o *logos*. A construção que se faz nesse caso usa como complemento/objeto um termo que não assumiria nas construções tradicionais da gramática grega tais papéis: a preposição ἔμπροσθεν (antes): o *logos* surgiu “antes”.

Sendo assim, precisa-se indagar sobre o interesse do redator em retomar o Batista testemunhando enfaticamente que Jesus é o primeiro e surgiu antes dele, embora fisicamente Jesus somente tenha aparecido após o nascimento de João Batista, ainda mais se se considerar que o Batista veio de Deus, isto é, da eternidade (Jo 1.6). Provavelmente, ao retomar João Batista para testemunhar não mais em relação ao ministério histórico da Luz/Jesus como fizera nos versos 6-8, o redator agora o coloca para testemunhar a respeito da pré-existência de Jesus, já estabelecida nos dois primeiros versículos (Jo 1.1-2), e assim, mais uma vez, apontar mais claramente para a origem e a verdadeira identidade do Messias/Jesus. Com isso, ele também coloca o próprio João Batista para se auto diferenciar de Jesus e, desse modo, tentar acabar de vez com a confusão entre prováveis seguidores de João Batista e as autoridades judaicas, que o confundiam com o Messias por eles aguardado (Jo 1. 19-21 e Jo 8.51-59).

Sobre o versículo 15, Brown (2020, p. 213) e Konings (2005, p. 82) argumentam que o redator final, por julgar conveniente enfatizar o tema da pré-existência de Jesus, recorreu a Jo 1.30 e trouxe parte dessa passagem para o prólogo, inserindo-o neste último e fazendo dele o verso 15. Outra questão levantada pelos autores acerca dessa mesma passagem é que o QE traz

oposições claras a qualquer sugestão de que João Batista pudesse ser maior do que Jesus, por ter historicamente antecedido este último e começado primeiro o seu ministério (Jo 1.29-30). Em conformidade com essa posição, Beutler destaca que:

(...) o versículo 15 faz da precedência de Jesus sobre a figura de João Batista o enunciado principal. Fisicamente, João vem antes de Jesus, mas, no tempo, apresenta-se aos israelitas depois dele; contudo, ele é primeiro e remonta mais longe no tempo. Assim, João Batista torna-se testemunha da pré-existência de Jesus (BEUTLER, 2015, p. 58).

Desse modo, vê-se que tanto a análise morfossintática do texto, quanto os três autores mencionados em relação ao versículo 15, defendem que se trata do tema da precedência de Jesus Cristo, encabeçada nos versos 1-2 e, posteriormente, um pouco mais desenvolvida em Jo 1.15, 30.

3.18.12 A graça como fruto da plenitude de Cristo e paradigma da nova aliança (v.16)

¹⁶Porque da plenitude dele nós todos recebemos também graça após graça.

No versículo 16, a preposição *ἐκ* (para) aponta para o fato de que a *χάρις* (graça) tem origem (genitivo) na plenitude do *logos*. Aqui, o verbo *λαμβάνω* (receber) reaparece na sua forma do indicativo aoristo da 1ª. pessoa do plural, inclusivo. O *ἡμεῖς* (nós), agora parece pretender incluir os participantes das asserções anteriores, provavelmente os crentes da comunidade joanina e o interlocutor, ideia reforçada pela presença do pronome pessoal no caso reto, seguido do adjetivo *πᾶς* (todos): “nós todos recebemos” graça sobre graça.

O termo *χάρις* (graça) aparece uma vez no versículo 14, duas vezes no versículo 16 e uma vez no versículo 17. Embora o “Vocabulário Teológico de São João” (MATEUS; BARRETO, 2019, p.22) afirme que esse termo também pode ser traduzido por “amor”, não é esse o caso nos versículos mencionados, pois, no verso 17, a graça dos versículos anteriores se contrapõe à Lei de Moisés. Entretanto, esse versículo trata sobretudo dos benefícios da plenitude que há em Jesus e que se expressam em forma de graça abundante sobre a vida daqueles que participam da nova aliança. Do mesmo modo, os que cumpriam “Os Dez Mandamentos” gozavam da proteção de Deus e da prosperidade material – principal paradigma da antiga aliança.

3.18.13 Contraste entre a antiga e a nova aliança (v.17)

¹⁷Porque a Lei por meio de Moisés foi entregue, a graça e a verdade por meio de Jesus Cristo surgiram.

No versículo 17, há um paralelo construído para mostrar as relações entre a *νόμος* (Lei – Moisés) e a *χάρις/ἀλήθεια* (graça/verdade – Jesus Cristo). Em ambos os casos, a preposição usada é *διὰ* (por meio), no genitivo. Isso indica serem Moisés e Jesus as origens intermediárias nas respectivas relações, também, nesse versículo existe em paralelo de dois verbos com sujeitos colocados em oposição: de um lado, *νόμος* (Lei) e, do outro, *χάρις* (graça). Por um lado, o verbo utilizado para *νόμος* é *δίδωμι* (entregar), que traz a ideia de “entregar”, “ofertar” e “dispor”; está conjugado no indicativo aoristo, porém, na voz passiva. Logo, o que chamamos de sujeito *νόμος* (Lei) é, na verdade, o agente da passiva: “a Lei foi entregue”. Por outro lado, o verbo utilizado para *χάρις* (graça) é o já bem conhecido *γίνομαι* (surgir)²², aqui conjugado, mais uma vez, no indicativo aoristo: “a graça surgiu”. Essa oposição parece apontar para um projeto de diferenciar a relação da pessoa com a Lei e com a graça, o que de fato vemos confirmado em praticamente todo o projeto literário do Cristianismo Primitivo.

No NT, em especial (cf. 1Co 5.7c), Paulo invoca o sacrifício do cordeiro como critério para uma nova modalidade de vida que antes era guiada pela letra da Lei, sobretudo “Os Dez Mandamentos”, fundamento da antiga aliança. Entretanto, agora, aparece Jesus como representante legal de quem surgem a graça e a verdade como fundamento de uma nova aliança (Jo 1. 17).²³ Lembremo-nos que Adão havia caído o que significa que toda criação continua esperando a sua regeneração, pois está em queda. Depois surge a Torá representada por Moisés contendo todo um sistema de narrativas e normas com vista a instalar o processo de resgate do mundo harmonioso e bom, porém Israel pecou, o que exigiu uma Nova Aliança.

Portanto, tem-se nesse processo de refundação e de restauração da criação, a desobediência de Adão e o pecado de Israel, mas, com a chegada do Messias, o projeto de restauração da criação foi retomado e está inteiramente sustentado na pessoa do *logos* Joanino.

Assim, vale retomar, que havia um mundo perfeito antes da desobediência da humanidade e do pecado que quebrou a Antiga Aliança mediada pela Torá; já na Nova Aliança,

²² Este verbo neste contexto fica mais bem traduzido por surgir, pois o seu contexto imediato exige essa tradução, mas em outras ocasiões do prólogo a melhor tradução pode ser criar ou ainda originar.

²³ Há de se notar, ainda, no verso 17, que o sujeito de *γίνομαι*, é, na verdade, composto por dois termos: *χάρις* e *ἀλήθεια*, portanto o verbo deveria estar gramaticalmente no plural e não apresentado no singular, como fez o redator.

Jesus não é um mero legislador da relação entre Deus e o seu povo, mas o próprio Deus, que revela a identidade do Pai. Ele é o próprio Deus encarnado na história, que ao chegar penetrou no interior das trevas que rege a escuridão decorrente da desobediência e do pecado humano, com o fito de resgatar toda sua criação ao trazer consigo liberdade e salvação.

3.18.14 Fechamento (v.18)

¹⁸A Deus ninguém nunca viu, o unigênito Deus, o que está no seio do Pai, Ele se deu a conhecer.

Tem-se, nessa passagem (v.18), o verbo *ὀράω* (ver), que aparece na forma do perfeito; o sujeito é *οὐδείς* (ninguém): “ninguém viu”. Na sequência, o verbo *ὄν/εἰμί* reaparece, agora, pela primeira vez, no particípio, o que enfatiza a característica já presente na identidade que o verbo indica. Ou seja, retoma-se o *logos* e o *μονογενής* (unigênito) e cria-se uma ênfase verbal naquilo que ele é: Deus.

O termo *μονογενής* (Unigênito ou o único gerado)²⁴ aparece por duas vezes: a primeira, no versículo 14; e a segunda, no versículo 18. Na segunda ocorrência, a preposição *εἰς* (para) marca uma relação entre o verbo *ὄν/εἰμί*, que se refere ao *logos*, e o Pai, regido pelo acusativo. Por isso, além do movimento e da dinâmica implícitos nessa relação, há, também, de acordo com Murachco (2003, p. 558), a marca da direção desse movimento, que pode ser constatada pela preposição e a expressão *εἰς* (para dentro). Mas, para dentro do quê? Para dentro do seio do Pai, de volta ao seu lugar de origem, o princípio absoluto, antes da fundação do mundo.

O último verbo da perícopé é o verbo *ἐξήγέομαι* (se deu a conhecer), com o uso da preposição acoplada *ἐξ/ἐκ*, que significa (conduzir, levar, supor) (MURACHCO 2003, p. 566). A forma do indicativo aoristo, voz média, diz que o sujeito (Ele-*logos*-*μονογενής*-Unigênito.) também sofre a ação de “se dar a conhecer”.

Nessa medida, ao assumir o papel de tornar Deus conhecido, porque foi o único que o viu, o Filho acaba por revelar a si mesmo, porque só fez o que viu o Pai fazer (Jo 4.34; 5.19-30; 6.38) e só falava o que ouviu o Pai dizer (Jo 8.21-30), além dos primeiros versos (vv.1-2) bem como os credos (Niceno e de Calcedônia) mostrarem que o Filho é da mesma natureza do Pai. Com isso, o evangelista afirma não somente que o Filho é o único que viu e revelou a Deus, mas também que voltou para o seu lugar de origem (seio do Pai), apontando, mais uma vez, a

²⁴ Tradução retirada de RUSCONI (2003, p. 313).

eternidade, a relação do *logos* com o Pai e a sua natureza divina: “unigênito Deus” (cf. Jo 1.1; 10.30; 3.13), o único capaz de interpretar ou de ser o “exegeta” do Pai e o vértice ou a hermenêutica da humanidade. Com isso, João sinaliza que o *logos* é Deus e que Ele veio para uma única missão, restaurar a sua criação.

O versículo de abertura (v.1) e o versículo de fechamento (v.18) dessa perícopre revelam que a redação do prólogo é uma porção textual toda pensada e bem coesa. Tanto a abertura quanto o fechamento tratam da eternidade, da relação do *logos* com o Pai, sobretudo da identidade ou da divindade do unigênito Deus – Jesus. Eles afirmam que o *logos*, (a Palavra), era Deus (v.1c) e que o *logos* (Palavra) é o unigênito Deus (v.18), dessa forma, João reafirma que o *logos* é o “Deus unigênito”; que o *logos* estava junto de Deus e que o Unigênito voltou para o seio do Pai. Além disso, a análise morfossintática dessas passagens revela que existe uma relação única e inegociável entre Deus e o *logos*, entre o Pai e o Filho, e que ela está na introdução, no desenvolvimento e na conclusão de todo o prólogo, bem como no corpo do Evangelho, que sumariamente pode ser encontrada em (Jo 16. 28; Jo 17. 5c). Dessa forma, a vida do Filho tem como objetivo último convidar a humanidade para que desfrute dessa relação (Jo 20.30-31) e venha se tornar um com o Pai e o Filho (Jo 17. 20-26) e, por conseguinte, existir dentro de uma nova realidade.

Beutler (2015, p. 59) faz uma comparação plausível entre a cena de um pedido de Moisés, atendido parcialmente, que é a seguinte: “Porém não poderás ver a minha face e permanecer vivo (...), pois, de Deus, Moisés só poderá ver as suas costas”. Porque, quando Deus passar diante dele o seu rosto, Moisés não poderá enxergar (cf. Ex 33.20, 33), e a insistência de João em reafirmar que ninguém jamais viu Deus, a não ser o Filho (Jo 5.37; 6.46; 14.9), consagra o entendimento que o único que pode testemunhar a respeito de Deus é Jesus. Ao contrastar esses dois episódios, o autor reafirma que, de Deus, Moisés viu somente as costas e, por isso, não poderia testemunhar a respeito dEle, mas, pelo fato de Jesus ter visto Deus face a face, diferente de Moisés, Ele pode ser o “exegeta de Deus”, ou seja, o esclarecimento do Pai. De forma análoga a esse raciocínio, a presente pesquisa entende que, devido ao fato de o *logos* ser Deus, armar a sua Tenda e se manifestar na história fisicamente entre a humanidade, a ponto de todos contemplarem a sua glória (cf. 2Co 3.18) com o objetivo de lhe dar uma nova filiação (Jo 1.12-13), Ele não somente se apresentou como “exegeta” de Deus, mas ao mesmo tempo também se ofereceu como a “hermenêutica” da humanidade. Porque quando se olha pra Jesus contempla-se Deus, mas ao mesmo instante pode-se contemplar também um modelo de como a humanidade pode vir a ser a partir do Filho. Isso porque o verdadeiro objetivo do prólogo

consiste em: revelar o “Deus Pai a partir do Deus unigênito”, para iluminar a humanidade com o Evangelho para que os seus leitores compreendam que Ele veio reinterpretar ou refundar a criação humana pela fé na pessoa de Jesus, paradigma da Nova Aliança.

Dito de outro modo, em Jo 1.17, tem-se Jesus como o Messias, em contraposição a Moisés, o representante da Lei e legislador da antiga aliança. O Messias não se apoia na Lei que rege a Antiga Aliança, por isso não legisla como legislou Moisés, porque a sua obra incide em fazer com que haja e permaneça, no coração humano, o amor de Deus. O termo Messias, decorrente do hebraico, corresponde ao título *χριστός* (Cristo) (Jo 1.41) em grego, corresponde à esperança messiânica que se cumpre com a encarnação do *logos* “Palavra” (cf. Jo 1.14a). O Messias é designado como “o Filho de Deus” ou “o Unigênito Deus” (Jo 1.18) e, como tal, é seu representante. Logo, como diz Beutler (2015), Jesus é o “exegeta” de Deus, aquele que revelou e explicou o Pai. Análogo a esse entendimento, como paradigma da Nova Aliança, tem-se o *υἱός τοῦ ἀνθρώπου* (Filho do humano), que o próprio Jesus aplica a si mesmo (Jo 1.51; 5.27). Isso aponta para a condição humana realizada em Jesus com dignidade, perfeição e integridade, que o constitui como padrão máximo de um humano perfeito, o que o torna o ponto mais elevado ou o maior paradigma de interpretação do humano, portanto, o vértice ou a “hermenêutica” da humanidade.

Desse modo, percebemos que a categoria de Filho de Deus enquanto o Deus unigênito, unida à situação de Messias, não somente constitui a profissão de fé da comunidade joanina e dos que têm Jesus em comum, mas também demonstra o começo do resgate do mundo perfeito e justo que o Pai e o Filho começaram a restaurar. Ou seja, para a comunidade joanina, em específico, proferir a fé no Filho do homem significava ter a vida eterna e crer que Jesus é o paradigma da Nova Aliança e que Ele é o único que tem poder sobre a morte (Jo 1.17; 11.27; 20.31) com vista a trazer de volta a plenitude e o resgate da sua criação. Mesmo que, em contrapartida, para os membros joaninos, significasse, socialmente, sofrer discriminação e perseguição (Jo 9. 22; 18.18-24; 15.18-21 e 16.12).

3.19 Considerações finais

Neste capítulo, perguntou-se pelo uso que o prólogo do QE fez do *logos*. Com o fito de responder a tal pergunta, iniciamos esta etapa com a análise exegética do texto em questão, levando em conta todos os passos de uma exegese científica, crítica, e outros estudos relativamente recentes e contemporâneos, nos quais perspectivas pertinentes à presente

pesquisa foram levantadas. Nesses estudos, há diligências acadêmicas que contemplam os primeiros cinco versículos do prólogo, como estudos sobre a origem, a natureza e a missão do *logos* divino, além de os considerarem uma unidade coesa e singular em relação ao restante do prólogo. Essas perspectivas tangenciam as questões relativas ao uso que João fez do *logos* em vários aspectos, sem, no entanto, explorarem-nas satisfatoriamente. Geralmente, na sua maioria, os estudiosos apontam suas correspondências com vários panos de fundo literários, sobretudo com as tradições do mundo greco-romano com destaque ao *logos* de Filon de Alexandria, com a tradição de Gênesis (Gn 1-2.4a), e, em menor escala, fazem correspondências entre o *logos* e a sabedoria personificada encontrada na literatura veterotestamentária.

No andamento da pesquisa, descobrimos que, a partir da análise morfossintática e lexicográfica, o prólogo do QE tem várias correspondências com a literatura do Segundo Templo, especialmente com a Sapiencial e a Enóquica. Entretanto, para além das correspondências entre os contextos literários, têm-se as semelhanças e as diferenças entre o uso da palavra *logos* no judaísmo do Segundo Templo e no prólogo do QE. Na tradição Sapiencial, a compreensão é de que o seu uso consiste numa ferramenta pela qual Deus realizou e organizou a sua criação, além de levar em conta que ele é coeterno com Deus, enquanto no prólogo do QE, o entendimento é de que o *logos* é utilizado para indicar que Jesus Cristo é o próprio Deus, e não uma figura mediadora. A diferença do uso, portanto, está no fato de que o *logos* do judaísmo do Segundo Templo não é o sujeito da criação, mas o instrumento pelo qual Deus a tudo criou, ao passo que, no QE, ele é tirado da posição de objeto e levado à categoria de sujeito ou protagonista da criação de todas as coisas, portanto, caracterizado e definido como sendo o próprio Deus que está resgatando a sua criação.

O olhar de João sobre o *logos* no prólogo do QE, não só o destaca como Deus, mas também o caracteriza como tal, pois vários atributos de caráter teológico são conferidos ao *logos* no prólogo joanino. O primeiro diz respeito à natureza eterna, autoexistente e pré-existente, ou seja, não tem começo e nem fim, porque é absolutamente autossuficiente e não é criado Jo 1.1a. Nessa medida, o primeiro uso consiste no fato de que o evangelista utilizou o *logos* como uma figura absoluta, pré-existente, anterior a tudo, figurando-o como o ambiente de onde derivou toda a criação (cf. vv. 1-3). Lembremo-nos que, ao abrir o QE com a expressão *Ἐν ἀρχῇ* “Na origem”, com o dativo locativo, João nos remete para o princípio absoluto; ele estabelece e procura desenvolver a questão da pré-existência e da autoexistência no prólogo como características do *logos*.

A título de exemplo, Strong aponta apenas um campo semântico utilizado por João em relação à origem, porém com dois aspectos: 1) a origem no uso absoluto referindo-se ao próprio *logos* Jo 1a; 2ab, que é de onde derivam as coisas visíveis e invisíveis Cl 1.15-16, o que nos remete à eternidade, e 2) o uso relativo daquilo que é mostrado enquanto começo ou início de algo Jo 6.64, que pode ser exemplificado com a própria história da criação Jo 1. 3. Pode-se constatar essa questão ainda, no prólogo joanino, quando João Batista testemunha a favor da pré-existência do *logos* no versículo (v. 15), ao dizer que, antes de João Batista, o *logos* era, isto é, já existia. Nessa medida, indagamos: como o *logos* existia antes do Batista se este foi o precursor do *logos* e fisicamente nasceu primeiro? A esse entendimento chama-se autoexistência e pré-existência do *logos*, pois somente Deus pode ser anterior à existência. Baseado nessa compreensão é que o evangelista e o João Batista testificam de que o *logos* joanino não somente é o Deus criador de todas as coisas Jo 1.3, mas, também, é anterior a todas elas Jo 1. 15.

Ao analisar o versículo 3, percebemos que a criação que aparece expressa sem o recorte do tempo – *ἐγένετο* (criar) passa a ser restringido pelo aspecto verbal do perfeito, pois a forma *γέγονεν*, que aparece no final do verso 3, se refere a uma ação acabada, completa, muito mais no presente do que no passado. Dessa forma, João deixa estabelecido que há um princípio absoluto anterior à própria criação, princípio absoluto que é o próprio *logos*. Provavelmente com a finalidade de tornar conhecido o caráter eterno do *logos*, que enquanto Jesus, só aparecerá no (v.17b), mas que, desde o primeiro versículo da perícopa, já foi marcado com tais características (cf.v.1).

A análise morfossintática dos três primeiros versículos do prólogo do QE mostra que o verbo *εἶμι* (ser), nos versículos (vv.1-2), determina que a existência do *logos* e de *θεὸς* se expressa como uma ação contínua pelo aspecto inacabado da forma *ῆν* desse verbo. O verbo *γίνομαι* (criar) do versículo (v.3), que aparece na forma *ἐγένετο*, é um acessório de *εἶμι* (ser) e expressa a ideia de existência e essência, mas, nesse momento do texto indica uma existência eterna, atemporal (MURACHCO 2003, p. 236), uma vez que está na forma do aoristo, e o sujeito desse verbo é a criação. As ocorrências de *εἶμι* (ser) nos versos (4, 8, 10 e 15), como foi visto na seção 3, corroboram com uma existência contínua e inacabada, portanto em andamento, pelo uso exclusivo nessas ocorrências do aspecto imperfeito (MURACHCO 2003, p. 229). O verbo *εἶμι* (ser) na forma *ὄν* do versículo (v.18) tem como sujeito o *logos* e, como ele está no particípio, trata-se de um adjetivo verbal. Logo, ele qualifica o sujeito com a ação verbal. Nesse sentido, “existir-existência”, não é só uma ação do *logos*, é também uma característica.

(MURACHCO 2003, p. 284). Assim, percebe-se que a existência surge da natureza e da ação do *logos*, do ambiente de onde derivou toda criação.

O segundo uso do *logos* é abordado por um aspecto teológico de caráter puramente relacional Jo 1.1b, 18. Isso pode ser visto a partir da análise que foi feita na exegese das preposições da perícope em questão. As preposições que edificam a sintaxe entre o *logos* e *θεός* nos versos de (vv.1-3) provam com as suas regências a relação de companhia entre eles. A preposição *πρὸς* (junto a), acompanhado do seu complemento direto, indica que o *logos* convivia numa comunhão eterna com Deus e inclinado ao Pai conforme o seu projeto (Jo 4. 34; 5. 30; 6.38 e 14. 31). No versículo (v.3), a preposição *χωρὶς* (sem ou distante de alguém) rege o caso genitivo. Nesse caso a edificação sintática é que se o *θεός* estiver distante do *logos* ou o *logos* distante do *θεός*, nada é criado. Ademais, percebe-se que o relacionamento entre Deus e o *logos* é inviolável e inegociável. Dadas essas considerações, pode-se pensar que, a partir do momento em que o *logos* encarna na história Jo 1.14, essa relação do Pai com o Filho é colocada à disposição da sua criação, estendendo-a especialmente aos seus discípulos Jo 17. 11. Relação esta que, se levada a cabo, os discípulos podem revelar seu Mestre assim como o Filho revelou seu Pai cf. Jo 10.30, 38; 14. 12, 20.

O terceiro uso do *logos* é abordado pelo aspecto teológico da sua natureza divina baseado em duas referências próprias e típicas de João, contidas no prólogo do QE, a saber: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* (E a Palavra era Deus) e Jo 1.18b *μονογενὴς θεός* (unigênito Deus). Esse aspecto deve ser de preferência trabalhado em paralelo com a questão da encarnação do *logos*, com objetivo de dialogar com controvérsias em relação a dupla natureza do *logos*²⁵.

Outros aspectos relevantes atribuídos a Jesus no prólogo do QE dizem respeito ao uso que João faz concernente aos temas da figura da luz, da vida, da graça e da verdade, formas literárias bastante abordadas por outros pesquisadores da área com vista a igualar os usos de alguns desses elementos ao uso que o evangelista fez do *logos*, porém a nossa análise não encontrou em nenhum ambiente literário joanino João predicando Deus referente a esses recursos linguísticos assim como João predicou Deus a favor do *logos*. Porém, nesta exegese, em termos de pano de fundo e uso desses elementos, especialmente os conceitos criação, luz, vida, Palavra pré-existente e treva, são usados por João da mesma forma que estão e são usados nos salmos, revelando assim uma intertextualidade direta cf. Sl 32. 9 - *κτίζω*, (criar), esse termo traz a ideia de criação; enquanto o Sl 118.105, traz a figura da *φῶς* (luz) como ideia de

²⁵ A este respeito consultar a exegese bíblica deste trabalho onde o assunto foi melhor e bem mais discutido.

iluminação portanto de dissipação das trevas “dos pés” ou “da vida” do orante, já o Sl 35.10, apresenta a mesma ideia de vida ζωή (vida) e de φῶς (luz) que João apresentou no prólogo Jo 1.4-5, 9.

Desse modo, esse trabalho acredita que esses três aspectos teológicos utilizados por João para caracterizar o logos ao longo do prólogo como Deus, especialmente na introdução, podem ter vários objetivos, como a questão de que o *logos* enquanto Jesus veio revelar Deus ou caracterizar Jesus como o vértice a ser seguido pela humanidade etc. Entretanto, para além dessas questões de extrema pertinência, esta pesquisa defende que a finalidade de todos os usos que João empregou no *logos* baseia-se na expectativa do pleno entendimento que João tinha a respeito do projeto de Deus referente à restauração da sua criação, a começar pelo resgate da natureza caída da humanidade para que se começasse o advento de restauração de toda a criação de Deus, processo que já havia se iniciado com a chegada de Jesus Cristo (Messias), o vértice ou a hermenêutica última da humanidade. Dito de outro modo, o principal objetivo dos usos que João fez do *logos* incide sobre a revelação de que Jesus instalou na existência o projeto de refundação do universo e tudo o que nele existe. Para isso, Ele se tornou-se uma de suas criaturas para conviver com a sua própria criação e, dessa forma, veio livrar-nos do poder da morte produzida pelo pecado (cf. Jo 3.16; Rm 6.23) e nos adotar como filhos (v.12), porque essa foi a sua principal missão, sobre a qual consiste toda a sua vida terrena cf. Jo 4. 34; 20 30-31.

4 INTERTEXTUALIDADE DOS PANOS DE FUNDO E DOS USOS DO *LOGOS* ENTRE O PRÓLOGO JOANINO, O JUDAÍSMO DO SEGUNDO TEMPLO E O MUNDO GRECO-ROMANO

4.1 Considerações iniciais

No decurso da história atinente às pesquisas acadêmicas sobre o *logos* joanino, verificou-se que ele foi amplamente correlacionado a Gênesis 1 e ao mundo grego. Entretanto, a realidade encontrada por essa pesquisa revela-se como outra. A intertextualidade com o pano de fundo do *logos* do prólogo do QE parece apontar mais especificamente para a tradição salmista porque, com o desenvolvimento dessa pesquisa, descobriu-se que, tanto as tradições de Sabedoria (cf. Sab 9-1-2) e Sirácida (cf. Sir 39.7) como a tradição Enóquica (cf. Jub 2.2b), evidenciam ter recorrido aos Salmos (cf. 32.6 e 135.5) da Septuaginta para preencherem Gênesis, no caso, (cf. Gen 1.1) com o termo *logos*.

Em contrapartida, evidenciou-se também que há inúmeras correspondências entre a tradição de Gênesis e as tradições Sapiencial e Enóquica, assim como existe intertextualidade entre essas tradições do Segundo Templo e a tradição do *logos* no prólogo do QE. Isso abre espaço para se concluir que João leu essas tradições, as compreendeu e as corrigiu. Gênesis foi corrigida para dizer que, antes da origem da criação, existia um início absoluto que o denominamos de eternidade, que é um atributo do próprio *logos*. Na tradição Sapiencial, o evangelista a corrigiu para apontar o *logos* como Deus e expressar a sua natureza divina, portanto, como o agente da criação, e não como instrumento de mediação. Dessa forma, ao corrigir a tradição Sapiencial, indiretamente, João também corrige a tradição Enóquica, uma vez que ela se baseou na tradição salmista para preencher Gênesis 1.1.

Ademais, no que diz respeito ao uso que essas três literaturas fizeram do *logos*, sumariamente, a tradição Sapiencial e a Enóquica o descrevem como um instrumento coeterno por meio do qual Deus realizou e organizou a sua criação. Como em Gênesis não existe o conceito *logos*, essas duas tradições buscaram preenchê-lo com esse termo. Entretanto, conforme essa pesquisa, embora essas tradições Sapiencial e Enóquica sejam o pano de fundo no qual o prólogo se baseou, João as corrigiu estabelecendo outra simetria, pontual e assertiva, agora entre Deus e o *logos*, porque ele entende que este é o próprio Deus e não um instrumento coeterno e mediador, muito menos uma divindade personificada do panteão grego, pois o *logos* joanino veio em carne, sangue e osso, elementos que contrastam com obras feitas por mãos

humanas e de matérias como metal, argila e mármore, com vista a materializar ou personalizar a criatividade humana encontrada nas epopeias, especialmente nas gregas.

Sendo assim, o resultado da discussão sobre o pano de fundo do *logos* joanino, realizado por essa análise, apontou principalmente para duas literaturas do judaísmo do Segundo Templo - uma canônica (Sapiencial) e outra apócrifa (Enóquica). Esse resultado contrasta com a visão tradicional de que o *logos* joanino estaria em conformidade com a expressão: *καὶ εἶπεν ὁ θεός* (E Deus disse) de Gênesis e com as narrativas das epopeias mitológicas, das divindades personificadas do panteão greco-romano, notadamente das divindades helenísticas.

Ora, como foi apresentado nas análises das narrativas da seção dois, na tradição de Gênesis (cf. Gen 1-2.4a), não se tem o termo *λόγος* (Palavra, mas sim a famosa expressão *καὶ εἶπεν ὁ θεός* (e Deus disse). Além disso, essa expressão não é de Deus, mas sim do narrador que a utiliza como recurso linguístico para prenunciar sobre aquilo que Deus irá criar a partir de si mesmo e que consistem em oito obras, quatro nos três primeiros dias (luz, firmamentos, terra, vegetação) e as outras quatro nos últimos três dias (os luzeiros, os animais marinhos e terrestres, as aves e o humano).

Por isso, a expressão *καὶ εἶπεν ὁ θεός* (e Deus disse), diz respeito à fala do narrador e é utilizada por nove vezes na primeira narrativa da criação, a saber: Gn 1-24a - (vv. 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 29). Além de tudo, as obras criadas como frutos do desejo e da ordem divina expressas por Deus também podem ser encontradas na seção dois desse trabalho. A título de exemplo, uma delas consiste em: Gen 1.3b: *γενηθήτω φῶς* (crie-se a luz!). E a luz foi criada. Além disso, a ação criadora e criativa de Deus deriva da sua fala enquanto ordem e desejo, e não do *logos* enquanto pessoa como está registrada em João. Corroboram com essa compreensão Gn 1. 27 e Gn 2.1-3, ao retomarem Gn 1.1 atribuindo a Deus tão somente a autoria da criação. Contudo, há que se considerar que João tinha a narrativa da criação de Gênesis em sua perspectiva assim como tinha o entendimento de que o termo era uma palavra comum tanto aos gregos quanto aos judeus e, assim, ao escrever o QE, provavelmente, tinha a cultura dos povos do judaísmo e do mundo greco-romano, também, em mente.

Portanto, em termos de simetria, se fôssemos fazer uma correlação entre o uso do *logos* na primeira narrativa da criação de Gênesis e o uso do *logos* no prólogo Joanino, a matemática a ser considerada seria entre Deus e o *logos*, e não entre a fala de Deus e o *logos*. Isso porque, em Gênesis, quem cria os céus e a terra e tudo o que neles habita é Deus, e quem cria todas as coisas no prólogo do QE é o *logos*, caracterizado por João como uma pessoa, como o próprio Deus encarnado, não como uma expressão.

Desse modo, entendemos que João faz intertextualidade com as tradições do judaísmo do Segundo Templo, sobretudo com a Sapiencial e a Enóquica, as quais buscaram preencher as lacunas de Gênesis atinentes à utilização do *logos* (Palavra) na atividade da criação. Porém, elas também foram preenchidas por João. Isso mostra que o autor do prólogo do QE leu Gênesis com os olhos da tradição Sapiencial na versão da Septuaginta, pois não se encontra o termo na narrativa da história da criação em Gênesis, mas sim nas tradições do judaísmo do Segundo Templo: Sapienciais (Salmos etc.) e Enóquica (Jubileu).

Nessa medida, cabe-nos levantar a seguinte questão: há semelhança no uso que João fez do *logos* com o uso desse conceito feito pelo judaísmo do Segundo Templo e pelo mundo greco-romano? Para responder tal indagação de modo mais pormenorizado, precisaremos retomar aspectos presentes nas seções anteriores, buscando discriminar e confrontar as semelhanças e as diferenças entre o uso do *logos* do prólogo joanino com essas outras duas literaturas e pontuar quais são as principais semelhanças e diferenças do uso do *logos* entre elas.

4.2 Semelhanças e diferenças entre o uso do *logos* no prólogo do QE e no judaísmo do Segundo Templo

Nas tradições do Judaísmo do Segundo Templo, mais especificamente nas tradições Sapiencial (cf. Sl 32.6; 135.5; Sab 9.1-2; Sir 39.17) e Enóquica (cf. Jub 2.2b), verificou-se que, o *logos* foi utilizado como “Palavra”, “intelecto”, “sabedoria” e “sopro” de Deus para a realização e organização da criação. Vale lembrar, que todos esses termos foram identificados pela exegese de suas tradições como estando declinados e correspondente²⁶ ao caso dativo instrumental. O dativo é o caso da atribuição. Ou seja, eles foram usados como instrumento coeternos para cumprir, principalmente, suas funções no projeto da criação, especialmente em relação aos Livros que compõem a tradição Sapiencial. Na literatura do judaísmo do Segundo Templo, tanto referente aos Livros sapienciais quanto o Livro dos Jubileus, o *logos*, além de ser visto como uma ferramenta mediadora e pré-existente, ele, mesmo na condição de instrumento ou objeto, contribuiu com o advento da criação. Estas duas características do *logos*, as Sapiencial e Enóquica, fazem com que o uso do *logos* joanino corresponda mais com o uso do *logos* feito por essas tradições do Segundo Templo, especialmente a salmista, pelo fato de ela ser a primeira no contexto desse período em abordar o *logos* nessa perspectiva. Por outro lado, vale salientar que o uso do *logos* feito pela literatura Enóquica está em perfeita

²⁶ Embora o *logos* apresentado na literatura Enóquica não esteja no grego para facilitar a declinação de seu uso, ele se comporta como tal, isso se identifica pela expressão: (por meio, através de, pelo etc).

correspondência com o uso do *logos* feito pela literatura Sapiencial, pois, provavelmente, essa tradição emprestou o seu uso da tradição salmista.

Desse modo, evidencia-se, também, a confirmação da hipótese levantada por esse trabalho, porque, nessa altura da análise, já se pode constatar que, no mundo greco-romano, o uso do *logos* não oferece um *logos* pré-existente e nem participante da criação. Por fim, em relação a comparação dos usos do *logos* entre as tradições Sapiencial e Enóquica do Segundo Templo e a joanina, João acrescenta alguns elementos que não estão na literatura do Segundo Templo, que são a questão da encarnação e o nascimento biológico, o que na literatura do Segundo Templo, na forma de um exemplo assimétrico, pode relacionada com a ideia de uma hipostatização da figura da sabedoria ou da Torá, descritas nos textos sapienciais cf. Sab 8-9.1. Lembrando que nessa passagem tem-se a fala de um orante pedindo sabedoria a Deus em que tal sabedoria, nesse texto, se referia ao conhecimento da Torá. Entretanto, os textos clássicos da sabedoria personificada podem ser encontrados em Pv 8. 24; Eclo 24. 1-3. Ademais, João tira substitui a concepção da literatura do Judaísmo do Segundo Templo de o *logos* ser um instrumento e o torna Deus, algo que nenhuma literatura do mundo ousou tanto, nem mesmo a do AT. Inclusive, nesse sentido, para os judeus não convertidos, era inaceitável o fato de haver um Deus trino, pois, se se retomar a história de Israel, há de se perceber que houve grandes esforços para que a crença de Israel, sobretudo no começo do Segundo Templo, quando a comunidade judia se assentava no império persa, girasse em torno de um único Deus – o do monoteísmo judaico cf. Êx 20. 5; Dt 5. 6-9; Is 43. 8-13.

4.3 Semelhanças e diferenças entre o uso do *logos* no prólogo do QE e do mundo greco-romano

O uso do *logos* no mundo greco-romano, mais especificamente na literatura helênica, ocorreu de várias maneiras e por determinadas vertentes filosóficas e religiosas a exemplo do estoicismo, do neoplatonismo, de Filon de Alexandria, da especulação judaica helenística e das religiões de mistério.

Em relação ao uso do *logos* pelo estoicismo, numa primeira instância, ele foi utilizado como o poder cósmico, em que o *logos* racional é uma parte do *logos* cósmico. Esse *logos* cósmico combina Deus e humanidade conjugando-os num cosmo absoluto. Numa segunda instância, essa corrente de pensamento usa o *logos* como *phýsis* “natureza”, que consiste na combinação da força racional com a força vital. Desse modo, o estoicismo usou o *logos* como

fusão de elementos transcendentos e imanentes: a razão cósmica é uma fusão da divindade com a razão humana.

Já o uso do *logos* como *phýsis* é uma fusão da razão humana com a racionalidade da natureza, ficando entendido que o *logos* no estoicismo foi usado, em última análise, como fusões de racionalidades – divina, cósmica, *natural* e humana. Conforme Bréhier Emile:

O *logos* estoico é a um só tempo imanente a Deus e ao homem, o Verbo cristão é transcendente ao homem e não se liga a ele senão sobrenaturalmente na encarnação e na graça; a razão humana é, então, distinta do Verbo de Deus (apud BRÉHIER, 1955, p. 171).

Nessa medida, se estabelecermos uma relação de paridade do uso do *logos* estoico com o uso do *logos* do prólogo joanino, não perceberemos praticamente correspondência alguma, pois, no estoicismo, o *logos* nada mais é do que um material imanente que sofre fusões para dar origem a outras forças ou originar outras racionalidades e assim se ligar a tudo, ao passo que, no prólogo do QE, o *logos* não sofre nenhuma fusão e não é caracterizado como uma força racional, seja ela cósmica, física ou humana. Mesmo se colocássemos a encarnação como uma fusão da instância divina à instância humana, como faz o estoicismo, não haveria simetria significativa porque teríamos de comprometer, em prol disso, o nascimento biológico, a ação criadora e a pré-existência do *logos* joanino a favor de um rearranjo dos usos do *logos* na literatura greco-romana, porque os elementos do *logos* joanino descrito acima não estão presentes no uso estoico do *logos*.

No Platonismo Médio, a aplicação do *logos* está mais no campo das ideias do que no campo do cosmos, como faz o estoicismo. Entretanto, o seu uso diz respeito a dois níveis: um no campo ideal e o outro no campo material. O *logos* do campo transcendente é o perfeito; já o *logos* imanente, o que reside no corpo humano, é o imperfeito. Por essa razão, para o *logos* material se tornar ideal, ele precisa desencarnar do corpo físico, pois a matéria, para o *logos* ideal, é como se fosse um aprisionamento. Todavia, João se contrapôs a esse entendimento, pois, no *logos* joanino, tem-se, não somente um *logos* encarnado e corpóreo, mas também um *logos* que venceu as imperfeições e as fragilidades da carne enquanto humanidade, trazendo luz, vida, liberdade e salvação. Portanto, a aplicação da ideia de *logos* no Platonismo Médio se caracteriza como uma realidade dualística em que a realidade ideal é aquilo que é verdadeiro, e aquilo que é material ou corpóreo se caracteriza como ilusório. Isso porque a realidade

inteligível é única, imutável e verdadeira, enquanto a realidade sensível é múltipla e mutável, portanto, ilusória.

Além do mais, a noção de *logos* no Platonismo Médio descende dos termos *ιδέα* (ideia) e *νοῦς* (mente), que trazem a conotação de “mente”, mas que podem ser traduzidos também por *logos* conforme os dicionários. Entretanto, para que houvesse simetria entre o uso do *logos* médio platônico e o uso do *logos* joanino, minimamente ele teria de ser Deus além disso, encarnar na história, e não uma hipostatização como racionalidade cósmica, física e humana. Ora, toda essa racionalidade, como leis que ordenam e regem o cosmos, faz parte da criatividade e criação divina, em outras palavras, são criaturas de Deus que podem ser vistas em Gênesis 1 e no prólogo joanino porque está presente no universo e nos elementos do conjunto de “todas as coisas” criadas. Por exemplo, as leis que sustentam e regem a natureza e todo o universo são criação divina e eram vistas pelos filósofos como as compreensões filosóficas e científicas da época. Nesse sentido, querer comparar as forças do universo criadas por Deus com o *logos* é como querer comparar a criatura com o seu criador.

A título de exemplo, mais próximo de nós, podemos citar as Leis de Newton, pois possibilitam e constituem a base primária para compreensão dos comportamentos estático e dinâmicos dos corpos materiais, tanto na escala celeste quanto no plano terrestre. Além de tudo, se considerássemos o entendimento da ideia única, imutável e perfeita do Platonismo Médio como uma personificação do *logos*, ele teria de ser Deus, tal como o é o *logos* joanino. Ainda assim, não seria possível uma equivalência justa, uma vez que, quando essa ideia perfeita, imutável e única habita no corpo, isto é, sai da realidade divina e habita na realidade humana, conforme o Platonismo Médio, ela se sente aprisionada, ou seja, torna-se incapaz de ser aquilo que era e que deveria continuar sendo, já que, ao habitar o corpo humano, essa realidade perfeita se sente cativa pela matéria. Nesse sentido, ter-se-ia então um *logos* incapaz de vencer até mesmo as fragilidades da carne/corpo e da natureza ao encarnar na matéria, o que difere diametralmente do *logos* joanino, que as venceu por completo.

Na tradição da especulação helenística judaica, podemos entender que o *logos* foi usado como as leis que regem o universo e seus desdobramentos contínuos de harmonia. Dessa forma, o *logos* foi utilizado como forças que governam e explicam o cosmos visando à harmonia e à emanção de tudo. Dentro desse movimento, o autor mais proeminente foi Filon de Alexandria. Para ele, o *logos* se caracteriza como um mediador entre Deus e o universo. O seu uso se acomoda mais ao modelo da figura mediadora, encontrado na maioria dos sistemas do Platonismo Médio. Filon tentou fundir a religião judaica à filosofia grega e, de acordo com os

seus críticos, não conseguiu concluir, deixando em aberto seu raciocínio, portanto, cheio de dificuldades de compreensão. Por isso, o emprego dado ao *logos* por ele parece transitar entre essas duas correntes de pensamento. Assim, ele utilizou o *logos* de três maneiras, que ora está dentro do pensamento judaico e ora se encontra dentro do pensamento helenista. São elas: a cosmológica, a antropológica e por fim, o uso anagógico.

O uso cosmológico do *logos* filônico se caracteriza como a imagem de Deus, porém distribuída em duas vertentes: a primeira consiste em um reflexo do Deus verdadeiramente existente acima (imagem de Deus – Gn 1.26) e a segunda em uma ideia arquetípica (mundo inteligível) das quais todas as outras ideias derivaram (mundo sensível). Portanto, percebemos, nesse primeiro uso filoniano do *logos* a existência de duas realidades literárias, a primeira é típica do mundo judaico e a segunda é característica do mundo grego, especialmente do sistema médio platônico. No prólogo joanino, o uso do *logos* não é um reflexo de Deus ou uma imagem Dele, e nem todas as ideias existentes derivam do *logos* joanino. Embora o projeto da criação desse *logos* seja o eixo sobre o qual a criação e a organização do universo foram e estão estabelecidas 1Co 3.11, uma vez que se entende que o *logos* do QE é considerado o próprio Deus Jo 1.1c. Além do mais, há muitas ideias de matrizes religiosas e filosóficas que não decorrem de Deus, mas das criações e invenções humanas. Por exemplo, a teoria do docetismo enxerga o *logos* joanino como um espectro ou holograma, pois, apesar de ter uma aparência de humano, não tinha carne e nem sangue, logo não havia encarnado e nem morrido fisicamente, e assim, não haveria ressuscitado. Dessa forma, percebe-se que nem todas as ideias derivam do *logos* joanino, assim como ele não é a imagem de Deus; quem foi feito a imagem de Deus foi o homem e não o *logos*. Além de tudo, o *logos* joanino não tem origem.

O segundo uso foi antropológico: Deus é a referência do *logos*, que, por sua vez, é o modelo pelo qual a mente humana foi feita. Dessa forma, para Filon, o homem é uma expressão na terceira mão, num processo de hierarquia que se expressa na seguinte ordem: Deus, *logos* e mente humana. Essa premissa do segundo uso remete-nos a Gênesis, pois, em Gen 1.26, o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, mas o restante do corpo também foi criação divina, porém de outro material. Em Gen 2.7, Deus sopra o seu (שָׁנָה) “fôlego de vida” no אֶדָם “solo” אֶדָם “modelado” e o torna humano, um ser vivente. Análogo a esse raciocínio, conforme a TEB (2015, p. 29), em várias literaturas do Antigo Oriente, a criação do homem originava-se da argila ou da terra. Portanto, vemos que a literatura filônica está em conformidade com a literatura judaica, mais precisamente com os textos e a tradição de Gênesis bem como com o Platonismo Médio, e não com o *logos* do prólogo do QE.

Por fim, o terceiro uso foi anagógico: o *logos* era o único meio pelo qual a mente humana poderia acessar ou não, em alguma medida, o divino, pois era o único capaz de conduzir a mente humana da instância corpórea para a instância divina. Ao mesmo tempo, a ordem relativa do universo material teve de derivar, pelo menos, indiretamente, de Deus. Além disso, para Filon, o *logos* servira de intermediário da realidade metafísica por meio da qual o universo foi originalmente ordenado e pelo qual continuou a sê-lo. Filon defendia também que Deus, na sua essência, não poderia se introduzir na realidade física. Nessa medida, o *logos* é o instrumento pelo qual a mente humana poderia ter acesso a Deus e o meio pelo qual Deus tinha acesso ao mundo físico, apesar desse mundo ter sido, segundo Filon, derivado de Deus.

Por um lado, se olharmos para a literatura do NT com a finalidade de se fazer uma intertextualidade com o pensamento filônico, o mais próximo que encontraremos em termos de simetria está na tradição pastoral, mais especificamente em 1 Tm 2.5, onde afirma que - “Só há um mediador entre Deus e os humanos, Cristo Jesus: o humano”. Essa tradição chama Jesus Cristo literalmente de *μεσίτης* “mediador”. O caso desta palavra está declinado no nominativo, que trata da denominação, do sujeito, nesse sintagma, refere-se ao mediador, no caso, Jesus Cristo: o Homem. Por outro lado, se insistirmos em buscar uma correspondência entre o *logos* da tradição filônica e o da tradição joanina, compreenderemos claramente que é o *logos* filônico quem conduz o “ser humano” enquanto mente humana a Deus. No entanto, quando se olha para a tradição joanina, o processo é inverso, porque é Deus que envia o *logos* e é Deus também quem conduz o ser humano ao *logos* joanino, isto é, a Jesus Jo 6. 44. Além disso, o *logos* joanino não precisa recorrer a Deus para dar salvação aos que lhe recebem, como ocorre o *logos* de Filon, Ele mesmo os salva Jo 1. 12, porque Ele é o próprio Deus. O *logos* joanino pode criar Jo 1.3 e salvar Jo 3.16. Na tradição de João, o *logos* é do mesmo material de Deus enquanto em Filon, o humano (apenas a razão) é quem é do mesmo material do *logos*. Além disso, no prólogo joanino, o *logos* evidencia ter dupla natureza Jo 1.1c, 14, 18, enquanto em Filon, o *logos* é uma imagem mediadora da sua divindade suprema.

Nas religiões de mistério, o uso do *logos* se expressa como uma personificação. Tais divindades personificadas de *logos* ganharam também toda uma narrativa mitológica, cultos e rituais de iniciação. Os cultos dedicados a Mitra, a Ísis, a Cibele, a Hermes e a outros se baseavam nos mitos e comumente asseguravam purificação, união mística, ressurreição parcial aos deuses e imortalidades aos participantes e iniciados. Além de tudo, eram cobrados pagamentos de seus membros e simpatizantes. As divindades como Ísis e outras chegaram até mesmo a ter uma história de ressurreição, mesmo que parcial. Esta última revela um processo

ressurreto vegetativo; não ressuscitaram fisicamente e muitos, após suas ressurreições, passaram a viver no submundo. Além do que, sua ressurreição aconteceu de forma incompleta. O mito de Osíris, por exemplo, revela que, após a sua ressurreição, o máximo que conseguiu foi se tornar o rei dos mortos no mundo inferior. Desse modo, percebe-se que as religiões de mistério são belas ficções mitológicas, pois o que se encontra são figuras simbólicas construídas a partir do imaginário humano que, nas suas formas mais elaboradas, acabaram revelando as projeções humanas carregadas de desejos e criatividade. Talvez na busca da superação de seus sofrimentos e necessidades ou simplesmente pela idealização daquilo que o iniciado ou iniciada desejaria ser e ter, inclusive quando se trata dos povos antigos, que viviam dentro de uma vulnerabilidade social além da imaginada. Nessa literatura, podemos perceber a materialidade das projeções e criatividade humanas, pois, a partir delas, foram construídos templos, hinos, ensinamentos, ritos e superstições com várias finalidades: a busca da amenização do sofrimento, a imortalidade, perdão dos pecados e por parte dos idealizadores e governantes dos templos, o lucro.

Se fôssemos estabelecer uma possível correspondência das divindades das religiões de mistério personificadas de *logos* com o *logos* joanino, de saída já perceberíamos que há mais disparidade do que conformidade entre os usos que fizeram do *logos* nessas duas literaturas. Assim, na religião de mistério, a divindade de revelação enquanto *logos*, adota uma conotação de narrativa divina, em que um mediador supostamente conduz o adepto ao sagrado, mas, nelas, por meio das orações misteriosas, o sujeito também pode ter acesso ao divino. No entanto, o que encontramos como *logos* na religião de mistério é uma equivalência do princípio revelador e organizador a uma suposta divindade ou a um demiurgo. Essa figura divina personificada pode ser exemplificada com a divindade Hermes, concernente às suas criações e invenções, além de ser o filho mensageiro, portanto, intermediário entre seu pai Zeus/deus e o mundo, que não deixa, *grosso modo*, de ser um reflexo imagético de tal divindade personificada de *logos*. Desse modo, nos deuses da religião de mistério enquanto personificações do *logos*, percebemos que não há um Deus criador, nem pré-existente, nem uma encarnação pascal e redentora, tampouco um Deus que se deixa morrer para vencer a morte a partir de uma ressurreição de cunho integral para salvar seu povo Jo 1.12, 3.16, como se encontra no QE (cf. Jo 1. 1-3; 12. 1, 12; 11. 25-26; 18. 39 e cap 19)

Desse modo, em João, quem cria todas as coisas é a própria Palavra. Ela é o agente da ação, o próprio sujeito da criação; as coisas são criadas ou originam-se diretamente dEla, pois o autor do QE a reverencia e a propaga como Deus encarnado e unigênito. Não se trata de uma

fala de Deus, tão pouco de um instrumento dEle como se constata na tradição sapiencial; em João, o *logos* Palavra é o próprio Deus. Nesse sentido, João tira Jesus da condição de mediador e o coloca como protagonista, como Deus e ao mesmo tempo humano, portador dessas duas naturezas que nenhuma divindade das religiões de mistério conseguiu demonstrar.

Vale lembrar que o termo $\sigma\acute{\alpha}\rho\chi$ “carne” nesse contexto reflete a fragilidade humana; por isso, pensar num Deus que se torna “fraco” para estar junto do seu povo era inimaginável e inusitado diante das expectativas judaica do messias frente à figura do profeta, que Deus, ao seu povo, havia prometido Dt 18. 9,14.

4.4 Considerações finais

Esta seção teve como objetivo averiguar a intertextualidade dos panos de fundo e os usos do *logos* entre o prólogo joanino, o judaísmo do Segundo Templo e o mundo greco-romano. Os resultados mostraram que há inúmeras correspondências entre a tradição de Gênesis e as tradições Sapiencial e Enóquica, assim como existe intertextualidade entre essas tradições do Segundo Templo e a tradição do *logos* no prólogo do QE. Isso abre espaço para se concluir que João leu essas tradições, as compreendeu e as corrigiu. Corrigiu Gênesis para dizer que, antes da origem da criação, existia um início absoluto, que é o próprio *logos*. A tradição Sapiencial foi corrigida pelo evangelista a para apontar o *logos* como Deus e, portanto, o agente da criação, e não apenas um instrumento de mediação e organização ou uma hipostatização mitológica da literatura grega. Dessa forma, ao corrigir a tradição Sapiencial, indiretamente, João também corrige a tradição Enóquica, uma vez que ela se baseou na tradição salmista para preencher Gênesis 1.1.

Por fim, com base no exposto, este trabalho constatou que os usos que o prólogo joanino fez do *logos* consistiu numa teologia autoexistente sobre Jesus, numa teologia cristológica relacional e numa teologia da consubstanciação sobre as duas naturezas do *logos*. Além disso, a seguir, apresentaremos apenas duas correlações da ideia de pré-existência do *logos* no prólogo joanino e sua associação com o Cristo do QE por conta do tamanho do trabalho e para que não venha sobrar dúvidas ao leitor de que o *logos* joanino se refere a Jesus Cristo., o salvador aguardado por Israel.

4.5 A pré-existência do *logos* joanino e a sua associação com o Cristo do QE

Nas narrativas mitológicas das religiões antigas como a egípcia, a judaica, a grega, a romana e outras, seria quase impossível seguir um Deus que se deixaria imolar, ainda mais se considerássemos as epopeias, inclusive a grega, a qual possivelmente desfrutava de maior habilidade narrativa para atribuir características divinas às suas figuras mitológicas. Além das epopeias, também pode-se citar aqui os clássicos de Homero: *Ilíada* e *Odisseia*. Isso sugere que, as religiões e a literatura dos povos antigos supracitados atribuam características sobrenaturais às suas divindades bem como aos homens que se destacavam entre seus iguais que passavam a ser vistos como heróis. Como reflexo disso, apresentavam-se narrativas religiosas que viviam em função de tornar os seus deuses mais poderosos a cada dia e a cada culto. Para verificar, basta uma consulta rápida às literaturas que apresentam as listas²⁷ de divindades dos panteões (grego etc.)

Assim, diante daquela realidade religiosa dos povos antigos, pensar em um Deus autoexistente que se deixaria morrer por mãos humanas porque fazia parte do seu projeto de restauração e salvação da sua criação, tal plano, no mínimo, tinha grande probabilidade de ser uma afronta a qualquer crença da época por se mostrar por demais antagonico. Entre os fatores relacionados a questão destacam-se Jesus enquanto cordeiro de Deus e Jesus enquanto “Filho do Homem”. Nessa medida, podemos recorrer a Jo 1. 29-34 para exemplificarmos Jesus como o cordeiro de Deus e depois a Jo 3. 13 para tratarmos da questão da referência sobre Jesus como o “Filho do Homem”. Outro aspecto relevante diz respeito à questão da pré-existência²⁸ do *logos* joanino. Entretanto, esse aspecto da eternidade será trabalhado, a seguir, em conjunto com as questões: “cordeiro de Deus” e “Filho do Homem”.

4.5.1 A pré-existência do *logos* joanino e a sua correspondência com Jesus enquanto cordeiro de Deus

A concepção de eternidade e de autoexistência do *logos* joanino advém do seu caráter pré-existente, ou pelo fato dele existir antes da fundação da existência no padrão que

²⁷ Uma referência para listas dos deuses do panteão grego pode ser: GRAVES, R. Os Mitos Gregos. v.1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

²⁸ A concepção de tempo fora da história no Cristianismo Primitivo para Culmann (2020), inexistente. Ele desenvolve seu argumento a partir de uma linha do tempo. Que compreende desde o advento da criação até à Parusia com o evento do Evangelho no centro. Nesse sentido, o autor vai defender a ideia de que os autores bíblicos nunca compreenderam Deus fora do tempo. Para ele, o judaísmo acredita e tem uma linha do tempo, porém sem uma centralidade. Entretanto, nossa pesquisa não concorda com esse autor nessa questão.

conhecemos. Se se analisar referências bíblicas como Jo 1.29-34, narrativa na qual o autor apresenta Jesus como o cordeiro de Deus que tem o poder e a missão de tirar o pecado do mundo, há de se concordar que o texto acena para a expiação de Jesus. Essa passagem retoma no mínimo duas tradições: a narrativa que aborda o problema do “servo sofredor” em Is 52.13-52.12, e a do “cordeiro pascoal” como advento da redenção dos hebreus em Êx 12. 1-28. Isso sugere que Deus da sua eternidade entrou na história dos humanos como um deles.

Entre os problemas relacionado ao tema destacam-se a pré-existência do *logos* joanino e a sua encarnação na pessoa de Jesus Cristo como descrito no prólogo Jo 1.1a, 14. Assim, o próprio Deus que estava na eternidade, se fez carne e habitou entre nós na pessoa de Jesus para refundar a sua criação, a começar por Israel Jo 1.11-12.

Como reflexo disso, João afirma que Jesus enquanto um Deus auto e pré-existente morrerá como um cordeiro imolado para tirar o pecado do mundo. Ainda, pode-se notar, a rejeição desse cordeiro por parte do seu próprio povo que o entregaria aos romanos para então ser levado ao matadouro. Se comparado a outras divindades das religiões antigas, nenhuma delas era auto e pré-existente como o *logos* joanino. De acordo com João Batista (Jo 1.15, 30), a partir de suas expressões: “antes de mim Ele era” e “Eu vi e atesto que Ele é o Filho de Deus”, Jesus lhe supera em termos de origem e missão. Essas duas orações proferidas pelo Batista, a respeito do Cordeiro de Deus, nos remetem para outra tradição no que tange à “ideia pascoal pré-existente *do logos* cf. Ap 13.8.

Portanto, a concepção de pré-existência do *logos* joanino advém da natureza eterna de Jesus Cristo, que mesmo sendo Deus se deixou imolar como um Cordeiro para tirar o pecado do mundo com vista à restauração da sua criação, a começar por Israel Jo 1.12. Assim, espera-se que Jesus seja visto como o Deus amoroso cheio de compaixão e amor pela sua criação, como nos atesta Dt 6.4; Jo 3.16 e 1Jo 4.16.

4.5.2 A pré-existência do *logos* joanino e a sua associação com Jesus enquanto o “Filho do Homem” que desceu e ascendeu ao céu Jo 3.13

No QE, obra sagrada atribuída ao evangelista João, *logos* e Jesus desfrutam dos mesmos atributos. Na trama evangelística, os dois são chamados de criador Jo 1. 3, 18, e de salvador Jo 3.16; 10.30, recurso utilizado pelo autor para pôr em relevo o fato de que Jesus é Deus Jo 1.1c; 14. 1-4. Ao sair do âmbito mais poético sobre o *logos* Jo 1.1-5, para considerar o contexto mais histórico da obra, percebe-se que a problemática exibida ainda percorre a sociedade hodierna:

a incredulidade sobre se o “Filho do Homem” de Jo 3.13 é o próprio Deus que desceu ao encarnar (Jo 1.14) e depois subiu após a sua missão (Jo 20 30-31) ou se simplesmente Ele se manifestou apenas como um holograma. A partir desse contexto, não se pode oscilar – é indispensável compreender os conflitos gerados pela falta de conhecimento bíblico dos cristãos sobre os ensinamentos do Evangelho. Com efeito, é límpido que os conflitos sobre as doutrinas que tratam da eternidade de Jesus repercutem, sem dúvidas, sobre a persistente falta de conhecimento no tocante a verdadeira natureza da pessoa de Jesus. Isso acontece, talvez, porque as interpretações produzidas são pouco comprometidas com o teor e a urdidura da Palavra de Deus. A título de exemplo, têm-se várias pesquisas que visam comparar a expressão de Dn 7.13 ao título “Filho do Homem” descrito em João 3.13. Entretanto, gramaticalmente, a única coisa que o texto permite é uma comparação da figura vista por Daniel como se fosse uma figura humana e não semelhante ao título de um profeta messiânico e escatológico como descrito em Dt. 18.9-22, At 3.22-24; 1 Jo 1. 1-3; Ap 13.8). Dessas passagens, a título de mais um exemplo, podemos destacar 1Jo 1. 1-3, em que João comprova a pré-existência e a encarnação ao dizer que tocaram no corpo físico de Jesus 1Jo 1.1-3, narrativa que faz parte da doutrina joanina para combater ensinamentos que negavam a plena humanidade de Jesus em favor de discussões filosóficas e gnósticas.

Ademais, também se faz confusão em relação ao aspecto histórico do título “Filho do Homem”, com uma expressão hebraica antiga do mundo semita, a saber: בן אדם “Ben Adam” ou “Filho de Adão”. Tal expressão já era conhecida das comunidades antigas e pode ser encontrada em várias tradições das Escrituras, cf. Gen 1.26s; Dan 7.13. Só em Ezequiel a expressão בן אדם “ben Adam” ou “filho de Adão”, aparece 93 vezes sem artigo. Além de aparecer também nos Salmos (cf. Sl 8.5; 80.18). Conforme Mateo e Barreto (2019, p. 121) não se tem a expressão “O Filho do Homem” como título messiânico e escatológico no AT, pois o que se tem são modismos semitas decorrente do aramaico como *bar-nas* (sem art.), *bar-nasa* (com art.), *bar-adam*, ou decorrente do hebraico – “Bem adam”. Diante disso, os autores salientam que se leia e se interprete Dn 7.13 com muita honestidade e cautela, porque tais expressões estariam mais ligadas com Gn 1.26s (filho de Adão) e não com o título messiânico e escatológico: “Filho do Homem” – aquele que desceu ao acampar entre nós Jo 1.14 e aquele que subiu Jo 1.18 ao retornar para junto do Pai, compreensão esta que será resumida pelo evangelista (cf. Jo 3.13). Outrossim, a figura semelhante a um “filho do humano” na tradição de Dn 7.13, é uma figura que não desce para depois subir, ela sobe para depois descer.

Além disso, em um de seus artigos Ashton (2011, pp. 508-529) desenvolve uma discussão acirrada com a figura do homem gnóstico e com Dn 7. 13. O autor retoma as interpretações sobre a correlação da cristologia joanina como dependente da figura do ‘homem gnóstico’ presente na segunda seção conhecida como “As parábolas de I Enoc” em que Ashton defende que essa figura não é de forma alguma uma tradição anterior ao “Filho do Homem” vista na tradição joanina Jo 3.13, e adverte que se há alguma relação entre essas duas tradições, foi a figura gnóstica quem usou a tradição joanina para criar a figura do homem gnóstico e não o oposto como é defendido por algumas pesquisas. Concernente a esse raciocínio, na literatura de I Enoc, especificamente na segunda seção, menciona-se tal figura. Entretanto, nos manuscritos de Qumrã, documentos que antecedem I Enoque, tanto no hebraico quanto no aramaico e no grego, encontram-se fragmentos de todas as outras cinco seções, menos fragmentos da segunda seção na qual supostamente constariam narrativas que tratavam do título - “filho do homem” que havia descido e depois subido, o que deixa margem para suspeitar que a composição de tal seção seja posterior à era cristã. Nessa medida, a ideia de um Deus que desce para depois subir, após ter cumprido seu projeto, para o autor, diz respeito tão somente a era cristã ou posterior a ela, porque nas tradições do AT, a ideia era de subir para depois descer e não de descer para depois subir como afirma Jo 3.13. Sob essa ótica, observa-se que, quando a interpretação adequada da Bíblia não é garantida, os conhecimentos produzidos acerca de Jesus não condizem com a sua natureza e nem com os seus ensinamentos, logo, é mais difícil enxergá-lo como pré-existente e humano ao mesmo tempo.

Dessa forma, do mesmo modo que o *logos* e o Jesus joanino são descritos como Deus pelos estudiosos sérios, eles também podem ser vistos por aqueles que desconhecem a Palavra ou o Evangelho simplesmente como um personagem holográfico da ficção científica. E se isso é verdade, não é menos verdade que a confusão entre a descida e a subida do “Filho do Homem” (Jo 3.13) confundida com uma visão nebulosa de uma figura humana em (Dn 7.13), não deixa de ser fruto de desvio de compreensão.

Portanto, percebe-se que em nenhum outro lugar separado do QE encontra-se a figura do “Filho do Homem” associada as noções de subida ou descida, nem nos Evangelhos sinóticos, nem na tradição Enóquica e nem em Daniel 7.13, onde a tradição supostamente começou e que pode ter sido corrigida pelo QE. Assim, a imagem que se assemelha a um ser humano no sonho de Daniel deve ser apenas compreendida como uma figura identificada como tendo a semelhança de um “filho do homem”, e não como o “Filho do Homem” de caráter pré-existente, messiânico e escatológico cf. Jo 1. 1, 14, 18, 51; e Jo 3.13. Além do mais, a ausência

do sentimento de pertencer a um Deus que desceu, se deixou morrer por amor e depois voltou para sua glória, reflete, também, numa compreensão de um evangelho egoísta, alheio e historicamente escravista e excludente. Porque a interpretação adequada da expressão: “E ninguém subiu ao céu a não ser aquele que desceu: o “Filho do Homem” - Jo 3. 13, aponta para a pré-existência, para a missão de caráter pascoal de Jesus, para a divindade de Jesus e para o seu retorno ao Pai, ou seja, abarca todo o projeto de restauração da humanidade mediante a fé em Jesus Cristo, não para uma visão nebulosa que se parece uma figura humana.

CONCLUSÃO

Nessa pesquisa, iniciamos nosso argumento com o apontamento de que o *logos* ao longo da história foi amplamente correlacionado com o mundo grego e com Gênesis 1. Demonstramos isso a partir de pesquisas relativamente recentes e outras contemporâneas. Há esforços acadêmicos que contemplam o *logos* na filosofia grega, na Septuaginta, na especulação helenística judaica, na literatura joanina em geral e na literatura cristã do Primeiro e do Segundo Século. Essas perspectivas acerca do *logos* joanino tangenciam em vários aspectos, sem, no entanto, explorar questões relativas ao uso do *logos* no prólogo do QE. Muitos desses estudos têm mostrado grandes preocupações, mas apenas em termos de correspondência do *logos* joanino com outros panos de fundo, porém com sua concentração em Gênesis 1 e no mundo grego, especialmente em Filon de Alexandria. Também erguemos questões preliminares, porém fundamentais, para o estudo do uso do *logos* no judaísmo do Segundo Templo, no mundo greco-romano e no prólogo do QE.

A presente pesquisa teve como objeto o *logos* do prólogo do QE Jo 1. 1-18. Para abordá-lo objetivamente, foi realizado um estudo exegético científico da perícopre em questão. As fontes textuais foram o Novo Testamento Grego (28ª edição Nestle-Aland), a Septuaginta (edição rev. Alfred Rahlfs), a pesquisa atinente ao manuscrito de Qumrã e os escritos apócrifos (Livro de Jubileus). Além desses, outros referenciais teóricos específicos também foram considerados, a saber: Konings (2014) e Beutler (2016). O diferencial desse trabalho consiste na hipótese de que o *logos* joanino se intertextualiza com o contexto do judaísmo do Segundo Templo e não com Gn 1 ou o mundo grego.

Sendo assim, essa análise se perguntou pelo uso que o prólogo do QE fez do *logos*. Considerando a hipótese de que o pano de fundo do prólogo joanino faria intertextualidade com o judaísmo do Segundo Templo e não com Gênesis 1 e nem com o mundo grego, como a revisão bibliográfica realizada por esse trabalho sobre a história das pesquisas bíblicas científicas demonstrou a respeito do tema. Portanto, uma vez que a hipótese foi confirmada, a realidade encontrada por essa pesquisa revela-se como outra em relação às demais, e não somente em termos de pano de fundo, mas principalmente no que concerne ao uso.

No que diz respeito ao pano de fundo, a pesquisa concordou com a hipótese de que a tradição do prólogo joanino tem mais conformidade com as tradições Sapiencial e Enóquica do que com Gn 1 e o mundo greco-romano. Assim, o resultado da discussão sobre o pano de fundo

do *logos* joanino apontou principalmente para duas literaturas do judaísmo do Segundo Templo - uma canônica (Sapiencial) e outra apócrifa (Enóquica).

Esse resultado é antagônico aos rearranjos tradicionais de que o *logos* joanino estaria em conformidade com a expressão: *καὶ εἶπεν ὁ θεός* (E Deus disse) de Gênesis e com as narrativas mitológicas gregas, que versam sobre realidades abstratas como se fossem concretas, com vista à hipostatização ou personalização do *logos* baseado em figuras místicas fictícias que compõem os panteões greco-romano, sobretudo com as divindades helenísticas. Além disso, buscam relacionar, com rearranjos ainda maiores, o *logos* joanino com o *logos* de Filon de Alexandria.

Outrossim, conforme foi verificado nas análises das tradições literárias trabalhadas na segunda seção, a tradição de Gênesis Gen 1-2.4 não possui o termo *λόγος* (Palavra), mas sim, a famosa expressão *καὶ εἶπεν ὁ θεός* (e Deus disse). Além disso, essa expressão não é de Deus, mas sim do narrador que a utiliza como recurso linguístico para prenunciar sobre as oito obras que Deus criaria, são elas: quatro nos três primeiros dias (luz, firmamentos, terra, vegetação) e as outras quatro nos últimos três dias (os luzeiros, os animais marinhos e os terrestres, as aves e o humano).

Isso posto, a expressão *καὶ εἶπεν ὁ θεός* (e Deus disse), diz respeito à fala do narrador e é utilizada por nove vezes na primeira narrativa da criação, a saber: Gn 1-24a - (vv. 3, 6, 9, 11, 14, 20, 24, 26, 29). Por outro lado, as obras criadas são frutos do desejo e da ordem divina. A título de exemplo, um dos desejos e das ordens de Deus expressas verbalmente consiste em: Gn 1.3b: *γενηθήτω φῶς* (crie-se a luz!), e a luz foi criada. Assim, percebe-se que é a ação criadora da ordem de Deus quem cria todas as coisas. Confirmam com essa compreensão Gn 1. 27 e Gen 2.1-3, ao reafirmarem Gn 1.1, atribuindo somente a Deus a autoria da criação. Concorda com o entendimento de que Deus é o único autor da criação em Gênesis, três referências salmistas da Septuaginta, confira: Sl 120.2; 123.8 e Sl 145.6. Contudo, há que se considerar que João tinha a narrativa da criação de Gênesis em sua perspectiva assim como tinha o entendimento de que o termo *logos* era uma palavra comum tanto aos gregos quanto aos judeus e, nesse sentido, ao escrever o QE, provavelmente, ele tinha a cultura daqueles povos em mente. Por outro lado, em relação ao tema da criação em Gênesis, João está em total concordância com esse assunto, mas, ele faz uma correção: o evangelista procura preencher tal tradição introduzindo na abertura do seu prólogo uma espécie de origem absoluta, anterior ao advento da criação Jo 1.1a.

Nessa medida, o presente trabalho mostrou que se for para estabelecer uma simetria entre a primeira narrativa da criação de Gênesis e o prólogo Joanino no tocante à divindade, a

matemática a ser considerada seria entre Deus e o *logos*, e não entre a expressão *καὶ εἶπεν ὁ θεός* (e Deus disse) e o *logos*. Em Gênesis e nas demais tradições supracitadas, quem cria os céus e a terra e tudo o que neles habita é Deus, e quem cria todas as coisas no prólogo do QE é o *logos*, caracterizado por João como uma pessoa Jo 1.14, como o próprio Deus encarnado Jo 1.1c, 18, não como uma expressão. E, de acordo com esse estudo, a primeira tradição a considerar Jesus como sendo o próprio Deus, foi a Joanina. Soma-se a isso, o fato de que a tradição salmista foi a primeira a introduzir o *logos* na narrativa da criação de Genesis, porém sem chamá-lo de Deus.

Dessa maneira, entendemos que João faz intertextualidade com as tradições do judaísmo do Segundo Templo, sobretudo com a Sapiencial e a Enóquica, as quais buscaram preencher a lacuna de Gênesis atinente ao *logos*. Lembrando que, a tradição Enóquica recorreu à narrativa salmista para preencher Gênesis no que se refere a esse termo.

No entanto, apesar dos resultados terem mostrado que o prólogo joanino faz intertextualidade direta com as tradições Sapiencial e Enóquica, João também as corrigiu assim como fez com Gênesis em relação à origem. Na tradição Sapiencial, a compreensão em relação ao uso do *logos* resume-se a um utensílio pelo qual Deus criou e organizou os céus e a terra e tudo o que neles existe. Entretanto, no prólogo do QE, o entendimento é de que o *logos* é o próprio Deus, e não uma ferramenta mediadora, a diferença do uso está no fato de que o *logos* do judaísmo do Segundo Templo não é o próprio Deus, mas o instrumento pelo qual Deus criou todas as coisas, ao passo que, no QE, o *logos* é tirado da posição de objeto e levado ao status de sujeito, inclusive, em Jo 1.1c, o evangelista predica Deus em prol do *logos*, porque ele o considera o próprio Deus.

Isso demonstra que o autor do prólogo do QE provavelmente leu Gênesis com as lentes da tradição Sapiencial na versão da Septuaginta, pois não se encontra o termo *logos* na narrativa da história da criação em Gênesis, mas sim nas tradições do judaísmo do Segundo Templo, especialmente na Sapiencial salmista. Outras correspondências entre a tradição Sapiencial salmista e o prólogo joanino podem ser vistas a partir dos seguintes termos: *ζωή* (vida) e *φῶς* (luz). Por exemplo: no (Sl 35.10-LXX), aparece a expressão: *ὅτι παρὰ σοὶ πηγὴ ζωῆς ἐν τῷ φωτί σου ὁψόμεθα φῶς* (Pois em ti está a fonte da vida, e em tua luz nós vimos a luz), e no (Sl 118.105-LXX), encontra-se a principal confissão do orante desse Salmo: *ἰδ' νοῦν λύχνος τοῖς ποσίν μου ὁ λόγος σου καὶ φῶς ταῖς τρίβοις μου* (Tua Palavra é lâmpada para os meus pés e luz para o meu caminho). Todas essas tradições salmistas podem ser encontradas na tradição do

prólogo joanino e na primeira epístola de João, a saber Jo 1.4,5,9; 1Jo 1.5 diz que “A mensagem que se tem aprendido da parte de Jesus é que Deus é Luz e nele não há treva nenhuma”.

Em relação aos usos, indicamos que a análise partiu das ocorrências dos termos gregos já demonstrados na exegese a partir de sua flexão nominal e da sua influência sintática. Salientamos que João não só descreve o *logos* como Deus, mas também o configura como tal, principalmente a partir das utilizações que conferem atributos de natureza teológica a Ele.

Os resultados do pano de fundo do prólogo joanino sobre o *logos* destacam três usos que o prólogo do QE fez desse conceito:

O primeiro uso diz respeito a alguém portador de uma essência pré-existente, eterna e autossuficiente, ou seja, o *logos* joanino não tem começo e nem fim, porque Ele é apresentado como autoexistente, Jo 1.1a. A conjunção *Ἐν* (Na), ao lado do substantivo *ἀρχῆ* (origem), no caso, dativo locativo, traz à lume uma origem absoluta anterior à criação de Gênesis 1.1. Análogo ao entendimento de Jo 1.1a, tem-se Jo 6.38, apontando que houve uma ação introduzida na eternidade e concluída no nosso meio, pois ao se analisar o termo *καταβέβηκα*, verbo indicativo perfeito ativo da 1ª. pessoa do singular derivado de *καταβαίνω* – que significa (vir do céu) ou (descer do alto para baixo), há de se perceber que como a conjugação está na 1ª pessoa, a fala de Jesus refere-se a ele e à sua origem. Além disso, a análise do termo *οὐρανοῦ* (céu), mostra que ele está flexionado no genitivo demonstrando que o céu é o lugar de onde Jesus desceu. Soma-se a isso, a análise do verbo *εἶμί* (ser/existir) na forma *ὦν* do v.18 do prólogo, que tem como sujeito o *logos* e, como ele está no particípio, trata-se de um adjetivo verbal. Logo, ele qualifica o sujeito com a ação verbal. Nesse sentido, “existir-existência”, não é só uma ação do *logos*, é também uma característica, portanto, a análise mostra que o *logos* é autoexistente, de modo que a eternidade faz parte da sua essência.

O segundo uso do *logos* é abordado por um aspecto teológico de caráter puramente relacional Jo 1.1b, 18, isso pode ser visto a partir da análise morfossintática das preposições da períclope em questão. Na exegese, foi constatado, que as preposições que edificam a sintaxe entre o *logos* e *θεός* (Deus) nos versos de (vv.1-3) provam com as suas regências a relação de companhia entre eles. A preposição *πρὸς* (junto a), acompanhada do seu complemento direto, indica que o *logos* convivia numa comunhão eterna com Deus, inclinado ao Pai e ao seu projeto (Jo 4. 34; 5. 30; 6.38 e 14. 31). No versículo (v.3), a preposição *χωρὶς* (distante de alguém) rege o caso genitivo. Nesse caso, a edificação sintática é que se o *θεός* (Deus) estiver distante do *logos* ou o *logos* distante do *θεός* (Deus), nada é criado. Ademais, percebe-se que o relacionamento entre Deus e o *logos* é inegociável. Dadas essas considerações, pode-se pensar

que, a partir do momento em que o *logos* encarna na história Jo 1.14, essa relação do Pai com o Filho é colocada à disposição da sua criação, estendendo-a especialmente aos seus discípulos Jo 17. 11. Relação esta que, se levada a cabo, os discípulos podem revelar o seu Mestre assim como o Mestre revelou o seu Pai cf. Jo 10.30, 38; 14. 12, 20.

O terceiro uso do *logos* é sustentado por duas bases bíblicas do prólogo: Jo 1.1c *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* (E a Palavra era Deus) e Jo 1.18b *μονογενῆς θεὸς* (unigênito Deus). Esses dois textos bíblicos apontam de modo objetivo para a natureza divina do *logos*. Em termos teológicos, aborda-se o dilema da consubstanciação. Essas porções bíblicas afirmam e garantem que Jesus é o próprio Deus, tanto em termos de substância divina quanto em termos de atributos. Em Jo 1.1c, tem-se a oração: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* (e a Palavra era Deus), ela está tratando da divindade da Palavra. Em termos de tradição, esta oração é o cerne do problema; é o núcleo das amplas divergências teológicas que dão origem ao credo de Niceia e Calcedônia que vão abordar as duas naturezas divinas do *logos* estabelecidas pelo prólogo joanino.

Na oração: *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος* (e a Palavra era Deus), tem-se a palavra *θεός* (Deus) sem artigo, seguida do verbo *ἦν/εἶμι* (ser/existir) no imperfeito e, na sequência, aparece o *ὁ λόγος* (a Palavra) acompanhada do artigo. Compreende-se que, nessa oração, aparece uma construção gramatical e nela um predicativo do sujeito. Desse modo, como diferenciar o predicativo do sujeito, uma vez que tanto *θεός* (Deus), quanto *ὁ λόγος* (a Palavra), aparecem no nominativo? A maneira utilizada para a identificação do sujeito no grego helenístico é que este vem acompanhado do artigo e o predicativo sem o artigo. Nesse caso, João predicou o termo *θεός* (Deus), para dar destaque ao - *ὁ λόγος* (a Palavra), que o enfatiza como o verdadeiro sujeito da oração, com o fito de revelar que o - *ὁ λόγος* (a Palavra) é Deus (cf. Jo 1. 1c, 14, 17, 18). Ao fazer isso, João estabelece uma novidade na história, algo que nunca fora abordado nem mesmo no AT. Nessa medida, se é verdade que o *logos* é Deus, não é menos verdade que Ele é da mesma essência e partilha dos atributos de Deus.

Além de tudo, tem-se ainda no versículo (v.18) do prólogo, o verbo *ὀράω* (ver), que aparece na forma do perfeito; em que o sujeito é *οὐδείς* (ninguém): “ninguém viu”. Na sequência, o verbo *ᾔν/εἶμι* (ser/existir) reaparece, agora, pela primeira vez, no particípio, o que enfatiza a característica já presente na identidade que o verbo indica. Ou seja, retoma-se o *logos* e o *μονογενῆς* (unigênito) e se cria uma ênfase verbal naquilo que ele é: Deus. A preposição *εἰς* (para) do (v.18) marca uma relação entre o verbo *ᾔν/εἶμι*, (ser/existir) que se refere ao *logos*, e ao Pai, regido pelo acusativo. Por isso, além do movimento e da dinâmica implícitos nessa relação, há, também, a marca da direção desse movimento, que pode ser constatada pela

preposição e a expressão *εἰς* (para dentro). Mas, para dentro do quê? Para dentro do seio do Pai, demonstrando que o Deus Filho voltou para a eternidade novamente após encarnar na história e cumprir a sua missão que era a de restaurar o mundo perfeito e justo que Deus havia criado.

Por fim, após uma análise exegética científica das tradições supracitadas e da identificação da intertextualidade direta entre as tradições do Segundo Templo e do prólogo do QE; e, após pontuar e distinguir os usos do *logos* em tais literaturas, os resultados encontrados, permitem supor que os usos desenvolvidos por João em relação ao *logos* tiveram um único objetivo, que consiste no fato de que Jesus veio restaurar a sua criação e não apenas revelar Deus e ser o vértice ou a expressão máxima do humano demonstrado a partir de suas características pré-existente, relacional e divina. O que implica dizer que existe um processo de restauração da criação ainda em andamento. Tal perspectiva pode ser encontrada tanto na tradição salmista quanto na tradição joanina. No Sl 32.9 da Septuaginta, o termo *ἐκτίσθησαν* (criar), do verbo *κτιζω*, apresenta correspondência direta com a compreensão em relação à atividade transformadora de Deus na vida interior da comunidade joanina, uma vez que a ideia, tanto da tradição Sapiencial (Sl 32.9, 6) como das passagens do QE apontam para o entendimento ou para a ideia de renascer Jo 1. 12, de renovar ou mudar completamente de perspectiva Jo 3.1-21; Jo 20.30-31, pois os usos do *logos* no prólogo joanino exibem uma refundação da criação em andamento. Análogo a esse entendimento, Brown (2020, p.198), salienta que o prólogo apresenta uma mensagem, que traz consigo uma criação que está a caminho.

Concluindo esta pesquisa, a refundação da humanidade pode ser exemplificada de um modo mais poético em um dos hinos (nº 11) do hinário cristão:

“Eis dos anjos a harmonia! Cantam glória ao Rei Jesus.

Paz aos homens! Que alegria! Paz com Deus em plena luz. Ouçam povos exultantes, Ergam salmos triunfantes, Aclamando seu Senhor. Nasce Cristo o Redentor”!

“Cristo, eternamente honrado, Do seu trono se ausentou. Cristo entre homens encarnado, Deus conosco se mostrou! Que sublime divindade, E que excelsa humanidade! Salve glória de Israel, Luz do Mundo Emanuel”!

“Cante o povo resgatado Glória ao Príncipe da paz; Deus em Cristo revelado, Vida e luz ao mundo traz! Nasce a fim de renascermos, vive para revivermos, Rei, Profeta e Salvador, louvem todos ao Senhor”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGLANDA, P. **Sola Scriptura**: A Doutrina Reformada das Escrituras. São Paulo: Os Puritanos, 1998.

ALMEIDA *et al.* **A Espiritualidade no Cristianismo Primitivo**: as muitas faces do gnosticismo. São Paulo: Fonte Editorial, 2019, p. 209.

ARAÚJO, L. G. João, a Testemunha no Quarto Evangelho. **Atualidade Teológica**. Pontifícia Universidade Católica. Rio de Janeiro, v. 60, p. 547-565, 2018.

_____. Revisitando o Prólogo Joanino. **Rev. Pistis Prax.** Teol. Pastor. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Curitiba, v. 12, n. 2, p. 487-504, maio/ago, 2020.

ARISTÓTELES. **Retórica**. São Paulo: W.M.F. Martins Fontes, 2012.

_____. **Poética**. 7.ed. Lisboa: Casa da Moeda, 2003.

ASHTON, John. **The Transfomation of wisdom: A study of the Prologue of John Gospel**. *New Testament Studies*, 32, 1986.

BARRET, C.K. **El Evangelio Según San Juan**. Madrid: Ediciones Cristiandad 2003.

BARRETO, J.; MATEOS, J. **O Evangelho de São João**: Análise linguística e comentário exegetico. São Paulo: Paulinas, 1989.

_____. **Vocabulário Teológico do Evangelho de São João**. São Paulo: Paulus, 2019.

BERGER, K. **As Formas Literárias do Novo Testamento**. Trad. Fredericus Antonius Stein. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

_____. **Hermenêutica do Novo Testamento**. Trad. Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

BETANCORT J.B Notas sobre la historia de la redacción y estructura del texto de Jn 1,1-18. (II). **Fortunatae**, p. 27-53, 1993.

_____. Notas sobre la Historia de la redacción y estructura del texto de Jn 1,1-18. (I) **Fortunatae**, p. 11-40, 1992.

_____. Contexto literario de Jn 1,1-18. **Fortunatae** Universidade de Laguna. v. 13, p. 45-64, 2002.

BEUTLER, J. **Evangelho Segundo João**: Comentário. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Português. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição revisada e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA DO PEREGRINO. Português. **Bíblia do peregrino**. São Paulo: Edições Loyola, 2017.

BIBLIA SACRA UTRIUSQUE TESTAMENTI. Hebraico e grego. **Biblia sacra utriusque testamenti**. Editio Hebraica et Graeca. Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.

BÍBLIA TEB. Português. **Bíblia TEB**: Tradução Ecumênica da Bíblia. 2.ed. Loyola: São Paulo, 2015.

BRÉHIER, Emile. **Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie**. Paris: J. Vrin, 1950.

BRITO, M. A. **Cristologia Angelomórfica Joanina**: Uma análise da narrativa da ascensão de Jesus em João 20, 11-18. 2018. Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

BROWN, R. **Comentário ao Evangelho Segundo João**. Vol. I. São Paulo/Academia Cristã: Paulus/Academia Cristã, 2020.

BROWN, R. E. **A comunidade do discípulo amado**. São Paulo: Paulus, 2006.

BROOKE, G. J. **Genesis 1-11 in the Light of some Aspects of the Transmission of Genesis in Lat Second Temple Times**. Rubrik: Articles Hebrew Bible and Ancient Israel (HeBAI) Jahrgang 1 (2012) / Heft 4, S. 465-482 (18).

BULTMANN, Rudolf. **The Gospel of John**. Oxford: Black-Well, 1971.

CARNEIRO, M. S. **O Livro de Provérbios no Novo Testamento: Um estudo de recepção e intertextualidade**. ATeo, Rio de Janeiro, v. 24, n. 65, p. 371-392, mai./ago.2020

_____. **Os Evangelhos sinópticos: origens, memória e identidade**. São Paulo: Fonte Editorial, Edições Terceira via, 2016. p 71-73.

CARSON, D. A. **O Comentário de João**. Trad. de Daniel de Oliveira; Vivian do Amaral Nunes. São Paulo: Shedd Publicações, 2007.

COSTA VAL. M.G. **Redação e Textualidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1991, p. 1.

CULPEPPER, R. A. The Pivot of John's Prologue. **New Testament Studies**, 27, p. 1-31, 1980.

DE BOER M. The Original Prologue to the Gospel of John. **New Testament Studies**, 61, Faculteit der Godgeleerdheid, Vrije Universiteit / Faculty of Theology, VU University, Amsterdam, The Netherlands, p. 448-467, 2015.

DODD, C. H. **Interpretação do Quarto Evangelho**. São Paulo: Teológica, 2003.

DUFOR, X. L. **Leitura do Evangelho Segundo João**. Palavra de Deus. Vol I. São Paulo: Loyola, 1988.

DUNN, J. D. G. **Unidade e Diversidade no Novo Testamento**. Santo André: Academia Cristã, 2009.

EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento**: Introdução aos métodos Linguísticos e Histórico-críticos. 2.ed. Trad. Johann Könings & Inês Borges. São Paulo: Loyola, 2005.

FARIA, H. **Dicionário Escolar: Latino-Português**. Rio de Janeiro: C.N.M.E (Campanha Nacional de Material de Ensino), 1962. p.995.

FEUILLET, A. **O Prólogo do Quarto Evangelho**: Estudo de Teologia Joânica. São Paulo: Paulinas, 1971.

FREEDMAN, N. D. **Anchor Bible Dictionary**. Vol.6. New York, 1922.

GARCIA, Paulo R. Uma disputa no Cristianismo Primitivo: Conflitos e Rupturas na Comunidade Joanina. In: ALMEIDA, M. A. A. *et al.* **A Espiritualidade no Cristianismo Primitivo**: as muitas faces do Gnosticismo. São Paulo: Fonte Editorial, 2019.

GIBLIN C.H. Two Complementary Literary Structure in John 1:1-18. **Journal of Biblical Literature**, 104, p. 87, 1985.

GINGRICH, F. W.; DANKER, F. W. **Léxico do Novo Testamento**. Greco/Português. São Paulo, Vida Nova, 2003.

GIRARD M. Analyse Structurale de Jn 1,1-18: L'unité des deux Testaments dans la structure bipolare du Prologue de Jean. **Science et Sprit**, 35, p. 5-31, 1983.

GRAVES, R. **Os Mitos Gregos**. v.1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1990.

GUNDRY, Robert H. **Panorama do Novo Testamento**. 2ª. edição. Tradução de João Marques Bentes. São Paulo: Vida Nova, 2004.

GUTHRIE, D. **Teologia do Novo Testamento**. Trad. Vagner Barbosa. São Paulo: Cultura Cristã, 2011.

HOERBER, R. G. Notes on the Greek Article. *In.*: **Studies in the New Testament**. Cleveland, Ohio: Biblion Publishing, 1991.

HOLLANDAY, L. W. **Léxico**: Hebraico e Aramaico do Antigo Testamento. São Paulo: Vida Nova, 2020.

KAEFER, XAVIR, O método histórico-crítico e a nova arqueologia. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 59, n. 2, p. 397-412, jul./dez. 2019.

KELLEY, H. Page. Hebraico Bíblico: uma gramática introdutória. Rio Grande do Sul: Sinodal, 20018.

KERMODE, R. João. *In.*: ALTER, R.; KERMODE, F. **Guia Literário da Bíblia**. São Paulo: Editora UNESP, 1997. p. 473-499.

KING, L. W. **Enuma Elish**: As Sete Tábuas da Criação". Londres, 1902.

KITTEL & FREDERIKC. *Dicionário Teológico do Novo Testamento*. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

KLAPPERT, B. Palavra. *In.*: COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. Trad. Gordon Chown. 2.ed. São Paulo: Vida Nova, 2000.

KOESTER, H. **Introdução ao Novo Testamento**. Vol I. História, Cultura e Religião do Período Helenístico. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

KONINGS, J. **A Bíblia, Sua Origem e Sua Leitura: Introdução ao Estudo da Bíblia**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2014.

_____. **Evangelho do Discípulo amado: um olhar inicial**. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

_____. **Evangelho Segundo João: amor e fidelidade**. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2000.

KÜMMEL, W. G. **Síntese Teológica do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica 2003.

LIMA, M. L. C. **Exegese Bíblica: Teoria e Prática**. São Paulo: Paulinas, 2014.

MURACHCO, H. **Língua Grega**. Visão Semântica, lógica, orgânica e funcional. v.1. São Paulo/Petrópolis: Discurso Editorial/Vozes, 2003.

NOGUEIRA, A. de P. **Breve história da origem do Cristianismo**. São Paulo: Santuário, 2020.

NOGUEIRA, Augusto de Souza. P. **Religião e Poder no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulus, 2020.

NOVA BÍBLIA PASTORAL. Português. **Nova Bíblia Pastoral**. São Paulo: Paulus, 2018.

NESTLE, E. *et al.* (Eds.). **Novum Testamentum Graece**. 28 ed. rev. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

O NOVO TESTAMENTO GREGO. Português. **O Novo Testamento Grego: Quarta edição revisada – baseado em The Greek New Testament**. Barueri (São Paulo), SBB (Sociedade Bíblica do Brasil) & Deutsche Bibelgesellschaft, 2009.

PAINTER, J. Christology and the History of the Johannine Community in the Prologue of the Fourth Gospel. **New Testament Studies**, 30, p.460-474, 1984.

POTTERIE, De La I. *Structure du Prologue de Saint Jean*. **New Testament Studies**, 30, p. 354-381, 1984.

REIS, E. J. **O Logos em João: Principais interpretações cristãs acerca de Jesus**. Dissertação, 2012.

RIDDERBOS, Herman. **A teologia do apóstolo Paulo: a obra definitiva sobre o pensamento do apóstolo dos gentios**. Tradução de Suzana Klassen. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

RUIZ M. R. La Cristología del Prólogo de San Juan. En la investigación Juanica más reciente. *Fortvnatae*, 28, p. 315, 2017-2018.

RUSCONI, C. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo, Paulus, 2003.

SAKUMA, S. **Jesus, o Logos: Prólogo de São João**. 1983. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Instituto Metodista de Ensino Superior, São Paulo.

SCHAEFER, Francis. "Council of Chalcedon". **The Catholic Encyclopedia**. Vol. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908.

SCHÖKEL, L. A. **Dicionário Bíblico** – Hebraico Português. São Paulo: Paulus, 1997.

SEPTUAGINTA. **Septuaginta**. Editio Altera – Vetus Testamentum graece iuxta LXX intérpretes edidit Alfred Rahlfs. Barueri (São Paulo), SBB (Sociedade Bíblica do Brasil) & Deutsche Bibelgesellschaft, 2011.

SILVA, C. M. D. da. **Metodologia de Exegese Bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.

STANLEY J. **The Structure of John's Prologue**. *The Catholic Biblical Quarterly*. 48, 1986. p. 241-242.

TOBIN T.H. The Prologue of John and Hellenistic Jewish Speculation. **The Catholic Biblical Quarterly**, 52, p. 252-253, 1990.

VIDAL, S. **Jesus, o Galileu**. São Paulo: Loyola, 2009.

VIELHAUER, P. **História da Literatura Cristã Primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais da Igreja**. São Paulo: Acadêmica Cristã, 2005.

VIVIANO B. T. The Structure of the Prologue of John (1:1-18): A Note. **Revue Biblique**, v. 105, n. 2, p. 176-184, avril 1998.

VOORWINDE S. John's Prologue: 'Beyond some impasses of twentieth-century scholarship'. **WTJ** 63, p. 15-44, 2002.

WENGST, Klaus. **Interpretación del Evangelion del Juan**. Salamanca: Sígueme, 1988.

WELHAUSEN, J. **Das Evangelium Johannis**. Berlim: Openlibrary: 1908.

WILLIAMS P. J. "Not the Prologue of John": **Journal for the Study of the New Testament**, 33, Tyndale House, Cambridge, p. 375-386, 2011.

ZUMSTEIN J. **Il Vangelo secondo Giovanni**. v.1: 1,1-12,50. Claudiana. Torino: 2017.