

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO – UESP
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**A Cristologia Angelomórfica Joanina:
Uma análise da narrativa da ascensão de Jesus em
João 20,11-18.**

Marco Aurélio de Brito

São Bernardo do Campo

2018

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO – UMESP
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

**A Cristologia Angelomórfica Joanina:
Uma análise da narrativa da ascensão de Jesus em
João 20,11-18.**

Marco Aurélio de Brito

Dr. Paulo Roberto Garcia (Orientador)
Tese de Doutorado, apresentado em cumprimento total às exigências do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, da Universidade Metodista de São Paulo, para obtenção do grau de Doutor.

São Bernardo do Campo
Agosto de 2018

A tese de doutorado sob o título *A Cristologia Angelomórfica Joanina: Uma análise da narrativa da ascensão de Jesus em João 20,11-18*. Elaborada por *Marco Aurélio de Brito* foi defendida e aprovada em 30 de outubro de 2018, perante banca examinadora composta por *Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia (Presidente/UMESP)*, *Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (Titular/UMESP)*, *Profa. Dra. Suely Xavier (Titular/UMESP)*, *Prof. Dr. Jonas Machado, (Titular/FTBSP)*, *Prof. Dr. Johan Konings (Titular/FAJE)*.

Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Helmut Renders
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Ciências da Religião

Área de Concentração: Linguagens da Religião

Linha de Pesquisa: Literatura e Religião do Mundo Bíblico

*Aos amigos e irmãos
À esposa e filhos, pelo amor
E meu profundo agradecimento
Ao meu orientador Dr. Paulo Roberto Garcia que é um amigo paciente.*

Agradeço profundamente, ao IEPG e CAPES, pelo Apoio Financeiro em todos 4 anos de estudo, o que me permitiu concluir essa pesquisa.

AGRADECIMENTOS

Deus

Foram quatro anos intensos, muitos momentos familiares sendo sacrificados para o estudo e a pesquisa, mas foi gratificante. Aprendi muito em cada momento em sala de aula. Mas tudo que vivi, e onde cheguei, devo especialmente a Deus que me deu força para vencer os medos, e assim completei mais um ciclo em minha vida.

Aos meus Mestres

Mesmo com todas as dificuldades, e dúvidas, foram pacientes e me conduziram a cumprir o meu objetivo nesses anos de estudo. A sabedoria compartilhada e a amizade que levarei por toda minha vida, é um dos grandes legados dessa caminhada. Agradeço imensamente por todo respeito, valores e a eterna calma que mantiveram comigo. Sou grato eternamente:

- ✚ Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia (UMESP)
- ✚ Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira (UMESP)
- ✚ Prof. Dr. Jung Mo Sung (UMESP)
- ✚ Prof. Dr. José Ademar Kaefer (UMESP)
- ✚ Prof. Dr. Tércio Machado Siqueira (UMESP)
- ✚ Profa. Dra. Sandra Duarte de Souza (UMESP)
- ✚ Prof. Dario Paulo Barreira Rivera (UMESP)
- ✚ Profa. Dra. Suely Xavier (UMESP)

Família

Foi o grande sustento nesse caminho, a segurança que precisei para continuar. Seria preciso um enorme e extenso texto para agradecer a cada um daqueles que amo nessas páginas. Mas em especial agradeço a minha amada esposa Claudinete por todo amor e imensurável paciência, e por suportar e entender quando não foi possível fazer muitos passeios quando ela desejava. Aos meus filhos que são o motivo da minha alegria Jessica e Gabriel, e ao agora Genro Eduardo. Aos meus cunhados que sofreram com minha chatice, amo vocês. Os meus sobrinhos e sobrinhas que fiquei distante, mas amo cada um sem distinção. Aos meus irmãos Julio e Paulo, que fazem parte de cada alegria da minha vida. Aos meus pais Waldomiro e Doraci, que amo demais, e que são especiais e importantes em tudo que me tornei e conquistei.

Aos Amigos

Como agradecer por tudo que vocês representam em minha vida, que Deus sempre possa fazer muito mais por cada um. Ao meu amigo Janilson “Junior” pelas conversas e incentivo. Ao meu Reverendo Magalhães que sempre esteve por perto. Ao Levi em cada palavra e por toda ajuda durante todos esses anos de nossa amizade. Ao Claudemir, por todas as conversas e diversão. Aos meus jovens amigos que encontrei nas reuniões nos cultos e passeios. Aos quatro jovens amigos, que na mesa nos alegramos. E todos os outros jovens da igreja do Evangelho Quadrangular que não tenho como citar particularmente. E aos três amores e amigos da minha vida “Nete, Ga e Jé”. Aos amigos da universidade que conquistei com o tempo: Élcio, Silas, Paulo “Rasec” abraços mano, Renato, Fernando, Denilson, Danielle, Luana e tantos outros. Obrigado.

Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia

Foram tempos de temor, e quero agradecer infindavelmente a ti, pois quando sentava diante do mestre, desconfiado por não saber exatamente o que dizer, e nem tinha certeza se estava no caminho certo, ouvia seus conselhos e sentia que poderia concluir meu projeto. Suas perguntas e analogias, me faziam retornar das orientações mais confiante. Sua paciência quando eu insistia em uma linha de pensamento que não era viável, e sua tranquilidade de me deixar seguir, e me dar o tempo necessário para voltar e então encontrar a resposta que era preciso para minha tese foram imprescindíveis. Agradeço pelas muitas vezes que me colocou de volta nos eixos. Lembro de momentos em que me faltava coragem e suas palavras me foram a força que precisava para continuar. Obrigado meu amigo, por acreditar em mim, quando nem eu mesmo já tinha essa confiança. Que Deus possa retribuir tudo que fez. Lá se vão mais de dez anos que o conhecimento, o respeito, e a admiração continuam intactas. Obrigado por se fazer presente nos momentos que mais precisei. Sou eternamente grato ao Deus vivo, por colocá-lo em minha vida.

Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira

Mestre, obrigado por sua amizade. Perdoe por infinitas vezes não ter sido capaz de superar suas expectativas. Pelas diversas ocasiões que tentou me fazer caminhar e falhei. Agradeço por tudo que fez por mim, pois foi importante para minha vida. Perdão por alguns erros, ou palavras, nunca foi intencional. Tenho por ti o respeito, e a reverência de um mestre. Mas tenha certeza que és para mim, um amigo, uma grande referência na vida acadêmica. Portanto, todo seu ensinamento e postura profissional, será sempre um exemplo que seguirei por toda minha vida. Obrigado por ter sido meu orientador no mestrado, e por me ajudar no doutorado.

Prof. Dr. José Ademar Kaefer

Obrigado, mesmo não convivendo muito tempo, aprendi a admirá-lo, e agradeço profundamente por tudo, e por ter compartilhado comigo, um dos momentos mais marcantes da minha vida. O curso de Arqueologia, e a viagem do Grupo de Pesquisa “Arqueologia do Antigo Oriente Próximo” pela UMESP, foi algo inesquecível. Iniciei meu doutorado em 2014, em novembro desse mesmo ano, vivenciei algo que não poderia imaginar. Agradeço por tudo e pelos bons momentos que passamos durante o curso e na viagem. Em suas aulas, aprendi e me aprofundei na história do mundo antigo, que muitas vezes me encantou. Que Deus abençoe sempre mais.

Prof. Dr. Marcelo Carneiro

Você foi um amigo, que aos poucos fui conhecendo, o respeito e a estima só se agregaram a tudo aquilo que aprendi contigo. Suas participações nas aulas foram incrivelmente úteis em meu aprendizado. Obrigado, por sua ajuda no doutorado, pelos acertos em meu texto, agradeço imensamente a sua calma e paciência em revisar essa tese. Tenho certeza que sua mão e olhar apurados, elevaram a qualidade transcritas nessa pesquisa. Não tenho como agradecer, todo respeito com que me tratou durante todos esses anos. Você certamente é alguém que tenho em grande estima. E oro para que Deus possa sempre cuidar e sustentá-lo em sua caminhada, e que outros alunos necessitados de sua ajuda, tenham a mesma sorte que eu. Abraços sinceros, meu amigo.

Prof. Dr. Johan Konings

Quero agradecer sinceramente, a esse grande mestre, um dos mais importantes exegetas do País, e que de forma humilde e respeitosa aceitou meu convite para participar da minha banca, fiquei lisonjeado como fez todos os apontamentos mostrando a fragilidade do meu trabalho, mas também apresentou e indicou alguns pontos fortes da tese, e que me ajudou a concluir com êxito meu doutorado, Obrigado meu mestre e amigo por sua contribuição e todo respeito por mim, Que Deus o abençoe grandemente.

Profª Drª Suely

Foi muito importante sua participação nessa última fase do meu projeto, e as questões fundamentais que apresentou me ajudou a perceber que ainda tenho muito caminho para percorrer. Obrigado por aceitar meu convite um tanto quanto em cima da hora, mas mostrou muito profissionalismo e grande conhecimento colocando seu ponto de vista sobre meu trabalho, o que deixou evidente alguns detalhes que havia esquecido e a necessidade de acertos no texto. Muito obrigado por tudo que falou sobre o meu tema. Deus abençoe sua vocação e fico feliz por nossa amizade e seu grande conhecimento e aprofundamento teológico.

Prof. Dr. Jonas Machado

Grande professor e homem de grande conhecimento teológico, quero agradecer imensamente por sua disposição e estimada presença em minha banca, foi um enorme prazer te conhecer, além de poder te ouvir, e receber suas palavras de apoio e educada reflexão sobre o meu projeto. As suas indicações fortaleceram meu projeto e as suas percepções sobre as falhas encontradas foram extremamente pertinentes, e além das qualidades que nele o senhor apontou fizeram com que meu texto pudesse evoluir. Agradeço profundamente todo o tempo que o senhor gastou para me ajudar.

SIGLAS E ABREVIATURAS

ARC	Almeida Revista e Corrigida
BJ	Bíblia de Jerusalém
AT	Antigo Testamento
Bib	Bíblica
CD	Aliança de Damasco
CJ	Comunidade Joanina
CM	Coleção de Milagres
E1	Evangelho 1 (primeira redação do QE)
E2	Evangelho 2 (segunda redação do QE)
E3	Evangelho 3 (terceira redação do QE)
Evs	Evangelhos Sinóticos
1 En	1 Enoque
2 En	2 Enoque
3 En	3 Enoque
1Hen	1 Henoc
2 Hen	2 Henoc
3 Hen	3 Henoc
Int	Interpretation (a Journal of Bible and Theology)

JBL	Journal of Biblical Literature
JSHJ	Journal for the Study of the Historical Jesus
JSNT	Journal for Studies of the New Testament
JTS	Journal Theological Studies
Jud	Judaism
LXX	Septuaginta
MQ	Rolo do Templo
1QM	Rolo da Guerra
1QS	Serek Há Yahad (Regra da Comunidade)
NT	Novo Testamento
NTS	New Testament Studies
NovT	Novum Testamentum
PS	Pistis Sophia
PGM	Papyri Graecae Magicae
PMG	Papiros Mágicos Gregos
QE	Quarto Evangelho
RevBib	Revista Bíblica
RP	Relato da Paixão
RIBLA	Revista de Interpretação Latino-Americana
SBL	Society of Biblical Literature
Sem	Semeia
SSS	Song Sacrifice Sabatic
StTh	Studia Theologica
TB	Tradição Básica do Quarto Evangelho
TEB	Tradução Ecumênica da Bíblia
Theol	Theology

a. OUTRAS ABREVIATURAS E SIGLAS

a.C.	antes de Cristo
cap.	Capítulo
cf.	Conforme
d.C.	depois de Cristo
ed., eds.	Edição e Editor(es)
f.	Fragmento
Id.	Idem
n.	Número
p.	Página
pp.	Páginas
Par.	Paralelos
p. ex.	Por exemplo
S, ss	E seguintes
v. (vv)	Versículo, versículos
Vol.	Volume

b. Abreviatura Livros Bíblicos

Gênesis	Gn	Sabedoria	Sb	Atos dos Apóstolos	At
Êxodo	Êx	Eclesiástico (Sirácida)	Eclo	Romanos	Rm
Levítico	Lv	Isaías	Is	1Coríntios	1Co
Números	Nm	Jeremias	Jr	2Coríntios	2Co
Deuteronômio	Dt	Lamentações	Lm	Gálatas	Gal
Josué	Js	Baruc	Br	Efésios	Ef
Juízes	Jz	Ezequiel	Ez	Filipenses	Fil
Rute	Rt	Daniel	Dn	Colossenses	Col
1Samuel	1Sm	Oseias	Os	1Tessalonicenses	1Tes
2Samuel	2Sm	Joel	Jl	2Tessaonicenses	2Tes
1Reis	1Rs	Amós	Am	1Timóteo	1Tim
2Reis	2Rs	Abadias	Ab	2Timóteo	2Tim
1Crônicas	1Cr	Jonas	Jn	Tito	Tt
2Crônicas	2Cr	Miqueias	Mq	Filêmon	Fm
Esdras	Ed	Naum	Na	Hebreus	Hb
Neemias	Ne	Habacuque	Hc	Tiago	Tg
Ester	Et	Sofonias	Sf	1Pedro	1Pd
1Macabeus	1Mc	Ageu	Ag	2Pedro	2Pd
2Macabeus	2Mc	Zacarias	Zc	1João	1Jo
Jó	Jó	Malaquias	Mc	2João	2Jo
Salmos	Sl	Mateus	Mt	3João	3Jo
Provérbios	Pv	Marcos	Mc	Judas	Jd
Eclesiastes	Ec	Lucas	Lc	Apocalipse	Ap
Cântico dos Cânticos	Ct	João	Jo		

BRITO, Marco Aurélio de. *A Cristologia Angelomórfica Joanina: Uma análise da narrativa da ascensão de Jesus em João 20.11-18*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, (Tese de doutorado), 2018.

RESUMO

Nossa pesquisa nasceu do desejo de analisar a presença dos anjos no sepulcro e a imagem transcendente que eles evocam. Para isso, em primeiro lugar estudamos os seres angelicais que aguardaram a ascensão do Senhor no Evangelho de João. Essa análise demonstrou a forte conexão entre a ascensão celestial destinada a humanos no contexto do Mundo Antigo presente na Bíblia Hebraica, Literatura do Período do Segundo Templo e nos Manuscritos do Mar Morto. Dessa forma, analisamos criticamente essas narrativas comparando-as com a cristologia alto-descendente joanina. Em segundo lugar, dialogamos com os termos que revelavam a autoridade da pessoa de Jesus, apresentando como esses termos foram decisivos para indicar sua crescente autoridade e divindade no contexto do judaísmo do primeiro século, frente a outras importantes personalidades do período. Em terceiro lugar, fizemos uma pesquisa exploratória, num processo dialético, comparando os seres angelicais, humanos divinizados, patriarcas e sacerdotes, com a imagem literária de Jesus no Quarto Evangelho. Para tanto, defendemos que o discípulo amado, autor do evangelho, tentou construir a imagem de seu mestre cheia de glória. No final, tentamos interpretar o relato de acordo com a imaginação popular, visto que a literatura fantasmagórica nos ajuda a compreender o relato joanino da aparição de Jesus após sua ressurreição frente a discípulos amedrontados e escondidos que não se espantam com a aparição de seu mestre, mesmo com as portas encerradas. Também tentamos compreender todas as construções literárias que tinham alguma ligação ou que compartilhavam o mesmo campo semântico na obra. Nosso objetivo foi demonstrar que a comunidade joanina entendia a si mesma como o verdadeiro grupo que recebeu a revelação da mensagem de Cristo e que todas as discussões presentes na obra tentam exaltar ao mestre e desmistificar outras supostas deidades. Em suma, defendemos que o processo teológico de ascensão de Cristo na comunidade, sua cristologia e as relações angelomórficas espelharam importantes figuras da História de Israel e, ao mesmo tempo, exaltavam e glorificavam ao mestre através de símbolos presentes no texto, como o Logos, o Templo, o Filho de Deus, entre outros.

Palavras-chave: Angelomorfia, Ascensão, Cristologia, Culto, Qumran.

BRITO, Marco Aurélio de. *The Christology Angelomorphic Joanine: An Analysis of the Narrative of ascension of Jesus in John 20.11-18*. São Bernardo do Campo: Methodist University of São Paulo, (doctoral Thesis), 2018.

ABSTRACT

Our research has born from the aim to analyze the presence of the angels in the tomb and the transcendent image that they evoke. In this matter, we have, in the first place, studied the angelic beings waiting the ascension of the Lord in the Gospel of John. This analysis showed to us the strength connection with the celestial ascension destined to humans in the Ancient World context, present on the Hebrew Scripture, the Literature from the Second Temple Period, and the Dead Sea Scrolls. So, we interpret those narratives comparing it with the Johanine high-descending Christology. Secondly, we dialogue with the terms that reveals the authority of the person of Jesus, showing how these terms were decisive to indicate his crescent authority and divination in the context of the first century Judaism, in against other important personalities of the time. In the third place, we made an exploratory research, in an dialectical process, comparing angelical beings, divinized humans, patriarchs and priests, with the literary image of Jesus in the Fourth Gospel. For that matter we argued that the loving disciple tried to construct his master filled with divine glory. In the end, we tried to interpret the account accordingly the popular imagery, where the phantasmagoric literature helped us to comprehend the Johanine account and the appearance of Jesus after his resurrection, where the afraid and hidden disciples don't scare with the appearance of the master, even with the doors closed. We also, tried to understand every literary constructions that have some connection or that share the same semantic field of the work. Our objective is to demonstrate that the Johanine community understand itself as the true group that received the revelation of the message of the Christ, and that all those discussions presented in the work tried to exalt their master, demystifying another alleged deities. In conclusion, we argue that the ascending theological process of the Christ in the community, his Christology and the angelomorphic relations mirrored important figures of the History of Israel and, in the same time, exalted and glorified the master with the symbols showed in the text, as the Logos, the Temple, the Son of God, and others.

Key-words: Angelomorph, Angels, Ascensão, Christology, Qumran.

BRITO, Marco Aurélio de. *La Cristología Angelomórfica Joanina: Un análisis de la narración de la ascensión de Jesús en Juan 20.11-18. San Bernardo del Campo: Universidad Metodista de São Paulo, (Tesis de doctorado), 2018.*

RESUMEN

Nuestra investigación nació del deseo de analizar la presencia de los ángeles en el sepulcro y la imagen trascendente que ellos evocan. Para ello, en primer lugar estudiamos los seres angelicales que aguardaron la ascensión del Señor en el Evangelio de Juan. Este análisis demostró la fuerte coincidencia entre el ascenso celestial destinado a los humanos en el contexto del Mundo Antiguo presente en la Biblia Hebrea, Literatura del Período del Año Segundo Templo y en los Manuscritos del Mar Muerto. De esta forma, analizamos críticamente estas narrativas comparándolas con la cristología alto-descendiente joanina. En segundo lugar, dialogamos con los términos que revelaban la autoridad de la persona de Jesús, presentando cómo estos términos fueron decisivos para indicar su creciente autoridad y divinidad en el contexto del judaísmo del primer siglo, frente a otras importantes personalidades del período. En tercer lugar, hicimos una investigación exploratoria, en un proceso dialéctico, comparando los seres angelicales, humanos divinizados, patriarcas y sacerdotes, con la imagen literaria de Jesús en el Cuarto Evangelio. Para ello, defendemos que el discípulo amado, autor del evangelio, intentó construir la imagen de su maestro lleno de gloria. Al final, intentamos interpretar el relato de acuerdo con la imaginación popular, ya que la literatura fantasmagórica nos ayuda a comprender el relato joanino de la aparición de Jesús después de su resurrección frente a discípulos amedrentados y escondidos que no se sorprenden con la aparición de su maestro, incluso con las puertas cerradas. También intentamos comprender todas las construcciones literarias que tenían algún vínculo o que compartían el mismo campo semántico en la obra. Nuestro objetivo fue demostrar que la comunidad joanina se entendía a sí misma como el verdadero grupo que recibió la revelación del mensaje de Cristo y que todas las discusiones presentes en la obra intentan exaltar al maestro y desmitificar otras supuestas deidades. En suma, defendemos que el proceso teológico de ascensión de Cristo en la comunidad, su cristología y las relaciones angelomórficas reflejaron importantes figuras de la historia de Israel y al mismo tiempo exaltaban y glorificaban al maestro a través de símbolos presentes en el texto, Logos, el Templo, el Hijo de Dios, entre otros.

Palabras clave: Angelomorfia, Ángeles, Ascensión, Cristología, Qumran.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS _____	6
SIGLAS E ABREVIATURAS _____	11
a. OUTRAS ABREVIATURAS E SIGLAS _____	13
b. Abreviatura Livros Bíblicos _____	14
RESUMO _____	15
ABSTRACT _____	16
RESUMEN _____	17
SUMÁRIO _____	18
Introdução _____	22
Capítulo 1 Trabalho Exegético Em João 20, 11-18 _____	28
1. Questões Introdutórias _____	28
1.1. Autor, Data e Local de Composição. _____	29
1.2. Autoridades e autorias no Evangelho _____	32
1.2.1. Sacerdote _____	32
1.2.2. Filipe Apóstolo _____	36
1.2.3. Sinais de uma Autoridade Feminina? _____	37
1.3. Procedimento Exegético _____	39
1.3.1. Evolução da Perícope _____	40
1.3.2. Desenvolvimento Teológico _____	41

1.3.2.1. Análise conceitual dos anjos no Evangelho Joanino _____	44
a) Jo 1,51 - Anjos subindo e descendo _____	45
b) Jo 5,3b 5,4 – Agitadores das águas _____	49
c) Jo 12,29 – Um trovão ou um anjo lhe falou? _____	50
d) Jo 20,12-13 - A espera do Glorificado _____	52
e) Jesus Igual ao Pai (Deus) _____	54
f) Jesus e o Espírito Santo _____	55
1.4. A Perícopes _____	60
1.4.1. O Quarto Evangelho e os Sinóticos _____	61
1.4.2. Quadro Semântico _____	63
1.4.3. Estudo Semântico _____	64
1.4.3. Campo Semântico _____	72
1.5. Tradução _____	74
1.5.1. Tradução Literária de João 20,11-18 _____	75
1.6. Delimitação _____	76
1.6.1. Perícopes anterior – João 20.1-10 _____	76
1.6.2. Perícopes posterior – João 20.19-31 _____	80
1.7. Estrutura do Texto _____	87
1.7.1. Subdivisão do Texto _____	87
1.7.2. Estrutura Concêntrica _____	92
1.7.3. Esquematização _____	93
1.8. Conteúdo _____	94
1.8.1. O Ambiente e seu Contexto _____	94
1.8.1.1. Cronotopo _____	94
1.8.1.2. Sepulcro _____	96
1.8.1.3. Termos repetidos _____	100
1.9. Comentário Exegético _____	102
1.9.1. Interpretação do texto _____	102
1.9.1.1. Primeira parte: vr 11-12 _____	102
1.9.1.2. Segunda parte: Vr 13 _____	117
1.9.1.3. Terceira parte: Vr 14 _____	119
1.9.1.4. Quarta parte: Vr 15-16 _____	119
1.9.1.5. Quinta parte Vr. 17-18 _____	121
Conclusão _____	124
Capítulo 2 A Cristologia Joanina _____	126

2.1.	Questões Introdutórias	126
2.2.	Paternidade e Filiação	128
2.2.1.	Deus-Pai	128
2.2.2.	Filiação Divina	134
2.2.3.	O Filho do Deus Vivo	139
2.2.4.	Filho do Homem	148
2.3.	Messias	155
2.4.	Profeta	160
2.5.	Cordeiro de Deus	165
2.6.	Templo Cristológico	167
2.7.	Logos	174
2.8.	Sabedoria	179
2.9.	Glória	182
2.10.	Eu sou	186
2.11.	Verdade “Aletheia”	190
	Conclusão	194
	Capítulo 3 Angelomorfia, a exaltação e a Glorificação de Jesus	197
3.	Questões Introdutórias	197
3.1.	Angelomorfia	201
3.1.1.	Fílon e a Angelomorfia	201
3.1.2.	Anjos e Seres celestiais	205
3.1.3.	Anjo do Senhor	207
3.1.4.	Miguel	209
3.1.5.	Gabriel	211
3.1.6.	Espírito Santo e o Paracleto	214
3.1.7.	Conceitos Gerais - anjos	219
3.2.	Carruagens, palácios e viagens celestiais	221
3.2.1.	A Merkavá	222
3.2.2.	Hodayoth	223
3.2.3.	Hekhalot	226
3.2.4.	Os Cânticos dos Sacrifícios Sabáticos	228
3.3.	Humanos Divinizados	231
3.3.1.	Mestre de Justiça	232
3.3.2.	Moisés	234
3.3.3.	Os Patriarcas	239

3.3.4.	Jacó _____	240
3.3.5.	Abraão _____	243
3.3.6.	Sumo Sacerdote _____	245
3.3.7.	Melquisedeque _____	247
3.3.8.	Enoque _____	250
3.3.9.	Glória de Deus e de Adão _____	251
3.4.	Entre a Terra e o Céu _____	255
3.4.1.	Jardim do Éden _____	255
3.4.2.	Vestes da Glória _____	257
3.4.3.	Ascensão _____	260
	Conclusão _____	262
	Considerações finais _____	264
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS _____	270
	Índice Remissivo (Assuntos importantes) _____	297

INTRODUÇÃO

Em minha pesquisa de doutorado, a proposta de trabalho é discutir o conceito da angelomorfia cristológica dentro do evangelho joanino, e apresentar o conceito de glorificação e exaltação de Jesus, que incidirá na “Ascensão Celestial”. Dentro desse campo teológico, entendemos que o texto pretende definir para a comunidade a centralidade do culto a partir do olhar do sepulcro vazio, onde os cristãos joaninos podem ser agora participantes dessa adoração celeste por meio do seu culto comunitário, após a elevação do seu mestre, mas ao que parece ele pode ser continuamente participante deste culto terreno/celestial.

Precisamos antes, porém, entender que o evangelho de João durante muitos anos chegou a ser comparado a um produto teológico influenciado pelo helenismo, que não era exatamente o gnosticismo que surgiria no séc. II d.C. formado por outros grupos cristãos, mas com ideias próximas a esse contexto, ao qual muitos preferiram chamar de protognosticismo.

O quarto evangelho se diferem dos sinóticos com sua forma e conteúdo, o que sempre trouxe dificuldades para a compreensão das fontes e do verdadeiro sentido de seus temas. Por causa disso, muitos autores propuseram uma influência gnóstica, mas outros definiram esse evangelho a partir de outro prisma. Para nós devido às diversas mãos e camadas de redação do texto, vemos que a influência da religiosidade antiga, das relações com diversas formas de judaísmo entre eles o rabínico e um tipo de judaísmo gnóstico, além do helenismo e os movimentos místicos da Ásia menor, e até mesmo com a proximidade com as religiões greco-romanas, fizeram da construção ideológica cristã joanina uma fonte textual complexa.

Mesmo estando à margem do judaísmo oficial, a comunidade joanina era heterogênea, dado esse que encontramos dentro dos relatos dos textos. Além disso, acreditamos que seria possível que o mundo místico se relacione com as teologias locais, como a farisaica, por exemplo, que acreditava na ressurreição do corpo e a existência dos anjos, mas o contexto que a escritura joanina tinha para se estruturar iria muito além; era necessário um ambiente bem mais aberto.

Assim poderíamos aceitar que ela inicia sua teologia com olhar judaico sobre a realidade de outros contextos, podendo reinterpretar as novas concepções ideológicas que estão ao seu redor, e onde um grupo de judeus, de batistas, samaritanos, gregos, mulheres e escravos, circularam por essa faixa pouco antes de partirem para fora de Israel a caminho de Éfeso.

Após as descobertas dos rolos do mar morto em Qunram e a subsequente tradução de seus textos que esses escritos traziam, abriram novas portas para a compreensão da religiosidade judaica do 2^o séc. a.C., ao 1^o séc. d.C. Os teóricos encontraram um mundo com algumas diferenças do que até então se entendia.

Com a tradução dos textos encontrados foi possível encontrar relatos interessantes dos costumes e da fé de um grupo de judeus radicais, que demonstraram um conceito de pureza e misticismo muito fortes. Por meio deles também teceremos nossas análises a partir da temática angelical, dentro do prisma teológico cristão-joanino em seus primórdios, procurando encontrar possíveis contribuições que as religiões do mundo antigo deram ao imaginário do movimento de Jesus, sendo elas judaicas ou não.

Partindo então de alguns outros exemplos do próprio cânon do Novo Testamento, podemos encontrar textos referentes, a outros tipos literários que envolveram o discurso desse grupo, entre eles a redação enoquita que aparecem nos escritos de Pedro e Judas. Esse recorte, além de demonstrar a leitura e a possível influência nas comunidades do cristianismo primitivo de outros tipos de texto, também nos ajuda a legitimar a crença das manifestações angelicais dentro dessa nova comunidade religiosa.

A partir de João também podemos relacionar alguns paralelos com os Manuscritos do Mar Morto, pois existem temas que são muito próximos, como por exemplo, o dualismo. Percebe-se daí que essa comunidade cristã pode também ter partilhado dessa teologia, as ideias são muito próximas a essas concepções de reino de luz e trevas, da mesma forma que em João se estendendo em boa parte de seus textos, o que não é diferente de Qumran, mas até que ponto houve alguma influência, é o que é importante pesquisar.

A partir desse momento, teceremos alguns detalhes sobre nossa tese. No primeiro capítulo faremos um debate exegético para compreender melhor o contexto no relato da ressurreição, e que irá perpassar por outros textos joaninos, por isso faremos um estudo sobre todo o evangelho e prioritariamente por onde encontramos manifestações dos anjos.

Conforme verificamos, João trabalha seus versos justamente de forma inversa, ou seja, apesar de vermos logo no primeiro capítulo os anjos, esses personagens em nossa hipótese são posteriores, portanto eles serão adicionados após o tema da ressurreição e a visão de Maria Madalena com esses dois anjos. Por isso constatamos aqui uma história primária, enquanto os outros versos são construções posteriores (1,51; 5,4; 12,29). Nesse sentido, esses três versos que no evangelho aparecem antes dos seres celestiais no sepulcro foram colocados no momento final da sua teologia, observando que (5,4), não faz parte dessa hipótese por estar com seu referencial teórico, contexto literário e campo semântico em outra direção. Diante disso, estamos comentando aqui, apenas para retratar a presença angelical nesse verso.

Ao escolhermos esse último verso da manifestação angelológica (20,12-13) como base de nosso estudo, entendemos que os outros dois (1,51; 12,29) retrata a teologia joanina sendo alicerçada posteriormente, conforme seu pensamento cristológico, ou seja, aqui temos uma alta cristologia, que potencializa a imagem da futura ascensão.

Em primeiro lugar nossa tese entende que a comunidade joanina passa por caminhos de transformações teológicas, e nesse aspecto, tem um olhar crítico aos modelos religiosos que os rodeiam. Nesse contexto, vemos que João constrói uma literatura com diversas discussões onde permite que sua comunidade tente responder a essas relações por meio da sua fé, com a particularidade de uma teologia que é enviesada por inúmeras influências que sofreu durante sua formação ideológica.

Dentro do contexto literário relacionado ao modelo angelical que compõe o pensamento de João, apesar de ser um tema breve, ele procura consolidar a identidade do Cristo, fortalecendo sua exaltação e glorificação a partir de diversas imagens do mundo religioso judaico. Há um duplo discurso onde a escatologia presente também faz parte do imaginário joanino.

Enquanto os sinóticos nos remetem a uma cristologia com resposta para o final do seu livro, e a vinda do reino também nos últimos dias da história humana, ou seja, com uma escatologia futura, em João, o desenvolvimento surge de forma diferenciada, desde o início da sua redação. Para nos posicionar da melhor forma precisamos entender que Cristologia é considerado basicamente o estudo do Cristo e sua obra, assim o evangelho irá identificar Jesus como o Filho de Deus e messias, em nosso segundo capítulo iremos detalhar com profundidade todo

esse contexto, assim nos voltaremos para essa idealização cristológica e nosso fundamento está na construção divina de Jesus. Portanto, Ashton e Konings serão nossos referenciais teóricos para trilhar a caminhada inicial a partir da filiação divina, até compreendermos melhor sua deificação.

Diante disso, a revelação do capítulo 1,51 relacionada ao filho do Homem pode representar a antecipação da parusia, o céu e a terra já estão ligados por meio da ação desse ser Cristológico. O termo “υἱός τοῦ ἀνθρώπου” (Filho do Homem) no contexto joanino e na boca de Jesus está na esfera celestial, apesar de poder significar ser humano. E isso se deve a relação que o evangelista coloca em conexão ao Livro de Daniel.

No início do evangelho podemos dizer que temos uma pequena cristologia, onde encontramos sete títulos dados a Jesus: Cordeiro de Deus, (1,29 e 1,34); Filho de Deus (1,34 e 1,49); Mestre (1,38 e 1,49); Messias (1,41); Jesus de Nazaré, Filho de José (1,45); Rei de Israel (1,49); Filho do Homem (1,51). Com isso vemos a apresentação que para nós, se consolida no que temos enfatizado, a glorificação e exaltação do Cristo, que a partir dos sinais será estabelecido na comunidade, iniciando seu ministério em Caná da galileia (2,1).

Após essa breve apresentação cristológica, chegamos a outro apontamento importante, que o nosso referencial teórico nos encaminhou. Nesse segundo capítulo também iremos abordar a manifestação gloriosa de Jesus que tem seu nó na identidade como filho de Deus, sua deidade, e na afirmação do Logos. Apesar de demonstrar a encarnação do filho de Deus como a Palavra, ou ainda, como o verbo que se fez carne, esse termo pode também nos ajudar nesse contexto, mesmo diante das dificuldades em compreender toda a sua extensão existencial e sua profundidade teológica.

Na teologia judaica a palavra (Logos) também chegou a ser considerada uma “hipóstase” de Deus, uma realidade divina. Em relação ao pensamento de Fílon, o “Logos” tem em si, entre diversas vertentes, uma expressão do conceito mediador do Deus transcendente e o universo, um poder imanente que atua na criação e na revelação, apesar de sua manifestação, nunca é verdadeiramente personalizado.

Olhando para esse contexto, nossa tese em relação ao evangelho se dá a partir da dualidade joanina, Esse sentido teológico nos faz entender que o termo usado como “verbo” cresce e nesse caso o “Logos” pode ter uma ideia e forma de Deus. Assim é possível que João coloque Deus e Jesus em nível de igualdade, não sendo a mesma pessoa, mas podendo refletir a mesma essência, e para ser preciso o termo filho deve ser associado aos temas do prólogo, ou seja, “Filho

de Deus e Filho do Homem”. Por isso a promessa de Jesus é para aqueles que realmente conhecem o pai, e pela comunidade o reconhecerão também.

Portanto, a ideia em Jo 17 complementa tal aspecto “Eu e o pai somos um”. Nesse sentido, temos algo importante sobre esse tema, onde o Logos não é encontrado fora do prólogo, e embora o título filho do homem seja importante para João. A sua fala nos faz perceber que o Logos é assunto recorrente no mundo mítico e filosófico, devemos entender qual a sua importância para a construção desse mundo religioso cristão. E mesmo que ele se restrinja ao espaço do prólogo, estar conectado ao pensamento cristológico do Filho do Homem, nos obriga a pesquisá-lo.

Tudo que descrevemos até aqui, são posicionamentos teológicos que queremos retratar tentando identificar o modelo angelomórfico-cristológico joanino, mas desde já podemos compreender a possível relação desse imaginário com o mundo celeste, o verbo, Jesus e os anjos.

A partir disso, queremos discutir também a relação do humano divinizado, pois se torna fonte da percepção da teologia joanina, e podem ter se apresentado por meio da deificação de personagens conhecidos dentro do contexto literário judaico. Temos então Moisés, Jacó, Enoque e até mesmo Melquisedeque um dos personagens mais enigmáticos da Torá. E, seguindo algumas propostas e suas discussões, que nos trazem a possibilidade de vermos um anúncio referente a ascensão celestial.

Diante disso, nossa hipótese, é que será possível concluir a imagem que a comunidade tem de Jesus, ou seja, como um ser celestial superior aos outros personagens da história religiosa de Israel e do mundo. Portanto, podemos entender a importância dessa temática em nossa tese.

Nosso olhar dentro desse contexto, nos fará dialogar com o primeiro capítulo, a partir da tese de Senén Vidal sobre sua teoria de fases E1, E2 e E3. Essa teoria apresenta a teologia sobre o evangelho de João com sua construção textual em três datas distintas 80-90, 90-100 e 110 provavelmente.

Um tema que esteve com um conceito no início da construção do evangelho ou seja no E1, se transforma a partir dessa terceira fase E3, por isso, será reinterpretado devido a esse acréscimo para ser mais específico, já que em seu olhar, qualquer tema pode ter esse desenvolvimento. Estamos falando aqui da angelomorfia, que é basicamente a ideia que será estudada em nosso terceiro capítulo. Onde ali explicaremos a relação que esse pensamento tem sobre uma ideia sobre humanos se tornarem ou agirem em forma de angélica. No entanto, será preciso de uma exegese do texto, onde teremos o apoio das ideias de Ashton sobre a imagem mística do evangelho de João.

E por fim, A angelomorfia será pontuada para encontrarmos o fio condutor que nos levará a entender a ascensão de Jesus. Dentro desse contexto, autores como: Fletcher-Louis, Newsom, Rowland serão discutidos sobre suas propostas nesse terceiro e último capítulo.

Mas além disso, percebemos também uma ideia próxima da magia e das histórias fantasmagóricas na composição da nossa perícopes, pois o aparecimento de Jesus diante de Maria, e as manifestações aos discípulos são íntimas, sem medos ou dúvidas, podemos dizer que aqui construiremos novos apontamentos, utilizando as teorias de Janowitz e Smith. Por isso entender como funcionam os relatos dessa tradição dos escritos fantásticos podem ajudar em nossa tese. Nesse contexto, estaremos discutindo de forma muito breve, esse tema com a leitura de mundo que “Hansen” e outros apresentaram, apenas para conhecer melhor as ideias dessa literatura, podendo descobrir como o mundo transcendente e fantástico era encarado nesse momento.

Gostaria de pedir licença nesse momento, para compartilhar um pouco da minha história. Nascido em São Caetano do Sul, SP. De família católica, estudei em escola pública, mais tarde tornei-me protestante. Após dois anos de casado passamos a frequentar a igreja Presbiteriana Renovada e fiquei por um breve tempo, depois me afastei dessa comunidade e me transferi para uma igreja pentecostal onde estou até hoje, a saber, a Igreja do Evangelho Quadrangular. Em 2005, voltei a estudar ingressando na UMESP para fazer o curso de Teologia que encerrei em 2008, recebendo o título de bacharelado em maio de 2009. Nesse mesmo ano comecei o mestrado em Ciências da Religião, na área de Concentração de Literatura e Religião no Mundo Bíblico, encerrando o curso em agosto de 2011. Cursei também filosofia e pós-graduação em Filosofia na Claretiano Centro Universitário, terminando em 2016. Por fim iniciei em agosto de 2014 meu doutorado em Ciências da Religião, que tem como marco de conclusão esta pesquisa o ano de 2018.

CAPÍTULO 1

TRABALHO EXEGÉTICO EM JOÃO 20, 11-18

1. Questões Introdutórias

Quando decidimos estudar o capítulo vinte do verso onze ao dezoito do evangelho joanino, onde temos a imagem do sepulcro vazio e dois anjos em pé¹, abriu-se para nós um novo horizonte sobre o texto de João em questão. Percebemos então que apesar das dificuldades para a composição de ideias, poderíamos encontrar um novo ambiente dentro da narrativa.

Diante desse processo, resolvemos, então, trabalhar os questionamentos mais importantes desse texto em nossa opinião, se for possível, apontaremos alguns outros temas sem aprofundá-los para não perder o foco do nosso trabalho.

Por isso, faremos um estudo exegético que possibilitará uma compreensão melhor do texto e chegaremos a algumas conclusões sobre o que levantamos sobre ele. Após essa conversa a maior parte das ideias que havíamos pensado sobre esse projeto foi alterado

¹ Tínhamos um procedimento um tanto quanto diferente, mas após uma conversa com o orientador e seus apontamentos, foi possível perceber esse potencial teórico que floresceu e criou corpo ao longo da pesquisa.

drasticamente, então começamos a procurar pistas mais claras sobre a questão angelical no evangelho de João, na história do povo judeu e dos cristãos desse período e as raízes dessa ideia religiosa.

Em nosso mestrado falamos sobre o ministério feminino e o simbolismo joanino no texto de João capítulo quatro, especificamente na história da mulher samaritana e assim trabalhamos a proposta de quatro teóricos importantes, que nos remetem a construção textual, social e a teologia do grupo joanino, que foram: Klaus Wengst, Raymond E. Brown, Johan Konings e Juan Mateos - Juan Barreto, mas nesse momento, além desses teóricos, iremos nos aprofundar também por meio da teologia de Senén Vidal e John Ashton, acrescentando apontamentos de outros teóricos, afinal nosso tema procura conhecer o mundo místico que possivelmente envolvia a comunidade joanina. Para isso estaremos sendo auxiliados principalmente pela visão de Carol Newson, Crispin H.T. Fletcher-Louis, William Hansen e Naomi Janowitz. Nesse aspecto, iremos construir uma ponte importante para entender o mundo místico judaico, e as relações entre a cristologia e a angelomorfia, e como o processo de separação do templo judaico e as organizações religiosas contrárias a ele puderam crescer, e com isso se construiu um corpo com nova concepção de mundo.

1.1. Autor, Data e Local de Composição.

A respeito da autoria do Evangelho de João, hoje temos muitas sugestões a respeito, já que muitos teólogos acreditam que esse evangelho se construiu, com o auxílio de diversas mentes da comunidade. Para outros no mínimo dois autores. Antes de tentarmos apontar a autoria, seguiremos em busca da localização.

Muitos localizam o Quarto Evangelho em Éfeso; tudo isso se deve a tradição primitiva. “Teoricamente se pode discutir se o quarto evangelho foi composto nas cidades de Alexandria, Antioquia ou Éfeso; sabe-se que a colocação em Éfeso deve ser privilegiada, porque é documentada desde a tradição primitiva”. (CASALEGNO, 2009, p. 39).

Possivelmente o texto iniciou-se não em Éfeso, mas na Síria. Em relação ao local concordamos com Kümmel, entretanto discordamos de sua opinião quando se fala do autor: “A forma lingüística de Jo também faz pensar em um autor de língua grega num ambiente semita”

(KÜMMEL, 2009, p. 315). Acreditamos que na verdade seria um judeu, com conhecimento do grego, no meio de uma comunidade com judeus, mas também fortemente demarcada por estrangeiros. Cremos que o grupo realmente surgiu na região sírio-palestinense, onde mais tarde se deslocou até chegar a Éfeso. Vejamos alguns apontamentos feitos por Wengst:

“A linguagem da comunidade era o grego; a comunidade esta composta de uma maioria judeu-cristã; viveu em um fundo étnico misto, porém dominado por judeus; o judaísmo aparece incluso investido de poder autoritativo...; estes pontos se completam em uma única região, bastante limitada: As zonas meridionais do reino de Agripa II. Josefo descreve nestes termos: <<... os territórios de Gamala e de Gaulanítide, Batanea e Traconites, formam parte do reino de Agripa...>>” (WENGST, 1988.p.89).

Além disso, ele acrescenta uma perspectiva importante em relação a formação conceitual dessa comunidade, mesmo que ainda sua ênfase estivesse ligada à tradição judaica, novos elementos também foram acrescentados.

Com relação ao espaço social em que vivia a comunidade, e todos os problemas que a sua fé acabou criando, pensando evidentemente a partir do choque religioso com grupos já estabelecidos, e além de tudo isso, a guerra com os romanos acabou tornando insuportável a permanência nesse ambiente, mas isso não fez com que ela deixasse de manter partes primordiais de sua cultura religiosa.

“Mesmo que as igrejas joaninas tenham migrado para a Síria ou para a Ásia Menor a partir da guerra judaico-romana (66-73), seu testemunho sobre Jesus e suas comunidades vem fortemente carregado por elementos da tradição de Israel. É que seu berço de origem é palestinese. Usam, inclusive, termos aramaicos...” (GASS, 2005. p.121).

Todos esses fatores unidos aos comentários nos levam a apontar para uma comunidade que começou a se formar a partir da palestina, onde poderia ser possível que tenham passado por Samaria, (cf. Jo 4 e Atos 8) e ter sido influenciado de alguma forma pelas diversas culturas locais. Depois seguiu pela Síria onde esse grupo se fortaleceu e começou a desenvolver seus escritos, até a redação do evangelho se consolidar em Éfeso próximo ao ano 110 d.C, tendo nesse último período a conclusão de sua redação.

Ao analisarmos as condições de composição deste evangelho, teríamos um quadro que poderíamos pintar da seguinte maneira: Primeiro seu início se deu entre os judeus cristãos, alguns discípulos do batista, vindo logo após os Samaritanos (cf. Jo 4, Atos 8,1), e um pouco mais tarde os gregos (cf. Jo 12,20-22). Este grupo seguiu entre anos 50 – 80 pela Síria, e após um período posterior de comunicação oral surgiram as primeiras linhas do texto joanino. Acreditamos que por volta do ano 80 - 90 houve uma primeira edição do evangelho, onde as influências desses grupos tiveram fortes reflexos sobre os textos. E após um período de contradições e conflitos alguns textos complementares foram escritos. Quando por fim, foram

escritas as cartas atribuídas a João, seus autores fizeram também a edição final, do evangelho. Provavelmente entre o ano 100 e 110 d.C., foram acrescentados o prólogo (1,1-18) e os textos que reconhecem a autoridade das igrejas petrinas, como 6,67-71 e o epílogo (cap.21). Como se pode ver em Jo 21.

Para entendermos um pouco melhor a construção desses textos, podemos assinalar as seguintes questões: Era uma comunidade com diversas dificuldades doutrinárias pela diversidade dos seus membros. Mas é necessário um maior aprofundamento (Judeus cristãos tinham certa autoridade dentro deste grupo). Mulheres e escravos parecem que usufruíam de certo prestígio (cf. Jo 13,1-17).

Ao fazermos essa análise acreditamos que no princípio houve uma comunidade que partilhava de certa igualdade, mas ela foi perdida devido às dificuldades de relacionamento, e por isso um grupo tornou-se autoridade sobre a comunidade. Diante de todas essas questões vemos as diversas glosas existentes nos finais de texto e complementos posteriores de capítulos, que poderiam ser as melhores justificativas para a pesquisa textual. E nesse ínterim, as diversidades teológicas com algumas comunidades, entre elas a de Maria Madalena e a possível influência de novos grupos dissidentes foram o estopim para o reconhecimento da autoridade petrina (Jo 21).

Sugerimos então que esse escrito se iniciou a partir da tradição oral, e influenciado pelas relações comunitárias se desenvolveu como literatura; um pouco mais tarde os problemas externos também agiram de maneira negativa, criando uma ameaça real da unidade do grupo, e nesse campo de ideias as escolas mais tradicionais se tornaram autoridades fixas na comunidade do discípulo amado. Com o decorrer dos anos, ou seja, de 80 até 110 d.C., o texto se desenvolveu e se reestruturou para tentar defender a unidade dessa comunidade, porém as cartas demonstram não ter tido muito êxito.

O material usado por João pressupõe o desenvolvimento de grupos independentes, que se reuniram e formaram uma comunidade, (cf. Jo 17,21-23). A redação joanina teria esse propósito de união, justamente por vermos os conflitos que existiam entre si conforme todo o livro joanino.

Nossa perspectiva sobre o grupo da fé joanina, a comunidade seria formada por judeus cristãos, samaritanos, assim como as mulheres, que também eram importantes, e nesse último caso, tanto para a comunidade joanina como também para o cristianismo primitivo. É possível que a organização e formação de uma igreja fortalecida que se direcionou para a Síria, possa ter surgido dentro dos limites de Samaria. Vejamos a seguir a opinião de Blank:

“...a Samaria era o espaço propício para um desenvolvimento especial do cristianismo primitivo, visto que diversos círculos do cristianismo sinótico evitaram conscientemente esse lugar (cf. Mt10:5). Com os samaritanos, o evangelho de João partilha uma oposição contra o templo de Jerusalém: no evangelho de João, a purificação do templo inaugura a atividade pública de Jesus. Ademais havia na Samaria, no Séc I, um ambiente favorável para formas de religião próximas da gnose, com o surgimento dos simonianos e dos dositeanos. “sic”À medida que a palavra “judeus” , as vezes nos evangelho de João significa “judeienses” (Jo 11:54 e etc.), aí poderia sedimentar uma porção da perspectiva local.”(BLANK, 1990. p. 308).

A partir dessa concepção, talvez o autor tenha vivido um tempo nessa área por descrever o local de encontro com um pouco mais de detalhes. O poço de Jacó não é mencionado pela tradição bíblica judaica, mas sim por uma tradição local, o que nos leva a acreditar que a comunidade joanina esteve por um período nessa região, ou de forma mais simplista, o grupo samaritano tenha de alguma maneira levantado essa questão.

1.2. Autoridades e autorias no Evangelho

1.2.1. Sacerdote

Nesse primeiro momento vamos tentar apontar um possível autor, ou autores relacionados aos textos, ainda que se o texto em si, não deixa claro, mostra-nos que não havia intenção da comunidade apontá-lo. Além disso, é possível, que essa comunidade tenha se envolvido em diversas questões de autoridade, o que será analisado em um segundo momento. E, é como entendemos que toda essa relação aconteceu, justamente por possivelmente existir diversos grupos, e mais do que um potencial líder dentro desse grupo heterogêneo.

Seguindo na concepção da autoria, o discípulo amado, até hoje é uma incógnita para os estudiosos de João. O primeiro grande líder cogitado no evangelho, foi João filho de Zebedeu, seguindo claro, a tradição primitiva.

Segundo o testemunho do próprio evangelho (Jo 21,24), o livro teria sido composto pelo “discípulo que Jesus amava” (cf. Jo 13,23;19,26; 20,2; 21,7.20). Desde o fim do século II, este é identificado com o apóstolo e “discípulo do Senhor” João (Cf. Ireneu, Adv. Haer. 2,22,5; Canon Muratori 9; Clemente de Alexandria, em Eusébio, Hist. Eccl. 6,14,7; Polícrato de Éfeso, Ibid., 3,31,). (BEUTLER,2015. p.31).

Apesar desses testemunhos fortalecerem a tradição diante de sua proximidade histórica, é com vistas a dificuldade teológica e escriturística, que dificilmente a coloca como evidência definitiva. “Mas o evangelho em si mesmo não oferece ajuda na identificação desta pessoa. (Kummel.1982. p.299). Há problemas de coesão e atestação da testemunha ocular e de autoria, por diversos motivos, entre eles não se menciona o nome de João, a não ser quando

se refere a João Batista, ou o pai de Pedro, “Simão filho de João” (Σίμων ὁ υἱὸς Ἰωάννου). Na vocação falta João, o filho de Zebedeu. (Cf. Beutler, 2015.p.31). Existem outras questões, e por isso não devemos ainda procurar apenas o autor, mas a autoridade da comunidade, e esses líderes, mesmo não escrevendo, ou até mesmo não tendo força sobre as mãos do autor obscuro, influenciou por meio da consequência de seus atos no meio social.

Outro autor, (ou alguém que pudesse ser uma autoridade importante) na comunidade poderia ser um sacerdote, já que grande parte do texto joanino tem alguma referência ao local, ou espaço ao redor do templo. Com isso nasceu também uma cristologia do templo, como veremos abaixo. Nessa nova concepção poderia existir, uma influência ligada a uma autoria ou grande influência sobre o redator, esse é um dos pontos que nos chamaram a atenção no comentário de Ashton: “Que havia um gênio religioso por trás e embaixo do trabalho do quarto evangelista é uma verdade cujo significado é muitas vezes negligenciado.” (ASHTON, 2007.p.59). Talvez fosse possível constatar dentro da construção literária uma diversidade de discussões com o templo, ou ao redor dele. Essa problemática foi levantada por alguns autores.

Nesse sentido é muito importante pelo menos, tentarmos olhar o que esses teólogos apresentam para podermos enxergar como a comunidade era complexa e fortemente marcada por tradições de variadas concepções religiosas. Vejamos agora o pensamento de Kinser:

O que a Cristologia do Templo de João nos diz sobre o discípulo cujo testemunho finalmente está por trás do livro, e talvez sobre seus aliados mais próximos e seguidores que transmitiram e desenvolveram seu ensino? Ela certamente revela uma mente cheia de preocupações sacerdotais e imagens. A testemunha fundadora da tradição joanina foi provavelmente um sacerdote, e o templo, suas festas e ritos, e sua cidade eram centrais para seu pensamento. (KINSER, 1998, p.11)²

Vemos na construção do texto, muitas discussões contra as autoridades judaicas. Com isso, não podemos apenas pensar em uma desavença com o templo, mas também com grupos rivais tanto dentro, quanto fora dela. É preciso levar em conta, que a comunidade quer substituir o poder místico que o templo possuía.

O culto deve continuar, e os judeus cristãos não são considerados pela elite religiosa judaica membros de suas sinagogas. Então podemos entender que o culto se voltará para a dentro da comunidade de Jesus. Diante disso, temos aqui uma nova ideologia que tentará

² What does John's Temple Christology tell us about the disciple whose witness ultimately stands behind the book, and perhaps about his closest associates and followers who transmitted and developed his teaching? It certainly reveals a mind filled with priestly concerns and images. The founding witness of the Johannine tradition was probably a priest, and the temple, its feasts and rites, and its city were central to his thinking.

substituir o templo de Israel, em uma dupla personificação, ora o Cristo, ora a própria comunidade do discípulo amado. Essa questão aporética, nos faz perceber essa dualidade relacionada ao novo espaço cültico. Em alguns momentos Jesus é o templo (Jo 2), em outros aparentemente parece se referir a comunidade (Jo 4,23-24).

Voltando ao tema da autoridade, Ashton parece trazer algumas ideias próximas a essa questão, ele mesmo aponta para a possibilidade de uma mão ou pensamento religioso desse tempo. O que para nós, pode suscitar um típico pensamento sacerdotal dentro da comunidade.

Parece preferível permanecer com o próprio Evangelho em vez de mudar o problema mais para trás para o trabalho de um gênio religioso desconhecido. Que havia um gênio religioso por trás e sob o trabalho do quarto evangelista é uma verdade cujo significado é muitas vezes negligenciado. Mas a contribuição de Jesus para o seu pensamento não é facilmente demarcada, E, em qualquer caso, é mais bem caracterizado como uma influência de uma fonte. (ASHTON, 2007, p.59)³

Além das discussões com o templo de Jerusalém, vemos também em (Jo 18,15), que o discípulo não deixou Jesus sozinho com o sumo sacerdote, pois, o texto diz que eles se conhecem. Assim, ele entra acompanhando seu mestre e volta para colocar Pedro nesse mesmo espaço. Em Jo 20,2 em diante a cena inverte, é o discípulo amado que aguarda Pedro entrar. Os dois versos têm a mesma dinâmica e construção, com a diferença é que no primeiro, os dois discípulos seguiam Jesus, mas só o “outro discípulo” entra com ele. No segundo corre a frente o “outro discípulo”, mas aguarda Pedro entrar, e claro a ênfase está no reconhecimento do milagre ocorrido.

Assim temos aqui uma possível evidência que o discípulo amado possa ser um sacerdote, ou um líder que exercia ou reconhecia alguma liderança sacerdotal, e, e essa representação mesmo que não esteja explicitamente na redação, essa ideia de contraposição ao templo ao decorrer do texto nos ajuda com a imagem sacerdotal.

Similarmente a essa concepção, podemos acrescentar um ponto a esse pensamento. Esse suposto líder religioso na comunidade do discípulo amado, poderia não ser apenas um judeu zeloso comprometido com a torá e indignado com o templo, mas um essênio, grupo esse que estava por toda Jerusalém, e podia ter feito parte da comunidade que hoje denominamos ao grupo de Qumran devido aos documentos encontrados nas cavernas dessa região.

³ It seems preferable to remain with the Gospel itself at this juncture instead of shifting the problem further back to the work of an unknown religious genius. That there was a religious genius behind and beneath the work of the fourth evangelist is a truth whose significance is often neglected. But the contribution of Jesus to his thought is not easily demarcated, and in any case is better characterized as an influence than as a source.

Alguns desse grupo poderiam ter feito parte do grupo joanino, e como judeu tinha também a liberdade de ir e vir do templo, como também dos cultos místicos da comunidade qumranita.

Levando-se em consideração que essa comunidade não era um pequeno grupo na palestina, e não estavam separados da sociedade, mas alguns viviam na cidade e outros em vilas, e apenas não concordavam e evitavam as praticas desses centros. Segundo Boccaccini, Fílon e Josefo apresentam uma estatística com mais de 4.000 homens no grupo essênio, e Fariseus 6.000, enquanto saduceus eram bem menos (BOCCACCINI, 2010, p. 51-52).

Com esses aspectos, e a importância que o templo perdeu para esses grupos, ajudou também a teologia da comunidade de João, deixando transparecer uma convicção parecida com a essênia. Assim, podemos ter aqui a possibilidade de compreender que esse líder da comunidade ou redator, poderia ter transferido suas convicções, de alguma forma para o texto.

Isso também explicaria os fortes embates contra o templo, o texto dualista, uma ideia intrínseca nos versos joaninos de uma comunidade separada e que Deus se manifesta por ela e sobre ela, assim como deixa transparecer que agora Jesus é o templo (Jo 1,14), e ele se manifesta na comunidade por meio do seu culto.

Assim, segundo Gardner, a comunidade de Qumran entende, que ela é a nova comunidade de Deus, sendo seu novo templo ou tabernáculo do Senhor, e por isso, entendiam que eles recebiam a sua visitação. A complexidade é que desde a antiguidade a Torá traz uma discussão em termos dialéticos sobre a habitação ou visitação de Deus no tabernáculo. E, ele ainda continua, e acrescenta que tanto em Ezequiel quanto o Levítico trabalharam esse tema. Ele aparece como habitação em Ezequiel 37,27 מִשְׁכָּן “Mishkan” e a LXX, κατασκήνωσις “kataskenosis”, e que representa a nação, mas que em novos termos tanto Qumran, como agora o texto paulino e o evangelho de João 14, se expressam como a nova comunidade de Deus (GARDNER, 1965. p.53).

Com isso, vemos que esses jogos de palavras no evangelho e as dimensões parecidas, podem suscitar uma influência externa (ou uma mão interna) que viu em Jesus um líder parecido com os exemplos essênios. Por isso, ao se identificar com essa comunidade contrária ao templo e ver em Jesus a imagem do novo mestre de justiça por exemplo, que é outro tema importante de Qumran, e que de alguma forma se assemelha ao pensamento cristão, podemos compreender a similaridade desse redator ou líder que adentrou na comunidade e pode exercer alguma liderança e transcrever suas ideias para seu grupo na oralidade ou no texto.

Seguimos não respondendo à questão do autor, mas entendendo que existem grupos que desenvolveram autoridade na comunidade, seja para escrever, ou influenciar na escrita. E

abaixo, iremos apresentar dois possíveis grupos que puderam instigar as discussões e temas do redator.

1.2.2. Filipe Apóstolo

Assim como, em um primeiro momento pensamos em um líder sacerdotal, questionamos a possibilidade da autoridade iniciada pelo apóstolo Filipe. Pois, foi a primeira autoridade que surge junto com Pedro no capítulo primeiro. Ainda mais, sendo ele, quem anunciou o messias a Natanael, reconhecido no evangelho como um “israelita fiel”, nas palavras do próprio Jesus. Além disso, também, um grupo grego chegou até o mestre por seu intermédio (12,21), o que coloca nossa comunidade no caminho de uma influência ou pelo menos em discussão com o mundo helênico desse grupo.

Precisamos também ter em mente, que hipoteticamente o Filipe apóstolo e o diácono de Atos, podem ter uma mesma identificação (THEISSEN, 2009, p. 349)⁴, e sua evangelização a comunidade samaritana (Atos 8), pode de alguma forma ser representada no evangelho do discípulo amado, lembrando evidentemente que não se faz nenhuma menção do nome deste apóstolo nesse momento (Jo 4,1-44).

Assim em tese, poderíamos dizer que temos um grupo de Judeus zelosos, samaritanos e gregos que adentraram na comunidade por intermédio dele? É complicado qualquer afirmação sobre essa sua autoridade eclesial, e pouco provável redacional, justamente pelo jogo aporético do evangelho, ao falar da sua falta de entendimento sobre as manifestações gloriosas de Jesus (cap. 6,7 e 14,9). Em todo caso, fica uma incógnita, sobre tudo que dissemos sobre essas autoridades. Parece-nos que Filipe em algum momento obteve alguma relação de poder, que vai ser desmistificada por uma autoridade maior, talvez sacerdotal, que preferiu após a separação do grupo fortalecer os laços com a igreja mãe, enaltecendo uma autoridade petrina.

⁴ O apóstolo Filipe (no evangelho de João) e o evangelista Filipe (em Atos 6,5; 8,5-40; 21,8) poderiam ser idênticos – e são, no séc. II, identificados por Papias e Policarpo (Euseb KGIII, 39,8-10; III, 31,3) ... Mas por que Filipe não poderia pertencer a ambos os círculos – tanto mais que o círculo dos Sete foi fundado para a conciliação de litígio? Seria sensato colocar, no ápice, um representante dos helenistas: Estevão, e um representante dos hebreus: Filipe. (THEISSEN, 2009. p.349).

Seguimos sem poder identificar o autor, ou se esse personagem teria alguma autoridade. E mesmo, sem essa conclusão definitiva, entendemos, entretanto, que Filipe mesmo potencialmente podendo ser uma autoridade entre esses grupos foi descartado por sua falta de compreensão na manifestação gloriosa de Jesus como igual ao pai (14,7-11).

1.2.3. Sinais de uma Autoridade Feminina?

Eis aqui um grupo que definitivamente influenciou a literatura joanina, e que teve força na comunidade e possivelmente liderança em alguns locais. No quarto evangelho algumas mulheres não são apenas coadjuvantes, mas elas têm voz. Começaremos então analisando as personagens mais importantes, onde o redator reforçou algum protagonismo teológico.

A abertura dos sinais, no evangelho apresenta a mãe de Jesus intercedendo por uma festa de noivado antecipando assim o ministério de Jesus. Entre tantas possibilidades para esse diálogo a palavra de Jesus “a sua hora” pode representar seu martírio, mas em nosso estudo esse tema terá outros caminhos como veremos mais adiante. Mas também se tornará “o início dos sinais” (KONINGS, 2005. p.103). Aqui simbolicamente a mãe de Jesus representa Israel que precisa do socorro de Deus por meio de seu filho. Outro aspecto é a autoridade da mãe, que diz aos empregados: “*Fazei tudo quanto ele vos disser*” (Jo 2,5). Parece ser uma voz com respeito na comunidade.

No contexto posterior da narrativa Joanina, temos também as irmãs Marta e Maria. A expressão que é usada para falar do personagem que aparentemente parece ser o mais importante no cenário “Lázaro é apresentado pela frase *Ἦν δέ τις* (En dé tis) em uma tradução literal ficaria “Estava alguém”, o pronome indefinido enclítico *τις* (tis) talvez pudesse ser traduzido “alguém, qualquer um[...].” (Cf. BRITO, 2011, p. 96). Assim Lázaro não precisa ser necessariamente o personagem mais importante dessa família.

No verso 5 a forma de amor de Jesus direcionada a Marta é *Ἀγάπα* “Agápa” é a forma de amor incondicional dirigida a ela seguindo sua irmã e Lázaro respectivamente. Esses pontos já nos ajudariam a entender o valor de Marta, mas a frase que é colocada em sua boca (Jo 11,27) “eu tenho crido que tu és o Cristo, o Filho de Deus que devia vir ao mundo”, enfatiza

essa particularidade. “Marta desempenha na comunidade joanina papel semelhante ao de Pedro, na comunidade de Mateus (Mt 16,15-19)”, (LOPES, 1996, p. 89). Da mesma forma outro fator importante é apresentado no final do capítulo (20,31) onde sua confissão de fé é repetida.

Quando falamos de Maria a irmã de Marta, percebemos o prestígio de seu ministério dentro da comunidade. No início do texto ela é apresentada como a irmã que ungiu os pés de Jesus, fato que marcou a comunidade e que devia ser conhecido de muitos. A frase de Maria é idêntica à de Marta, e nos faz lembrar a fé paulina (1Co 11,1) “Sede meus imitadores”, onde Maria reproduz a ação de Marta.

No capítulo 12 temos uma cena tão importante que relembra a atitude do mestre na ceia. Maria é responsável pela adoração que é atestada por João com seu típico relato exagerado e que nessa perspectiva Maria agrada a Jesus, como também enfurece os falsos crentes. Confirma-se aqui (Jo 15,18) “Se o mundo vos odeia, sabeis que, primeiro do que a vós outros, me odiou a mim.” O repúdio que nos sinóticos foi sinalizado pelos fariseus e judeus, aqui é associado a Judas chamado nessa perícopé de ladrão.

Na cruz temos diversas mulheres, ainda que algumas não possam ser identificadas plenamente, sabemos que lá estavam Maria Madalena, as Marias e a mãe de Jesus diante dos momentos finais do seu martírio, aquelas que foram fiéis até o fim juntamente com o discípulo amado. Acreditamos que o ministério dessas mulheres era inconfundível na comunidade, pois estar aos pés da cruz onde os apóstolos não estiveram proporciona a essas personagens um prestígio inestimável.

Portanto, temos Maria Madalena a primeira pessoa a ver a ressurreição, não se pode negligenciar o fato de que essa personagem é importantíssima para a história da igreja. Alguns fatores nos fazem perceber quão importante é essa personagem na tradição.

Primeiro ela está na crucificação, depois ela é a primeira a encontrar o sepulcro vazio e avisa os discípulos. Em seguida ela vê anjos, algo que nem os discípulos teriam visto mesmo entrando no sepulcro como o caso de Pedro e o discípulo amado. Seguindo o relato Jesus fala com ela usando a mesma frase dos anjos e após esse breve diálogo Jesus a chama pelo nome e assim ela o reconhece como o pastor que chama suas ovelhas (Jo 10,10).

Mesmo com tudo isso, não podemos dizer que ela é a líder da comunidade, ou um símbolo da comunidade, como apresentaremos mais adiante. Mas ela pode representar grupos cristãos, que não entendem a revelação, ou são os dissidentes.

E por fim, em 2 João o autor diz “A eleita e seus filhos”, Anderson nos mostra que parece que esta pequena carta foi redigida para uma liderança feminina. E como ele mesmo apresenta é impossível saber quem essa pessoa poderia ter sido, ele até supõe que nos anos 80 e 90 d.C, seria improvável que Maria, a mãe de Jesus, fosse viva. (2016, p. 2).

Pode ser que essa carta como ele menciona e que vem escrito "filhos da sua irmã escolhida" (2Jo 1, 13), esteja se referindo exclusivamente a comunidade. Claro, se isso é uma referência à comunidade da igreja do Ancião, então "a eleita senhora" no v. 1 poderia representar uma referência feminina, mas diretamente ligada à comunidade da igreja e não a uma pessoa. Guiado por essa possibilidade, Gass afirma que “parece ser uma das igrejas sobre as quais o Presbítero é responsável (GASS, 2005, p. 35). Segundo Anderson, como o cristianismo se reunia nas casas, os homens exerciam liderança pública e as mulheres casadas eram líderes em seus lares. Portanto, é plausível que o destinatário desta carta tenha sido uma líder feminina (2016, p.2). A partir disso entendemos, que o evangelho de João apresenta uma visão elevada das mulheres o que não seria surpreendente. Lembrando que, nesse contexto, as referências à "eleita senhora" e à "sua irmã eleita" 2João 1 e 2João 1,13 apoiam essa probabilidade. (ANDERSON, 2016, p. 2).

Em todo caso mesmo nada podendo ser provado, existe alguma possibilidade desse tipo de pequena liderança, evidentemente devemos guardar as devidas proporções diante do que sabemos sobre a leitura histórica do ser humano, e que as sociedades são reflexões de seu próprio período, portanto a comunidade de João também é filha de seu próprio tempo. Por isso, não devemos esperar que o que chamamos de autoridade, esteja na mesma proporção que entendemos hoje. E, nesse caso, não seriam autoras, e nem líderes principais, mas poderiam evidentemente cuidar de comunidades que se uniam no culto em seus lares.

1.3. Procedimento Exegético

Após a narrativa da ressurreição se tornar fonte da fé destas comunidades, e ser reestruturada pela teologia paulina, após a morte de Jesus como sinal de sacrifício em favor da humanidade temos a ressurreição como uma importante fonte para consolidar o Cristo como

Senhor que venceu a morte. Isso fez com que o tema da “ressurreição” se tornasse uma das mais importantes questões teológicas da doutrina cristã e a base da religiosidade do seu grupo segundo essa tradição. Assim tanto a cristologia, quanto o conceito de angelomorfia serão temas que vão testificar a autoridade divina do mestre da comunidade joanina.

1.3.1. Evolução da Perícope

Iniciaremos em primeiro lugar a delimitação da perícope, também apontando para as dificuldades na elaboração do texto e como foram usados para entender a necessidade da comunidade. Segue abaixo um quadro demonstrando a sua evolução, em que nos baseamos no modelo de Senén Vidal⁵, mas fizemos algumas reorganizações que por esse motivo acabou sofrendo uma breve alteração na fórmula:

Quadro esquemático E1⁶

20, 1.*2-3 *6b.7.10	O encontro no sepulcro aberto e vazio
20, 11a*12-18	A aparição a Maria Madalena
20, 19-20	A aparição aos discípulos

Jo 20:1 No primeiro dia da semana, Maria Madalena foi ao sepulcro de madrugada, sendo ainda escuro, e viu que a pedra estava revolvida. ² Então, correu e foi ter com Simão Pedro [...] e disse-lhes: Tiraram do sepulcro o Senhor, e não sabemos onde o puseram. ³ Saiu, pois, Pedro e [...] foram ao sepulcro [...] ⁶ Então, Simão Pedro, seguindo-o, chegou e entrou no sepulcro. Ele também viu os lençóis, ⁷ e o lenço que estivera sobre a cabeça de Jesus, e que não estava com os lençóis, mas deixado num lugar à parte. ¹⁰ E voltaram os discípulos outra vez para casa. ¹¹ Maria, entretanto, permanecia junto à entrada do túmulo, chorando[...] ¹² e viu dois anjos vestidos de branco, sentados onde o corpo de Jesus fora posto, um à cabeceira e outro aos pés. ¹³ Então, eles lhe perguntaram: Mulher, por que choras? Ela lhes respondeu: Porque levaram o meu Senhor, e não sei onde o

⁵ O modelo de Senén Vidal 1) 20, 1*2-3. 6b.7.10 o encontro do sepulcro aberto e vazio. 2) 20, 11-18: 1ª aparição a Maria Madalena. 3) 20, 19-20 1ª aparição aos discípulos. Conclusão 20,30-31a.

⁶ Senén Vidal, para dar uma visão geral da construção do evangelho joanino apresenta um quadro subdividido com uma contribuição muito interessante: Tradições Básicas (TB), Tradições Soltas (T), Coleção de Milagres (CM), Relato da Paixão (RP), Primeiro Evangelho (E1), Segundo Evangelho (E2), Terceiro Evangelho (E3). (VIDAL, 1997, p.7).

puseram. ¹⁴ Tendo dito isto, voltou-se para trás e viu Jesus em pé, mas não reconheceu que era Jesus. ¹⁵ Perguntou-lhe Jesus: Mulher, por que choras? A quem procuras? Ela, supondo ser ele o jardineiro, respondeu: Senhor, se tu o tiraste, dize-me onde o puseste, e eu o levarei. ¹⁶ Disse-lhe Jesus: Maria! Ela, voltando-se, lhe disse, em hebraico: Raboni (que quer dizer Mestre)! ¹⁷ Recomendou-lhe Jesus: Não me detenhas; porque ainda não subi para meu Pai, mas vai ter com os meus irmãos e dize-lhes: Subo para meu Pai e vosso Pai, para meu Deus e vosso Deus. ¹⁸ Então, saiu Maria Madalena anunciando aos discípulos: Vi o Senhor! E contava que ele lhe dissera estas coisas.

Esse quadro, vem demonstrar nos espaços entre colchetes, o texto na sua forma inicial, assim vemos uma tradição onde Pedro é mencionado com uma ênfase maior, e aparentemente ele parece estar acompanhado pelos discípulos. Já no E2, esse quadro ainda não muda, mas no E3, o texto será completado e tomará a forma atual dessa perícopes. Com isso temos um embate entre os discípulos, que parecem ser mais símbolos de comunidades. E podemos perceber que nos momentos mais importante do contexto primevo, não aparece o discípulo amado. E não temos as ações de Maria Madalena que irão corresponder tanto a Pedro, quanto ao “outro discípulo” quando tivermos a sua inserção no texto.

1.3.2. Desenvolvimento Teológico

Após essa aproximação queremos apresentar o crescimento teológico da glorificação do Cristo a partir dos textos ligados à evolução angelical no contexto dessa comunidade junto a todo o relato de João. No E1 não temos os anjos a não ser na estruturação teológica ligada ao sepulcro que é da tradição RP (relato da paixão). E abaixo veremos que nossos personagens angelicais surgem posteriormente, para enfatizar a autoridade de Jesus.

1,50 – Esse verso segundo Vidal pré anuncia os sinais (milagres) que iniciaram na boda de Caná.	Jo 1,50 Ao que Jesus lhe respondeu: Porque te disse que te vi debaixo da figueira, crês? Pois maiores coisas do que estas verás.[...]
12,22 [...] 12,37, essa lacuna no texto mostra uma teologia que nascera no ano 90-110 D.C.	Jo 12,22 Filipe foi dizê-lo a André, e André e Filipe o comunicaram a Jesus.[...] Jo 12,37 E, embora tivesse feito tantos sinais na sua presença, não creram nele...

E2 começa a produzir o tema da revelação, e os anjos fazem parte desse processo para construção que vai fortalecer o tema da glorificação e exaltação de Jesus.

<p>1,51 – A perícopse se completa com a ênfase do filho do homem e a visão da escada onde os anjos aparecem novamente. Esse crescimento teológico nasce junto com o prólogo 1,1-18</p>	<p>Jo 1,51 E acrescentou: Em verdade, em verdade vos digo que vereis o céu aberto e os anjos de Deus subindo e descendo sobre o Filho do Homem.</p>
<p>5,4 – Dificíl para nós entendermos, qual a importância desses versos, já que ele não pode comprovar a verdadeira relação com o resto da pericope, mas o restante do texto, afirma a glória de Jesus.</p>	<p>5,4 Porquanto um anjo descia em certo tempo ao tanque, e agitava a água; e o primeiro que ali descia, depois do movimento da água, sarava de qualquer enfermidade que tivesse.</p>
<p>12, 27-32[...]12,34-36. A revelação da glória do pai em Jesus está presente, o tema angelical no verso 29, mostra a dificuldade da comunidade de compreender a glorificação e a dúvida entre o poder da ação divina através do trovão, ou a palavra do anjo apenas poderia relatar que sendo qualquer um, não estaria propondo uma representação do reino de Deus?</p>	<p>Jo 12,27-36 Agora, está angustiada a minha alma, e que direi eu? Pai, salva-me desta hora? Mas precisamente com este propósito vim para esta hora. ²⁸ Pai, glorifica o teu nome. Então, veio uma voz do céu: Eu já o glorifiquei e ainda o glorificarei. ²⁹ A multidão, pois, que ali estava, tendo ouvido a voz, dizia ter havido um trovão. Outros diziam: Foi um anjo que lhe falou. ³⁰ Então, explicou Jesus: Não foi por mim que veio esta voz, e sim por vossa causa. ³¹ Chegou o momento de ser julgado este mundo, e agora o seu príncipe será expulso. ³² E eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim mesmo. ³³ [...] ³⁴ Replicou-lhe, pois, a multidão: Nós temos ouvido da lei que o Cristo permanece para sempre, e como dizes tu ser necessário que o Filho do Homem seja levantado? Quem é esse Filho do Homem? ³⁵ Respondeu-lhes Jesus: Ainda por um pouco a luz está convosco. Andai enquanto tendes a luz, para que as trevas não vos apanhem; e quem anda nas trevas não sabe para onde vai. ³⁶ Enquanto tendes a luz, crede na luz, para que vos torneis filhos da luz. Jesus disse estas coisas e, retirando-se, ocultou-se deles.</p>

E por fim temos o E3 que completa o texto de João 20.

Jo 20, 2-3.4-5. *6.8-9. 21-23

Essa parte do quadro, apresenta um acréscimo, essa disputa entre os discípulos, deixa transparecer, a autoridade petrina, diante da comunidade joanina, mas também reflete a espiritualidade joanina, diante de toda igreja cristã. O encontro de Maria Madalena, não pode ser desconstruído, é recorrente tanto em João, quanto nos sinóticos, onde às vezes ela está acompanhada das mulheres.

Mas o que não se perde nesse quadro delineado por João, é a autoridade maior do discípulo amado, diante do tema do “viu, e creu”.

Jo 20,1-23 Jo 20,1 No primeiro dia da semana, Maria Madalena foi ao sepulcro de madrugada, sendo ainda escuro, e viu que a pedra estava revolvida. ² Então, correu e foi ter com Simão Pedro e com o outro discípulo, a quem Jesus amava, e disse-lhes: Tiraram do sepulcro o Senhor, e não sabemos onde o puseram. ³ Saiu, pois, Pedro e o outro discípulo e foram ao sepulcro. ⁴ Ambos corriam juntos, mas o outro discípulo correu mais depressa do que Pedro e chegou primeiro ao sepulcro; ⁵ e, abaixando-se, viu os lençóis de linho; todavia, não entrou. ⁶ Então, Simão Pedro, seguindo-o, chegou e entrou no sepulcro. Ele também viu os lençóis, ⁷ e o lenço que estivera sobre a cabeça de Jesus, e que não estava com os lençóis, mas deixado num lugar à parte. ⁸ Então, entrou também o outro discípulo, que chegara primeiro ao sepulcro, e viu, e creu. ⁹ Pois ainda não tinham compreendido a Escritura, que era necessário ressuscitar ele dentre os mortos. ¹⁰ E voltaram os discípulos outra vez para casa. ¹¹ Maria, entretanto, permanecia junto à entrada do túmulo, chorando. Enquanto chorava, abaixou-se, e olhou para dentro do túmulo, ¹² e viu dois anjos vestidos de branco, sentados onde o corpo de Jesus fora posto, um à cabeceira e outro aos pés. ¹³ Então, eles lhe perguntaram: Mulher, por que choras? Ela lhes respondeu: Porque levaram o meu Senhor, e não sei onde o puseram. ¹⁴ Tendo dito isto, voltou-se para trás e viu Jesus em pé, mas não reconheceu

	<p>que era Jesus. ¹⁵ Perguntou-lhe Jesus: Mulher, por que choras? A quem procuras? Ela, supondo ser ele o jardineiro, respondeu: Senhor, se tu o tiraste, dize-me onde o puseste, e eu o levarei. ¹⁶ Disse-lhe Jesus: Maria! Ela, voltando-se, lhe disse, em hebraico: Raboni (que quer dizer Mestre)! ¹⁷ Recomendou-lhe Jesus: Não me detinhas; porque ainda não subi para meu Pai, mas vai ter com os meus irmãos e dize-lhes: Subo para meu Pai e vosso Pai, para meu Deus e vosso Deus. ¹⁸ Então, saiu Maria Madalena anunciando aos discípulos: Vi o Senhor! E contava que ele lhe dissera estas coisas. ¹⁹ Ao cair da tarde daquele dia, o primeiro da semana, trancadas as portas da casa onde estavam os discípulos com medo dos judeus, veio Jesus, pôs-se no meio e disse-lhes: Paz seja convosco! ²⁰ E, dizendo isto, lhes mostrou as mãos e o lado. Alegraram-se, portanto, os discípulos ao verem o Senhor. ²¹ Disse-lhes, pois, Jesus outra vez: Paz seja convosco! Assim como o Pai me enviou, eu também vos envio. ²² E, havendo dito isto, soprou sobre eles e disse-lhes: Recebei o Espírito Santo. ²³ Se de alguns perdoardes os pecados, são-lhes perdoados; se lhos retiverdes, são retidos.</p>
--	--

1.3.2.1. Análise conceitual dos anjos no Evangelho Joanino

Primeiro, nosso tema compreende que a base da glorificação e exaltação de Jesus, está trabalhada aqui, nesses textos onde os anjos são figurantes, mas importantes para dar o suporte teológico necessário para a costura do tema da manifestação teofânica, cristológica e angelomórfica de Jesus. E, em um segundo momento, iremos discutir a relação que o tema dos anjos tem a partir de Deus e do Espírito Santo. Os textos destacados para esta análise são:

- **1,51** *E disse-lhe: Na verdade, na verdade vos digo que daqui em diante vereis o céu aberto, e os anjos de Deus subindo e descendo sobre o Filho do homem.*

- **5,4** Porquanto um anjo descia em certo tempo ao tanque, e agitava a água; e o primeiro que ali descia, depois do movimento da água, sarava de qualquer enfermidade que tivesse.
- **12,29** Ora, a multidão que ali estava, e que a ouvira, dizia que havia sido um trovão. Outros diziam: Um anjo lhe falou.
- **20,12-13** viu dois anjos vestidos de branco, assentados onde jazera o corpo de Jesus, um à cabeceira e outro aos pés. ¹³ E disseram-lhe eles: Mulher, por que choras? Ela lhes disse: Porque levaram o meu Senhor, e não sei onde o puseram.

a) Jo 1,51 - Anjos subindo e descendo

1.51 E disse-lhe: Na verdade, na verdade vos digo que daqui em diante vereis o céu aberto, e os anjos de Deus subindo e descendo sobre o Filho do homem.

A visão na escada de Jacó, na boca de Jesus, não fala apenas de uma visão, mas de uma realidade joanina. É necessário, segundo a interpretação filológica do termo para esse contexto. A formação da minicristologia sobre Jesus já havia sido dada em 1,36 até culminar aqui. Isso sem dúvida é uma defesa do ministério e da autoridade de Jesus, mas deve se tornar uma convicção para a comunidade.

O bloco em que está esse vaticínio de Jesus, para alguns seria um só 1,35-51, e para outros 2 blocos, 1,35-42 e 1,43-51. Para aqueles que dividem em um único bloco, temos duas definições importantes. “Literariamente, o texto fica enquadrado por duas declarações principais, a de João: “Eis o cordeiro de Deus” (1,36) e a de Jesus anunciando o mistério do Filho do Homem (1,51)” (LÉON-DUFOUR, 1996. p.145).

Pensando nesse aspecto, vemos João o Batista, aquele que de algum modo, era líder de um grupo, como uma corrente teológica diferente e tinha mais adeptos que Jesus, e por isso a sua fala estabelece a diferença entre os dois. E aqui, a confirmação de Jesus como um servo de Deus que purificaria a humanidade com o símbolo de cordeiro, tem um grande peso, levando-se em conta que o emissor tem em seu discurso o ato de purificação entrelaçado, durante todo seu ministério. Apontar para outra pessoa, é dar aos seus discípulos um norte e fazer com que o deixem e sigam o novo profeta. Assim o testemunho de João é favorável a Jesus. Nesse bloco também temos a pergunta de Jesus: Que procuras? (1,38). Assim como

no capítulo 20, 12-14, onde não apenas Jesus, mas primeiro os anjos interrogam Maria Madalena.

Com isso em mente o anúncio de (1,51), revela que a aliança está presente na terra, segundo Léon-Dufour a pessoa de Jesus é o lugar onde Deus se manifesta e se comunica. Jesus nesse contexto é o novo Betel a nova “casa de Deus” (1996, p. 156), pensando no futuro da comunidade teremos uma transferência de status, pois ela e não mais o mestre será o lugar do culto (Templo), enquanto Jesus passará a ser o centro da adoração. Léon-Dufour acrescentará um dado importante, para ele a tradição sinótica evolui, portanto Marcos revela a parusia, enquanto Mateus e Lucas a colocam após a ressurreição do filho do Homem dando-lhe poder para julgar (Assim Mt 26,64 = Mc 14,62 = Lc 22,69). A parusia antecipa o tempo pascal e o período da igreja. “Em João, o movimento alcança o ministério terreno de Jesus, e por meio dele e de sua obra o céu se une a terra”. (LÉON-DUFOUR, 1996, p.157).

Partindo então para outro pressuposto, o evangelho de João pode também ser dividido em blocos, como nos foi apontado por Johan Konings. Na verdade, ele divide o capítulo 1,19 em diante, por dias e une a festa de Caná (2,1-11). Formando 7 dias como ação do ato da criação e formação da nova comunidade. Vejamos:

	<i>Dia seguinte</i>	<i>Dia seguinte</i>	<i>Dia seguinte</i>	<i>No terceiro dia</i>		
1,19	1,29	1,35	1,40	1,43	1,45	2,1
judeus/ fariseus						
João Batista	→	→				
(anuncia)	Jesus	→	→	→	→	→
		discíp. de JB: André + anônimo	→	→	→	→ nova comunidade + Mãe de Jesus
			Simão Pedro	→	→	→
				Filipe	→	→
					Natanael	→

Foto: Konings, 2005, p. 88.

Com esse mapa, podemos entender melhor qual o significado do relato. Entendendo que o 1,1-18, é a revelação atemporal da deidade de Jesus como Verbo vivo de Deus. Então nasce a história da salvação e a formação da nova comunidade de Deus. E Konings diz a respeito: “O episódio 2,1-11 parece dar sequencia ao contexto de 1,19-51. Se no terceiro dia (2,1) faz soma com os quatro dias e 1,19-51, o episódio de Jo 2,1-11 completa uma semana inaugural” (2005, p.100). Ele ainda completa, dizendo que esse milagre, contempla a frase: Coisas maiores do que estas verás (1,50).

Beutler, trabalha a vocação dos discípulos em duas formas 1,35-42 (três discípulos) e depois 1,43-51(mais dois discípulos). Nessa última, a vocação e o chamado de Natanael tem uma confissão cristológica, e como um israelita isso deveria chamar a atenção da comunidade que ainda se divide. Na formulação final, estrategicamente João coloca na boca de Jesus a visão do “Pai Jacó”, na tessitura dos versos o redator expressa a mais alta teologia joanina. “...Gn 28,12: a escada, pela qual Jacó vê o os anjos de Deus subirem e descerem. Enquanto no hebraico “nele/nela” (bô) se refere à escada, João aplica esse adjunto adverbial a Jesus”. (BEUTLER, 2016. p.78).

Beutler vai nos apresentar um triplo contexto interligando a mensagem joanina a esse processo literário usado também por Schnackenburg, onde ele distingue três categorias. A primeira é que ele vem do céu e volta (3,13 e 6,62), a segunda é o enaltecido (3,14; 8,28; 12,34c) e a terceira e última, o Filho do Homem é agora o glorificado (Jo 12,23; 13,31). E, ele ainda acrescenta o cap. 6 que segundo Beutler, fala do Filho do Homem como doador do pão celeste, e o 1,51 nesse espaço representa o Filho do Homem que vem de Deus, permanece e volta para Deus (2016, p.78).

Há diversos processos de intertextualidade evidentes no corpus do evangelho, assim sendo essas literaturas são responsáveis pela imagem dos anjos como representantes do mundo celestial, justificando literariamente que esses personagens trouxeram os anúncios divinos. As tradições místicas judaicas podem dar outro colorido, às nossas questões, pois também trazem essa ideia. É nesse sentido, que a interpretação de Ashton sobre a referência do uso dos termos “subir e descer” da escada referenciada a Jacó, o que talvez tenha um novo precedente sobre esse discurso de Jesus. Para isso, ele usa o auxílio de C.F. Burney que ao investigar esse contexto pela tradição rabínica, mostra-nos alguns caminhos.

Um rabino traduziu, "ascendendo e descendo sobre a escada ", a outra, " ascendendo e descendo sobre Jacó ". As explicações dessas alternativas o comentarista, de acordo com Burney, prefere o primeiro. Mas isso não o impede de oferecer uma leitura do último também: "Ascendente e descendo sobre Jacó Implica que eles estavam tomando e trazendo sobre ele. (ASHTON, 2007. p.245).

É com esse olhar que poderíamos deduzir que a escada, seria um caminho usado, para que os anjos pudessem subir aos céus e descer sobre Jacó. O próprio Ashton comenta sobre as dificuldades de interpretações, e volta a usar o pensamento de Burney, que nessa mesma direção, vai afirmar que a frase é obscura. Ele até propõe uma sugestão complementando, em que os anjos poderiam ser portadores entre o céu e a terra, e ainda mais, talvez não fosse exagero dizer, ver os anjos escalam o corpo de Jacó para transportar a sua imagem até o céu, segundo Ashton (2007. p. 245). E, por fim, o Rabi Lakish, parece ir mais longe, e prefere dizer literalmente:

"O Senhor estava em cima de Jacob (נצב עליון) Abraão "(Gn 17: 22); 'E Deus subiu de cima dele (מעליו)' (Gênesis 35: 13). Estas palavras mostram, dizendo ele, que os patriarcas constituem a Merkavá, o carro divino (האבות הן הן מרכבה). Aqui Há uma sugestão do tipo de papel mediador que Jesus desempenha no Evangelho - uma ocasião ou veículo de uma visão celestial. (ASHTON, 2007,246).

Com essas breves contextualizações, o problema fica maior, mas o valor do discurso de Jesus engrandece os sinais que buscamos nesse espaço, ou seja, sua representação divina fica ainda mais evidente. Segundo Mateos e Barreto, a primeira parte dessa declaração de Jesus de que os discípulos verão os céus abertos será uma comunicação permanente, não mais ligados a qualquer tradição judaica. O céu é o grande símbolo entre a esfera divina e esse limite terreno. Assim, o céu permanentemente aberto significa, a acessibilidade contínua de Deus. Com isso, o lugar da comunicação será a própria pessoa de Jesus. Na continuação o ponto que mais nos interessa, é o fato de anjos de Deus subirem e descerem por este Homem ao qual remetem ao tema da glória. Os targums do Gênesis nas suas duas recensões palestineses procuram explicar e justificar as ações angélicas. E sobre isso eles dizem que vêm ver “o homem justo cuja imagem está gravada no trono da glória” (1989, p.118). Essa mesma imagem da glória é dita sobre Jacó, e Ashton lembra que nesse targum refere-se a Jacó como a imagem. Chegou o momento da substituição?

Outro detalhe, é que o tema dos anjos que eram apenas alguns versos distantes um dos outros, começam agora a fazer sentido e podem ter realmente uma ideia de coesão, ligando-os por meio de representações teológicas, onde as frases sobre esses temas, implicam na manifestação gloriosa de Jesus.

b) Jo 5,3b 5,4 – Agitadores das águas

5,3b - 4 ...esperando o movimento da água. 4 Porquanto um anjo descia em certo tempo ao tanque, e agitava a água; e o primeiro que ali descia, depois do movimento da água, sarava de qualquer enfermidade que tivesse.

A grande dificuldade desse verso é a falta de atestação em alguns manuscritos inclusive o de Alexandria. O que Léon-Dufour nos explica sobre essas variantes é que alguns comentaristas dizem ser uma glosa para explicar o verso 7, entretanto ele também supõe que talvez seja provável que essa mensagem fora suprimida para não favorecer devoções suspeitas (1996, p. 23). Em contrapartida, muitos autores preferem nem ao menos debatê-lo, já que segundo eles a crítica textual entende que é um tema secundário e exclui o texto. (BEUTLER, 2016, p. 145).

Mesmo que o verso represente uma espécie de inserção não deixa de ter importância, até porque todo o texto com seus milagres tem uma relevância vital para o ministério de Jesus, assim como a grandeza de Deus na vida messiânica do mestre cristão. As duas curas públicas revelam que a fé em Deus tira a doença (5,1 e 9,1), apesar da primeira apresentar a paralisia o que lembra o caminho do êxodo, e a outra a cura do cego que manifesta a luz segue em direção a criação do homem, nesse sentido, os dois temas se unem pela menção de “cegos” (5,3) (MATEOS, BARRETO, 1989, p. 8). Nesse âmbito, temas como o “Filho de Deus e Filho do Homem” estão presentes reforçando a importância para nossa pesquisa.

O que complica esse contexto para nossa pesquisa sobre os anjos, é parecer que nessa perícopes a intenção tem outra realidade em paralelo com as outras três passagens sobre os anjos. Nossa hipótese é que esse texto pode estar na E1, e ainda não contém a cristologia alta do E2 e E3, ou foi uma glosa apenas para justificar a disputa com os deuses pagãos, o que é difícil de saber.

O que importa afinal é que o ser celestial nessa perícopes não revela nem se associa e muito menos fortalece a manifestação de Deus diretamente a Jesus, muito pelo contrário. O que fica evidente é a presença de um anjo milagreiro, e parece que sua representação estará muito próxima das ideologias pagãs. Como explicou Léon-Dufour são “devoções pagãs”, além disso ele justifica que prefere manter os versos na sua pesquisa por entender que eles

refletem o desejo do autor de que com esse cenário, esse personagem poderia desqualificar o culto pagão ou judaico para exaltar a Jesus. (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 24).

Konings lembra que alguns textos antigos também possuem a referência das águas borbulhantes no verso 3, e ainda acrescenta que os vv. 3b e 4 faltam em outros manuscritos. Para completar e atestar o discurso, recorda sobre as pesquisas arqueológicas que encontraram uma galeria ao redor com cinco pórticos que podem representar locais de banhos terapêuticos com vestígios de cultos pagãos, o que pode referir-se ao deus Asclépio. Ainda que seja de um período posterior possivelmente 135 d.C, mas no que ele chama a atenção é como o (5,2) confirma exatamente essa possibilidade (KONINGS, 2005, p. 137).

Com tudo isso o que sobra para nossa pesquisa? Talvez seja realmente todo o contexto posterior em que surgem, as designações teológicas da cegueira sobre a fé, e a revelação de Jesus como superior aos deuses pagãos, como “Serápis” deus da cura, assim como afirmam tantos autores. Além disso, temos a discussão de Jesus com os judeus, com a declaração de que Deus é seu próprio pai e fazendo-se igual ao pai (5,18). Na perícopes posterior, mas dentro do mesmo capítulo, o discurso de Jesus, continua. O filho com autoridade para o juízo (5,22), os mortos ouvirão a voz do filho de Deus (5,25), ele exerce o juízo, porque é o filho do homem (5,27) e etc. Com todos esses temas, dentre outros, é um capítulo importante para a revelação da divinização de Jesus.

c) Jo 12,29 – Um trovão ou um anjo lhe falou?

Jo 12, 29-30. Ora, a multidão que ali estava, e que a ouvira, dizia que havia sido um trovão. Outros diziam: Um anjo lhe falou. Respondeu Jesus, e disse: Não veio esta voz por amor de mim, mas por amor de vós.

A voz que se ouve dos céus deixa a multidão em confusão, pois ela não consegue discernir o que acontece, o que de alguma forma parece com a visão de Maria Madalena (20,12-13). Ainda assim, o autor nos deixa a impressão que esse grupo perdido ou melhor confuso, tem no ocorrido a imagem do acontecimento no Sinai. “A cena lembra Moisés interpretando para o povo a voz estrondosa de Deus, no monte Sinai (Ex 19,7; cf. Dt 18,16) e o outro imagina ser um anjo (Gn 21,17; 22,1; 1 Sm 12,18)” (KONINGS, 2005, p. 241).

Essa controvérsia pode expressar o que parece corriqueiro nesse evangelho, essa proposta dialética joanina pressupõe para o leitor as divergências teológicas internas em algum momento para a comunidade. Segundo Konings essa dualidade de pensamento se divide em manifestação do altíssimo para os materialistas, e a voz de anjos para o outro grupo, e que Jesus explica para ambos o que o ocorrido é para eles e que é chegado o julgamento deste mundo. (KONINGS, 2005, p. 241). Isso coloca na mente da comunidade a oração de Jesus na ressurreição de Lázaro (11,42) e afirma a comunhão de Jesus com o pai, (cf. 10,30.38), como também convida a multidão a crer (LÉON-DUFOUR, 1996.p. 331). Na sequência verso 30, o julgamento do mundo, se espera no Filho do Homem que virá na glória de Deus (Mc 14,62; livro de Henoc...), (KONINGS, 2005, p. 242).

Entendemos que é preciso recorrer para antes e depois desses versos para compreendermos melhor. Em 12,28, no momento anterior é o Deus pai que fala com seu filho. Nos sinóticos se ouve a voz de Deus no batismo e em exaltação, e nesse caso é a glorificação do filho (28). Léon-Dufour, recorre a outros autores para associar vv 27-28 ao relato do Getsêmani, além disso ele entende que João faz eco ao relato da transfiguração, que não é narrado em seu evangelho: a voz que vem do céu e a palavra do Pai encontram-se no v. 28. Essa é a arte de João, que se funde das tradições sobre a conturbação e a glória em função de sua apresentação da Hora, em que é ora da Paixão, ora Glorificação. (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 327). Acrescentamos aqui, a imagem do sepulcro, onde parte da transfiguração está presente, ficando apenas parte da imagem pronta, já a outra obscurecida, mas de qualquer forma levam ao entendimento, onde os anjos e Jesus irão ascender aos céus para a viagem celestial.

A ideologia da “hora” tem relevância tanto no início do relato joanino (2,4), quanto nesse momento e os dois textos apontam para o sacrifício na cruz. “É assim que ela se tornará a hora em que o Pai será por ela glorificado e Jesus mesmo, e ao mesmo tempo, experimentará sua glorificação. Este será também o tema condutor no início do discurso de adeus (cf. Jo 13,31s; cf. 17,1)” (BEUTLER, 2015, p. 308).

Na sequência do texto, a oração de Jesus é atendida no mesmo instante. Isso, responde em favor da sua exaltação, que culminará na hora em que cumprir o desígnio do pai. Beutler, explica que a glorificação que se espera, se realizará plenamente na hora da paixão, morte e ressurreição de Jesus, e mais, em termos joaninos: no seu “enaltecimento” na cruz e para junto do Pai. (2015, p. 308).

É assim que esse quiasmo joanino vai explicar o acontecimento da voz que confunde a multidão. Esse pensamento sobre a voz de trovão, quase uma ideia escatológica que remete ao

mesmo fim sobre a voz do anjo, é em certa medida uma ideia escatológica joanina, e um mesmo princípio também. O narrador, sabendo que a multidão não compreendeu, o narrador explica para a comunidade onde isso terminaria, mas não antes de dizer que esse era o juízo do mundo, e a expulsão do seu príncipe. Então complementa o narrador o sentido de tudo isso (Jo 12,33 Significando com que morte havia de morrer). Assim Beutler, vai complementar o sentido teológico que temos perseguido nessa tese. “Partindo da ‘glorificação’ de Jesus, o pensamento se deslocou para o “enaltecimento”. Se ele for o Messias, não poderá ser levado embora, mas segundo Jesus o Filho do Homem será enaltecido” (BEUTLER, 2015, p. 310).

d) Jo 20,12-13 - A espera do Glorificado

Jo 20,12-13 viu dois anjos vestidos de branco, assentados onde jazera o corpo de Jesus, um à cabeceira e outro aos pés. ¹³ E disseram-lhe eles: Mulher, por que choras? Ela lhes disse: Porque levaram o meu Senhor, e não sei onde o puseram.

Como indicamos até aqui, esse é o espaço para a elevação de Jesus. O que estava sendo anunciado desde o capítulo primeiro será encerrado nesses dois versos da nossa perícope, confirmando o ministério e a autoridade de Jesus. Tudo que a comunidade precisava saber sobre seu mestre já estava sendo anunciado desde o primeiro capítulo, por isso, a “não” visão no sepulcro não seria novidade, mas a confirmação do que durante todo o ministério de Jesus estava ocorrendo. Justamente porque eles já estavam sendo despertados para a glorificação do mestre, o que se cumpriu na morte e ressurreição. Seguiremos explicando pormenorizadamente essa construção mais adiante.

Mas aqui queremos ressaltar que o autor parece fazer um apontamento importantíssimo, quando introduz a nota do discípulo amado “ἡγάπα” (êgapa). Essa é a primeira vez que é cunhado esse termo (Jo 13,23). Assim, inaugura-se a comunidade, após muitos milagres e as revelações de seu poder. Além disso, segundo Konings, podemos dividir o evangelho em duas partes, o livro dos sinais (1,19-12,50), e o livro da glória (13,1-20,31) (2005, p. 6-7). Com isso em mente, queremos ressaltar que para eles já havia sido revelado tudo que o pai reservou a

Jesus, e ele o “mestre” revelou aos amigos φίλοις “Philoí” conforme lemos em seu evangelho (15,15).

O termo discípulo amado aparece 5x, e uma vez discípulo amigo ἐφίλει “ephilei” 20,2, e outras vezes apenas como discípulo. A questão do termo amigo ἐφίλει (20,2), nos intrigou, pois essa nomenclatura, parece diminuir o nível de intimidade no evangelho joanino. Em meu mestrado, apresentei a distinção do amor “ágape” de Jesus por Marta, e o amor “phileo” por Lazáro. Assim como a insistente pergunta de Jesus a Pedro se o amava “ágape” repetida duas vezes, e sempre ouvindo da boca de Pedro que o amava “phileo”, e por isso na terceira interrogativa, ele Jesus pergunta se o amava “phileo”, e o texto deixa claro que Pedro entristecido responde tu sabes que te amo “phileo”.

Poderíamos ponderar que o redator, recorrendo talvez a um dualismo teológico, usa propositalmente o termo “phileo”, para simplesmente dizer que a ida ao sepulcro para verificar se o Cristo havia realmente ressuscitado, foi um momento de dúvida, denotando assim uma certa fragilidade na fé. Ou, ainda, de outra forma, nesse processo de duplo sentido joanino, seria para ligar o momento da visão da ressurreição (20,2), ao discurso do servo que foi feito amigo “philoí” (15,15), cumprindo a promessa de que aos seus verdadeiros amigos, já tudo havia sido revelado, o que daria à comunidade a confirmação de seu ministério frente a Jesus.

O que importa é que ao sair do sepulcro “crendo sem ter visto (20,8-10)”, definitivamente se tornou a comunidade do discípulo “amado”, e por isso ao reconhecê-lo na praia antes de todos os discípulos, e ao avisar Pedro (21,7), ele foi o responsável por encaminhá-lo “Pedro talvez um símbolo da igreja mãe” para diante do mestre. Recebendo por fim e mais uma vez o reconhecimento do termo “discípulo amado” pelo olhar de Pedro, e então é feita uma rememoração do seu chamado universal. Jo 21,20 *E Pedro, voltando-se, viu que o seguia aquele discípulo a quem Jesus amava, e que na ceia se recostara também sobre o seu peito, e que dissera: Senhor, quem é que te há de trair?*

Queremos fazer dois apontamentos abaixo, que apesar de não serem identificados com os anjos contém em nossa opinião princípios que dentro do contexto angelomórfico se justificam entre si. Afinal, Jesus para ser comparado ao seu Pai como Deus, e ao Espírito Santo seria necessária uma representação angelomórfica para se tornar um com eles. Portanto precisamos entender quais aspectos ou semelhanças de ações do Cristo se referem a Deus e a seu Espírito no ministério de Jesus.

e) Jesus Igual ao Pai (Deus)

Essa é uma das grandes questões sobre o evangelho, que parece afirmar que Jesus é igual a Deus. O que realmente isso representa? Para nós o que foi dito até aqui, é de suma importância para essa questão, pois estamos discutindo esse tema aqui por entender que a glorificação e exaltação de Jesus irá desembocar nessa discussão, que dá corpo e fortalecimento para esse possível pensamento.

Antes de tudo, devemos compreender que o mundo antigo entende e contextualiza a divinização de um ser humano dentro do processo mítico de cada povo. O mundo grego, o egípcio, o babilônico e o Império Romano também possuíam deidades humanas. Na literatura judaica do segundo templo, e em Qumran, essa estrutura vai se delinear em muitos textos, e com o passar do tempo, homens importantes, sacerdotes, reis e profetas, passarão de um processo angelomórfico para a divinização.

Quando mapearmos essas estruturas, teremos importantes afirmações desse conceito, chegando a níveis diferentes, onde alguns serão como filhos de Deus, construídos por meio, das figuras angelomórficas, e outros, poderão chegar a uma imagem de uma deidade. Tudo isso será explicado em nosso segundo e terceiro capítulo.

Mas por enquanto, queremos discutir a hipótese levantada pelo evangelho de João sobre Jesus e sua aparente igualdade com o Pai. Os judeus pretendiam matá-lo porque entenderam que ele se dizia ser igual a Deus (Jo, 5,18), estranha conclusão judaica, sendo que na verdade o que ele disse no verso anterior foi: *Meu Pai trabalha até agora* (5,17a). Essa é uma questão um pouco controversa, já que para nós, ele apenas aponta seu direito de fazer a obra que o Pai o designou todos os dias inclusive o Sábado.

Se levarmos em consideração que no livro de Gn, 2,2-3, dar pistas, mesmo não tão claras, de que o verso que diz que Deus descansou poderia ter na verdade outro sentido, ou ser interpretado de outra forma, concomitante a isso a teologia Joanina poderia ter recorrido facilmente ao pensamento de Fílon. “Deus trabalha no sábado, e por isso a “obra” de Jesus é legítima” (BEUTLER, 2015, p.149).

Para alguns Deus se dedica durante o sétimo dia a sua obra. “E Fílon vai dizer que “Deus jamais cessa de agir” em vez de repousar, ele leva a criação ao repouso” (LÉON-

DUFOUR. 1996, p. 31). Outro ponto, explica que Jesus não se denomina Deus, são os judeus que interpretam. Para Konings, isso poderia ser um sinal de uma discussão entre os judeus das sinagogas e os cristãos (2005, p. 138).

Assim ele vai nos mostrar que no AT, o rei e os justos são chamados de “filhos de Deus” conforme esses textos (Is 63,14; 64,7; cf Tb 13,4). O Livro de Sabedoria afirma que o justo é perseguido pelos ímpios porque chama Deus de Pai (Sb 2,10-22), (KONINGS, 2005, p. 138-9). Com essa leitura, ainda dirá que, os judeus não consideram esse texto sagrado, diferente da nova seita cristã, que por esse motivo aceitou bem o discurso de Jesus.

Outra representação importante, podemos ver em um paralelo com Jo 5 e Jo 10,34, relacionado ao Sl 82,6 onde os israelitas são chamados “deuses e filhos do altíssimo” (BEUTLER, 2015, p. 149). Para ele e Konings, é possível interpretar que João 10,30 (Eu e o Pai somos um), seria apenas uma referência simples de um sinal que poderíamos chamar de aparência “onde o filho imita o Pai” e não de igualdade. Portanto, fazer a vontade do pai, era obedecer aos seus preceitos. E, segundo a observação de Konings, na antiguidade oriental, para o judaísmo, muitas vezes o enviado era equivalente àquele que o enviou, assim como a embaixadores, se fossem insultados, também seria um insulto à nação que o enviou (2005, p. 214). Nesse sentido ele é um representante de um reino.

Apesar desses apontamentos, o discurso de Jesus sobre o envio do Espírito para a comunidade torna o tema um tanto complexo. Em João 15,26 ele promete enviar o consolador/ajudador (*paraclêto*). A questão é se ele tem autoridade para esse tipo de atitude, e como será que podemos entender essa questão delicada? Conforme veremos no terceiro capítulo, Jesus e o Espírito Santo parecem ser duas deidades que estão ao lado do Pai fazendo sua obra.

Já que Deus não pode ser contemplado por sua criação, eles é que estão aptos para fazer tudo que ele ordenar. Portanto, tentaremos responder no terceiro capítulo acerca da divinização de Jesus e sua relação de igualdade com Deus Pai.

f) Jesus e o Espírito Santo

No Evangelho, o Espírito Santo é importante para teologia joanina e ele tem uma ação integral na vida de Jesus. Desde o primeiro capítulo é o Espírito que anuncia e manifesta-se na vida dele, sendo João Batista a testemunha ocular e audível dessa ação espiritual (1,32-33), e isso é importante, pela figura representativa que ele tinha na história nesse período.

João testemunha que o Espírito autentica a vida do líder cristão, além de fortalecer nele os títulos de “Cristo, Elias, Profeta”, justamente os que João Batista havia negado sobre si. E, no entanto, ele diz sobre si citando Isaías: que é uma voz que clama no deserto, e no meio deles há um que é maior, e ele (o batista) não é digno de desatar as alparcas (1,19-27).

O que apresenta grande importância no evangelho é que todo esse discurso profético foi anterior ao encontro com Jesus, o que teve um forte apelo para grupos que ainda não tinham certeza do valor do ministério messiânico do nazareno, e viviam entre ambos os personagens.

Mas, no momento que João profetiza que ele “endireita o caminho” para o messias, e vê se confirmar a ação do Espírito de Deus sobre Jesus no seu batismo, inicia-se a separação e inclusão de seus próprios membros no grupo de Jesus.

Assim como entendemos que a vida de Jesus, por meio do Espírito, testifica o seu caráter e irrepreensão, vemos que a espiritualidade do mestre é atestada pelo Espírito de Deus. É dessa forma que se mostra o poder do Espírito Santo em sua vida. E quando chega a hora da sua morte, ele poderá enviar à sua comunidade essa autoridade do Espírito.

“É do Jesus glorificado na morte que o Espírito (7,37-38), será enviado para a comunidade, essa é a relação que podemos entender sobre a intenção mais provável de João; 19,34, é o cristo que ressuscitou e acendeu e que dá o Espírito aos discípulos (Jo 20,22)” (COENEN; BROWN, 2000, p. 737). E também, o consolador *παράκλητος* “paraclítos”, (Jo, 14,26; 15,26, 16,7) e advogado *παράκλητον* “paraclíton”, (1 Jo 2,1), que aparecem em 4 versos, e que fortalece e mantém no caminho o grupo joanino. Difícil entender quais os conceitos desse título, e para alguns, ele mesmo cunha essa ideia para dar sentido a tudo que representa o Espírito. “E os paralelos mais próximos são as forênsicas (especialmente Jó 16:19; 19:25; 33:23; QS 3:20; CD 5:18; 1QM 13:10) (COENEN; BROWN, 2000, p. 737).

No capítulo 4, percebemos que, a comunidade também precisa do espírito (João 4, 1-42) mas, um tema importante é que “Deus é espírito”, e o que importa é que os verdadeiros adoradores, o adorem em Espírito e em verdade. Aqui temos um tema duplo, segundo Becker (pneuma e aletheia) representando a realidade de Deus (2015, p. 335). Neste capítulo temos uma discussão religiosa, e que mostra os grupos em divergência, e será preciso legitimar o local da adoração. “No diálogo, os desafios de Jesus às supostas alternativas de orar no Templo de Jerusalém versus Monte Garizim. Demonstra pela construção textual, que nenhum desses lugares deveria ter uma importância vital, uma vez que a verdadeira religião envolve adoração real e sincera, e no contexto joanino, só é possível, em espírito e verdade (4:23)”. (BECKER, 2015, p. 335). Entendemos que o grupo joanino agora detém o espaço de culto, e isso se dá, no seio

da comunidade. Por isso esses dois locais são apresentados não mais ao ambiente de culto, assim onde a comunidade está o Espírito estará, pois eles são detentores dessa adoração verdadeira no espírito e que o entregam diariamente ao seu mestre.

O pneuma é agente ativo no ministério de Jesus (6,63) é ele que vivifica, e são as palavras de Jesus inspiradas por esse pneuma que são “espírito e vida”. Nesse aspecto e por isso, o Espírito Santo é quem pode transformar o cristão. Essa experiência irá acontecer, após a ressurreição. Assim é como se explica o capítulo 7,39 “O Espírito ainda não está à disposição, porque Jesus ainda não foi “glorificado”, isto é elevado na cruz e assunto na glória de Deus” (16,7; 20,22) (KONINGS, 2005, p. 179).

O Espírito da verdade não pode ser conhecido por quem não consegue ver, parece que o autor dá ao Espírito um sentido tanto prático quanto pneumatológico, ter o Espírito é ser cristão na vida diária e isso acontece porque o “pneuma” de Deus habita no crente (Jo 14,17). “Na visão de Paulo, a nova vida em Cristo foi caracterizada pelo espírito residente (Rm 8.9). Esta foi a marca de ser "em Cristo" e levou Paulo a falar do crente tanto como um indivíduo e corporativamente como o lugar da habitação de Deus no mundo (1 Cor. 3.16; 6.19) ” (ROWLAND, 1982, p. 352). A concepção de uma comunidade, como templo do Espírito Santo é apenas um entre outros aspectos do caminho, pois foi assim que os cristãos primitivos enfatizaram a imanência de Deus, conforme Rowland complementa.

Assim, não só Deus se manifesta através de palavras de repreensão e exortação e atos de poder, como também por sua permanência no indivíduo através do testemunho vivo do Espírito que é oferecido por sua presença através das vidas que são seres transformados no padrão de Cristo (2 Cor. 4.11; Gal. 5.24) (Cf, ROWLAND, 1982, p. 352). Com esses termos, Rowland, também aponta para o pensamento do evangelho de João, onde o indivíduo que ama Cristo e mantém seus mandamentos é como aquele em quem o Pai e o Filho virão e irão construir o seu lar (João 14,23).

É com esse espírito da verdade que existe a unidade entre Pai e filho e a comunidade joanina (14,20). O ensino dualista de Qumran, designou que o “Espírito da verdade” pode ajudar e socorrer os filhos da luz (CHARLESWORTH, 1972, p. 23).

No verso (14,26), temos o termo paracleto, que em nossa tradução comumente é usada como consolador, Charlesworth, preferiu usar o termo como ajudador, pois é, como ele sugere que muitos estudiosos usaram (1972, p. 23). Poderia também ser como: o que socorre, como força de expressão joanina. Afinal diz que ele será como um mestre ensinando-os tudo, inclusive a lembrar o que devem falar. Esse autor continua afirmando que a função do paracleto pode

ser jurídica, como ele denomina que mesmo “diante do ódio do mundo”, "o Espírito da Verdade" pode testemunhar em defesa de Jesus. Ele ainda acrescenta que essa atividade forense para "o Espírito da Verdade" é encontrada nos documentos de Qumran, e ainda conclui que na apocalíptica judaica e na Sabedoria, esse Espírito divino será um mestre pessoal e revelador dos mistérios de Deus (CHARLESWORTH, 1972, p. 23-24).

Tudo isso, pode se confirmar no verso 16,13 (Espírito de verdade, ele vos guiará em toda a verdade). E não é na morte que ele completa o ministério, mas na ressurreição, confirmando a sua glorificação, quando deve subir ao pai, antes de encontrar os seus discípulos. E quando encontra os irmãos (termo usado na boca de Jesus pelo autor, 20,17), ele então sopra o Espírito sobre eles, que recebem a autoridade (20,22).

Algo muito semelhante acontece no AT, na vida de Moisés, (Num 11,17-25), no verso (17), Deus promete repartir do Espírito que está sobre Moisés, enquanto no (25), fica a dúvida se era o Espírito em Deus, ou de Moisés, por isso é preciso recorrer ao (17), para entender melhor.

Com essa leitura devemos percorrer o sentido que a Torá, e as tradições religiosas judaicas teriam dado a vida de Moisés. Em muitos textos ele também foi divinizado, e se o Espírito que está sobre ele pôde ser repartido por 70 anciãos de Israel, assim também acontecerá com Jesus (Jo 20,22).

Smith irá apresentar justificativas interessantes onde em sua opinião, João teria sido ainda mais aberto sobre o envio de um espírito bom. Em comparação a 7,39 ele dirá que o espírito não foi enviado durante sua vida terrena, excluindo seu “herói” de acusação de magia, mas foi feita uma promessa em 14,14.26 que após a morte receberiam esse poder do Espírito, que para nós é diferente desse conceito mágico. Em 15,26 ele mesmo enviaria do Pai “o espírito da verdade”. Smith ainda acrescenta que essas passagens contêm paralelos em dezenas de textos, porém com teor mágicos, onde o mago envia ou pede a uma deidade para enviar um espírito, ocasionalmente para entrar em alguém ou, com mais frequência, para revelar segredos e prêver o futuro (SMITH, 1978, p. 112-113).

Tanto o cristianismo como o Judaísmo parecem tentar desvencilhar desse mesmo contexto, apesar desse paralelo estar muito próximo, essa intertextualidade seria possível, mas a relação de certo paralelismo entre eles parece fazer com que a ideia dos autores cristãos e judeus tenham se preocupado em não associá-los para que se preserve o caráter de santidade do Espírito divino.

Entendemos que o tema é difícil, mas a possibilidade de João entender que seu mestre era superior a qualquer um desses magos tem relevância em seus textos, principalmente com a ironia que ele trata certos aspectos de seus temas. Se o templo não faz sentido, se o sacerdócio será substituído e como tudo isso se refletirá na comunidade. O Espírito Santo, que ele chama de paracleto, tem em João 20,22 o caráter dele mesmo. Segundo alguns apontamentos, talvez fosse nesse final do texto que algum grau de maior intimidade entre eles esteja dando o sinal que procuramos.

Concluindo a análise desses textos⁷, vemos que tudo que apresentamos aqui corrobora para a identidade de Jesus como o ser glorificado e que será exaltado na ressurreição. Em cada um dos versos, dentro das respectivas perícopes, há algum aspecto dos valores dessa divinização de Jesus, por isso é preciso se aprofundar mais para entender quais os níveis de autoridade que João quer apresentar.

Essas aparições angélicas nos mostram que é bem provável que “Glorificação e Exaltação” formalizará o evento do sepulcro. Seria então a realidade da glória de Deus sobre Jesus. Os textos de 1,51 e 12,29 apontam para o que representa o 20,12-13, mesmo com alguns problemas textuais, como diz Ashton lembrando Dodd, que divide o capítulo 12 em duas partes como um resumo da revelação. Ele segue ainda dizendo que é possível que o capítulo 12, 24-26 sejam versículos que interrompem a sequência do pensamento e provavelmente sejam uma inserção tardia, conforme ele mesmo complementa a partir do argumento de Dodd, dizendo que para eles provêm da tradição antiga e autêntica.

Para o evangelista, a glória pode ser uma epifânia e um momento de revelação que ocorre na páscoa. Ele ainda argumenta que o autor, ao colocar na boca de Jesus sua glorificação, faz com ideia sinônima "elevar" e "glorificar" sejam formas alternativas e complementares do mesmo evento (ASHTON, 2007, p. 469-470). Por fim, entendemos que a participação dos anjos, co-mo já mencionamos outra vez, é uma construção proposital para esse sentido de “Glorificar e exaltar” Jesus. Além desses aspectos, a divinização de Jesus é uma questão pertinente, onde João tem na imagem de Moisés, profetas e os reis, uma imagem superior. O que nos resta saber é se nesse aspecto seria Jesus igual a Deus, ou se ainda entre esses personagens e o pai existe um espaço em que ele possa se encaixar e não chegar ao nível de igualdade suprema.

⁷ Independente do capítulo 5 e o verso 4, que não está no mesmo contexto dos outros versos referentes aos anjos. Mas em contrapartida, ele é importante para o restante do texto, onde ele ajuda na composição do tema geral da nossa tese, principalmente na discussão com o templo.

1.4. A Perícope

A perícope que estamos analisando mostra o debate da comunidade de João em torno de um conjunto de ideias, às quais compõem nosso tema. Assim para iniciar nossa busca por respostas dentro desse quadro, faremos um rastreamento das palavras importantes.

Mas antes da discussão com o texto propriamente dito, iremos colocar um quadro comparativo dos sinóticos nesse momento para compreendermos como o redator usando das tradições e de sua própria capacidade literária, transformou a história das comunidades cristãs, em sua própria história. Lembrando que como já foi dito, apresentaremos um estudo literário do Novo Testamento, na perspectiva angelomórfica no capítulo 3.

A seguir buscaremos o sentido da perícope, o que é sempre uma tarefa difícil. Neste caso um tanto mais difícil, por ser uma perícope complexa do evangelho joanino devido às dificuldades de coesão e por seu acréscimo posterior, segundo a teoria de Senén Vidal, a partir de “E1, E2 e E3”, ainda mais que fizemos uma nova organização. Com essa construção na verdade, podemos constatar sua ideia de fragmentação, o que também não é nenhuma novidade na composição do texto do quarto evangelho. Mas, especificamente aqui, devido às diversas inserções e glosas na estrutura do texto, temos problemas para interpretar corretamente, e por isso se faz necessário, interpretar melhor os versos.

Quanto à dificuldade, vemos que é ainda maior quando se percebe que a intenção do autor era estabelecer a ordem, fazer uma defesa ou indicar uma nova perspectiva na autoridade da comunidade. Por isso uma redação complementar faz sentido. Podemos entender que o verso 1 e 11 de João 20 são parte da primeira história, ou pelo menos o verso 11, foi usado como uma dobradiça para unir as duas histórias e assim dar um sentido melhor a um texto tão fragmentado, podendo assim ser usado, como ligação de duas perícopes, sendo que 11b, foi adicionado tempos depois.

1.4.1. O Quarto Evangelho e os Sinóticos

Dentro da composição deste cenário joanino, temos grandes divergências com cada uma das partes da construção literária, entre os sinóticos, e porque não dizer, deles “entre si”, e o evangelho de João. A primeira impressão do leitor leigo é de semelhanças, até analisarmos todo contexto e percebermos que cada grupo construiu o texto com suas particularidades e especificidades. Analisaremos aqui, por meio da versão da Bíblia Corrigida e Fiel.

<p>Mat 28:1-10 E, no fim do sábado, quando já despontava o primeiro dia da semana, Maria Madalena e a outra Maria foram ver o sepulcro.² E eis que houvera um grande terremoto, porque um anjo do Senhor, descendo do céu, chegou, removendo a pedra da porta, e sentou-se sobre ela.³ E o seu aspecto era como um relâmpago, e as suas vestes brancas como neve.⁴ E os guardas, com medo dele, ficaram muito assombrados, e como mortos.⁵ Mas o anjo, respondendo, disse às mulheres: Não tenhais medo; pois eu sei que buscais a Jesus, que foi crucificado.⁶ Ele não está aqui, porque já ressuscitou, como havia dito. Vinde, vede o lugar onde o Senhor jazia.⁷ Ide</p>	<p>Marcos 16:1-11 E, passado o sábado, Maria Madalena, e Maria, mãe de Tiago, e Salomé, compraram aromas para irem ungi-lo.² E, no primeiro dia da semana, foram ao sepulcro, de manhã cedo, ao nascer do sol.³ E diziam umas às outras: Quem nos revolverá a pedra da porta do sepulcro?⁴ E, olhando, viram que já a pedra estava revolvida; e era ela muito grande.⁵ E, entrando no sepulcro, viram um jovem assentado à direita, vestido de uma roupa comprida, branca; e ficaram espantadas.⁶ Ele, porém, disse-lhes: Não vos assusteis; buscais a Jesus Nazareno, que foi crucificado; já ressuscitou, não está aqui; eis aqui o lugar onde o puseram.⁷ Mas ide, dizei a</p>	<p>Lucas 24:1-12 E no primeiro dia da semana, muito de madrugada, foram elas ao sepulcro, levando as especiarias que tinham preparado, e algumas outras com elas.² E acharam a pedra revolvida do sepulcro.³ E, entrando, não acharam o corpo do Senhor Jesus.⁴ E aconteceu que, estando elas muito perplexas a esse respeito, eis que pararam junto delas dois homens, com vestes resplandecentes.⁵ E, estando elas muito atemorizadas, e abaixando o rosto para o chão, eles lhes disseram: Por que buscais o vivente entre os mortos?⁵ ⁶ Não está aqui, mas ressuscitou. Lembrai-vos como vos falou, estando ainda na Galiléia,⁷ Dizendo: Convém que o Filho do homem seja entregue</p>	<p>João 20:1-18 E no primeiro dia da semana, Maria Madalena foi ao sepulcro de madrugada, sendo ainda escuro, e viu a pedra tirada do sepulcro.² Correu, pois, e foi a Simão Pedro, e ao outro discípulo, a quem Jesus amava, e disse-lhes: Levaram o Senhor do sepulcro, e não sabemos onde o puseram.³ Então Pedro saiu com o outro discípulo, e foram ao sepulcro.⁴ E os dois corriam juntos, mas o outro discípulo correu mais apressadamente do que Pedro, e chegou primeiro ao sepulcro.⁵ E, abaixando-se, viu no chão os lençóis; todavia não entrou.⁶ Chegou, pois, Simão Pedro, que o seguia, e entrou no sepulcro, e viu no chão os lençóis,⁷ E que o lenço, que tinha estado sobre a sua cabeça, não estava com os lençóis, mas enrolado num lugar à parte.⁸ Então entrou também o outro discípulo, que chegara primeiro ao sepulcro, e viu, e creu.⁹ Porque ainda não sabiam a Escritura, que era necessário que ressuscitasse dentre os mortos.¹⁰ Tornaram, pois,</p>
--	--	---	--

<p>pois, imediatamente, e dizei aos seus discípulos que já ressuscitou dentre os mortos. E eis que ele vai adiante de vós para a Galiléia; ali o vereis. Eis que eu vo-lo tenho dito. ⁸ E, saindo elas pressurosamente do sepulcro, com temor e grande alegria, correram a anunciá-lo aos seus discípulos. ⁹ E, indo elas a dar as novas aos seus discípulos, eis que Jesus lhes sai ao encontro, dizendo: Eu vos saúdo. E elas, chegando, abraçaram os seus pés, e o adoraram. ¹⁰ Então Jesus disse-lhes: Não temais; ide dizer a meus irmãos que vão à Galiléia, e lá me verão.</p>	<p>seus discípulos, e a Pedro, que ele vai adiante de vós para a Galiléia; ali o vereis, como ele vos disse. ⁸ E, saindo elas apressadamente, fugiram do sepulcro, porque estavam possuídas de temor e assombro; e nada diziam a ninguém porque temiam. ⁹ E Jesus, tendo ressuscitado na manhã do primeiro dia da semana, apareceu primeiramente a Maria Madalena, da qual tinha expulso sete demônios. ¹⁰ E, partindo ela, anunciou-o àqueles que tinham estado com ele, os quais estavam tristes, e chorando. ¹¹ E, ouvindo eles que vivia, e que tinha sido visto por ela, não o creram.</p>	<p>nas mãos de homens pecadores, e seja crucificado, e ao terceiro dia ressuscite. ⁸ E lembraram-se das suas palavras. ⁹ E, voltando do sepulcro, anunciaram todas estas coisas aos onze e a todos os demais. ¹⁰ E eram Maria Madalena, e Joana, e Maria, mãe de Tiago, e as outras que com elas estavam, as que diziam estas coisas aos apóstolos. ¹¹ E as suas palavras lhes pareciam como desvario, e não as creram. ¹² Pedro, porém, levantando-se, correu ao sepulcro e, abaixando-se, viu só os lençóis ali postos; e retirou-se, admirando consigo aquele caso.</p>	<p>os discípulos para casa. ¹¹ E Maria estava chorando fora, junto ao sepulcro. Estando ela, pois, chorando, abaixou-se para o sepulcro. ¹² E viu dois anjos vestidos de branco, assentados onde jazera o corpo de Jesus, um à cabeceira e outro aos pés. ¹³ E disseram-lhe eles: Mulher, por que choras? Ela lhes disse: Porque levaram o meu Senhor, e não sei onde o puseram. ¹⁴ E, tendo dito isto, voltou-se para trás, e viu Jesus em pé, mas não sabia que era Jesus. ¹⁵ Disse-lhe Jesus: Mulher, por que choras? Quem buscas? Ela, cuidando que era o hortelão, disse-lhe: Senhor, se tu o levaste, dize-me onde o puseste, e eu o levarei. ¹⁶ Disse-lhe Jesus: Maria! Ela, voltando-se, disse-lhe: Râboni (que quer dizer, Mestre). ¹⁷ Disse-lhe Jesus: Não me detenhas, porque ainda não subi para meu Pai, mas vai para meus irmãos, e dize-lhes que eu subo para meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus. ¹⁸ Maria Madalena foi e anunciou aos discípulos que vira o Senhor, e que ele lhe dissera isto.</p>
--	--	--	---

Com esse quadro podemos perceber como as tradições orais para todos os quatro evangelhos, e a possível fonte Q para os sinóticos, influenciaram a composição dos textos. O verso primeiro de João 20, mostra que o autor conseguiu resumir bem quase todo o contexto das outras perícopes. E ao longo do relato, usou fontes particulares ou debates internos para complementar o seu texto. Comparando apenas João aos sinóticos (e não os sinóticos entre si), entendemos que as histórias tinham pelo menos alguma coisa em comum. O que mais nos

interessará aqui, serão as manifestações angelomórficas, que estudaremos adiante. E, será por meio delas, que poderemos interagir e perceber as ênfases.

Percebemos, que os pontos em comum seriam a apresentação do primeiro dia da semana, que está em todos os evangelhos (Mt 28,1; Mc 16,2; Lc 24,1; Jo 20,1), a pedra removida, (Mt, 28,2; Mc 16,4; Lc 24, 2; Jo 20, 1), Maria Madalena (Mt 28,1; Mc 16, 1; Lc 24, 10; Jo 20,1, 11,16,18). São esses elementos comuns que nos fazem perceber que a tradição oral não deixou que se apagassem, e os textos foram construídos sobre esse alicerce.

Na contramão, temas importantes para a religiosidade do primeiro século, puderam ser separados das linhas de pensamento dos diferentes grupos cristãos. Assim, podemos entender quais as relações que alguns tinham com o sábado (Mt 28,1; Mc 16,1). Mateus usou a fonte marcana com propósito, afinal é uma teologia que faz parte do seu imaginário. Na outra ponta, nem Lucas e João mencionam o sábado. Parece que a morte e a ressurreição é a abolição definitiva da obrigatoriedade religiosa sabática. Como já dissemos as impressões sobre a angelomorfia no Novo Testamento ficarão para o terceiro capítulo.

1.4.2. Quadro Semântico

A partir dessa fase de nosso estudo, queremos focar no quarto evangelho, e fazer um rastreamento básico dos termos que João usa em sua construção literária, procurando algo que nos aponte os motivos para essa reforma textual.

Vejam abaixo um quadro com uma série de palavras do texto:

Palavra	Tradução	Jo 20,11-18	Ev Jo	Palavra	Tradução	Jo 20,11-18	Ev Jo
μνημείον	Sepulcro	2x	16x	κλαίω	Chorar	4x	8x
παρακύπτω	Abaixar	2x	-	θεωρέω	Olhar	2x	19x
ἄγγελος	Anjos	1x	4x	λευκός	Branco	1x	2x

καθίζομαι	Assentados	1x	3x	κεφαλή	Cabeça	1x	5x
πούς	Pés	1x	14x	κεῖμαι	Estar	1x	7x
σῶμα	Corpo	1x	6x	Ἰησοῦς	Jesus	6x	-*
λέγω	Falar	12x	-*	γυνή	Mulher	2x	22
αἶρω	Tirar	2x	26x	κύριος	Senhor	3x	-*
οἶδα	Saber/Conhecer	2x	-*	τίθημι	Por/colocar	1x	3x
στρέφω	Voltar	2x	3x	ὀπίσω	Atrás	1x	7x
ἵστημι	Em pé	3x	19x	δοκέω	Pensar	1x	8x
κηπουρός	Jardineiro	1x	1x	βαστάζω	Levar	1x	5x
ράββουνί	Rabboni (mestre)	1x	1x	διδάσκαλος	Mestre	1x	8x
ἄπτω	Tocar	1x	1x	ἀναβαίνω	Subir	2x	15x
πατήρ	Pai	3x	-*	πορεύομαι	Vai/ir	1x	16x
ἀδελφός	Irmãos	1x	14x	θεός	Deus	2x	-*
ἔρχομαι	Vem	1x		ἀγγέλλω	Anúnciar	1x	1x
μαθητής	Discípulos	1x	-*				

1.4.3. Estudo Semântico

Tentando encontrar um caminho para conhecer melhor o evangelho, fizemos uma análise de algumas palavras importantes dentro da perícopé, e percebemos termos como μνημείου “mnemeiou” (sepulcro) substantivo genitivo neutro singular de μνημείον “mnmeion”. Ela aparece 16x em todo evangelho de João, e no capítulo 20, aparece 2x (v 1) e uma vez nos versos (2, 3, 4, 6, 8 e 11).

Um termo que nos chamou a atenção é παρακύπτω “parakypso” (abaixar), seu sentido básico corresponde a abaixar, inclinar. Esse é nosso primeiro olhar, o ambiente conceitual do texto, que nos dá condições de conjecturar que é possível acrescentar uma ideia ligada ao olhar de forma amedrontada, respeitosa, e até sem entender o que está acontecendo.

Mas ao compararmos essa palavra em outros contextos, podemos ter também nova perspectiva. Por exemplo, quando Lucas e João usam o termo, os dois únicos dos evangelhos têm então esse sentido já mencionado a priori.

Mas ao lermos essa mesma sentença em (Tg 1,25; 1 Pd 1,12); a melhor tradução seria: “atentar” e “perscrutar”, respectivamente, ou seja, em relação à carta de Tiago “parar e olhar em alguma coisa a fim de vê-la com exatidão e reconhecê-la (Mussner), aqui significa ficar sobre o espelho a fim de examinar minuciosamente (Mayor)” (RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 538). Quando tratamos do termo em Pedro e seu campo semântico, podemos dizer que é preciso um olhar para fora, ou examinar ao seu redor, assim como podemos entender a partir do que nos diz o estudo dessa palavra por meio de seu campo semântico. Senão, vejamos:

Pôr a cabeça para fora, esp. Através de uma janela ou porta, algumas vezes com sentido introspectivo, mas, mais frequentemente com o sentido literal de movimento. Quando usada figuradamente, implica comumente numa olhada rápida e superficial. A palavra significa “inclinarse para olhar” e frequentemente sugere uma olhada de leve, isto é “olhadela”, “espreitada” (v. Hort; Kelly). (RIENECKER; ROGERS, 1995, p. 554).

Podemos imaginar, que o autor vê problemas dentro da sua comunidade, como já antecipamos, devido a influência religiosa, cultural e teológica de outros pensamentos de seu tempo, e por isso podemos pensar em uma denúncia sobre a introspecção dos personagens. Assim Maria Madalena pode representar de alguma forma a ruptura da comunidade em transição, formando uma outra. Nesse aspecto, ele vê em sua atitude, relações com parte de alguns membros dentro de sua comunidade que foram os causadores desta cisma.

E com isso ao olhar para dentro do sepulcro e não entender a visão, mostra o que aconteceu com certos membros e algumas comunidades que perderam o sentido da fé íntima, como o caso da própria comunidade de Maria Madalena, e assim simbolicamente possa também representar parte da sua própria comunidade.

Esse olhar dualista, infelizmente pode suscitar para alguns uma tentativa de justificar nosso próprio pensamento, mas não podemos esquecer que o evangelho joanino não se dá apenas em uma ótica particular, ele representa uma diversidade de grupos, e usar essa forma poderia nos fazer compreender melhor seus conceitos principais.

Seguindo adiante, o verbo θεωρέω “teoreo” (ver, contemplar), é uma palavra que acompanha a ação da narrativa. No contexto do capítulo 20 a visão parece refletir uma contemplação que não é efetivamente entendida pelos personagens Pedro e Maria Madalena.

Nesse aspecto a visão é uma observação que para cada um deles não faz sentido. Uma espécie de olhar que contempla um cenário que não se tem a revelação. Por isso o verbo “ver” em relação ao discípulo amado (20,5) é βλέπω “blepo” (ver, olhar) enxergar com os olhos abertos. Em Rom 7,23 o termo pode ser compreendido como descobrindo se associarmos dessa forma a visão do discípulo podemos entender que ele descobriu o que estava acontecendo. Neste

caso o texto então revela o seu entendimento sobre o ocorrido. Assim a comunidade de João era a que tinha a compreensão espiritual da ressurreição.

Entendemos isso com o próximo verbo usado para se referir a esse discípulo com mais uma forma que versa sobre o termo “ver”. Em Jo 20,8 εἶδεν aoristo do verbo ὁράω “oraó” (ver, testemunhar), e também ver mental e espiritualmente (GINGRICH, DANKER. 1984, p. 148). Fica evidente que essa comunidade tem intimidade com o ressuscitado, a ponto de o Cristo já estar presente com eles, pois no entendimento desse grupo, Jesus faz parte do seu contexto social, revelando assim uma escatologia presente.

A narrativa confirma a visão de Maria Madalena (20,18) só após a revelação do Cristo, e, só então saiu para anunciar aos discípulos, onde ela afirma que viu (έώρακεν “eoraken” verbo perfeito ὁράω “oraó”), o Senhor. Já em contrapartida ao anúncio joanino, a necessidade de Maria Madalena de “ver” anjos, “ouvir” a voz do mestre e “tocar” o seu corpo, mostra que a revelação da ressurreição para as comunidades de fora, e para alguns de dentro, precisou de todo um exercício religioso, e o anúncio foi dado pela própria palavra de Jesus.

Voltando a análise do termo θεωρέω “teoreo” (ver,contemplar), percebemos que as comunidades petrinas e de Maria, não conseguiam entender a novidade.

O verbo theoreo (23 vezes em Jo) denota neste evangelho a percepção de uma realidade cuja presença (física ou não)/evidencia se impõe ao sujeito. A não ser que o contexto o neutralize, contém um sema de reconhecimento. Não pré-julga sobre o grau de penetração nesta realidade. Pode-se traduzir, segundo os contextos, por perceber, presenciar, ser testemunha, constatar, ver presente, ter diante. Referido a pessoas ou outras realidades: 6,19; a Jesus; 6,40: ao Filho; 10,12: ao lobo; 12,45: a Jesus, ao Pai; 14,19 (cf. mais abaixo, frases negativas); 20,6: os lençóis (sem compreender o seu significado); 20,12: dois anjos; 20,14: a Jesus (sema de reconhecimento neutralizado pelo contexto) (MATEOS, BARRETO, 1989, p. 159).

Acreditamos que nessa perícopes acontece o que os autores acima apontaram, e, é possível que nesse contexto se neutralize. Por meio disso podemos opinar dizendo que a visão de Maria Madalena não compreende a presença de anjos, que deveria ser para ela a revelação da autoridade do Cristo como Senhor, mas seu olhar não discerne o que está vendo, pois ela não dialoga com os seres dentro do sepulcro, nem os menciona ao jardineiro (Jesus) que a interpela.

O que é bem diferente para a comunidade joanina que vem sendo despertada acerca disso antes de culminar na morte/ressurreição, como vemos em João 1,51 e 12,29, onde ambos colocam Jesus como sendo o filho do homem, e proclamam antecipadamente sua exaltação e glorificação.

Senén Vidal aponta o El como o discurso primário da comunidade, em que os acréscimos fizeram com que os temas que já existiam se desdobrassem e se diluíssem em outra interpretação, nascendo a partir dessa introdução temática algo que não era novidade diante da situação inicial (VIDAL, 1997, p.22). Nesse ponto, temos que concordar, mas devemos ampliar esse conceito: o que João pretendia em nossa opinião era acrescentar ao tema novos apontamentos, e não apenas transformá-lo em outro.

Por exemplo, em João 20,12 no encontro com os (ἄγγελος) anjos, temos um ideal teológico que parece remeter ao âmbito celestial, querendo demonstrar que a personagem de Maria Madalena, não teria condições de compreender a revelação da ressurreição, se nem mesmo Pedro havia entendido diante do túmulo vazio. Isso reflete a questão de que a comunidade do discípulo amado é a que tem a revelação primordial. E como é dito em João 4,24 seria para aqueles que estão imersos em Jesus, e assim para pertencer a Cristo não é necessário o monte, e nem Jerusalém, basta pertencer a comunidade joanina, pois nela se encontram aqueles que o “adoram em Espírito e em verdade”, assim eles entendem não apenas o cenário que eles estão envolvidos, mas a teologia que lá se apresenta.

Como já foi dito, ele usará o tema angélico em outros textos fazendo com que eles se interliguem dando ao leitor o entendimento completo e antecipado para a comunidade, de tudo aquilo que virá acontecer em relação a visão celestial dentro do sepulcro, assim João 1,51; 12,29; João 20,12 podem fazer parte de uma só mensagem espalhada por todo corpo do evangelho.

O que podemos dizer sobre o tema de João 5,4, que não está em alguns textos, entre eles o de Alexandria. Diríamos que ele representa também uma construção teológica diferente do contexto de anjos no evangelho, seu campo semântico é outro, pelo menos como parte de uma tradição histórica voltada para um mística pagã, ou uma relação de poder sobre a cura, que João tentará reverter.

Escavações mostraram, a leste das portas das ovelha, os restos superpostos de duas instalações incluindo bacias de água. A mais recente, datada do século II d.C., era um santuário pagão dedicado a um deus curandeiro, provavelmente Serápis. A instalação subjacente, destruída no ano 70, originar-se-ia de uma crença taumatúrgica local muito antiga, de origem semítica. A expressão “anjo do Senhor” poderia refletir o esforço de integrar na ortodoxia uma prática estranha à religião judaica. (LÉON-DUFOUR, 1988, p. 23).

Por isso, entendemos que o texto não trabalha com a ação angélica ligada ao sinal da glória de Deus sobre Jesus nesse momento. “A água terapêutica faz pensar num tipo de sincretismo pagão na “cidade nova”, se não nos tempos de Jesus, pelo menos logo depois.

(Konings, 2005, p. 136). Assim, se havia realmente esse sincretismo, foi prudente acrescentar o “Anjo do Senhor”, para creditar a Deus essa manifestação, mas agora Jesus substitui esse anjo recebendo o crédito do poder curativo em seu ministério em favor da multidão, que parece ser o principal foco desses versos (Jo 5, 2-3).

O que realmente temos em relação às aparições celestias nos três versos acima (1,51; 12,29; 20,12), é a aparente sugestão de temas cruciais para a fé cristã, ou seja, “exaltação” e “glorificação” que se apresentará na cruz, e culminará na ressurreição.

λευκός “leukos” (branco) que é o adjetivo normal dativo neutro plural, Essa palavra serve como todo adjetivo para qualificar o substantivo. A questão aqui é que deveria estar concordando com gênero, número e grau do mesmo, o que não acontece. Por isso os tradutores, e alguns comentadores acrescentam o termo “vestes”, que não aparece no texto, deixando assim a ideia que João está falando das vestes dos anjos. Nossa dúvida é exatamente essa, já que em outro texto, onde a outra única vez que aparece esse termo o campo semântico também é parecido (Jo 4,35). Ali os campos brancos parecem também referir-se a um processo espiritual, levando em conta que a reflexão é uma ação que está no âmbito da fé em favor do reino. Se usarmos esse mesmo ato, poderíamos supor que João está nos apresentando uma visão celestial e espiritual, onde o céu está aberto dentro do sepulcro, transformando o ambiente em um verdadeiro culto celeste. Algo que acontece na apocalíptica dos textos de Qumran.

O termo, καθεζομένους “katedzomenous” (assentados) que é o verbo particípio presente médio acusativo, denota uma ligação direta com os anjos. A cena evidencia que eles aguardam a chegada de uma pessoa, nesse caso seria Maria Madalena, ou o próprio Cristo? Enfim, essa palavra que aparece mais duas vezes em João, parece estar no mesmo contexto. A ação de quem se assenta, não é em um sentido de descanso, mas antes do que de espera. Ainda que João 4,6 demonstre o cansaço do Senhor, podemos perceber no desenrolar da trama, o que nos levanta outra questão, pois a mulher samaritana parece que de alguma forma estava sendo aguardada pelo Cristo. Basta-nos olhar todo o contexto joanino⁸.

O que vemos nessa atitude é maior, pois se espera para revelar algo novo, tanto para o personagem, como para a comunidade, ou para algum grupo interno. O que chama nossa atenção é que esse fato se desdobra em relação às personagens femininas no texto.

⁸ Para isso indico o meu trabalho de mestrado onde apresento o sentido em que haveria a “necessidade” de Jesus passar por Samaria. O εδει “edei” (necessário) tem sentido espiritual, era preciso, necessário fazer a vontade do Pai.

Em João 4,6, como mencionamos acima, Jesus se assenta para descansar, mas o texto antes diz que era necessário passar por aquele lugar, para então chegar a Samaritana, onde o contexto deixa transparecer a motivação desse descanso ou dessa espera? Já em (João 11,20) Maria, irmã de Marta e Lázaro, parece aguardar Jesus.

Em nosso texto os anjos assentados são uma construção literária, pois não estão ali para consolar, mas para mostrar, apresentar algo novo, assim como nos sinóticos. O interessante é que todos os três atos (Jesus com a samaritana, com Marta e Maria e os anjos com Maria Madalena) demonstram que as mulheres estão envolvidas, e em cada uma delas há uma revelação que elas ainda não conheciam, ou não entendiam. Em nossa opinião, esses textos não se referem a uma diminuição do valor feminino, por exemplo, mas uma relação religiosa das comunidades em entender as revelações divinas. Possivelmente seria uma explicação dada às outras comunidades, sobre esse tipo de revelação, que só é conhecida pela comunidade joanina, ou parte dessa comunidade.

O termo ἀίρω “airo” (tirar, levantar,carregar), é uma palavra com diversas proposições, mas em sua maioria é entendido como uma ação de tirar algo de um lugar e levar a outro. Essa é a maior parte das referências em João. Pode ser usado até mesmo como destruir, no sentido de eliminar, talvez fosse possível expressar essa ideia da fala de Maria Madalena no sepulcro (20,13). Ele serve também para ser usado em algumas expressões idiomáticas, vejamos: (ἀράτω τὸν σταυρὸν – “arato ton stauron” Mc 8,34); “expressão idiomática literalmente, ‘tomar a cruz, carregar a cruz’ estar preparado a sofrer até a morte, tomar a cruz” (LOUW; NIDA, 2013.p.257).

Com essa definição surge uma questão em nosso texto, ou seja, o termo usado em João 20,13 diz: (ἦραν τὸν κύριόν - “eran ton kurion”); tomar o Senhor, levar o Senhor, não seria uma discussão sobre os judeus tirando o direito ao culto ao Senhor, e levando sobre si, todo peso de seu sacrifício? Em contrapartida, na sequência a confusão da Maria Madalena, não seria também, uma denúncia joanina, sobre a dificuldade das comunidades em reconhecerem o Senhor, e por isso todo esse cenário, é na verdade uma ironia, já que as comunidades precisam ver um corpo para entender todo o mistério da revelação divina?

Οἶδα “oida” (Saber/Conhecer/Compreender/lembrar). Em nosso contexto, a personagem não sabe ou não conhece para onde levaram o corpo. Aqui o termo não reflete a relação de motivo, mas de desconhecimento de local. Nesse aspecto ela não entende espiritualmente, sua relação está ligada a vida cotidiana, ao seu espaço natural. Diferente seria se o termo usado fosse “ginosko” por exemplo.

Τίθημι “títhemi” (por, colocar, sujeitar, usado em uma expressão idiomática de voluntariado a morte, etc.), o termo aparece em diversos contextos, e em cada campo semântico constrói um ideal. Nesse caso a relação de sujeição a ser levado refere-se em relação à morte. Com a frase ποῦ ἔθηκαν αὐτόν. “Tou ethekan auton” (onde o puseram), fica evidente que só o fizeram porque ele foi levado por não oferecer resistência. Nesse sentido por estar morto, na concepção textual, cuja relação essa que advém do próprio desconhecimento espiritual.

Στρέφω “Strepho”(voltar), fazer voltar, ou em um aspecto de voltar-se atrás, em um sentido em que a pessoa, possa voltar ou retornar ao estado anterior. Ou ainda “trazer de volta”. Em outro caso rejeitar, ou seja, não fazer retornar, esse último não seria o caso (apenas a título de informação). Fica então claro que ela deveria voltar atrás, pois esse termo é seguido de ὀπίσω “opiso” (atrás).

Κηπουρός “Kepourós” (Jardineiro), aquele que cuida de um jardim, ou horto, palavra não usual no NT, nesse sentido um Hapax legomena.

βαστάζω “Bastadzo” (Levar, Carregar), O termo representa levar algo relativamente pesado, basta saber se essa relação tem a ver com o peso do corpo, ou o peso e o valor referente a quem estava sendo levado. Nesse sentido se refere a Jesus, como alguém que tinha um valor muito maior do que o sentido humano, ou seja, aquele que representava o filho de Deus, ou um líder de um grupo religioso. Esse termo também carrega uma expressão idiomática se estiver ligada à cruz, “stauron”, “levar a cruz”, ou seja, carregar o peso desse fardo. Outra expressão idiomática é “bastadzo stigmata “levar marcas”, assim é carregar as marcas como um escravo de um senhor... (Gl 6.17)” (LOUW; NIDA, 2013, p.719).

ἅπτω “apto” (tocar, relações sexuais, deter, incendiar); dentro do texto o termo tem referência, ao toque, está ligado ao termo “aptomai”, que é segurar, deter (RIENECKER, ROGERS, 1995.p. 191). O termo mais difícil e improvável aqui, mas que não deve ser descartado, é o das relações sexuais. Devemos levar em conta a ideia de impureza do ato da mulher e os anjos em toda história antiga como em Gn 6,2. Assim outro termo interessante seria incendiar, que é ligado a diversos outros textos bíblicos, com as palavras derivadas desse termo como *apsantes*, *periapto* respectivamente (at 28,2; Lc22,55; etc). Mas em nosso contexto, vemos que a ação feminina impede o encontro do filho de Deus com o seu pai.

ἀναβαίνω “anabaino” (subir, ascender). Relacionado a todo tipo de elevação, tanto para ir a um lugar alto, como subir aos céus. Ou como expressão idiomática subir ao coração (1 Co 2,9), (GINGRICH; DANKER, 1984.p.19), algo que ninguém imaginasse pudesse acontecer. Diante do nosso texto, a subida do Senhor é algo extraordinário, mas o termo refere-se à subida,

ou a uma nova percepção teológica em relação ao Senhor, um humano divinizado visto na terra que sobe ao céu.

πορεύομαι “*poreuomai*” (Vai, ir). Significa sair de um lugar e indo a outro, seguir também a uma certa distância. “Sair”, “ir embora”, podendo ser usado em sentido de forma de vida, ou seja, viver, andar ou caminhar de uma forma de vida. Também pode ser considerado um sinônimo de Peripatéo. Em nosso texto possa designar avisar, ensinar.

ἀδελφός “*adelphos*” (irmãos), termo ligado à família, sendo irmãos no sentido estrito da palavra, em alguns casos primos. Em outros, relacionado a ligação entre pessoas de grupos religiosos, o que nesse sentido é o termo mais evidente.

ἔρχομαι “*erxomai*” (vem), mover-se de um lugar para o outro, tanto ir, ou vir. Podendo também ser entendido como “ficar”, acontecimento dirigido a alguém. Pode também ser usada em algumas expressões idiomáticas, para chegar a uma questão.

ἀγγέλλω “*angello*” (Anunciar), contar, mensagem ou notícia. Contar algo que é desconhecido. Essa palavra se une a evangelho, termo que é conhecido como boa notícia.

Além dessas ocorrências, temos partículas importantes como (δέ, *dé* 2x); (ώς, *ós* 1x); (οὖν, *oun* 1x); (καί, *kai* 11x); (ὅπου, *hopu* 1x); (γάρ, *gar* 1x); (ὅτι, *hoti* 4x); (εἰ, *ei* 1x); (αὐτός, *autós* 13x); (εἰς, *eis* 4x); (ἐκεῖνος, *ekeinos* 3x); (μου, *mou* 5x); (πρός, *prós* 5x); significando e, enquanto, pois, pois, e, que, ele/a, para, aquela, me, perto/junto); essas palavras respectivamente mostram a coesão, e unidade do texto.

As conjunções (δέ, οὖν, καί, ὅτι, γάρ, εἰ, ὡς), interligam as frases e partes de uma oração trazendo coesão ao texto. A Conjunção καί é uma das mais importantes conjunções gregas, e normalmente inicia muitas perícopes, o que em nosso caso não acontece, mas em contrapartida inicia alguns dos nossos versículos como o (12,13).

Os pronomes αὐτοῖς; ἐκεῖνη; ταῦτα; τί; τίνα; σὺ; μου; ὑμῶν; sendo eles pessoais, demonstrativos e possessivos, apresentam uma discussão para dentro do seu grupo. Com isso temos o pronome identificando a posse, ou a identidade de personagens e a autoridade de outro, nesse caso podemos apontar aqui o Cristo como no verso 17, onde ele diz: “¹⁷ Disse-lhe Jesus: Não me detenhas, porque ainda não subi para meu Pai, mas vai para meus irmãos, e dize-lhes que eu subo para meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus”. Vemos aqui que os pronomes pessoais desse verso, denota autoridade e primazia do ressuscitado, respondendo aos leitores, que por meio dele, têm o mesmo Pai e Deus.

1.4.3. Campo Semântico

Temos também os personagens que nos mostram quais as perspectivas que o texto apresenta. Em nossa perícopes, podemos compreender, a quem, e como é endereçada a mensagem. Assim temos os seguintes personagens: Maria Madalena; Anjos; Senhor (jardineiro); Senhor (rabboni, mestre, Jesus); discípulos. E por fim os verbos e suas conjugações irão nos direcionar pelo caminho exegético, dando-se um norte que abrirá caminho para entender a relação dos anjos dentro dessa comunidade.

Verbo	Tempo	Tradução	Qtde
είσθήκει	Indicativo imperfeito ativo 3ª pessoa singular	Estava	1x
κλαίουσα	Particípio presente ativo nominativo fem. singular	Chorando	1x
ἔκλαιεν	Indicativo mais que perfeito ativo 3ª pessoa singular	Chorava	1x
παρέκυψεν	Indicativo aoristo ativo 3ª pessoa singular	Abaixou-se	1x
θεωρεῖ	Presente do Indicativo ativo 3ª pessoa singular	Vê	2x
καθεζομένους	Particípio presente médio passivo acusativo masc. plural	Sentados	1x
ἔκειτο	Indicativo mais que perfeito passivo 3ª pessoa singular	Tinha estado	1x
λέγουσιν	Presente do Indicativo ativo 3ª pessoa plural	Dizem	1x
κλαίεις	Presente indicativo ativo 2ª pessoa singular	Choras	2x
Λέγει	Presente Indicativo Ativo 3ª pessoa singular	Diz	6x
ἤραν	Indicativo aoristo ativo 3ª pessoa plural	Tiraram	1x
οἶδα	Indicativo Perfeito ativo 1ª pessoa singular	Sei	1x
ἔθηκαν	Indicativo aoristo ativo 3ª pessoa plural	Puseram	1x
εἰποῦσα	Particípio aoristo ativo nominativo feminino singular	Tendo (ela) dito	1x
ἐστράφη	Indicativo aoristo passivo 3ª pessoa singular	Voltou-se	1x
ἐστῶτα	Particípio perfeito ativo acusativo masc singular	Em pé	1x
ἤδει	Indicativo mais que perfeito ativo 3ª pessoa singular	Sabia	1x
ἐστιν	Presente Indicativo ativo 3ª pessoa singular	É	2x
ζητεῖς	Presente Indicativo ativo 2ª pessoa singular	Procuras	1x
δοκοῦσα	Particípio presente ativo nomativo feminino singular	Pensando	1x
ἐβάστασας	Indicativo aoristo ativo 2ª pessoa singular	Levaste	1x

εἶπέ	Indicativo aoristo ativo 2ª pessoa singular	Dize	1x
ἔθηκας	Indicativo aoristo ativo 2ª pessoa singular	Puseste	1x
ἀρῶ	Indicativo aoristo ativo futuro 1ª pessoa singular	Levarei	1x
Στραφείσα	Particípio aoristo passivo nominativo fem singular	Voltando-se	1x
λέγεται	Presente Indicativo passivo 3ª pessoa singular	Se diz	1x
ἄπτου	Imperativo presente médio 2ª pessoa singular	Segures	1x
ἀναβέβηκα	Indicativo Perfeito ativo 1ª pessoa singular	Subi	1x
πορεύου	Imperativo presente médio 2ª pessoa singular	Vai	1x
εἶπέ	Imperativo presente ativo 2ª pessoa singular	E	1x
ἀναβαίνω	Presente do Indicativo ativo 1ª pessoa singular	Subo	1x
ἔρχεται	Presente do Indicativo médio 3ª pessoa singular	Vem	1x
ἀπαγγέλλουσα	Particípio Presente ativo nominativo fem singular	Anunciando	1x
ἔώρακα	Indicativo Perfeito ativo 1ª pessoa singular	Vi	1x
εἶπεν	Indicativo aoristo ativo 3ª pessoa singular	Disse	1x

A partir desse quadro podemos entender quais os principais interesses do (s) autor (es) relacionados aos diálogos presentes, e o motivo que direciona a missão das comunidades cristãs do primeiro século.

Em primeiro lugar pelas abundantes expressões verbais no texto, onde o presente do indicativo está em maior quantidade, já nos mostra que o autor tenta apresentar a esse grupo de leitores que o fato ocorrido é atual, está vivo na memória e faz parte da vida diária, e deve continuar acontecendo na vida comunitária, ou seja, a ressurreição do Cristo será sempre tempo presente. Os termos são: (Vê, dizem, choras, diz, é, procura, se diz, subo, vem);

Já o mais que perfeito representa uma ação do passado, e que em certo momento cessou, era uma ação que refletia uma situação anterior, mas que seu resultado efetivo do passado foi encerrado, com uma nova perspectiva e agora não tem fim, pois representa o estado atual.

Assim como o aoristo indicativo que contempla a ação em um tempo que pode ser considerado um “tempo indefinido, relacionado com o todo e completo, também no tempo passado” (REGA; BERGMANN, 2004, p. 139). Sendo esse a segunda maior forma verbal que ocorre no texto, mostra que o escritor entende que essa ação foi anterior, porém continua tendo valor e sentido. Portanto ele tem seu processo de atuação indefinidamente e nesse aspecto essa ação está no decorrer da vida da comunidade, ou seja, apesar de ser anacrônica, a relação com

o texto é atual, assim como em muitos outros textos, como uma forma de manter viva a relação morte, ressurreição e anúncio nas comunidades cristãs.

Por isso essa textura acrescenta o imperativo de forma enfática quando se fala do anúncio, ou seja, é uma ordem estrita para todos os cristãos. Levando-se em conta que no imperativo pode tanto ser uma ação no presente quanto no aoristo, e para entender qual deveria ser a melhor interpretação já que depende da qualidade de ação, parece-nos que João quer destacar, as duas proposições dentro desse contexto, ação do passado, atuando no presente e de forma indefinida da ação (aoristo indicativo), assim como uma reflexão no presente que permanece (presente do indicativo).

Esse imperativo coloca na boca do Cristo, em primeiro lugar que não o “segure/detenha”, e a ordem do anúncio para todos que não haviam entendido sua gloriosa manifestação. Parece que esse “gênero narrativo da mandatio”, é um exemplo de mandamento que tem como o reconhecimento o “Kyrios” e por isso a obediência a sua ordem. “A esmagadora maioria dos textos do NT com este gênero literário apresenta Jesus como Kyrios” (BERGER, 1985, p. 285).

Fato interessante é que, as comunidades que recebem essa revelação da ressurreição por Maria na perícopie posterior, não estão presentes fisicamente dentro desse texto, nem o discípulo amado, e nem Pedro. A comunidade joanina já havia compreendido a visão sobre a ressurreição conforme a perícopie anterior (20,8). Portanto, ela é a comunidade que vive uma escatologia presente ou realizada, ou seja, ela já era participante da ressurreição que acontecera no sepulcro, tornando-a então testemunha da revelação do próprio cristo ao encontrar com toda a comunidade cristã posteriormente.

1.5. Tradução

Seguimos agora da seguinte forma, começando com o texto grego colocado ao lado da nossa tradução:

11 Μαρία δὲ εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω κλαίουσα. ὡς οὖν ἔκλαιεν, παρέκλυψεν εἰς τὸ μνημεῖον	11 Maria estava chorando do lado de fora e abaixou-se para o Sepulcro
12 καὶ θεωρεῖ δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους, ἓνα πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ ἓνα πρὸς τοῖς ποσίν, ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.	12 E viu dois anjos de branco sentados um junto a cabeceira e o outro junto aos pés onde tinha estado o corpo de Jesus
13 καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι· γύναι, τί κλαίεις; λέγει αὐτοῖς ὅτι ἦραν τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.	13 E eles disseram a ela: Mulher, por que choras? Respondeu a eles: Tiraram o meu Senhor, e não sei onde o puseram
14 ταῦτα εἰποῦσα ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω καὶ θεωρεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐστῶτα καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι Ἰησοῦς ἐστίν.	14 Tendo dito isto voltou-se para a trás, e viu Jesus em pé e não sabia que era Jesus
15 λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· γύναι, τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς; ἐκείνη δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρός ἐστιν λέγει αὐτῷ· κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν, εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν, καὶ γὰρ αὐτόν ἀρῶ.	15 Disse-lhe Jesus: Mulher, por que choras? A quem procuras? Ela pensando que ele era o jardineiro disse-lhe: Senhor, se tu o levaste, diga-me onde o puseste, e eu o levarei.
16 λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· Μαριάμ. στῆ φεῖσα ἐκείνη λέγει αὐτῷ Ἑβραϊστί· ῥά ββουνι (ὃ λέγεται διδάσκαλε).	16 Disse-lhe Jesus: Maria. Voltando-se ela disse-lhe em hebraico: Raboni (o que quer dizer Mestre)
17 λέγει αὐτῇ Ἰησοῦς· μή μου ἄπτου, οὐπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπέ αὐτοῖς· ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεόν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.	17 Disse-lhe Jesus: Não me seques, pois ainda não subi para o pai; mas vai para os meus irmãos e dize-lhes: Subo para o meu pai e vosso pai e Deus meu e vosso Deus
18 ἔρχεται Μαριάμ ἡ Μαγδαληνὴ ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ὅτι ἐώρακα τὸν κύριον, καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ.	18 Maria Madalena foi anunciar aos discípulos: Vi ao Senhor, e as coisas que ele disse a ela.

1.5.1. Tradução Literária de João 20,11-18

11 Maria estava chorando do lado de fora e abaixou-se para o Sepulcro 12 E viu dois anjos de branco sentados um junto a cabeceira e o outro junto aos pés onde tinha estado o

corpo de Jesus. 13 E eles disseram a ela: Mulher, por que choras? Respondeu a eles: Tiraram o meu Senhor, e não sei onde o puseram. 14 Tendo dito isto voltou-se para a trás, e viu Jesus em pé e não sabia que era Jesus. 15 Disse-lhe Jesus: Mulher, por que choras? A quem procuras? Ela pensando que ele era o jardineiro disse-lhe: Senhor, se tu o levaste, diga-me onde o puseste, e eu o levarei. 16 Disse-lhe Jesus: Maria. Voltando-se ela disse-lhe em hebraico: Raboni (o que quer dizer Mestre). 17 Disse-lhe Jesus: Não me segures, pois ainda não subi para o pai; mas vai para os meus irmãos e dize-lhes: Subo para o meu pai e vosso pai e Deus meu e vosso Deus. 18 Maria Madalena foi anunciar aos discípulos: Vi ao Senhor, e as coisas que ele disse a ela.

1.6. Delimitação

Nossa proposta segue o caminho do método histórico crítico que insere em nosso estudo o olhar dentro da perícopes, e nos faz entender e discutir os principais temas que ocorrem no texto. Além disso é preciso compreender a coerência da narrativa. Nesse aspecto o estudo da perícopes e sua delimitação nos ajuda a verificar “... a existência de mudanças, alternâncias, diferenciações e rupturas entre os textos” (WEGNER, 2007.p.86).

1.6.1. Perícopes anterior – João 20.1-10⁹

Jo 20,1-10 E no primeiro dia da semana, Maria Madalena foi ao sepulcro de madrugada, sendo ainda escuro, e viu a pedra tirada do sepulcro. 2 Correu, pois, e foi a Simão Pedro, e ao outro discípulo, a quem Jesus amava, e disse-lhes: Levaram o Senhor do sepulcro, e não sabemos onde o puseram. 3 Então Pedro saiu com o outro discípulo, e foram ao sepulcro. 4 E os dois corriam juntos, mas o outro discípulo correu mais apressadamente do que Pedro, e chegou primeiro ao sepulcro. 5 E, abaixando-se, viu no chão os lençóis; todavia não entrou. 6 Chegou, pois, Simão Pedro, que o seguia, e entrou no sepulcro, e viu no chão os lençóis, 7 E que o lenço, que tinha estado sobre a sua cabeça, não estava com os lençóis, mas enrolado num lugar à parte. 8 Então entrou também o outro discípulo, que chegara

⁹ Versão da Bíblia Corrigida e Atualizada

primeiro ao sepulcro, e viu, e creu. 9 Porque ainda não sabiam a Escritura, que era necessário que ressuscitasse dentre os mortos. 10 Tornaram, pois, os discípulos para casa.

Uma questão interessante sobre o relato joanino da ressurreição, é o caráter menos fantástico da primeira edição do texto. Falando de um livro com diversas discussões teológicas, chega a ser surpreendente. O relato é bastante sóbrio e realista, e até mais coerente que os sinóticos, sem fazer também menção dos anjos, conforme nos diz Casalegno (2013, p. 59).

E mesmo com as glosas e interpolações nos textos joaninos segundo Senén Vidal, podemos trabalhar o texto com a seguinte premissa: o verso 1 apresenta a chegada de Maria Madalena no primeiro dia da semana, onde ela vê a pedra retirada. Então ela corre a Pedro, e aos discípulos. Entendemos que a tradição da igreja coloca sempre Pedro como agente responsável pela primeira atestação do desaparecimento do corpo de Jesus. Com esse referencial literário sabe-se que ele não foi o primeiro a ver, mas sim, aquele que foi a autoridade apostólica a confirmar a ressurreição, mesmo sem entender esse processo.

Assim como nos sinóticos Mc 16,7, onde as mulheres por ordem dos anjos anunciam a Pedro e aos discípulos, e Lc 24,12, da mesma forma elas anunciam aos discípulos, só que Pedro se levanta e vai ao sepulcro para comprovar a história das mesmas, e, em 1 Co 15,5, onde a tradição nasce e, é confirmada, e Paulo usando Cefas (Pedro), diz que apareceu para ele, e aos outros discípulos.

Nesta perícopé, Pedro e o discípulo amado correm até o sepulcro, nesse momento a construção textual irá se encarregar de apontar a hierarquia desse modelo ideal do cristianismo primitivo. 1º Pedro; 2º Discípulo amado; e por fim Maria Madalena (como correspondência das outras comunidades menores?).

Em primeiro plano, estranhamente o evangelista não cita o sábado, mas o primeiro dia da semana. Outro fator importante é a informação imprescindível da sua chegada ao túmulo de madrugada, quando ainda estava escuro. Esse tipo de recurso literário utilizado por João, é muito representativo em sua teologia. A importância do espaço/tempo (cronotopo) no texto joanino é bem relevante, pois pode de alguma forma demonstrar o nascimento de um novo período para a comunidade. Deve-se perguntar também, por que o sábado antecedente, o grande sábado não é relatado. “Ele é interrompido, considerando o calculo de seis dias anteriores, na unção na casa de Lázaro até a Páscoa, e, na semana posterior da primeira aparição, até a última, o fluxo do sábado é interrompido”. (BEUTLER, 2016, p. 452-3).

Em todo caso, podemos dizer que ele quebra a tradição sabática, principalmente quando fazemos a leitura por meio do termo σκοτίας (escuridão), pois isso evidencia que eles estão metaforicamente sem o conhecimento da revelação divina, “As trevas (à diferença do despontar do sol mencionado em Mc 16,2) sugerem que os personagens ainda não têm a luz plena (>com. 20,16)”. (KONINGS, 2005, p. 348), essa imagem, vai percorrer o texto até a revelação definitiva a Maria no verso 16, e no meio disso tudo, temos a informação do evangelista, para a comunidade no verso 8-9 que deixa claro, que o discípulo amado já havia reconhecido o mistério da glorificação do cristo, pelo ato de não ver, mas crer.

Para uma definição mais clara, o texto se desenrola da seguinte forma, Maria que ao chegar e perceber que o túmulo estava aberto e a pedra retirada, não entra e corre aos discípulos. Nesse primeiro ato, temos a relação da autoridade e da revelação que não pertence aos grupos cristãos, se não aos discípulos, e primeiramente ao apóstolo Pedro. O problema aqui, é que essa liderança não chega à íntima revelação.

A contextualização é próxima da lucana, fazendo com que alguns autores sugerissem uma dependência literária, mas o que fica mais evidente mesmo, para a grande maioria dos estudiosos seria a existência do uso de uma tradição comum. (LÉON-DUFOUR, 1998, p. 148).

Continuando nossa exposição, a sequência denota a chegada à frente do discípulo amado, mas, ele não entra esperando Pedro. Esse processo dialético joanino mostra de forma explícita as divergências entre as comunidades, tanto as periféricas como as representadas por Maria, e a grande igreja representada por Pedro. Também mostra a comunidade do discípulo amado, e o pleno conhecimento da glorificação e exaltação do Senhor. “O Discípulo reconhece o mistério da presença por meio da ausência” (LÉON-DUFOUR, 1998, p. 148).

Todas as minúcias do texto apresentam símbolos importantes, para a representação do poder de manifestação da glória de Deus, sobre Jesus. Os panos encontrados por Pedro foram temas de diversos questionamentos e proposições interessantes, algumas pertinentes, outras nem tanto.

Nesse aspecto, achamos por bem, levantar algumas dessas questões tidas por nós como relevantes ao nosso tema, e que fazem uma ponte com nossa perícopes de estudo. Por exemplo, ao ver os (lençóis) ὀθόνια, e o (sudário) σουδάριον, cada um em sua parte, logo fica evidente que não houve retirada do corpo, por ação humana, afinal quem estivesse roubado não deixaria os lenços nas posições que foram encontradas por eles. Konings reforça o argumento

dizendo que, os ladrões deixariam tudo em desordem, e também não abandonariam os panos. (2005, p. 349).

Assim o leitor joanino, que conhece a história de Lazáro e que ele não conseguiu se desvencilhar sozinho de suas mortalhas, tem em contrapartida, o Cristo que estava agora livre desse símbolo da morte, e vencendo ele mesmo, sendo o primeiro e o único que o venceu por intermédio pessoal. Ainda na compreensão desse ato glorioso Beutler usa a proposta de Sandra S. Schneider que diz:

Uma alusão ao véu que cobria o rosto de Moisés depois dele ter falado com Deus, enquanto ao falar com Deus ele retirava o véu (ex. 34,33). Esse elemento foi acolhido na mais antiga tradição cristã (cf. 2Cor 3,7-18). Segundo Paulo, o véu escondia a glória de Deus e foi removido em Cristo, Não se exclui que João tenha utilizado essa imagem para sugerir a glória de Cristo que os cristãos agora podem contemplar abertamente. (BEUTLER, 2015. p. 454).

Aqui, temos diversas relações de intertextualidade, citemos uma importantíssima: a comparação de Jesus com Moisés, e a glória do ressuscitado que em nossa opinião é também reflexo do contexto angélico que é uma de nossas premissas teológicas relacionadas à nossa tese. Isso se dá justamente por ser uma construção tardia segundo Vidal, ou seja, a memória visionária dos anjos reforça o tema da glorificação, juntamente com o transpassar dos lençóis no sepulcro. Diante dos aspectos teológicos que refletem o angelomorfismo, como também a literatura fantástica, o que não fica evidente nos quatro primeiros versos, agora sutilmente está presente em relação ao fantasmagórico, que será revelado na perícopie principal do nosso estudo posteriormente.

E por fim, a explicação final sobre a ressurreição para explicar por meio das escrituras o que a comunidade já sabia, conf. o verso 9 “ainda pois não tinham compreendido a escritura que é necessário ele ressuscitar dos mortos”. O termo necessário ($\delta\epsilon\iota$), assim como ocorre na literatura joanina, representa um dever espiritual. Quando se fala da missão de Jesus em salvar o mundo, em conexão com a obra em Samaria “Aqui a $\epsilon\delta\epsilon\iota$, ou seja, a necessidade expressa a vontade divina exercida por Jesus que se preocupa em fazer missão” (BRITO, 2011.p.55). Também quando se fala em fazer a vontade do Pai, aí se estabelece o poder de Deus, dando a seu filho a autoridade para ele mesmo vencer a morte. É o que indica João 12,34b. “É necessário que o filho do Homem seja levantado”, frase em que é mostrada a confusão da multidão em relação ao som que ouvem, sem saber se eram anjos, ou um trovão.

1.6.2. Perícope posterior – João 20.19-31

A perícope anterior (20,11-18) que pertence ao nosso estudo, termina enfatizando o anúncio feminino em favor da ressurreição. O fato é que a igreja ainda estava perplexa e com medo, e a manifestação epifânica do Cristo é importante para o fortalecimento da fé dessa comunidade.

Segundo Vidal, os versos 19-20 e 30-31 seguem o relato do E1. O verso 21 tem uma nota explicativa, que é a mesma do verso 19, “veio Jesus, pôs-se no meio e disse-lhes: Paz seja convosco!” A mesma frase no verso 21 “Disse-lhes, pois, Jesus outra vez: Paz seja convosco!”. Assim, ele acredita que esse texto pertence ao bloco 21-29, e dentro dele a toda uma dialética discursiva que apresenta as divergências de comunidades que estão ao seu redor, principalmente a de “Tomé”, de acordo com o verso 24.

O texto com seu teor profético escatológico realizado se manifesta em concordância com a descrição das próprias palavras do Cristo na ceia, e em seu discurso pós-ceia. “ (Jo 14,19;16,16), o dom do Espírito Santo (14,26. 15,26; 16,7-13), a oferta da paz (14,27) e da alegria (15,11; 16,24)”. (CASALEGNO, 2013, p. 84).

A primeira metáfora desse bloco é “Sendo, pois, de tarde no primeiro dia da semana”. Esse tema é o contraponto da perícope anterior, afinal, na escuridão, Madalena, Pedro e o discípulo amado, não encontraram o corpo de Jesus. Porém, a história que tem uma redação crescente, mostra pouco depois o encontro da Madalena no jardim, deixando transparecer que o encontro dos dois aconteceu em um momento posterior, já diante da iluminação, após a madrugada e o amanhecer.

É então, de tarde (outro símbolo da iluminação) que a comunidade cristã recebe a revelação completa do seu mestre, sua entrada triunfante mesmo a “portas fechadas”. Essa é outra metáfora, e sinal esse que mostra o medo dos discípulos, afinal por volta de 62 d.C, a morte de Tiago o menor causou grande medo em todos. Aqui talvez haja uma referência ao temor generalizado que abalava a fé da igreja cristã.

Devemos aqui ressaltar um viés interessante do simbolismo narrativo joanino, sobre o momento do encontro. O discurso que envolve lugar e tempo, são reflexões teológicas desse autor. Nesse caso, tanto o tempo, quanto o lugar em João são sempre representativos desta concepção. Primeiro temos o sepulcro o local do acontecido. E o tempo também está evidente dentro desse contexto. Segundo a interpretação de Casalegno, citando Léon-Dufour, podemos

ver o tempo como uma representação e afirmação eclesial, quando diz “à tarde daquele dia, o primeiro da semana” ou “oito dias depois”, não passam de “evocações litúrgicas”, aludindo à celebração dominical que foi âmbito em que as narrativas se formaram”. (CASALEGNO, 2013, p.83).

Assim, o verso de abertura desta perícopa, também é um artifício redacional joanino onde ele utiliza também o dualismo. Basta-nos pensar no primeiro momento da ressurreição, no qual Maria chega no momento da escuridão, e não o encontra. Por isso não há a compreensão da glorificação, e só depois ela entende, após ele mesmo se revelar. Então a “tarde” do encontro com seu grupo se torna revelação, ação e transformação do estado de letargia, para a euforia.

Com esse conceito básico, podemos dizer que a arte literária joanina, tem o princípio estético aristotélico, já que a arte como modelo mimético não apenas imita, mas, constrói o novo, assim como a comparação com Moisés, mostra-se nesse sentido, o novo profeta de Deus com maior perfeição, e assim esse Jesus representa o segundo Adão, que é melhor e completo.

Depois disso, temos também as imagens dualistas, que em João são divergentes, ou se fazem necessárias para que possa existir complemento, mostrando a melhor imagem da arte construída a partir do imaginário do Cristo.

Diferente do que pensa Ashton, que afirma que o relato da ressurreição de João não precisa mostrar a glória de Jesus, pois já era apresentada desde o início (Jo 1,14) (ASHTON, 2007, p.476), vemos que o prólogo e a maioria dos textos da glorificação de Jesus, estão no E3. Por isso não constam desde o início da construção literária, podemos dizer que a base dessa compreensão talvez fosse comum à comunidade, mas o corpo literário completo se organiza depois, o que dará ao leitor do texto o entendimento completo, apenas quando obtiver o texto final em mãos.

Entretanto, parece que isso não veio da transmissão oral, e nem foi desde aos primeiros momentos da construção literária. Provavelmente foi reorganizado ao longo do tempo, e distribuído ao texto, com recursos e formas literárias joaninas particulares. Assim o sinal da glória foi mais uma vez apresentado no final do texto, segundo nossa interpretação.

Antes de continuarmos, queremos lembrar que Senén Vidal coloca os versos 30-31, antes desse bloco central. Nesse aspecto o texto ficaria mais ou menos assim:

Jo 20:19-20/30-31a. Ao cair da tarde daquele dia, o primeiro da semana, trancadas as portas da casa onde estavam os discípulos com medo dos judeus, veio Jesus, pôs-se no meio e disse-lhes: Paz seja convosco! ²⁰ E, dizendo isto, lhes mostrou as mãos e o lado. Alegraram-se, portanto, os discípulos ao verem o Senhor. ³⁰ Na verdade, fez Jesus diante dos discípulos muitos outros sinais que não estão escritos neste livro. ³¹ Estes, porém, foram registrados para que creiais que Jesus é o Cristo...

Para ele o primeiro momento do texto de João denominado por ele E1, uniu-se a coleção de milagres (CM), fazendo com que, as atividades de Jesus animassem a fé da comunidade. (Cf. VIDAL, 1997.p.381).

Voltando ao contexto anterior, para a afirmação da fé no verso 20, diz que mostrou-lhes as mãos e o lado. O que a perícopie anterior vai deixar claro, é que a comunidade Joanina já acreditava, mas ele fez isso para o restante do grupo.

Quadro comparativo sobre o crescimento das perícopes:

Pericope Anterior	Perícopie Principal	Perícopie Posterior	2ª pericope post.
Antes da Manhã	Por inferência “pela manhã”	Encontrou os discípulos de Tarde	Menos Tomé que não viu, não creu.
Pedro Entrou e não entendeu	Maria não entrou não entendeu	Jesus entrou e todos entenderam	Jesus aparece novamente para Tomé
Discípulo amado entendeu, mas ã anunciou.	Maria após a revelação reconheceu, recebeu a ordem/anunciou.	Jesus deu ordem para anunciar, e poder para perdoar e não retirar	Pq viu creu, Feliz os que não viram e crearam.

Esse quadro mostra a crescente transformação das perícopes e como elas se interligam de forma dialógica, mostrando que as ambiguidades textuais, são recursos joaninos, para apontar o crescimento teológico do grupo cristão nascente.

O verso 21 reinicia o quadro anterior, para continuar um novo diálogo. Agora a imagem que o autor pinta, após apresentar as marcas do Cristo, e mostrar aos discípulos, não apresentam ou falam que “Pedro e o discípulo amado” estão presentes, por inferência entendemos que sim. Talvez fosse uma forma de proteger os dois líderes nesse momento. Afinal, temos aqui, todos reunidos como uma só comunidade, mediante o medo dos inimigos da fé cristã, ou seja, os judeus. Portanto, os dois discípulos devem ser símbolos de coragem e força que esse grupo necessita.

O verso 22 prepara os discípulos para receberem as promessas que já haviam sido feitas (Jo cap. 14-17), e nesse caso mais uma vez é para mostrar a autoridade gloriosa do Senhor segundo (KONINGS, 2005, p. 356), assim seguindo o formato do escritor, onde vemos: a verdade (16,13; 7,39); ou Espírito da verdade (14,17) etc.

Além disso, o tema do sopro alude supostamente à manifestação do Espírito da vida em Gn 2,7, quando o fôlego de vida em Adão é afirmado, assim como em Ez,37,9, onde temos o

Espírito reavivando os ossos. “Em ambos os casos, a Septuaginta usa “emphysao” ἐμφυσάω (sopro), o mesmo verbo que se encontra em João 20,22” (cf. BEUTLER, 2013.p.461). O texto afirma: “²² *E, havendo dito isto, soprou sobre eles e disse-lhes: Recebei o Espírito Santo*”.

O verso constata positivamente a autoridade dos discípulos, e o paralelismo é como um modelo usual da tradição judaica, demonstrando qual é a relação do sopro do Espírito na vida da comunidade cristã. O verso 23 pode ser analisado como um paralelismo antitético:

<p>²³ Se de alguns perdoardes os pecados, são-lhes perdoados; se lhos retiverdes, são retidos.</p>

O autor seguindo sua ideologia, deixa transparecer a forma de ação transformadora que é dependente de Deus, por isso em seu contexto, vemos que o Espírito é doado. João reafirma essa ideia, colocando o texto em relação com a dependência de um agente.

“A primeira qualificação de Jesus em João era: o “Cordeiro tira o pecado do mundo” (1,29). Agora ele dá seu Espírito aos discípulos para que, ocupando seu lugar no mundo, participem dessa missão. E isso, com garantia divina. “[os pecados] ... serão perdoados [ou]... serão mantidos” (o uso da voz passiva é ‘teológico’: significa que o agente é Deus)” (KONINGS, 2005, p. 356).

Por meio disso, entendemos que a missão é da igreja, fortalecida e mantida pelo Espírito da verdade, e a ela é concedida não a autoridade para salvar ou não, apesar de aparentemente dar esse sentido, mas na verdade a sua grande obra é para anunciar, ou seja, fazer a missão para o qual foi designada, pois a salvação vem de Deus.

A seguir, os versos 24-29, são referentes à vida de Tomé e sua frustração e desconfiança em não participar da primeira revelação do Cristo para sua igreja. Pelo menos é o que deixar transparecer o texto.

No verso 24 Tomé aparece, e, é chamado de Dídimo, (Gêmeo) uma rápida explicação do termo aramaico, para os membros gregos da comunidade. Vemos também que ele é um dos Doze, nota essa que será importante para mostrar à comunidade que mesmo sendo um dos que andara com Jesus, ele teve problemas em aceitar a ressurreição, ou chegar a uma conclusão positiva a respeito dela.

Com isso, ficamos sabendo que Tomé não estava entre eles, e a fala dos discípulos é (20,25) “Vimos o Senhor” (20,25). Podemos entender que o redator coloca dentro do cenário a lembrança do anúncio de Maria Madalena (20,18) “Vi o Senhor!”, talvez mais uma vez vemos o fortalecimento da autoridade joanina, em cada cena, temos incredulidade e o desentendimento dos grupos, e mesmo depois de ser anunciado, e de ser visto, é novamente comunicado seu aparecimento, pois ainda existem membros da comunidade que precisam ver e tocar, para crer.

E é com esse recurso literário que João vai apresentar a fraqueza na fé, de grupos cristãos, e nesse caso eles são representados por Tomé.

Os relatos sobre Tomé nasceram em um momento posterior à primeira edição do texto. Podemos ver, que a comunidade está em um estágio de resolução de problemas internos, e por isso o texto precisa de reformulações. Em João 11,16 ele afirma: “Vamos também nós para morrermos com ele.” Segundo Casalegno (2013, p. 102), esse texto é ambíguo, pois justamente esse ainda não era o momento da sua morte.

Uma segunda fala importante ocorre em 14,5 “Disse-lhe Tomé: Senhor, não sabemos para onde vais; como saber o caminho?” Mais uma vez, a incompreensão da revelação e da ação de Jesus no mundo, é uma constante em Tomé, pelo menos, é uma das nossas impressões sobre a sua fé, ainda que alguns possam suscitar se realmente exista a dúvida, ou se o texto representa a fé em discussão.

Temos aí o clímax desse bloco, (20,25) onde relata a sua indignação sobre o aparecimento do Cristo. Os verbos agora usados, após saber de sua vinda entre os discípulos, enfatizam de forma acentuada que Tomé não crê de forma alguma. Isso se confirma na expressão usada pelo autor para retratar tal ideia - “ἐὰν μὴ ἴδω”, (sê não ver) - e ele termina com “οὐ μὴ πιστεύσω” (não o creerei). Assim, vemos que no início e no fim da sua fala ele usa termos da negativa e de forma radical, com esse paralelo, podemos lembrar de 4,48: “Se não virdes sinais e milagres, não creais”. Podemos também entender que “Pela reação inicial de Tomé, o narrador mostra o ceticismo natural do homem diante da inédita vitória sobre a morte, ceticismo manifestado, pelos atenienses quando ouve Paulo afirmar que Jesus ressuscitou (At 17,31-32)”. (LÉON-DUFOUR, 1998, p. 176).

Não devemos esquecer como o próprio Léon-Dufour nos lembra, de que Tomé é um judeu, e por isso ele não duvida da ressurreição, ainda mais por ser um dos discípulos, e a esperava para o último dia, como a própria Marta também o afirmou. Assim podemos ver as dificuldades joaninas dentro de sua comunidade.

Tomé deixa claro que precisa ver as feridas nas mãos e tocar no lado, sinais esses que mostram incredulidade para a maioria dos exegetas, mas que Konings, compara como um ato que não é abominável. Assim ele compara o fato com 1Jo 1,1, “o apalpar em relação à “palavra da vida” é citado como título de credibilidade” (KONINGS, 2005, p. 358). Em todo caso, seguimos com nossa análise comum, onde a sua falta de fé, culminará em um dos mais belos pronunciamentos posteriores de fé da comunidade.

Depois disso, outro termo relacionado ao momento litúrgico da igreja “Oito dias depois”, (20,26). Eles estão reunidos novamente, as portas trancadas, ou seja, é mais um culto, onde Jesus apareceu no meio, assim ele mostra-se o centro do culto na comunidade. E novamente o cenário e os participantes são os mesmos, e, é claro, dessa vez com a presença do interessado “Tomé”.

Logo no início Jesus já se apresenta a comunidade de fé, e, com um grupo incrédulo, isso também acontece com os sinóticos, (Mt 28,27; Lc 24,38), e com a fórmula joanina diz “Ἐρχέται” (vem). O termo usado está no presente do indicativo, “εἶπεν” (disse) verbo no aoristo indicativo, ou seja, como o aoristo é uma ação do evento em si, e um tempo indefinido, vemos aqui a presença do Cristo no culto. Há uma escatologia presente, ou realizada; é fundante e evidencia que as comunidades joaninas, tem o Cristo vivo e de corpo presente na celebração, é um ato de fé, e que mais adiante isso vai se confirmar com a profissão de fé de Tomé.

Por isso mais uma vez, ao iniciar o culto a saudação convidativa para a participação de todos na ação do Espírito e na representação de Cristo, temos também a sua fraseologia, que nessa perícopa é usada pela terceira vez, “Paz seja convosco”, dando a comunidade que ainda estava em dúvida, a certeza da veracidade da ressurreição.

Ao mesmo tempo que Tomé pertence a um grupo que duvida, ele serve também como aquele que ao reconhecer o senhorio de Jesus e sua centralidade no culto, entende o poder da ressurreição, cedendo assim com humildade.

Verso 27 “λέγει” (diz), o discurso de Jesus nesses versos está no presente, é um convite para a comunidade participar do culto, para viver o tempo atual da revelação, Depois a fala do Cristo, traz no imperativo os termos “Φέρε” (traz) duas vezes, e “βάλε” (põe); com isso ele impõe sua autoridade sobre a falta de credulidade do fiel, e, é nesse momento de sua fala que a reação de Tomé mostra-se renovada.

Vemos aí mais uma vez a dualidade joanina “ἄπιστος, ἀλλὰ πιστός” (incrédulo mas crente), Com esses adjetivos, fica evidente que a esperança era a fé, a qual seria evidenciada com a fala posterior de Tomé.

O verso 28 responde com a profissão de fé da comunidade, que ecoa sobre a autoridade da “alta cristologia”. O “Kyrios” em muitos momentos tem a força e a significação do Rabi. Além disso ele cresce em rigor teológico, pois está em justaposição com “Theos”, e nesse sentido, torna-se a proclamação e unidade de Jesus com Deus. “Literalmente, a confissão de Tomé reproduz os termos da Septuaginta traduzindo a invocação do Sl 34,23 LXX: “Meu Deus e meu Senhor”!”. (LÉON-DUFOUR, 1998.p.179).

Para nós existe aqui uma correspondência entre Tomé e Natanael, justamente pela construção dos textos onde eles aparecem, e pelo resultado relatado nos versos referente aos dois. O texto 1,40-50 demonstra esse recurso joanino, que em meio à dúvida de Natanael relacionada a divindade de Jesus, irá dar uma resposta para esse Judeu piedoso por meio da visão de Jesus sobre ele na figueira. Essa questão acerca dessa dúvida é um fator importante e que na verdade apresenta uma denúncia diante da pouca fé de alguns cristãos, onde apenas os sinais conseguem fazê-los crer na divindade de seu mestre.

Levando-se em conta que na primeira mão do texto (E1), já encontramos Natanael como personagem importante, ou seja, ele é o representante do grupo judaico na comunidade, enquanto no segundo momento (E2) temos o acréscimo de um discurso de revelação. Portanto, entendemos que as diferenças entre a comunidade se estenderam por um bom tempo, e que percebendo essa divisão entre eles nas cartas, fica evidente que a solução proposta pelo contexto de Tomé, tentava manter a unidade. Porém, transparece o fato de que não houve resolução do problema na sua totalidade. Vejamos agora o quadro criado pelo evangelista para entender o processo de construção literária:

Jo 1:49-50 ⁴⁹ Então, exclamou Natanael: Mestre, tu és o Filho de Deus, tu és o Rei de Israel!
--

⁵⁰ Ao que Jesus lhe respondeu: Porque te disse que te vi debaixo da figueira, crês? Pois maiores coisas do que estas verás.
--

Jo 20:28-30 ⁸ Respondeu-lhe Tomé: Senhor meu e Deus meu! ²⁹ Disse-lhe Jesus: Porque me viste, creste? Bem-aventurados os que não viram e creram.
--

Esse quadro mostra que havia uma divisão entre aqueles que acreditavam em Jesus, e que a priori estava entre os Judeus iniciados na fé, e que também havia se propagado entre outros grupos. Com isso, o redator criou um quadro de entendimento da autoridade de Jesus e de retorno a essa crença. O tema é crescente, e a forma de adoração também, pois temos “Filho de Deus e Rei de Israel”, e a exortação se responde pela fala do Cristo “coisas maiores verás” para Tomé: Porque me viste, creste? Bem-aventurado os que não viram e creram”.

Essas palavras, que nos apresentam certa ligação ao modelo da fé, já antecipam a necessidade de todos os que chegarão a comunidade, e necessitarão crer sem ver. Temos essa ênfase em, (1 Pd 1, 8-9) “Ao qual, não o havendo visto, amais; no qual, não o vendo agora, mas crendo, vos alegrais com gozo inefável e glorioso”. Assim mesmo que alguns autores possam entender que a fé de Tomé é considerada elevada, para nós, ela é uma fé que precisa se firmar

na reunião e comunhão do culto, e continuar crendo, mesmo que o ressuscitado não esteja mais presente fisicamente, mas sua presença se faz real no culto e no partir do pão.

Por fim, os versos 30-31 concluem a trama com uma recordação para a comunidade dos milagres do mestre, e que não estão nesse livro. E mais uma vez, vemos que os termos que estão escritos são para que “creiais” e “crendo”, obviamente é a fé no Filho de Deus, que importa, e essa crença leva a ter vida em seu nome.

1.7. Estrutura do Texto

Continuaremos a debater sobre o texto ainda por meio da análise literária, verificando as disposições existentes em nossa perícope, quais as formas escolhidas pelo autor para construir sua ideia do texto, e a partir disso entender o perfil que tem nossa perícope.

Abaixo veremos que o nosso texto é composto de paralelismos, e as antíteses entre os versos e até mesmo os personagens se compõe como denúncia sobre a falta de entendimento de alguns grupos envolvidos no texto. Além disso, entendemos que nossa perícope se organizou por meio de uma estrutura concêntrica como veremos abaixo (pg. 91).

1.7.1. Subdivisão do Texto

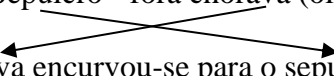
Em nosso texto, podemos analisar a construção permeada por uma relação de semelhança. Além disso, várias outras formas de estruturas estão presentes e serão possíveis perceber. Vejamos primeiro o texto:

11 Maria estava chorando do lado de fora e abaixou-se para o Sepulcro 12 E viu dois anjos de branco sentados um junto a cabeceira e o outro junto aos pés onde tinha estado o corpo de Jesus. 13 E eles disseram a ela: Mulher, por que choras? Respondeu a eles: Tiraram o meu Senhor, e não sei onde o puseram. 14 Tendo dito isto voltou-se para a trás, e viu Jesus em pé e não sabia que era Jesus. 15 Disse-lhe Jesus: Mulher, por que choras? A quem procuras? Ela pensando que ele era o jardineiro disse-lhe: Senhor, se tu o levaste, diga-me onde o puseste, e eu o levarei. 16 Disse-lhe Jesus: Maria. Voltando-se ela disse-lhe em hebraico: Raboni (o que quer dizer Mestre). 17 Disse-lhe Jesus: Não me seques, pois ainda não subi

para o pai; mas vai para os meus irmãos e dize-lhes: Subo para o meu pai e vosso pai e Deus meu e vosso Deus. 18 Maria Madalena foi anunciar aos discípulos: Vi ao Senhor, e as coisas que ele disse a ela.

Em nosso primeiro quadro e mais especificamente no verso 11, podemos considerar a idealização de uma estrutura simétrica. A construção pretendida pelo autor, e a idealização imagética do seu texto, pressupõe a mesma realidade retórica que foi iniciada por Isócrates “que apresentou um equilíbrio perfeito entre as diferentes partes do discurso” (ROHDEN, 2010, p.32). É possível perceber, além de um espaço de discussão teológica, vemos também o quiasmo que se apresenta. Quando nos detemos no verso 12, a estrutura tem uma alteração importante, mas que era comum à literatura judaica, ou seja, o verso tem de forma menos perceptível uma correlação que chamamos na exegese de “paralelismo culminativo” (WEGNER, 2007. p.91), pois parece desenvolver uma linha sucessiva de ideias até chegar ao clímax. Aqui o que percebermos seria apenas o que o texto deixa subtendido, diante de tudo que a períclope anterior já havia apresentado, vejamos as duas construções em nossa primeira subdivisão:

a) 20.11-12

1. Maria junto ao Sepulcro - fora chorava (olhar de fora)
 2. Enquanto chorava encurvou-se para o sepulcro (olhar para dentro)
 3. E vê dois anjos em branco sentados um junto a cabeça e um junto aos pés onde tinha estado o corpo de Jesus.
- 

Após essa visualização vemos como ficou mais claro o que entendemos desse verso, o quiasmo aponta para as duas formas diferentes de ação diante do sepulcro. Primeiro ela está junto ao sepulcro chorando, mas do lado de fora, e depois mesmo chorando ela encurva-se, ou abaixa-se para olhar para dentro do sepulcro. Nessa mudança de ação onde ela muda a direção do seu olhar, o autor tenta passar a seus leitores outro espaço, com nova perspectiva e esperança, ainda que o personagem não entenda o que está acontecendo.

No verso seguinte temos uma aparente sincronização paralela onde de acordo com nossa análise o autor construiu esse verso poético em forma de paralelismo culminativo, ou seja, o texto se desenvolve de forma crescente, contendo termos sucessivos até chegar ao seu ponto crucial.

Devemos então, observar nessa imagem, os anjos dispostos um em cada lado do sepulcro, sem o corpo do Cristo. Tudo isso denota que no local não há morte, pois existem seres celestiais, sem a presença de um corpo físico. Como nesse verso a evidência é menos formal, podemos então entender essa relação, apenas se analisarmos o quadro proposto a partir de uma leitura de análise narrativa “mostrando o que ele faz (showing)”. (MARGUERAT, BOURQUIN, 2009, p. 88). O próprio Marguerat afirma que essa forma de escrita, e interpretação não é originária dos autores do Novo Testamento, mas remonta ao período platônico, onde ele ainda cita a literatura muito conhecida se não a maior delas que é “A República”.

De certa forma, dentro do espaço diegético do texto, ou seja, a narrativa, antes do diálogo, se apresenta a imagem sem dar maiores explicações, mas que deixa claro essa manifestação. Temos então o choro pela morte e perda. Consideramos certa similaridade com Cântico dos cânticos 3,2 “Levantar-me-ei, pois, e rodearei a cidade; pelas ruas e pelas praças buscarei aquele a quem ama a minha alma; busquei-o, e não o achei”. Segundo Mateos e Barreto, podemos também entender que os anjos são guardiões do leito e testemunhas da ressurreição, e suas vestes brancas a cor da glória divina, e sua presença já é anúncio de vida e ressurreição. (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 821). Apesar disso, entendemos que podemos avançar em novas perspectivas para essa visão, onde também percebemos o sentido de espaço celestial com as figuras angélicas, dando sinal de um local de intermediação entre céu e terra.

b) 20.13

1. E dizem a ela aqueles: Mulher, por que choras? Diz a eles: Tiraram o meu Senhor, e não sei onde o puseram.

Após a primeira imagem do texto, sem nenhum diálogo, podemos contemplar apenas a cena descrita e o olhar como única relação de contato. O cenário agora acrescenta a fala dos anjos e a resposta da mulher. O interessante é que parece que eles perguntam em sincronia sobre o seu choro, além de ser a primeira manifestação angelical onde eles são personificações reais, segundo a narrativa. Pois, nos três versos anteriores (1,51; 5,4; 12,29) foram apenas mencionados como símbolos gloriosos da presença de Deus na vida de Jesus, e que finalmente se manifestam no sepulcro.

Os anjos se apresentam na literatura bíblica e são mencionados nela diversas vezes, desde o Gênesis até o Apocalipse. Para cada texto temos uma forma e ação, além de diversas

descrições dos anjos, ora como Anjo do Senhor, ora como ser humano. Em muitos textos temos esses seres aparecendo no NT, mas aqui a dinâmica é outra. O texto compõe uma tradição comum de “sizígia”, onde dois elementos podem representar tanto o mundo mítico, celestial ou histórico. Em nosso caso o mundo místico celestial está representado por essa dupla angelical.

Entretanto, queremos antes apresentar algumas possibilidades e formas de aparição, primeiro, temos relatos que representam a aparição de dois anjos no AT, nos momentos em que Abrão vê no carvalho de Manre três homens que são descritos durante o texto como sendo Iavé e dois anjos, no caminho para destruição de Sodoma e Gomorra (Gn 18,1-33). Nesse momento, Iavé antes de ir para a cidade, promete um filho a Sarah, lembrando que isso acontece antes, dos anjos partirem para ir destruir as cidades pecadoras.

Em outro momento, vemos a imagem de anjos sobre a arca da aliança, onde eles estão sobrepostos guardando a arca, e dentro dela temos os símbolos sagradas de Israel. (Maná, as leis, e o cajado de Aarão). Como aponta (FLETCHER-LOUIS), Aarão é o grande Sumo sacerdote de Israel, apresentado por Sirac 45,6-8, e, é denominado como aquele que é semelhante a Moisés, estabelecido em uma aliança eterna, na qual o cingiu com uma veste gloriosa, e revestiu de uma magnificência perfeita, (2000, p. 293). Podemos considerar que todos esses adjetivos, revelam-se no processo de angelomorfia do Sumo sacerdote, e que nesse sentido, Jesus parece estar relacionado, a ser o verdadeiro Sumo Sacerdote de Deus em João.

E por último, dentro do contexto religioso, e não necessariamente nas sagradas escrituras, vemos duplas de anjos, sendo os guardiões dos homens importantes, profetas, reis, sacerdotes, sendo escoltados para uma viagem celestial, até o reino dos céus. Nesse contexto, podemos também relacionar a construção literária joanina.

c) 20.14

1. Estas coisas tendo (ela) dito voltou-se para trás,
2. e vê Jesus em pé e não sabia que é Jesus.

A ideia central está motivada pela falta de compreensão de Maria. Apesar de não estar em nossa perícopes, ela reflete um problema ainda maior do que a perícopes anterior e posterior, onde nem Pedro e Tomé respectivamente conseguem entender o que havia acontecido. (MATEOS e BARRETO), entendem que Maria, bem como Tomé, tem na morte um fato definitivo

e por isso é difícil crer (1989, p.823), corroborando assim diretamente na declaração do discípulo amado, com uma fé superior, fortalecendo a autoridade da comunidade. “Assim como Marta não via no irmão mais do que cadáver (11,39-40), assim também agora Maria com Jesus. Não crê na força da vida nem na imortalidade do amor” (MATEOS; BARRETO, 1989, p.822). Esse verso, parece também uma construção para apenas fazer uma ponte entre os temas anteriores e posteriores. Outro fato importante, é o verbo *theoreo* que mais uma vez evidencia a falta de compreensão de Maria sobre o que contempla, deixando claro, que essa comunidade, não é capaz sozinha de ter entendimento da revelação.

b) 20,15-16

1. 15 Diz a ela Jesus: Mulher, por que choras? A quem procuras? Aquela pensando que é o jardineiro diz a ele: Senhor, se tu levaste a ele, diz a mim onde o puseste, e eu a ele levarei.

2. 16 Diz a ela Jesus: Maria. Voltando-se ela diz para ele em hebraico: Raboni (o que quer dizer Mestre).

O diálogo é composto por contradição e reafirma o que o texto tem demonstrado tanto na perícopre anterior como se afirmará na perícopre posterior, e assim como nelas, aqui também é a visão que abrirá a mente das comunidades cristãs, que não conseguem acreditar apenas na visão periférica, como o cenário vazio do sepulcro, mas necessitam do próprio Cristo como sinal do milagre. A pergunta idêntica a dos anjos recebe um acréscimo A quem procuras? “- em diversos sentidos – que começou em 1,38 passando por 7,34; 8,21; 13.33; 18,4.7.8, está prestes a ser concluída; o leitor/ouvinte, já está instruído, lembra-se da resposta pascal: “Ressuscitou, não está aqui” (MC 16,6 par.)” (KONNINGS, 2005. p.350). Além disso, ao mencionar o jardineiro, temos novamente o tema do jardim, podendo remeter à procura da amada pelo seu noivo, relatado no cântico dos Cânticos, e podemos também acrescentar o tema do Jardim do Éden, o novo Adão e o encontro com Eva.

Segue-se também a fala de Jesus que a chamou de Mulher (como a nova esposa), ela confusa respondeu com o termo Senhor (Kyrios) pois não o reconheceu, termo que serve tanto para um Deus, ou marido. Tudo isso, é a ironia joanina. Depois da confusa interpretação da mulher, Jesus chama-a pelo nome, conforme o tema do bom pastor (10,3), e é nesse momento que ela descobre quem ele é. Diríamos que ela o reconhece pela voz, e não pelo olhar. Esse é o tema que aparece no Cântico dos Cânticos “Eu dormia, mas meu coração velava e ouvi o meu

amado (lit. “voz do meu amado”) que batia: ‘Abre, minha irmã, minha amada!’ (5, 2; cf. 2,8 hebr., LXX). (MATEOS; BARRETO, 1989. p.823).

A sua reverência finalmente é representada, pelo termo “Raboni”, onde muitos justificam o uso para confirmar a presença de estrangeiros na comunidade, ou seja, gregos e outros. A nova fase da comunidade é ser animada a reconhecer seu mestre, e não mais permanecer na confusão, afinal muitos mestres faziam muitas ações parecidas como as que ele fazia, mas nenhum veio da morte para apresentar a vida.

a) 20.17. 18

1. 17 Diz a ela Jesus: Não me segures, pois ainda não subi para o pai; mas vai para os meus irmãos e dize a eles: Subo para o meu pai e vosso pai e Deus meu e Deus vosso.
2. 18 Vêm Maria Madalena anunciando aos discípulos: Vi ao Senhor, e estas coisas (ele) disse a ela.

Por fim, o Cristo acaba de se revelar como Senhor, e não pode ser detido. Ordena a Maria que inicie seu modelo missionário aos apóstolos, evidenciando que o único que não precisa dessa pregação é o discípulo amado, pois desde à primeira vista já lhe foi revelado pela fé. Com isso é feito um contrapondo assim a própria anunciante.

1.7.2. Estrutura Concêntrica

Após essa breve contextualização, podemos então chegar a seguinte forma: A estrutura concêntrica parece a mais viável dentro desse contexto. Além de mostrar o tema crescente que nasce do desconhecimento para revelação, podemos ver evidentemente o centro do texto que é o não reconhecimento, ela é a ponte entre o 13 e o verso 15, que são interrogativos. Essa centralidade da perícopes, tem reflexo direto, com a perícopes anterior, que mostra que o discípulo amado não precisou de um corpo vivo, para a compreensão da ressurreição, conforme foi dito, “na ausência se fez presente” (LÉON-DUFOUR, 1998, p. 148).

a. 11.12 – Desconhecimento do Reino

- b. 13. - Interrogativas
- c. 14. - Não Reconhecimento do Senhor (Kyrios)
- b. 15.16 - Interrogativas
- a. 17.18 – Revelação do Senhor e anúncio do Reino

1.7.3. Esquematização

Após os apontamentos anteriores queremos aqui demonstrar como o texto foi organizado, o esquema apresentado transparece uma das formas que podemos ver a mão do autor construir o texto, da mesma forma foi nossa percepção sobre ele, como o entendemos e interpretamos foi importante para chegar a algumas conclusões acerca da manifestação angelomórfica no evangelho joanino. Iremos ver abaixo, os momentos de encontro e desencontro no sepulcro, e por fim o local da compreensão da visão e a ordem divina para anunciar aos líderes da comunidade.

1.7.3.1. Sepulcro como cenário inicial

- I. Mulher chorando fora, abaixa para ver dentro
- II. Vê dois anjos
- III. Eles perguntam por que choras?
- IV. Ela não sabe onde puseram seu κύριόν (Senhor)

1.7.3.2. Fora do Sepulcro

- I. Ela se volta e confunde Jesus com o Jardineiro chamando-o senhor (κύριόν).
- II. Ela pergunta onde o puseram
- III. Jesus a chama pelo nome
- IV. Ela o reconhece como Rabonni

1.7.3.3. Mandatio “Ordem”

- I. Primeira ordem - não me seques.
- II. Justificativa, não pode ser tocado “porque não subiu ao pai”.
- III. Referencial bíblico da fala de Rute, reproduzido também na fala de Tomé.
- IV. Maria anunciando aos discípulos, que viu o Senhor (κύριόν).

1.8. Conteúdo

Nosso texto pode ser dividido em algumas partes, tanto pela narrativa onde o autor/redator faz o comentário, como também os personagens, pelo cenário essas subdivisões apresentam visões amplas do contexto e como o texto pode ser representado. É claro, por termos que se repetem dando a nós o sentido que entendemos se referir o texto.

1.8.1. O Ambiente e seu Contexto

Chegamos ao momento em que conhecer o ambiente em que o autor apresenta a ressurreição ajuda-nos a ver suas intenções. Por isso o local, o momento do encontro e o espaço tempo desse relato mostra como a comunidade entendia a imagem de onde se desenrolou o milagre da ressurreição e a identidade revelada do seu Senhor.

Portanto queremos aqui, mostrar alguns detalhes que podem trazer novas ideias sobre esse fatos.

1.8.1.1. Cronotopo

Nossa intenção, é mostrar o quanto o local demonstra o sentido que o autor pretende revelar aos seus leitores. O espaço de discussão/debate, denota a diversidade de problemas que a comunidade enfrenta.

Um texto é composto de variada entonação e uma diversidade de gêneros, sendo imprescindíveis para uma compreensão do seu sentido. Um dos pontos importantes entre eles é o que ficou conhecido como cronotopo (cronos = tempo; topo = espaço). Esses dois recursos que aparecem naturalmente e que são aparentemente aspectos diferentes, podemos dizer que na verdade, são as duas faces da mesma moeda no texto.

O conceito do cronotopo foi primeiro desenvolvido por Mikail Bakhtin que afirma o seguinte a respeito do conceito: “O cronotopo tem um significado fundamental para os gêneros na literatura. Pode-se dizer francamente que o gênero e as variedades de gênero são determinados justamente pelo cronotopo, sendo que em literatura o princípio condutor do cronotopo é o tempo” (BAKHTIN, 1998, p. 212).

Esse período e local “cronotópico” são relevantes para a narrativa, justamente porque são referenciais que denotam sentido histórico, seja ele real ou fictício. Isso tem pelo menos um forte comprometimento com o texto, principalmente em nossa perícopes, onde a teologia joanina com forte simbolismo teológico tem o tempo e o espaço, ou seja, o dia e a hora da descoberta da ressurreição e o sepulcro como local, assim temos essa chave hermenêutica.

Por isso, para nós foi importante delinear essa perspectiva literária em nosso texto. Fica claro que a personagem de Maria Madalena se encontra no cenário do sepulcro no “primeiro dia da semana” e de “madrugada”, tempo e espaço que refletem sentido primordial para a comunidade simbólica joanina. Fato que, esse recurso literário volta a ocorrer, pois está escrito na perícopes anterior, e depois segue na perícopes posterior, onde diz que “ao Cair da tarde” do “primeiro dia” e as “portas cerradas” sugerem um cenáculo (casa) (20,19), novamente o tempo/espaço refletem o sentido teológico do texto. Afinal o sábado parece deixar de ser a grande referência da comunidade, como o dia de culto, o que de fato irá ocorrer, dentro da fé cristã.

Contudo, para nós é possível entender como outro meio, ou seja, esse formato redacional, que se refere à ressurreição, tem novos aspectos. Por isso ela remete a uma ação dos personagens, que nesse sentido percebemos que, agiam de uma forma antes, e agirão de outra forma depois. As reações devem ser contidas, pois estão em discussão com o ambiente terreno e o espaço celeste, por isso, o não tocar é importante, e, traz a relação espacial que transforma a comunidade.

Isso pode ser expresso da seguinte forma: “Agora, este procedimento significa uma combinação de duas idéias sobre a ressurreição, que é conceitualmente muito difícil de conciliar, uma com sentido de tempo (antes/depois), e a outra espacial (abaixo/acima)”. (ASHTON, 2007, p. 483).¹⁰ O evangelista usa não a redação com uma frase para o momento do fato, mas a cena e o relato para apresentar a história e seu desenrolar com as motivações que fazem com que os personagens sem movam, e demonstrem sentimentos particulares diante da cena e o momento da revelação de cada um. E a forma cronotópica está relacionada à ressurreição, ou seja, não há uma frase, mas sim, uma ideia onde o tempo e o espaço, conduzem à cena para a mudança da fé de cada um.

Com isso vemos o poder que o texto adquire, quando o local, o tempo, e as ideias ao redor, estão interligados, fazendo com que o relato cresça e mostre sua potencialidade no decorrer do seu discurso.

1.8.1.2. Sepulcro

11 Maria estava chorando do lado de fora e abaixou-se para o Sepulcro 12 E viu dois anjos de branco sentados um junto a cabeça e o outro junto aos pés onde tinha estado o corpo de Jesus. 13 E eles disseram a ela: Mulher, por que choras? Respondeu a eles: Tiraram o meu Senhor, e não sei onde o puseram. 14 Tendo dito isto voltou-se para a trás, e viu Jesus em pé e não sabia que era Jesus. 15 Disse-lhe Jesus: Mulher, por que choras? A quem procuras? Ela pensando que ele era o jardineiro disse-lhe: Senhor, se tu o levaste, diga-me onde o puseste, e eu o levarei. 16 Disse-lhe Jesus: Maria. Voltando-se ela disse-lhe em hebraico: Raboni (o que quer dizer Mestre). 17 Disse-lhe Jesus: Não me segures, pois ainda não subi para o pai; mas vai para os meus irmãos e dize-lhes: Subo para o meu pai e vosso pai e Deus meu e vosso Deus. 18 Maria Madalena foi anunciar aos discípulos: Vi ao Senhor, e as coisas que ele disse a ela.

O primeiro local apresentado para o diálogo é o Sepulcro, porém temos um signo relevante e contraditório, pois o ambiente que naturalmente representa um espaço de morte, é descreito pelo autor como um espaço onde se encontra a vida. Essa é a grande produção

¹⁰Now this procedure means combining two ideas of resurrection that are conceptually very difficult to reconcile, one temporal (before/after) the other spatial (below/above). The first of these informs all the recognition scenes.

teológica cristã, que foi responsável, por um fortalecimento da fé e inovação religiosa, tanto por Paulo, quanto pelos evangelhos. Foi por meio de uma ideia mitológica se tornando confissão de fé, que foi estabelecido o preceito de deidade a um ser humano. O que é um agravante na história desse judeu, já que ele não era um Rei, pelo menos no contexto que poderia ser aceito pelo contexto do judaísmo, ainda que os evangelhos, tenham apontado ancestralidade a partir de Davi, segundo a genealogia (Mt 1,1-16; Lc 3,23-38), além de diversos outros versos, como também em Marcos. Em João, a situação é ainda mais complicada, já que ao citar duas vezes Davi, não se fala de sua autoridade real em favor de Jesus, mas existe uma dúvida entre esse grande Rei e a identidade de Jesus, perante o olhar do povo (Jo 7,42). Além disso, títulos como sacerdote, profeta, messias, não foram reconhecidos pelas autoridades locais.

Ele era, segundo o que se entende nos modelos atuais da academia, um simples camponês que não fez motim/guerra, mas simplesmente anunciou o reino de Deus, contrariando a elite judia. A sua morte, desencadeou reflexões teológicas entre seus seguidores, que por meio de seus discursos e atos identificaram-no como o novo messias. No sepulcro, enfim temos a grande revelação da sua divindade, por meio da sua ressurreição, transformando esse homem comum em ser divino. Para chegarmos a alguma conclusão, devemos entender como a comunidade viu esse fato.

A morte de Jesus foi o sinal de um fim trágico até a chegada ao túmulo. Assim se justifica o sofrimento da mulher que chora, e não consegue ser consolada, mesmo em meio a uma visão celestial. Em catarse, ela não percebe o quanto é privilegiada com o ambiente diante de seus olhos (20,1-14). Nesse momento, estamos diante de um fato novo, a falta do corpo, que é a revelação da divinização desse ser humano, mas a construção da identidade de Jesus seria transformada desde o fato, passando pelo anúncio tradicional, até o registro escrito. Precisamos então, entender melhor o que essa construção imagética-textual do cristianismo foi capaz de fazer, diante do imaginário do mundo antigo sobre morte-ressurreição e divinização nesse período.

Iniciamos então falando dos sepultamentos, que eram representações da identidade religiosa dos povos do mundo, sendo que no Oriente, temos muitas formas e modelos de sepultamento. Mas, um agravante na religiosidade judaica é que o morto e o sepulcro se tornam impuros, e ficam impuros os que o tocam Lv 21,1-4;22.4; Nm 19.11-16; Ag 2,13; Cf. Ez 43.7 (DE VAUX, 2010. p.80).

A cena da entrada apressada de Pedro no sepulcro, sem nenhum cuidado, (20,1-10), coloca a diferença com que a comunidade cristã, irá observar esses preceitos. Independente desse primeiro apontamento, o sepultamento de Jesus, seguiu alguns caminhos comuns para seu período, mas, temos muitas outras coisas, que devemos discutir aqui, para perceber o que a comunidade gostaria de passar aos seus leitores.

É preciso iniciar falando de (Jo 19,38-42), onde temos uma imagem do rito fúnebre e suas aplicações. O cortejo vai se justificar com um pedido de ricos judeus convertidos, mas que escondiam sua fé, por medo dos judeus.

O sepulcro no meio dos ricos é a primeira constatação importante para nós, aqui nesse contexto. Pois afirma e remete ao texto messiânico de Is 53,9 “E puseram a sua sepultura com os ímpios, e com o rico na sua morte; ainda que nunca cometeu injustiça, nem houve engano na sua boca”.

As sepulturas eram separadas conforme as condições sociais. Havia aquelas que eram destinadas aos pobres, “[...]como no vale de Cedrom, a sepultura dos filhos do povo, onde eram jogados os sem pátrias e os condenados, de acordo com Jr 26,23; cf. 2Rs 23,6 já os ricos tinham uma sepultura digna de sua classe, conforme Is 22,16; cf. Jó 3,14” (DE VAUX, 2004. p. 82). Essa análise irá compactuar com a identidade do justo, afinal a morte prematura era conflitante para o pensamento antigo, que dava ao morto de pouca idade uma identidade de pecador “...como se observa em Jb 15,32 22,16 e em Jr 17,11 e como expressa o versículo Sl 55,24 dos Salmos.

No entanto o contrário da ideia anterior encontra-se no livro da Sabedoria 4,7 onde temos “o justo, ainda que morra cedo, terá repouso”.(DELGADO, 2014. p.175). Aqui então justifica-se a morte de Jesus que, sendo por cruz, será evidenciada por problemas políticos-religiosos, como já apresentamos por todo texto, devido as discussões com o templo.

Outro fator importante é que na antiguidade, os túmulos importantes eram designados aos ricos e aos reis. Além disso muitos eram lembrados por estelas. Alguns locais, poderiam significar também espaço de culto e adoração, De Vaux afirma que o caráter funerário de certas estelas deve ser examinado como “lugares altos”, as bamôt, não eram entre outras coisas lugar de culto aos mortos.

Essa ideia se apoia em textos mal interpretados como o próprio Is 53,9 segundo ele, devem ser lidos pelo Isaías de Qumran “Designaram-lhe a sepultura com os perversos e seu bamah (aqui: sua localização fúnebre) com ricos (ou os malfeitores). Ele acrescenta que Jó 27,15, com a mudança de vocalização poderia ser seus sobreviventes serão sepultados em

bâmot e suas viúvas não chorarão”. (2004. p.82). Ele, deixa claro que isso deve ser bem investigado, mas em todo caso, essa ideia de lugar de adoração ou culto fúnebre, podiam também assinalar um túmulo, Gn 35,20, devem ser explicadas, afinal esse santuário possuía diversas vertentes, e que alguns eram encontrados em colinas como mostra a Bíblia. Como explica De Vaux:

Da cidade de Samuel, “sobe-se” ao bamah vizinho, 1Sm 9.13,14,19, e dele se “desce”, 1 Sm 9,25. Em Ez 20.28-29, o nome Bamah é explicado por um jogo de palavras como o nome da colina elevada onde se vai sacrificar, e o culto do bamot aparece junto com o culto nas colinas em 2 Rs 16.4; 17.9-10” (DE VAUX, 2004. p.324).

Esses lugares altos, serviram para muitos cultos pagãos, em alguns momentos até cultos de adoração a Iavé como fez Samuel. De Vaux, diz que os bamot serviram também para culto fúnebre, uma estela ou uma massebah (coluna), e podia assinalar um túmulo, Gn 35,20, ou celebrar um morto, e muitos massebah eram também símbolos de uma divindade masculina. Mas conforme ele mesmo diz, Aserah também era representada era feita de madeira Jz 6,25. Ele também diz que era possível além de um culto fúnebre, poderia também celebrar um morto (2 Sm 18,18). Mesmo assim não foram de todo condenados por um tempo, afinal Samuel ofereceu sacrifícios em lugar alto 1Sm 9,12s. Gibeá tinha “o maior lugar alto”, onde Salomão sacrificou e foi favorecido por uma comunicação divina, 1Rs 3,4s, e esses santuários foram frequentados até o final da monarquia. Muitas vezes se tentou cultuar Iavé, Baal e Ashera no mesmo local, sendo que por causa desse culto sincretista, os profetas se levantaram contra (Os 10,8; Am 7.9 etc), por isso esses locais foram condenados. (Cf. DE VAUX, 2004. p.325-6).

Nossa insistência nesse fato, é a ideia de um culto celestial que poderia ou teria alguma relação com a ressurreição e presença de anjos no sepulcro. Entendemos que João ao usar o termo do sepulcro não o relaciona a um lugar alto, apesar de ser crucificado no Gólgota, que se considera em um lugar elevado, e Jo 19,41 identifica o κήπος horto naquele lugar, mas as palavras usadas foram μνημεῖον καινόν (sepulcro novo). No jogo de palavras joaninos, se houvesse a intenção de tratar desse local como espaço de culto ele usaria um termo que dialogicamente já havia usado anteriormente. Esse termo ambíguo pode dar dois sentidos importantes, ἄνωθεν (novo/alto) dependendo do contexto aplicado. Foi isso o que confundiu Nicodemos, quando Jesus disse para nascer de novo, ou seria do alto? (Jo 3,3 3,7). Não há dúvida em relação aos outros usos (Jo 3,31; 19,11; 19,23) onde todos estão indicando uma ação do alto. Nesse caso, o sentido novo dado ao sepulcro, é de um objeto terreno nunca usado: *kainon* é novo. Esse sepulcro foi inaugurado pela morte de Jesus. Não existe espaço aqui para

especulações. Para ficar evidente, o evangelho de João, aplica onde será o novo local de culto da comunidade, já que é onde se manifesta a teofania de Jesus, na comunidade será o cenáculo. (Jo 20,19-31). Já o horto é o sinal da nova aliança com a humanidade e por isso não poderia ser tocado e nem sequer seguro, ou mantido para ser cultuado ali (20,17).

Por fim, mais um tema importante no sepulcro, que queremos expor aqui. Jesus foi enterrado como um Rei no contexto do evangelho. (19,39). Os óleos, aromas e especiarias entregues a comunidade por Nicodemos um representante dos príncipes dos judeus (3,1) e mestres de Israel (3,10), mostra que de alguma forma se autenticou sua pertença à realeza israelita. “Os mortos eram sepultados no mesmo dia em que ocorria a sua morte (At 5,6), talvez umas oito horas depois. Nos enterros dos reis queimava-se grande quantidade de perfumes. Ao rei Asá “estenderam-no num leito repleto de aromas, perfumes e unguentos (2 Cr 16,14)” (DELGADO, 2014. p.177).

Nesse contexto, o que nos importa é a admissão joanina de que seu mestre, era também um rei, mas que foi desprezado, pelas autoridades judaicas, pois não foram capazes de perceber a verdade do seu reino. Além disso, temos textos de Qumran com temática angelomórfica onde Davi também foi angelomórficamente transformado. Isso será explicado mais detalhadamente no próximo capítulo.

1.8.1.3. Termos repetidos

Para podermos apontar os termos que se repetem no texto, foi necessário fazer a tradução literal.

11 Maria estava junto do sepulcro de fora chorando. Enquanto pois chorava, encurvou-se para o sepulcro 12 E vê dois anjos em branco sentados um junto a cabeça e um junto aos pés onde tinha estado o corpo de Jesus. 13 E dizem a ela aqueles: Mulher, por que choras? Diz a eles: Tiraram o meu Senhor, e não sei onde o puseram. 14 Estas coisas tendo (ela) dito voltou-se para a trás, e vê Jesus em pé e não sabia que é Jesus. 15 Diz a ela Jesus: Mulher, por que choras? A quem procuras? Aquela pensando que é o jardineiro diz a ele: Senhor, se tu levaste a ele, diz a mim onde o puseste, e eu a ele levarei. 16 Diz a ela Jesus: Maria. Voltando-se ela diz a ele em hebraico: Raboni (o que diz Mestre). 17 Diz a ela Jesus: Não me segures, ainda não, pois subi para o pai; mas vai para os meus irmãos e dize a eles: Subo

para o meu **pai** e vosso **pai** e **Deus** meu e **Deus** vosso. 18 Vem Maria Madalena anunciando aos discípulos: Vi ao Senhor, e estas coisas (ele) disse a ela.

A importância do sepulcro já foi mencionada, iremos agora, por meio das expressões repetidas tentar encontrar novas pistas para o nosso estudo. O nome de Jesus repetido 6x, mostra a grande relevância que ele tem no texto. Mas, além disso é preciso ver, qual o motivo e por que ele é usado nesse momento. Mais uma vez fica claro, que o texto enfatiza a total incompreensão de Maria Madalena. Pois, as primeiras quatro vezes em que é mencionado o nome de Jesus no texto, ela não chega a conclusão positiva, assim, apresenta-se o espaço apenas com os anjos, mas menciona-se o corpo desaparecido, depois, ela não reconhece quando o vê, e nem quando ele fala, e o redator ainda acrescenta que ela não sabia ἤδει “edei”, e então ele faz uma pergunta, e ela responde, para só então quando ele a chama pelo nome, ela descobrir que é o seu mestre.

Isso deixa claro que ela ainda vivia a fé do passado, e procurava o homem antigo, mas a sua frente estava o novo Jesus, o filho de Deus. Desse modo podemos explicar a sutil mensagem de João ao expressar o verbo “saber” “no “mais que perfeito” ou seja ela ainda está impactada por uma ação do passado, que para ela não poderia ser alterado. Chegou o tempo de deixar a velha fé e começar o novo caminho, por isso ele ordena que ela vá aos seus irmãos e anuncie.

Além disso, diante dessa narrativa da ressurreição, podemos também apontar a ideia de proclamação, para nós o final desta perícopé é a última resposta para nossa questão, já que, Maria Madalena sai para proclamar sua visão e revelação, fato esse apresentado pelo próprio Cristo onde nos chama a atenção um termo presente no fim da perícopé “Vi” (Jo 20,18). Levamos esse pensamento em consideração, diante desse exposto teológico: “Às vezes devem ser entendidas em sentido temporal (Ap 13,10-18; 14,12;17,9) e servem para chamar a atenção do leitor. Tanto o “aqui”, como o “eis”, introduzem o leitor/ouvinte na situação. O “vede” de Mc 16,6 a/b aponta para o sinal que acompanha o fato”. (BERGER, 1998.p.212). Para nós é o que João quer evidenciar. Essa fala final fortalece a proclamação da ressurreição e da divindade de Jesus para toda a sua comunidade, mas principalmente para aqueles que precisam de uma revelação posterior, além do fato do túmulo vazio. E, assim o leitor/ouvinte se torna parte do enredo.

Posteriormente, o autor após deixar evidente as confusões com o tema do Kyrios, e a falta de entendimento da personagem, ao encerrar a confusão, acolhe a comunidade com a declaração de Jesus, confirmando que ele é Deus: *meu/nosso pai, e meu/nosso Deus*, e a

comunidade são seus irmãos, colocando-os, como parte da filiação de Deus, por meio dele. E por isso, ela vai poder dizer então, que agora ela participou da grande revelação, e pode partilhar, com um enfático “vi”.

1.9. Comentário Exegético

1.9.1. Interpretação do texto

A partir de agora nosso texto foi dividido novamente em blocos, justamente para que a partir do processo exegético possamos entender completamente, ou pelo menos, com maior profundidade o sentido do texto diante de diversas questões que estudaremos nos próximos capítulos.

1.9.1.1. Primeira parte: vr 11-12

11. Maria estava junto do Sepulcro de fora chorando. Enquanto, pois chorava, encurvou-se para o sepulcro 12 E vê dois anjos em branco sentados um junto a cabeça e um junto aos pés onde tinha estado o corpo de Jesus.

Nosso texto nestes versos apresenta à visão de Maria Madalena dentro do Sepulcro, ao ver os dois anjos, um a cabeceira e o outro aos pés, onde Jesus tinha estado, e eles perguntam por que ela chora? E, então ela diz que tiraram seu Senhor, e não sabe onde puseram.

a) Princípios angelomórficos

Como entender a angelomorfia no evangelho de João é um dos focos do nosso tema, é a partir deste conceito que iremos discutir cada um dos versículos da perícopé. Por isso, termos como “mnemeion” μνημείου (sepulcro) 15x nesse evangelho, e no capítulo 20, 7x, demonstram a importância da visão joanina, diante das outras comunidades cristãs nesse momento.

A ênfase do sepulcro vazio, crescerá dialogicamente, para representar o Kyrios dos Cristãos, fortalecendo o pensamento da comunidade e dando sentido para esse mito histórico-teológico fazendo com que se torna realidade. Cristo, ao ressuscitar dentre os mortos, testificou sua exaltação e glorificação, trazendo a certeza da vida eterna, ou seja, a comunidade do discípulo amado tem em si a presença viva do Senhor diante de sua “escatologia realizada” formando uma nova mente e entendimento sobre a fé, nesse sentido culto e reino dos céus são agora reflexo da unidade da comunidade com seu Deus transcendente.

Maria Madalena, a nossa personagem em conflito, mesmo na dor, com medo, e uma profunda tristeza, diante da morte, está à procura do corpo de seu mestre. Sua atitude de inclinar parece buscar entender o que aconteceu, e comparando João e Lucas, que usam o termo “parakypso” παρακύπτω (abaixar), como uma ação simples de inclinar, como dissemos anteriormente, parece que será melhor entendido, que dentro do contexto colocado pelo autor, não seria apenas para confirmar que está vazio, mas realmente procura entender o que está acontecendo. Ainda que para muitos, essa palavra signifique inclinar para olhar, ou olhada e espreitada (RIENECKER; ROGERS, 1995.p.554).

Nessa perspectiva, a ação de inclinar, nos daria condições de afirmar que é um ato de reflexão ligado a olhar. Nossa questão, aqui é saber se além de apontar para a visão distorcida das comunidades cristãs em relação à ressurreição, João faz uma denúncia sobre a introspecção desses grupos, em detrimento das perspectivas espirituais de cada uma.

Dentro do contexto teológico e da nossa perícopé o verbo “theoreo” θεωρέω (ver, contemplar), no capítulo 20, mostra que a visão ou contemplação, parece que não é efetivamente entendida pelos personagens, são representantes de comunidades cristãs importantes como Pedro e Maria Madalena. Nesse aspecto a visão desses dois personagens, é uma observação que para cada um deles não faz sentido, não compreendem o que está acontecendo dentro do sepulcro. Uma espécie de olhar que contempla um cenário para o qual não se tem a revelação, ou seja, a interpretação. Por isso o verbo “ver” em relação ao discípulo amado (20,5) é outro, ou seja, “blepo” βλέπω (ver, olhar) esse blepo, fez conhecer o real, “olhos abertos”, como

entendido na carta aos Romanos deixam mais claro, (7,23), essa novidade, ou esse desvelamento, coloca sobre a comunidade de João certa autoridade e compreensão espiritual da ressurreição.

Como também a palavra “eiden” εἶδεν (ver), em (20,8) é o verbo no aoristo “orao” ὀράω (ver, testemunhar) que significa uma conexão espiritual e mental (GINGRICH, DANKER. 1984, p. 148). Esse vínculo íntimo com o seu Senhor transparece com o fato que a ressurreição gloriosa do seu mestre, foi uma relação estranhamente empírica, baseada na experiência pessoal, por tudo que viveu junto a seu mestre. Naquele momento refletiu sobre o passado, e assim, criou-se uma ligação vividamente espiritual onde confirmou-se a fé.

Com essa perspectiva temos então no início de nossa perícopes uma compreensão mais segura, sobre a visão de Maria Madalena e sua posição comparada com Pedro, e a diferença com o discípulo amado, ou seja, “Maria está sozinha, entregue ao seu não-saber em relação ao corpo de Cristo” (LÉON-DUFOUR, 1996, p.156). Maria e o líder da igreja são símbolos da incompreensão presente em muitos grupos, e que não entenderam o sinal da ressurreição a priori, e que precisavam serem guiados até a revelação do corpo presente, para realizarem com ímpeto o poder do querigma cristão.

Com isso, os verbos que traduzem a situação são “klaio” κλαίω, que significa (chorar), e que denotam a ação da personagem feminina e seu sentimento de confusa dor, além da pergunta dos Anjos e de Jesus (a quem procuras?), temos “teorei’ θεωρεῖ (olhar) o verbo que fundamenta a incompreensão do cenário contemplado pela personagem. E o termo “kyrion” κύριόν (Senhor), que é o objeto de procura da mulher, reveste toda perícopes, tanto a que temos estudado, como a anterior e posterior, mostrando o valor e motivo principal do texto em questão, evidenciando assim a importância da revelação/anúncio do texto. O redator expõe a fragilidade interpretativa dessa personagem em relação a maior ação salvífica de Deus em seu filho, em favor da humanidade.

A narrativa confirma a visão de Maria Madalena em (20,18) onde só após a revelação do Cristo, ela saiu para anunciar aos discípulos. Em contrapartida ao anúncio joanino, a necessidade de Maria Madalena de ver anjos, ouvir a voz do mestre e tocar o seu corpo, deixou claro que a revelação da ressurreição para essa parte da comunidade precisou de um grande esforço teológico, o anúncio foi dado pela própria palavra de Jesus. Apesar desse contexto, a realidade é que João trabalha com dualismo teológico, e ainda mais, com processos dialógicos textuais, para que gradualmente a comunidade entenda a fragilidade de grupos cristãos que são dissidentes, por isso todo esse contexto, mesmo tendo um sentido que evidencie o que está

acontecendo, pode ter seu sentido invertido por João, fazendo com que o contexto mude.

Como explicam Mateos e Barreto:

O verbo *theoreo* (23 vezes em Jo) denota neste evangelho a percepção de uma realidade cuja presença (física ou não) evidencia se impõe ao sujeito. A não ser que o contexto o neutralize, contém um sema de reconhecimento. Não pré-julga sobre o grau de penetração nesta realidade. Pode-se traduzir, segundo os contextos, por perceber, presenciar, ser testemunha, constatar, ver presente, ter diante. Referido a pessoas ou outras realidades: 6,19; a Jesus; 6,40: ao Filho; 10,12: ao lobo; 12,45: a Jesus, ao Pai; 14,19 (cf. mais abaixo, frases negativas); 20,6: os lençóis (sem compreender o seu significado); 20,12: dois anjos; 20,14: a Jesus (sema de reconhecimento neutralizado pelo contexto). (MATEOS; BARRETO, 1989. p.159).

Acreditamos que nessa perícopes acontece o que os autores acima apontaram. É possível que nesse contexto o termo se neutralize e por meio disso podemos opinar dizendo que, a visão de Maria madalena não compreende a presença de anjos. A aparição deles deveria ser para ela a revelação da autoridade do Cristo como Senhor, mas seu olhar não discerne o que está vendo e acontecendo, pois ela não dialoga com os seres dentro do sepulcro, nem os menciona ao jardineiro (Jesus) que a interpela, fazendo novamente sua confusão.

Queremos abrir aqui um parêntese, para voltar mais abaixo sobre o que estamos falando. Faremos isso porque dentro desse cenário, muitos autores falaram sobre o enquadramento que João parece propor, diante da sua ligação teológica com o Cântico dos Cânticos.

Enquanto Maria não consegue discernir a sua visão, a comunidade joanina vem sendo despertada bem antes, ou seja, tanto pela visão angelical (1,51), como também no relato da confusão da multidão (12,29), antes de culminar na morte/ressurreição, como vemos em João nesses mesmos textos, ambos colocam Jesus como sendo o filho do homem (1,51; 12,34), e proclamando antecipadamente sua exaltação e glorificação.

Senén Vidal aponta o El como o discurso primário da comunidade, em que os acréscimos fizeram com que os temas que já existiam se desdobrassem e se diluíssem em outra interpretação, nascendo a partir dessa introdução temática algo que não era novidade diante da situação inicial (Cf. VIDAL, 1997. p.22). Nesse ponto, temos que concordar parcialmente, pois devemos ampliar esse conceito, o que João pretendia em nossa opinião era acrescentar ao tema, novos apontamentos, e não apenas transformá-lo em outro.

Para tentar deixar mais claro, em João 20,12 vemos o encontro com os anjos (ἄγγελος), que para nós, pertence a um ideal teológico que remete ao âmbito celestial, se de alguma maneira esse espaço passou a ser um local de culto celestial, poderíamos compreender que nesse momento, Maria contemplava outro ambiente diferente de sua perspectiva natural, o que fez com que ela não entendesse, já que não era pertencente à comunidade, que tem o Cristo como Senhor e o culto como espaço celeste. Mas, a construção do texto, não nos ajuda

a entender, como um culto, na verdade parece-nos que o espaço está aberto para a ascensão de Jesus.

Ainda que, nos cânticos dos sacrifícios sabáticos de Qumran, haja um apelo para a manifestação dos anjos em seu espaço cültico, ainda que os cultos não fossem dirigidos à divindade, o que podemos interpretar inversamente em João, é que o contexto parece refletir um espaço aberto do terreno para o celestial. “Eles criavam uma experiência por meio da qual a comunidade na terra era trazida emocionalmente e imaginativamente à presença dos anjos e, na verdade, diante do próprio trono da Divindade” (NICKELSBURG, 2011.p.301). Diante daquilo que dissemos, querendo demonstrar que segundo nossa leitura, a personagem de Maria Madalena, não teria condições de compreender a revelação da ressurreição, se nem mesmo Pedro havia entendido diante do túmulo vazio, segundo o que o texto apresenta em primeira instância.

Ainda que entendamos que, isso reflita na questão de que, a comunidade do discípulo amado é a que recebeu a revelação primordial e como é dito em João 4,24, esse tipo de revelação, seria para aqueles que estão imersos em Jesus, e assim para pertencer a Cristo não é necessário o monte, nem em Jerusalém, basta pertencer à comunidade de Cristo que entende sua revelação, pois nela se encontram aqueles que o “adoram em Espírito e em verdade”, assim eles entendem não apenas o cenário que eles estão envolvidos, mas a teologia que lá se apresenta.

Agora a pergunta é nossa perícopes não tem acréscimos posteriores? Se assim for, João fará algo novo nesse sentido, ele usará o tema dos anjos em outros textos fazendo com que eles se interliguem dando ao leitor o entendimento completo e antecipado segundo a leitura do texto para a comunidade, de tudo aquilo que virá acontecer em relação à visão celestial dentro do sepulcro. Assim Jo 1,51; 12,29; João 20,12 podem fazer parte de uma só mensagem espalhada por todo corpo do evangelho, mas que foram escritas posteriormente, para dar um novo sentido, ou um sentido ainda maior das relações problemáticas da comunidade.

“Os anjos aparecem em Jo somente em relação com a pessoa augusta de Jesus no “prólogo histórico” se diz que eles sobem e descem sobre o Filho do Homem (1,51); em 12,29, a multidão que assiste à cena dos gregos interpreta a voz do céu como a de um anjo que lhe falou. Aqui os anjos formam a guarda de honra do lugar no qual terminou sua trajetória terrestre. Sua função não é mediar a mensagem pascal – isso é reservado, em Jo à cristofania-, mas marcar o lugar exato onde tinha repousado o corpo santíssimo”.(LÉON-DUFOUR, 1996, p.157).

Além do tema de João 5, que não está em alguns textos, mas representa também uma ideologia dos anjos, pelo menos como parte de uma tradição histórica, temos outra tema

relevante. Agora o que temos mesmo em relação às aparições celestias nos três versos é a aparente sugestão de temas cruciais para a fé cristã, ou seja, exaltação e glorificação do Filho de Deus e Filho do Homem.

Nesse momento, queremos mostrar um quadro que poderá nos ajudar a entender um enigmático processo redacional, e que deu início a nosso desejo de pesquisar o tema de nosso doutoramento. Para isso faremos uso da compração sinótica:

Mt 28,3	Mc 16,5	Lc 24,4	Jo 20,12
ἦν δὲ ἡ εἰδέα αὐτοῦ ὡς ἀστραπή καὶ τὸ ἔνδυμα αὐτοῦ λευκὸν ὡς χιῶν.	Καὶ εἰσελθοῦσαι εἰς τὸ μνημεῖον εἶδον νεανίσκον καθήμενον ἐν τοῖς δεξιοῖς περὶ βεβλημένον στολήν λευκὴν, καὶ ἐξεθαμβήθησαν.	καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ᾧ πορεύσθαι αὐτὰς περὶ τούτου καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ἐπέστησαν αὐταῖς ἐν ἔσθητι ἀστραπτύσῃ.	καὶ θεωρεῖ δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους, ἓνα πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ ἓνα πρὸς τοῖς ποσίν, ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.

Mt 28,3	Mc 16,5	Lc 24,4	Jo 20,12
Era o aspecto dele como relâmpago e a veste dele branca como a neve.	E entrando em um sepulcro viram (um) jovem assentado à direita vestido (com) túnica branca, e ficaram assustadas.	E aconteceu ao estarem elas perplexas a respeito disso eis (que) dois homens aparecerem a elas em roupa resplandecente.	E vê dois anjos em branco sentados um junto a cabeça e um junto aos pés onde tinha estado o corpo de Jesus

Esse verso é importante por mostrar como a teologia joanina é diferente. Os sinóticos apresentam o texto no sepulcro em que cada testemunho tem sua particularidade, reconstruindo assim sua história de forma diferente, João também não segue nenhum deles, ainda que seja evidente que o eco da tradição continua, mas a redação é particular e cheia de símbolos. Por isso vemos que dentro da construção literária e na imagem representada no texto a mão joanina está presente, resta-nos saber quais foram suas possíveis motivações.

Analisando todo verso e sua linguagem os anjos são representados não por suas vestes, mas por sua pureza adjetivada pela cor branca. “Os guardiães do leito são as testemunhas da ressurreição, bem como, de mais a mais, mensageiros dispostos a anunciá-la. Estão vestidos de branco, a cor da glória divina. Sua própria presença já é anúncio de vida e ressurreição.” (MATEOS; BARRETO, 1982, p. 821) não podemos deixar de perceber que o texto original excluiu,

ou escolheu não usar palavras como “endima” ἔνδυμα (veste), “stolén” στολήν “túnica”, ou “és-teti” ἔσθητι “roupa”.

Para nós uma das razões desse contexto, pode permitir uma reflexão a partir do local da ressurreição como um espaço de encontro de dois mundos, ou seja, céu e terra, ou mundo celestial e terreno, fator esse comum à teologia joanina dualista.

Nossa perspectiva quanto a isso, se dá no envolvimento com muitos pensamentos religiosos, desse período, inclusive do mundo apocalíptico, onde as tradições estavam fortemente marcadas na história da cultura judaica e cristã primitiva. Entendemos assim, por diversos textos que percorriam esse imaginário, e, além disso, a ideia dos textos de Qumran que em algumas tradições revelavam um culto sabático, onde anjos e humanos participavam mutuamente da adoração podem configurar essa ideia.

Para ficar mais claro, queremos demonstrar aqui, uma interpretação mais pormenorizada do termo, “leukós” λευκός (branco). Primeiro, é um adjetivo normal dativo neutro plural, essa palavra serve como todo adjetivo para qualificar o substantivo, a questão aqui é que deveria estar concordando com gênero, número e caso do mesmo, o que não acontece.

Talvez por isso, a maioria dos autores acrescenta o termo (vestes) para dar sentido ao relato, ou seja, para estes, a palavra deve ser colocada por inferência mesmo que não apareça no texto, deixando assim a ideia que João está falando das vestes dos anjos.

Nossa dúvida, ou melhor, nossa discordância é exatamente essa, já que em outro texto, onde outra vez aparece esse termo, bem como o campo semântico parece ser próximo (Jo 4,35), e ali os campos brancos parecem referir-se a um processo espiritual, levando-se em conta que a reflexão é uma ação que está no âmbito da fé em favor do reino.

Ora, se João realmente trabalha seu texto com uma teologia crescente, como afirma Vidal, no que também acreditamos, temos aqui uma relação entre os dois textos, ou seja, a brancura dos campos, como sinal da colheita escatológica nos sinóticos e em João a missão.

“É neste último sentido que o termo é utilizado por João 4,35ss., no quadro de um provérbio. Este provérbio se refere à distância entre a floração das espigas e seu fruto na hora da colheita. Ora no mundo que Jesus aponta presente, essa distância desapareceu. Com a floração já se apresenta a maturação: chegou o tempo da colheita – em Jesus”. (BEUTLER, 2015, p. 124).

Ao relacionarmos como o quadro de Jo 20,12, temos um espaço diferente, poderíamos dizer que de alguma forma temos um culto estabelecido dentro da comunidade, os campos estavam brancos e a missão é gerada, mas agora após a ressurreição, o sepulcro representaria o local de culto, mas não antes da subida ao pai. Assim o local de culto é também o espaço transcendente da comunidade.

Alguns tentam justificar a ideia das vestes com Ap. 3,4; mas não vemos justificativa para tal, afinal ali o termo veste está no texto grego. Por isso não concordamos com essa mesma relação. “Vestidos de branco, gr. en leukois, subentendido himatiois, cf. Ap 3,4 à cabeceira, gr. pros tê kephalê”. (MATEOS; BARRETO, 1989, p.815).

E se usarmos outro argumento, segundo a nossa proposição, ou seja, que a cor não é da veste, mas do espaço em que estão, ou da característica angelica, poderíamos supor que João está nos apresentando uma visão espiritual, onde o céu está aberto dentro do sepulcro, e, assim, na verdade, João não estaria se referindo a vestes dos anjos, mas sua pureza, e assim eles eram símbolos que representavam o culto divino, ou os arcanjos que iriam guardar esse viajante celestial durante sua ascensão.

Precisamos prosseguir em nossa pesquisa considerando que esse verso é crucial para nosso tema, por isso queremos pormenorizar o máximo de questões possíveis, e assim olhando para o termo καθέζομαι (assentados) onde esse verbo particípio presente médio acusativo, tem ligação direta com o tema dos anjos, e mostra que eles aguardam a chegada de uma pessoa, nesse caso, o Cristo, mas quem aparece primeiro é Maria Madalena.

Essa palavra que aparece mais duas vezes em João, parece estar no mesmo contexto. A ação de quem se assenta, não está em um sentido de descanso, para nós revela que Jesus aguarda alguém. Analisando também João 4,6 que aparentemente parece demonstrar isso, mas o desenrolar da trama nos deixa transparecer uma teologia que não seria apenas um momento de descanso, pois a mulher samaritana parece que de alguma forma estava sendo aguardada pelo Cristo, mas esse tempo também pode representar um processo dualista no evangelho, onde poderíamos interpretar como um sinal da superioridade de Jesus diante do espaço que ele está, ou seja, maior que Jacó, já que o poço dado por ele, é sinal da lei.

O que vemos nessa atitude, é algo maior, pois se espera para revelar algo novo, tanto para o personagem, como para a comunidade. O que chama nossa atenção é que esse fato se desdobra em relação às personagens femininas no texto.

Em (João 4,6), como mencionamos acima, Jesus se assenta para descansar, mas o texto antes diz que era necessário passar por aquele lugar, e ao se assentar tem o encontro com a Samaritana, o contexto deixa transparecer a motivação desse descanso, ou dessa espera, Já em (João 11,20) Maria, irmã de Marta e Lázaro, parece aguardar Jesus.

No capítulo 20,11-18, os anjos aguardam Jesus. Mas como o relato, ao se desenrolar, descreve o encontro com a mulher, temos então um duplo contexto. O primeiro é a mulher que invade o espaço celestial e não compreende. E o segundo em que ela tem o encontro com Jesus

no jardim (Éden) e não o reconhece em primeira instância. Esses desencontros no evangelho desde (4,6; 11,20; 20,11-20,16), nos mostra que alguns grupos joaninos precisavam ser despertados para a revelação da divindade de Jesus.

Nesse aspecto a palavra e seu campo semântico nos ajuda a entender as confusões desses grupos, mas além deles, temos o contexto, a cena, a presença dos personagens, e tudo isso implica, em novo espaço semiótico. Assim segundo nossas observações, além desses quadros de confusão (cap. 4; 11; 20,11-18), temos o capítulo 20,8 que revela a fé plena que é o oposto. Todos esses quadros, nos fazem acreditar que ela possa remeter a uma grande pintura, de encontros e desencontros, que se conclui com uma grande revelação.

Imaginemos uma galeria de artes, que usa seu espaço por um artista, e ele por sua vez, tem ligações com cada uma de suas artes, e assim, se expressa por um fio condutor, que tem por objetivo uma ideia central, e, é isso que vemos em todo ambiente textual joanino. Apesar de estarmos falando desse quadro do sepulcro, os signos linguísticos, e os personagens são também partes de outros quadros pintados anteriormente. Ainda que entendemos que são dois autores ou mais, todo o campo imagético é de um grupo que pensa seu mundo por um espectro particular, evidentemente existem algumas diferenças de literatura e contexto, por ser cada autor um ser individualizado, mas isso desaparece quando o texto está pronto. Ainda assim fica a linguagem participante de um processo comunitário, por isso temos nesses quadros as ações e reações da vida da comunidade, ou seja, a linguagem interpretativa dessas imagens, apresentam a própria história joanina. O que diria Wittgenstein, imaginar uma linguagem é imaginar uma forma de vida (WITTGENSTEIN, 1984, p. 12).

Seguindo em nosso pensamento, vejamos que em todos esses três quadros, as mulheres estão envolvidas. E em cada uma delas, há uma revelação que elas ainda não conheciam, ou não entendiam. Em nossa opinião esses textos não se referem à falta de visão feminina, mas uma explicação dada às outras comunidades, que só é conhecida pela comunidade joanina. A questão que as duas mulheres, ou seja, (a Samaritana e Maria, e até mesmo Marta) são em nossa opinião representantes da comunidade Joanina, ou pelo menos parte dessa comunidade, poderíamos dizer que a imagem do sepulcro vazio, não compreendida por Madalena, representa essa parte da comunidade que tem dúvidas.

Por fim levando a cabo nossas duvidas e questionamentos sobre o que realmente representaria Madalena nessa perícopes. Diríamos que ela como qualquer outro personagem que não compreenderam a revelação, são considerados por João um grupo a parte, estando dentro ou fora desse espaço comunitário Joanino, são entretanto pertencentes à fé cristã, mas que

necessitam receber a revelação como a comunidade do discípulo amado recebeu, ou seja João entendeu quando “viu, e creu” (20,8).

b) Alegoria do Tabernáculo

Continuando nossa análise do quadro que João descreveu, vemos nele toda polissemia joanina. Em nossa perspectiva a narrativa e sua imagem nos colocam em um ambiente ambivalente.

A imagem criada tem uma informação concreta, ela representa um estágio da comunidade. Esse quadro não mostra apenas um testemunho de um relato, mas ela traz um universo imaginário, ela compõe um espaço imagético que fortalece a identidade social e histórica de um grupo e nesse caso o grupo joanino, por isso a imagem tem uma função informativa que reflete a necessidade e esperança dessa comunidade.

Essa representatividade da imagem pode imitar a realidade, mas também como uma arte figurativa expressar outra realidade que cada grupo dentro dessa comunidade pode perceber diante de sua cosmovisão e reinterpreta-la por meio de sua nova vivência sócio-religiosa. Para compreender melhor, os gregos, e samaritanos desse grupo podem associar à sua nova fé, as discussões do meio em que viveram, assim como os convertidos judeus, os batistas e etc.

Nosso texto com seu procedimento estético-filosófico enriquece o ambiente redacional por meio daquilo que era chamada na antiguidade de “poesis”, a beleza da palavra. A ideia central do texto circula do centro da religiosidade do seu grupo, para as ideias periféricas ao seu redor, onde cenário e história se compõem em um discurso apologético ligado àquilo que sua fé acredita.

Tudo isso, bem no estilo joanino de apresentar sua verdade “textual-poética”, aqui a repetitividade do cenário, mais especificamente “o sepulcro” (20,1-8; 11-18), cria dois discursos, por isso temos novas formas e personagens no mesmo ambiente, e isso produz espaços simbólicos com realidades diferentes. É por meio desse estilo de narrativa que se cria um espaço semiótico maior, e toda função expressiva do nosso texto, tem em si um código metalinguístico, onde uma imagem se sobrepõe a outra imagem, dando margem a códigos visuais que podem produzir novos quadros interpretativos.

Por isso, seria importante a partir de tudo isso, tentar explicar o que entendemos dessa imagem, ou melhor, dessas imagens. Nesse aspecto podemos começar considerando o

pensamento de Léon-Dufour, que suscita a possibilidade de João ter criado um cenário do imaginário judaico, onde ele levanta a seguinte questão “Estão colocados como dois querubins que se confrontam de cada lado do propiciatório acima da Arca da Aliança, o lugar de onde YHWH falava a seu povo” (LÉON-DUFOUR, 1998, p.157).

Temos aqui um olhar diferente do texto. Acreditamos que assim como os símbolos, as alegorias também fazem parte da teologia joanina, e por isso tudo dentro de seu contexto deve ser analisado minuciosamente, João utiliza sua narrativa como uma tela muito bem construída, com a possibilidade de como já dissemos ter uma multiplicidade de interpretações, como uma grande janela com um olhar para novos caminhos, e assim essa diversidade comunicativa e comunitária, que estão engajadas nesse grupo pode se ver, se reinventar e interpretar todo esse campo semântico, imagético e literário. Assim como já falamos da possibilidade de ser o encontro do noivo, ligado a imagem do Cântico dos cânticos, devido ao cenário do horto.

A imagem da arca e o propiciatório não estão sozinhos, primeiro, porque temos a cena do rosto de Jesus coberto com o sudário, e deixado como símbolo maior que Moisés do Deuteronômio, enquanto ele é o líder em contexto semiótico representativo da lei, e tem que se manter coberto, o Cristo por sua vez ao ressuscitar se descobre, ou seja retira o véu, ou melhor ultrapassa o véu, e revela a glória do pai em si (20,7). Nesse sentido, a arca que foi o sinal dado por Deus para que apenas o sacerdote pudesse se aproximar do Senhor, agora, temos nesse ambiente a abertura da imagem onde o Cristo, filho de Deus está glorificado e exaltado no meio de seu povo. O propiciatório se personificou e o santuário (Cristo) agora está vivo nesse meio, combinando com o prólogo (1,14).

O verbo “estabeleceu morada (*eskénosen*) significa, literalmente: “armou tenda entre nós”. No AT, Deus se manifestava a Israel, no deserto, na “Tenda do encontro” (Ex 26; Nm 7,89 etc.) Mais tarde, a Tenda tornou-se o templo de Jerusalém. Os judeus chamavam a Tenda/Templo de “morada”, em hebraico, *shekiná*, uma das hipóstases de Deus (>com.1,1). O termo grego é até parecido (*skene*). (KONINGS, 2005.p.81).

Com isso o novo templo para a comunidade seria Jesus, ao mesmo tempo em que a igreja/comunidade se torna o templo. “Para nós, o lugar onde Deus mora e nós 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 (14,23).” (KONINGS, 2005.p.81). Nesse contexto, a imagem do horto, também pode representar o jardim do Éden, e o símbolo da realização desse sinal salvífico, que faz com que o povo de Deus tenha novamente o direito a se encontrar com o Pai. Mais do que isso, o encontro da mulher com Jesus,

é também o encontro da humanidade com Deus no Éden, é o reencontro do criador e sua criatura, e por isso todo esse ambiente seria o lugar do culto transcendente/imanente.

c) Jesus Fantasma

Uma última análise, não menos importante, é a possibilidade do discurso do autor de João ter usado imagens e tradições antigas, sobre seres e historietas do mundo religioso pagão para compor a ressurreição de Jesus, por meio de sua ironia e de maneira aporética sobre a ideia de um corpo aparentemente físico, mas em contrapartida com nuances fantasmagóricos como temos relatos de diversos textos sobre esse aspecto.

É com essa perspectiva que daremos uma olhada nesses versos, afinal a ressurreição tem espaço de intersecção proveniente de uma literatura antiga fora do âmbito israelita, mas que está nos arredores, ou na periferia literária das comunidades desse mundo, assim como a cultura popular está presente na história cristã.

No mundo grego-romano acostumado com a mitologia, onde deuses e humanos se encontravam e mantinham relações comuns, ou seja, sexo, familiaridade, magia e viagens do além-mundo, foi importante para as perspectivas literárias no mundo semita. O mundo do Antigo Oriente próximo era acostumado à visitação de anjos e demônios em seu contexto. Até mesmo as relações sexuais entre anjos caídos e as mulheres como descrito na Bíblia Hebraica (Gen 6,1-4) e no mito dos vigilantes (1 Enoque 6-11) forneceram subsídios para diversas questões. Além de falar sobre os pecados da humanidade, foram úteis até mesmo para explicar as crises sociais como a questão do mal, por exemplo. “Interessante notar que os “pecados”, a magia, etc, são conhecimentos provindos do âmbito celeste, dados pelos vigilantes aos humanos” (NOGUEIRA, 2006, p. 154). A partir daí essas imagens possibilitaram explicações até mesmo sobre os problemas de ordem da natureza e as guerras.

Essas ações de proximidade entre o mundo natural e o celestial fundaram uma diversidade de contatos, imagens e relatos fantásticos que foram importantes para consolidar os textos religiosos e fazer desses discursos algo comum. Janowitz diz que por esse motivo literaturas com ênfase na angelologia e demonologia foram desenvolvidos e amplamente utilizados:

Mais tarde, os textos bíblicos, os textos da biblioteca de Qumran e os primeiros textos apócrifos e pseudepígrafos todos se expandem na terminologia bíblica, delineando novas figuras sobrenaturais. Filhos e Familiares do Céu (1 Enoque 6: 2; 13: 8; 14: 3) e cyla: "deuses" (Rolo da Guerra (1QM) 1:10; 14:15; 17: 7; Hinos (1QH) 10: 8) são unidos por vigias (Jub 4:15, 21.;

1 Enoque 1: 4; Teste do XII Pat 1: 5; 8: 3) e espíritos (Jub 15:31; 2 Mac 3:24). Estes são unidos pelo anjo da morte, governantes do cosmos (João 12:31; Efésios 2: 2), figuras aliadas as nações específicas e, uma área de maior desenvolvimento, e uma infinidade de demônios e anjos com nomes específicos como Miguel, Rafael, Gabriel, Raziel e Samiel. Acompanhar todos os anjos e demônios, sabendo que seus nomes e seus papéis se tornará uma tarefa formidável (JANOWITZ, 2001, p. 29)

Com esse contexto, imagens de uma intertextualidade com o mundo fantástico, não seria difícil de encontrar. Até mesmo os heróis gregos filhos dos deuses e imortais, tiveram suas representações fantasmagóricas e foram descritas em alguns textos.¹¹

Podemos por meio desse estilo literário fantasmagórico, chegar a algumas definições referentes a certas imagens após a ressurreição, onde vemos Jesus agindo de forma comum, ou seja, naturalmente entre os discípulos no evangelho de João.

Com a diversidade da literatura no antigo oriente próximo, que remetem a histórias incríveis de viagem celestial, de visitação de anjos como os textos da apocalíptica de Daniel, Enoque e outros situados no período do segundo templo, e nos Manuscritos do Mar Morto. Além de textos sobre mortos que visitaram suas vilas e cidades para reclamarem alguma necessidade ou resolver questões familiares, como os textos do “Phlegon of Trallei's book of Marvels” de William Hansen, que mostram situações inusitadas e cheias de material sobre fantasmas.

Percorreu por esse período, literaturas greco-romanas, que falavam do além-mundo. Podemos então traçar outro olhar importante nesse viés histórico-literário joanino, em que o humano divinizado pode ser tocado e se alimentar, sem causar qualquer impressão perturbadora aos personagens e aos leitores dos evangelhos.¹²

Após esse primeiro ponto queremos então olhar diante do contexto Joanino, e nos ater com maior precisão à ressurreição de Jesus para observar melhor alguns fatos importantes. Na

¹¹ Uma história importante é de Hércules (Hércules), onde antes da sua luta contra o deus do rio Achelous, apresentou um encontro com o fantasma de Meleagro. Foram da-dos doze trabalhos para ele; sua luta contra Achelous foi seu décimo primeiro trabalho, onde desceu ao Hades e ali se encontrou com esse fantasma “ou espírito humano” Meleagro. Nesse diálogo ficamos sabendo que ele fez com que Heracles promettesse casar com sua irmã assim que voltasse do submundo. A batalha foi muito disputada, Achelous em alguns momentos se tornava numa cobra, depois em um touro, até que Hércules tirou um chifre e o derrotou. “O combate de Achelous e Hércules foi frequentemente representado na antiguidade; a imaginação de Filostratus incluía uma descrição de uma pintura mostrando várias cenas do mito”. (ROMAN; ROMAN, 2010, p. 1).

Outro personagem bem conhecido e que nos mostra essa viagem além-mundo é sobre a Odisséia: “Odiseu desce ao Hades para consultar a alma do vate Tirésias. Lá encontra os fantasmas de sua mãe e dos heróis gregos mortos na guerra de Troia, entre eles Aquiles” (VIEIRA, 2011, p. 810).

¹² Um dos textos de Phlegon of Trallei's book of Marvels descrito por Hansen, e conta a história de Polites que após estuprar uma donzela é morto e passa a aterrorizar uma cidade, e uma sacerdotisa de Apolo aconselha a cidade a oferecer donzelas a esse fantasma, até que Euthymos se apaixona por uma dessas donzelas e luta com Polites e acaba com a maldição (1996, p. 66). Ele explica, que o corpo de Polites era substancial, ou seja, assim houve uma luta com um fantasma e o guerreiro o venceu, lançando-o no mar.

ressurreição a mulher não compreende o que está havendo (20,12-14). Ela encontra com o mestre, mas o confunde com o jardineiro (20,15), quando descobre que ele ressuscitou ela o segura, mas Jesus pede que o solte (20,17). Depois a comunidade trancada em um cenáculo, o vê dentro desse espaço, sem que ninguém tivesse aberto a porta, mostrando que é um ser de outro mundo (20,19). Por dedução a comunidade acaba pensando ser um fantasma, ele então manda tocar para provar que estava vivo (20,27)¹³. Em todos esses casos eles não têm nenhuma forma de espanto, o que deveria ser estranho, mas não é assim que vemos a comunidade reagir. Depois, mais uma vez Jesus aparece na praia, e prepara a comida para os discípulos (21,12) Esse mesmo verso faz um questionamento interessante “...E nenhum discípulo ousava perguntar-lhe: Quem és tu? Porque sabiam que era o Senhor”. No contexto podemos levar em consideração o que nos diz os autores abaixo:

Como aparece pela razão dada pelo evangelista: *eidotes hoti ho kyrios estin*, conscientes de que era o Senhor, este verbo não tem aqui o sentido de “atrever-se”, mas indica que a evidência da identidade de Jesus tornava ociosa toda pergunta. Para sentido semelhante, cf. Rm 15,18. Certificar-se perguntando-lhe, gr. *exetasai auton*. *Exetazô*, inquirir, pedir provas de algo; no aoristo, averiguar, certificar-se (Mt 2,8; 10,11). O uso deste verbo insólito corresponde ao dito em 16,23a: *en ekeinê tê hêméra eme ouk erôtêsete ouden*, naquele dia não tereis que perguntar-me nada. A tradução exige acrescentar o gerúndio (perguntando) para reger o complemento (auton) e introduzir o discurso direto. Quem és tu? gr. *Sy tis eis*. É a terceira vez que aparece esta pergunta; a primeira vez (1,19), a comissão de inquérito dirigiu-a a João Batista para averiguar se era o Messias; a segunda (8,25), “os Judeus” a dirigem a Jesus imediatamente após sua declaração messiânica (8,24: eu sou o que sou). que era o Senhor, gr. construído em estilo direto, em paralelo com 21,7 (MATEOS, BARRETO, 1989, p. 857).

A resposta elaborada dos autores reflete a questão teológica, mas parece que o espaço cultural e essa questão acerca da dúvida, poderia também levar a outro questionamento mais importante de João, que seria a “falta de fé” o tema mais relevante da comunidade joanina, que mostrou quais grupos eram os verdadeiros adoradores no momento da ressurreição.

Portanto, podemos considerar que para não se parecer com membros sem fé que teriam medo de uma ínfima possibilidade de duvidar da manifestação do seu mestre, preferiram ficar em silêncio, e mais uma vez, apenas o discípulo amado o reconheceu, e com um detalhe

¹³ Dentro da diversidade de ações que os espíritos e anjos exercem na literatura judaica, temos esses seres angélicos. Eles são apresentados de diversas maneiras: sendo bons ou maus, ensinando ciência, (1 Enoque 8, 1-3) obtendo desejos sexuais (Gn 6,2) responsáveis pela morte, (Ex 12,29-36, etc.) anunciando bênçãos, (Gn 17,17-19 etc). Por sua vez, no NT também aparecem exercendo atividades: uns anunciam nascimentos, (Lc 1,26-38), produzem tentações (Lc 4,1-13); trazem alimentos (Mc 1,13), consolam (Lc 22,43), são confundidos com humanos (Heb 3,2) e etc. São muitas as ações desses seres angélicos, ou fantasmagóricos, e eles não ficam apenas no mundo espiritual, pois muitas das suas ações são humanizadas. “O fantasma pode instigar desejo sexual, enviar sonhos ou ferir pessoas doentes” (OGDEN, 2008, p.112).

importante, ao longe. Se Jesus não pôde ser identificado imediatamente, parece então que mais uma vez a cultura popular do além-mundo está encadeada aqui também.

Jesus é um ser diferente, não um humano, mas também não um ser celestial apenas, e sim um ser entre dois mundos. Esse contexto não era estranho, ou desconhecido pela literatura antiga. Vejamos:

“Os monstros nunca são criados ex nihilo, mas por meio de um processo de fragmentação e recombinação, no qual se extraem elementos “de várias formas” (incluindo— na verdade, especialmente — grupos sociais marginalizados), que são, então, montados como sendo “o monstro”, “que pode, assim, reivindicar uma identidade independente” (COHEN, p. 39 apud Girard, 1986, p. 33).

Apesar de haver traços de outras manifestações e histórias, Jesus é reinterpretado e transformado a partir do que o mundo e a tradição apocalíptica e os textos fantasmagóricos apresentavam. Existe sim um fio condutor que não se deixa estranhar, ao ler e vivenciar na comunidade tais visões literárias.

O monstruoso espreita em algum lugar naquele espaço ambíguo, primal, entre o medo e a atração, próximo ao centro daquilo que Kristeva (1982, p. 1) chama de “abjeção”: Há na abjeção uma dessas violentas e obscuras rebeliões do ser contra aquilo que o ameaça e que parece vir de um fora ou de um dentro exorbitante, lançado para além do alcance possível e do tolerável, do pensável. Ela está ali, muito próxima, mas inassimilável. Ela incita, inquieta, fascina o desejo que, entretanto, não se deixa seduzir. Assustado, ele se afasta; enojado, ele se recusa... Entretanto, ao mesmo tempo, esse ímpeto, esse espasmo, esse salto é atraído para um outro lugar que é tão tentador quanto é condenado. Incansavelmente, como um inescapável bumerangue, um vórtice de atração e de repulsão coloca aquele que está habitado por ela literalmente ao lado de si mesmo. (COHEN, apud, Kristeva, 1982, p. 53).

Cohen, tenta elucidar ainda mais, o tema do monstro, para ele existe sim, um processo ou o que ele chama de “fragmento abjeto”, por ela formam-se as identidades e de várias formas, assim podemos chegar a níveis de compreensão do monstruoso em muitos caminhos da construção de mundo e identidade literária que a permeia. “...a formação de todos os tipos de identidade — pessoal, nacional, cultural, econômica, sexual, psicológica, universal, particular (mesmo que aquela “particular” identidade represente uma ardorosa adoção do poder/status/saber da própria abjeção); como tal, ele revela sua parcialidade, sua contiguidade”. (COHEN, 2000, p. 53).

Assim podemos ver nesse contexto a escrita joanina, e o mundo dos fantasmas. Os textos relacionados em João já nos remetem a esse tipo de conceito de morte e vida onde não espanta os participantes da comunidade, mas sim uma nova etapa da fé da comunidade.

Vejamos agora outro texto, que pode nos ajudar a compreender as construções literárias desse período e o evangelho. Filóstratus conta-nos a história do fantasma de Aquiles que encontrou um comerciante e o convenceu a trazer-lhe uma donzela de Troia. Ele pensando que Aquiles a amava, fez o que ele pediu, comprou a moça e levou até a ilha. O texto diz que Aquiles o convidou para jantar, e depois pediu para ele deixá-la na praia. Deu-lhe uma grande quantidade de dinheiro, e assim que a deixou eles ouviram os gritos da moça, pois Aquiles estava rasgando seus membros. (HANSEN, 1996, p. 66).

Com esse pano de fundo, o mundo imaginário tem uma forte representatividade não apenas na tradição bíblica, mas em grande parte da literatura do mundo antigo. O texto de Aquiles apesar de ser extremamente violento e contrário a imagem do evangelho joanino, tem um ponto de contato importante, o fantasma convida o comerciante para jantar. O evangelho de João tem a cena final do cap. 21, um jantar entre Jesus e Pedro juntamente com os discípulos. Evidente que não se tem aqui uma similaridade, mas uma imagem literária em comum, os fantasmas também participavam da mesa e etc.

Com isso entende-se que o evangelho de João usou os relatos, e as formas e gêneros literários desse período de maneira abundante, com o intuito de fazer de Jesus um supra-humano, superior a qualquer outra imagem ou divindade.

1.9.1.2. Segunda parte: Vr 13

13 E dizem a ela aqueles: Mulher, por que choras? Diz a eles: Tiraram o meu Senhor, e não sei onde o puseram.

O diálogo no sepulcro, é iniciado pelo anjo que ao interpelar Maria, percebe o sofrimento não apenas de quem está confusa, mas triste, por não poder continuar o ritual antigo da tradição judaica, afinal isso não faz mais sentido, chegaram ao fim.

A pergunta de certa forma é irônica, não foi entendida pela personagem e seria repetida pelo Senhor, mas que não terá nenhuma explicação mais profunda até então. A sua primeira questão por não ver o corpo é dizer que tiraram “airo” ἀίρω (tirar, levantar,carregar), um termo com diversas proposições, mas em sua maioria, como uma ação de tirar algo de um lugar e levar a outro. Essa é a maior parte das referências em João desse termo. Pode ser usado até mesmo como destruir, no sentido de eliminar, podendo ser essa a primeira fala, ou ideia que passou por

sua cabeça, diante do sepulcro (20,13), o termo também servia para ser usado em algumas expressões idiomáticas, vejamos: (ἀράτω τὸν σταυρὸν - Mc 8,34); “expressão idiomática literalmente, tomar a cruz, carregar a cruz, estar preparado a sofrer até a morte, tomar a cruz” (LOUW; NIDA, 2013, p. 257).

Com essa definição surge uma questão em nosso texto, ou seja, o termo usado em João 20,13 diz: (ἦραν τὸν κύριόν); que poderia ter um duplo acento. “*Tomar o Senhor, levar o Senhor*”, talvez fosse uma lembrança do relato da gênese da tradição sobre os judeus que mentiram sobre os discípulos terem roubado o corpo. Por isso temos uma inversão do tema para mostrar que o judaísmo queria na verdade era tirar o direito ao culto ao Senhor, com uma dimensão um tanto quanto diferente usada por Mateus, nos referimos a construção literária, foi quando pagaram aos soldados para mentir, tentando assim ofuscar a revelação do próprio Cristo com sua aparição.

Outro fator importante, que deve ser analisado por um novo contexto, ou seja, não poderia também ser uma denúncia joanina? Como por exemplo, sobre essa comunidade não reconhecer o Senhor, e por isso todo esse cenário ser na verdade uma dupla ironia? Ou seja, uma memória que acusou a ação dos judeus querendo enganar o povo pagando os soldados para mentir sobre o corpo, o que não conseguiram, ao mesmo tempo mostrando que a comunidade cristã desde o início estava dividida enquanto uns realmente criam outros não compreenderam o mistério da exaltação do Cristo.

Por isso, teremos outros dados importantes para acrescentar: o termo οἶδα (Saber/Conhecer/Compreender/lembrar), em nosso contexto, onde a personagem não sabe ou não conhece para onde levaram o corpo, representa aqui, não a relação de motivo, mas de desconhecimento de local. Como seria natural, se foram os judeus, ou algo sobrenatural aconteceu, a evidência é que ela não conhece o paradeiro do corpo, e nem mesmo compreende o que aconteceu, já que o termo também pode ter esse valor como expressão.

Nesse aspecto a sua pergunta sobre onde o puseram, reflete total desentendimento do fato, “τίτεμι” τίθημι (por, colocar, sujeitar, pode até ser usado em uma expressão idiomática de voluntariado a morte, etc), é o termo que aparece em diversos contextos. Em cada campo semântico constrói um ideal, nesse caso a relação de sujeição refere-se à morte. Com a frase “ou ethekan auton” οὐ ἔθηκαν αὐτόν. (onde puseram o mesmo), fica evidente que só o fizeram porque ele foi levado por não oferecer resistência, por estar morto. Para ela, enquanto vivo, ninguém seria capaz de tocá-lo.

1.9.1.3. Terceira parte: Vr 14

Estas coisas tendo (ela) dito voltou-se para trás, e vê Jesus em pé e não sabia que é Jesus.

Após falar, ela retira os olhos do cenário do sepulcro e se volta, o termo “strefo” στρέφω (voltar), fazer voltar, ou em um aspecto de voltar-se atrás, em um sentido em que a pessoa possa retornar ao estado anterior, poderíamos interpretar assim, já que em João 12,40 o termo é usado em sentido espiritual. Em outro caso poderia ser traduzido por rejeitar, ou seja, não fazer retornar, esse último não seria o caso. Fica então claro que ela deveria voltar atrás, podemos dar dois sentidos aqui, o simplesmente voltar atrás, pois esse termo é seguido de “hópiso” ὀπίσω (atrás). Por fim, poderíamos interpretar “strepho” στρέφω (voltar), possivelmente a necessidade de um retorno a fé, olhando para o Cristo, ou seja, como foi dito acima, faz sentido entender que era para retornar ao estado anterior da fé viva no Senhor.

Esse verso em nossa opinião seria o centro de nossa perícopie quando a vemos em forma de quiasmo, porque sinaliza a grande contradição e confusão da comunidade cristã, que mesmo vendo, não compreende e por isso não poder ter a fé completa. Viu Jesus e não entendeu, não podemos também dizer que o Cristo apareceu em forma celeste, pois a confusão é no campo natural, afinal, no próximo verso saberemos que ela vai pensar que é o Jardineiro.

1.9.1.4. Quarta parte: Vr 15-16

15 Diz a ela Jesus: Mulher, por que choras? A quem procuras? Aquela pensando que é o jardineiro diz a ele: Senhor, se tu levaste a ele, diz a mim onde o puseste, e eu a ele levarei. 16 Diz a ela Jesus: Maria. Voltando-se ela diz para ele em hebraico: Raboni (o que quer dizer Mestre).

A pergunta inicial é a mesma dos anjos, ela se repete, mostrando que ainda não houve evolução da personagem. E a situação fica pior, por não reconhecer o Cristo. Nosso verso contém então, “kepourós” κηπουρός (Jardineiro), aquele que cuida de um jardim, ou horto, palavra não usual no NT, nesse sentido um Hapax. Ela é usada para Jesus, a relação com o jardim, por

meio do jardineiro, e o encontro com a Madalena, essa imagem levou a pensar no texto de (Ct 3,1-4). Assim essa noiva, poderia passar a representar a comunidade dentro do contexto do NT, “Com essa palavra, Jo reintroduz o tema do horto-jardim, voltando ao linguajar do Cântico (19,41 leit.). Prepara-se o encontro da esposa com o esposo”. (MATEOS; BARRETO, 1982, p. 823).

Em relação ao cântico, compartilhamos o pensamento de Léon-Dufour nesse momento, quando ele diz que o evangelista pode ter usado como pano de fundo o Cântico dos Cânticos apenas como uma “grade literária para apresentar a busca de Maria” (LÉON-DUFOUR, 1998, p.158). Nesse aspecto, João cria essa imagem, para provar a sua busca. E com isso, ele projeta o sinal desse grupo que não entende bem quem é o seu Senhor.

Mais uma vez devemos lembrar que o texto E1, vai se transformar e então o autor amplia ou altera seu sentido. Mas como já estamos alertando desde o início de nossa tese, não seria necessário ser a comunidade, mas uma parte dessa comunidade ou outro grupo.

Novamente ela pergunta, mas agora acredita que ele o levou e quer saber onde o puseram, o termo “bastadzo” βαστάζω (levar, carregar), tem o significado de levar algo relativamente pesado. Basta saber se essa relação tem a ver com o peso do corpo, ou o peso e o valor referente a quem estava sendo carregado. No caso, Jesus, como alguém que tinha um valor muito maior do que o sentido humano, ou seja, aquele que representava o filho de Deus, ou um líder de um grupo religioso.

Esse termo também carrega uma expressão idiomática. Quando está ligada à cruz, por exemplo, (levar a cruz), ou seja, representaria o peso desse fardo. Outra expressão idiomática é “bastadzo stigmata” (levar marcas), significa carregar as marcas como um escravo de um senhor.

Se de alguma forma João tenta representar aqui, por meio desse termo, uma relação de afinidade da comunidade, ele está então expressando que não seria justo outra pessoa/comunidade, se não Deus, ou a comunidade cristã, ter o direito a possuir o corpo de Cristo. Por isso ela como representante desta parte do grupo quer saber para onde o levaram, o que de fato aconteceu.

Para Casalegno, os versos 14,15,16 deste capítulo podem ser o sinal representativo da comunidade joanina através de Maria Madalena, por diversos motivos, entre eles, por fazer um personagem ser um símbolo de um grupo maior, usando termos paralelos ligando a outras ideias teológicas. Vejamos:

“A pergunta que Jesus faz à mulher quando lhe aparece: “A quem procuras?” (zeteîn, 20,15), está em paralelismo com a palavra que Jesus dirige aos primeiros dois discípulos que, atraídos por sua pessoa, o seguem: “Que estais procurando?” (1,38). Eles interpelam Jesus com o termo “rabi”, exatamente como faz Maria Madalena (1,38;20,16), e Jesus, olhando para os seus primeiros seguidores (1,37), “volta-se” (strephein), de acordo com o comportamento da mulher na presença dos anjos e de Jesus (20,14.16)”. (CASALEGNO, 2013, p.65)

Apesar dessa sequência bem construída, não acreditamos dessa forma, primeiro, porque para nós, Maria não pode ser da mesma comunidade no sentido total, pois, na perícopes anterior já temos o discípulo amado, que é quem tem a revelação logo que vê o sepulcro vazio.

Em segundo lugar, os discípulos apresentados aqui, também não nos parecem representarem a comunidade joanina como um todo, afinal eram ainda discípulos de João o “Batista” até se convidarem para ir a casa de Jesus, a imagem de 1,37- 38, como a imagem de 20, 15-16, são parecidas. A diferença é que eles estavam prontos a seguir Jesus. Parece que Maria Madalena estava sendo reiniciada ao acesso da comunidade, talvez por isso essa conexão.

Os dois discípulos que vieram de João (1,37-38) comparados a Maria Madalena recebem a revelação do profeta, e vieram de fora, e seu líder entendeu que Jesus era o Messias. Maria Madalena, precisou recordar por meio do chamado do mestre por seu nome “Maria”, criando assim uma ponte textual com o capítulo (10,11-14). Toda a perícopes está entrelaçada, como uma textura completa, um trabalho redacional muito bem estruturado. Por isso a fala final dela é Raboni (grande mestre), a forma básica que será reconhecida pelo mesmo equivalente que ela anunciará aos discípulos, pois eles o reconhecem desde o início com este mesmo tratamento, ou seja, “Rabi”.

Concluimos então, que Maria voltará ao seio da comunidade, pois João precisou reconstruir a imagem do início da fé comunitária, se além dela haviam grupos dissidentes que começaram a fé pela revelação profética e todos os milagres que ele havia feito, agora seria o momento de serem despertados pelo maior milagre, o da ressurreição. E o anúncio a esses discípulos fariam com que se lembrassem de todas as promessas que Jesus havia feito. Assim como a Escritura (20, 9).

1.9.1.5. Quinta parte Vr. 17-18

17 Diz a ela Jesus: Não me segures, ainda, pois, não subi para o pai; mas vai para os meus irmãos e diz a eles: Subo para o meu pai e vosso pai e Deus meu e Deus vosso. 18 Vêm Maria Madalena anunciando aos discípulos: Vi ao Senhor, e estas coisas (ele) disse a ela.

Jesus com imperativo de ordem diz, para não o segurar, e continua ordenando para que ela vá anunciar aos seus irmãos. Aqui os termos “patera” “theon” πατέρα; θεόν (Pai; Deus) duplicado, mostra a intimidade do Pai com o filho cf. (17,21), e o termo “kurion” κύριόν (Senhor) usado para fechar a estrutura do texto, amarra-os com seu contexto.

Com essa estrutura final, podemos entender melhor o que João pretendia com esses dois versos finais. Ele apresenta a santidade do Cristo, que ao ressuscitar por si mesmo, é maior que qualquer ser humano, ultrapassando assim, qualquer autoridade, inclusive Moisés, como vimos na perícopie anterior, onde o véu foi deixado (20,7), e Cristo pôde manifestar a sua glória.

Por isso ao usar o termo “apto” ἅπτω (Tocar, relação sexual, deter, incendiar); dentro desse texto vemos que a referência, ao toque, deve estar ligado a “aptomai” απτομαι, que é segurar/deter (RIENECKER, ROGERS, 1995, p. 191).¹⁴ Ela não deve impedir a exaltação, glorificação do Senhor, que vai ser assumida com o termo “anabaino” ἀναβαίνω (subir, ascender) aqui será diferente da expressão idiomática Subir ao coração (1 Co 2,9), como já havíamos comentado, na interpretação de (GINGRICH; DANKER, 1984.p.19). Algo que ninguém pudesse imaginar que aconteceria. Diante do nosso texto, a subida do Senhor é algo extraordinário, mas o termo refere-se à subida aos céus de um corpo natural. Aqui há uma nova percepção teológica em relação ao Senhor humano visto na terra que sobe ao céu, de forma diferente de Elias, e que sobe por suas próprias forças. Em nossa opinião, essa referência joanina, já está situada na cruz sinal do princípio de sua exaltação, que vem sendo articulada dentro do tema de (3,13) e culmina aqui.

A ordem de Jesus, usando o termo no imperativo, “poreúomai” πορεύομαι (Vai, ir) “sair de um lugar e indo a outro”, seguir também a uma certa distância. Sair, ir embora, podendo ser usado em sentido de forma de vida, ou seja, viver, andar ou caminhar de uma forma de vida.

¹⁴ Com isso mesmo não identificando o termo mais difícil e improvável, ou seja das relações sexuais, poderia ser que algum pensamento pudesse levar em conta a ideia de impureza da mulher e o encontro com os anjos, em toda história antiga como em Gn 6,2, o que não nos parece o caso aqui. Assim outro termo interessante seria incendiar, que é ligado a diversos outros textos bíblicos, com as palavras derivadas desse termo como “apsantes, periapto” respectivamente (at 28,2; Lc22,55; etc).

Também pode ser considerado um sinônimo de “*peripatéo*”. Em nosso texto pode designar avisar, ensinar, ou explicar a sua visão. Ou seja, nesse momento o Senhor, aplica a sua autoridade para que toda a comunidade seja receptora da novidade da ressurreição.

O sinal que foi visto, precisava ser compartilhado com a comunidade e assim ela deveria avisar seus irmãos (ἀδελφός), “irmãos ligação familiar”. Esse termo também poder ser relacionado à ligação entre pessoas de grupos religiosos, nesse caso essa é a nova família de Deus.

Fica também evidenciado que o redator propõe a unidade do grupo (17,21), tratando a todos como uma só comunidade. Ainda que pela primeira vez Jesus trate seu grupo como irmãos usando o pronome pessoal genitivo (μου), ou seja, ele demonstra o sentido de posse, ou pertença dessa nova constituição familiar e religiosa. Fazendo, com que, quem aderisse a fé, seria irmã ou irmão de Jesus, e todos filhos de Deus (Pai).

O verso 17 tem o seguinte paralelismos:

<p>Ainda não subi para meu Pai, Mas vai para meus irmãos,</p>

<p>Meu pai e vosso pai Meu Deus e vosso Deus</p>
--

Com o uso do paralelismo sinônimico, João enfatiza a qualidade da intimidade de Jesus com o Pai, e da comunidade com Jesus, lembrando assim que o termo Pai, nesse verso refere-se única e exclusivamente aos discípulos e nunca aos de fora. Jesus não encarou a paternidade divina como algo natural, apenas na esfera da Basileia (JEREMIAS, 2008.p.271).

João também faz uso da tradição bíblica do Antigo Testamento, em referência a (Rt 1,16), além da lembrança da Aliança (“eu serei Deus para eles”: cf Ex 29,45; Lv 26,12; Jr, 31,33; Ez 36,28 etc). (KONINGS, 2005.p.353).

Vemos também que esse texto é ligado ao E1, parece que as divisões já eram evidentes no início do escrito, com isso podemos obviamente ver outros fatores importantes, entre eles, as relações tempestuosas com os judeus, e os batistas, que já haviam sido desenvolvidas em outros textos, podem representar aqui, as divisões que já estavam influenciando outros membros, e por isso a ênfase na unidade após a ressurreição forçou o reconhecimento do Senhor em chama-los de irmãos.

Maria segue a instrução de seu Senhor, “*erxomai*” ἔρχομαι (vem), mover-se de um lugar para o outro, tanto ir, quanto vir, podendo também ser “ficar”, acontecimento dirigido a

alguém. Pode também ser usada em algumas expressões idiomáticas, para chegar a uma questão. Mas em nosso caso ela obedece e “angello” ἀγγέλλω (Anunciar), contar, mensagem ou notícia. Contar algo que é desconhecido, essa palavra se une a evangelho, termo que é conhecido como boa notícia. Assim essa perícopé se encerra com a notícia que os discípulos precisavam conhecer.

Conclusão

Após nossa análise sobre a perícopé, temos como fundamentação teológica, as discussões entre os grupos. Acreditamos que Maria Madalena representa comunidades periféricas com certa dificuldade para entender a fé em Jesus. Temos a igreja mãe, (uma forma de representação, já que nesse período não existia uma igreja como entendemos atualmente) representada por Pedro que, mesmo sendo levada à revelação primeira, também não foi capaz de observar o mistério da ressurreição. Essas discussões mostram que as comunidades no final do primeiro século, dentro e fora do círculo joanino, haviam grandes tensões com a religiosidade do mundo antigo.

Em primeiro lugar, a comunidade acredita ser a detentora da revelação completa de Deus e que já vive a escatologia realizada, por isso ela já está no *escathon*. Por outro lado, ela precisa manter a unidade, e, suas relações com grupos dissidentes trouxeram desconfiança sobre comunidades importantes, por isso ela procura estabelecer as verdades da sua fé. Nesse aspecto vemos que a exaltação e glorificação de Jesus no evangelho será reformulada, e o primeiro momento da construção literária, ou seja, o E1, não deram conta desse imaginário. O E2, por sua vez, procura por uma ordem de estrutura do texto, mas é no E3 que João estabelece a exaltação do Cristo, assim a glorificação de Jesus mostra-se desde o primeiro capítulo, onde os anjos são usados como recurso literário para apresentar Jesus como filho de Deus, e filho do Homem. Nesse aspecto a alta cristologia joanina, se encarregará de promover Jesus a uma divindade.

A imagem no sepulcro tem em nossa opinião uma forte identidade para o grupo desde o início da fé comunitária, e como ela vive em relação as culturas religiosas de seu tempo uma relação dialética, procurando debater e manter a fé em Jesus. Assim mesmo na primeira

construção literária os anjos são encarregados de representar dentro do sepulcro um espaço de acesso, ou imagem aberta para a subida aos céus, onde o humano e o celestial a partir de agora terão livre acesso a adoração.

Por fim, esse mesmo espaço passa de afirmação de que a comunidade tem no sepulcro a revelação da ressurreição, e não existe mais a separação humana com Deus. Mas agora, o sinal do tabernáculo aberto e o cristo não mais morto, poderia representar a manifestação gloriosa do Senhor, e o acesso livre da comunidade joanina com o culto celestial.

É possível compreender, que o culto dominical será o acesso direto ao céu por meio da celebração já que o sepulcro se tornou sinal da revelação, mas não lugar de adoração, é por esse motivo que Jesus não aparece para Maria no sepulcro, mas fora dele no jardim. A imagem que deixa transparecer é do novo Éden, o novo mundo da fé, e esse local é aonde a comunidade se encontra. Já o cenáculo, ou seja, as casas estão destinadas ao espaço centralizado no culto comum dentro da comunidade, onde houver um grupo de cristãos joaninos reunidos ali estará representado a comunidade de Deus, assim, ou por esse motivo, o sinal do culto (oito dias) aparece duas vezes no final do capítulo 20. Portanto, o Éden como também o cenáculo, são os símbolos do culto joanino, lugares que podemos vivenciar o culto perfeito.

CAPÍTULO 2

A CRISTOLOGIA JOANINA

2.1. Questões Introdutórias

Nesse capítulo, iremos discutir os termos que envolvem a filiação, e a divinização de Jesus, por meio do conceito teológico da cristologia. Dentro da literatura cristã, cresceu um pensamento muito importante que colocou o homem Jesus, em conexão, com o Jesus da fé. Foi um processo de desenvolvimento conceitual que ficou conhecido como a baixa e a alta cristologia. Por meio dela, o nazareno, deixou de ser apenas um camponês, para se tornar um líder de uma comunidade que com o passar do tempo, o transformou em um ser divinizado.

Esse primeiro conceito que seria a baixa cristologia, preconiza o modelo de um homem especial, com características proféticas, mas sem relações extradiordinárias. É evidente que suas credenciais já apontavam para um futuro líder religioso importante.

Nesse aspecto, o modelo messiânico que foi empregado em particular para o Rei de Israel e se tornou importante para este povo, irá desabrochar na vida prática de Jesus. Para isso devemos lembrar que além do Rei, passou-se a valorizar alguns aspectos relacionados com sacerdotes, profetas que tinham alguma missão importante dentro desta nação “É assim que em Ex 28,41 o sacerdote é chamado o “ungido”, *mâschiach*; e, segundo I Reis 19,16, Eliseu deve ser “ungido” como profeta” (CULLMANN, 2002, p. 152). Portanto, nesse primeiro estágio passou por uma fase de identificação, quando comparado aos grandes personagens da Torá, que para nós foi necessária para acolhimento dos grupos.

Eles precisavam identificar o mestre, como uma grande figura judaica como havia sido profetizado. Por isso, esses sinais foram literalmente confrontados com a nova teologia proposta, ou seja, a alta cristologia que o identificaria como o messias diretamente vindo de Deus (Jo 6,68-69; Mt 16,16; Mc 8,29; Lc 9,20).

Em João esse profeta de Nazaré, evoluiu em dimensões divinas já no início do evangelho. É claro que as reformulações textuais, foram importantes para isso. A ideia do filho de Deus, que estava descrita no Antigo Testamento, chegou com força na tradição cristã, e foi aplicada a Jesus. (MINCATO, 2006, p.895).

Entendemos que o conceito “Filho de Deus” tem grande importância para a concepção cristológica de Jesus, já que sua construção ideológica tem relação imagética que nasce da descendente até a ascendente. Esse título é encontrado em Mc 1,24, como no Evangelho de João, na confissão de Pedro (6,69). Para Cullmann, está apoiado sobre a tradição de Mateus 16,16-19, onde segundo ele as expressões Filho de Deus e Santo de Deus são intercambiáveis (CULLMANN, 2002, p. 373). Temos aqui alguns preceitos, que estão baseados em outras questões interessantes, relacionados à fé da comunidade. Além disso, Jesus ao ser proclamado Filho de Deus, foi provavelmente identificado pelos primeiros cristãos como um anjo. (STEYN, 2003, p. 1107).

São com essas ideias, sobre a divinização humana, e não apenas sobre o filho, mas de diversos símbolos teológicos que iremos seguir apresentando as evidentes construções teológicas. Logo no início do evangelho de João temos uma citação breve, mas concisa de sua cristologia (1,34-51), por isso esses termos têm fundamental importância para nosso texto. Mas nessa mesma perícopa citada acima, deixaram de serem comentados alguns títulos cristológicos importantes, que serão usados adiante no texto.

Nossa tarefa não é fácil, já que a compreensão cristológica não seria desenvolvida apenas por um pensamento, mas pela diversidade do grupo, e cada um interferiu na ideologia

e teológica joanina. Com isso, podemos acrescentar a fala de Brown que comenta sobre judeus que não aceitaram a autoridade do judaísmo formativo, e ajudaria na conversão de samaritanos ao movimento cristão. Nesse sentido, os grupos existentes nele, trouxeram consigo suas convicções, formando nova interpretação sobre a vida do seu mestre.

...Pois os Atos (2,46 e 3,1) associam os apóstolos com a frequência ao Templo. Aceitando essas indicações, pode-se pressupor que o segundo grupo da história joanina constava de judeus com opinião formada contra o Templo, que converteram samaritanos e assimilaram alguns elementos do pensamento samaritano, inclusive uma cristologia que não era centralizada num Messias davídico. (BROWN, 1999.p.39).

As grandes questões cristológicas joaninas se darão, na maior parte das vezes no campo da discussão judaica, mas o seu pensamento sobre Deus, foi crescendo a partir de outros ambientes posteriores e que trazem novas perspectivas para a compreensão sobre Jesus. Nesse aspecto “Brown” parece ter razão, já que diante de todas as divergências com o judaísmo normativo, esses judeus radicais, chegavam a denunciar cristãos para o império, e como muitos foram expulsos das sinagogas, também poderiam ser mortos. Isso poderia ocorrer porque havia uma lei favorável ao culto judeu, e nenhuma ao culto cristão no primeiro e segundo século.

2.2. Paternidade e Filiação

Nossa intenção nesse momento, é a apresentar a paternidade do Deus de Israel, e a concepção filial de Jesus dentro da visão da comunidade joanina. Entretanto, muitos temas serão abordados, pois muitos conceitos históricos parecem ter sido importantes para a construção desse imaginário que representam a divinização humana de Jesus, e a sua filiação ligada a Iavé. A partir desses conceitos, desdobraremos os outros temas referentes à cristologia.

2.2.1. Deus-Pai

A ideia paterna associada a Deus, permeou o mundo religioso do Antigo Oriente próximo. Os antigos israelitas e os judaítas posteriormente delegaram a si a identidade de filho de Deus (Ex 4,22; Os 11,1)¹⁵. Situação similar à de muitos povos antigos, tinham seus deuses como pai, e muitos heróis como semideuses, e filhos desses deuses.

No entanto, no primeiro século, esse conceito irá se tornar um processo de debate ainda maior, justamente pelo conflito criado pelo cristianismo. A história apresenta diversas formas de filiação divina nas sociedades antigas. O emprego do nome “pai”, nas religiões do oriente, bem como no mundo Greco-Romano, também se baseavam em ideias místicas, tanto nas formas de geração filial, quanto na descendência natural e física dos homens por meio de Deus ou dos seus deuses. Por exemplo, o deus El de Ugarite conhecido como “pai da humanidade”, ou Zeus na Grécia, ou no Egito, onde o Faraó era como um filho de Deus (G. MENSCHING, RGG³ VI 1233, apud COENEN, BROWN, 2004, p. 1502).

Fica evidente que apesar de não ser incomum, a ideia de filiação divina, teve grandes consequências para a religião judaica, levando-se em conta que nesse momento eles apenas admitiam que a nação era filiada a uma divindade, e não uma pessoa específica. Apesar das orações individuais Deus se torna pai pessoal, essa relação parece estar muito mais no campo metafórico. Por sua vez, a fé cristã, levará essa ideia a outro nível de intimidade, onde Deus como pai, e Jesus como filho se unirão e elevarão a um novo status.

A literatura cristã foi gerada em meio a grandes discussões filosóficas/teológicas do mundo antigo. Essas relações do cristianismo primitivo beberam de diversas fontes, inclusive ideias estoicas, que segundo Bornkamm, consideravam que o pai divino era o cosmos e os seres humanos como seus filhos recebiam sua proteção (2005, p. 207). Com esse entendimento o estoicismo apresenta uma relação de piedade e cuidado em relação à vida. Como podemos ver no hino a Zeus:

Zeus, que do meio da escura nuvem
Reinas com o raio fulgente,
Doador de todo o bem,
Da maldição do erro liberta os humanos,
Para que reconheçamos a verdade,
A tua sabedoria, Pai,
Mediante a qual conduzes

¹⁵Normalmente usado no singular, exatamente para expressar o cuidado de Deus para com seu povo. Apesar de ser usado para Reis e juízes em casos mais específicos.

O universo com justiça

(Tradução em M.P. Nilsson, *Die Religion der Griechen*, 1927, p. 86ss., apud BORN-KAMM, 2005, p. 208.)

Se o mundo mítico revela uma deidade paterna, e essa corrente permeou o mundo judaico, fica evidente que um povo com um cuidado em demonstrar a autoridade de seu Deus e um vínculo afetivo especial entre eles, não poderia deixar que esse conceito fosse negligenciado. Por isso podemos encontrar um fio condutor a esse respeito em diversos textos do AT, com um nuance mais aberto em relação à religiosidade e à intimidade fraterna com seu povo.

O AT emprega a palavra “pai” (Heb. ab – LXX pater) quase exclusivamente (c. de 1.180 vezes) num sentido secular, e só muito ocasionalmente (15 vezes) num sentido religioso. Como acontece no AT, assim também na literatura do judaísmo palestino antigo podemos notar reserva marcante no emprego da palavra num sentido religioso. Só mais tarde, na literatura do judaísmo da Diáspora, é que achamos o emprego mais frequente do nome “pai” com referência a Deus...Nos textos apócrifos e Pseudoepígrafos, no que diz respeito aos escritos de origem palestina acha-se muito raramente (Tob. 13:4; Sir. 51:10; Jub. 1:24-25, 28; 19:29), enquanto os textos de Cunrã oferecem um único exemplo isolado (1QH 9:35-36). (COENEN; BROWN, 2004, p.1503/4).

O judaísmo do primeiro século já constituía uma ideia de Deus pai, como fator inerente a nação. A fala de Jesus não seria novidade, talvez a não ser como um discurso individualista em espaço aberto. “Pois, de fato, a visão de Deus como pai era corriqueira no judaísmo, e Deus, era invocado como pai pela comunidade em oração, assim como pelo piedoso individualmente.” (BULTMANN, 2005, p. 191). Essa individualidade paterna está ligada ao momento da oração, bem como muito provavelmente no espaço litúrgico, o que dificilmente ocorreria em ambiente público.

Quando se fala de judaísmo normativo no primeiro século, o contexto tem que ser bem delineado, pois a sua interpretação de mundo está ligada à fé israelita do Antigo Testamento, vemos confirmado o comentário acima de Bultmann. Portanto, Deus era pai de sua comunidade e daqueles que seguiam as restrições da Torah, e normalmente o termo era usado no momento de oração (Jer.3,4), (COENEN; BROWN, 2004, p. 1503). É nesse aspecto que esse conceito coloca Israel com uma responsabilidade pessoal e particularizada um com o outro, sendo eles filhos do mesmo Deus, e nesse caso uma só família.

Entendendo que, Deus como pai, se torna parte do conceito de fé, e uma metáfora importante para a manutenção da espiritualidade viva dentro da teologia judaica. Essa relação identitária, também será importante para a formatação da cristologia. É desse modo que muitos teóricos entendem esse contexto, como Reinhartz, que afirma. “A imagem de Deus como pai está profundamente entrenchada nas escrituras judaicas e cristãs. Deus frequentemente chama Israel de Filho (Os 1,10) ou o primogênito de Deus” (REINHARTZ, 1999, p.1).

A comunidade de João foi levada a compreender essa relação mítica dentro do contexto paterno do Deus único sobre as diversas discussões e construções literárias acerca da autoridade de Jesus e sua intimidade com o pai, essa filiação tem uma raiz mais íntima e profunda. Consideramos também, que é possível que o modelo estoico pôde de alguma forma agir para a interpretação desse conceito dentro das concepções religiosas desse tempo. Além disso, Paulo (incluindo Ef e Cl), e João (Jo1 e 2 Jo), fortalecem a paternidade de Deus baseando-a em relações cristológicas e soteriológicas (COENEN; BROWN, 2004 p. 1506).

A deidade paterna foi imagem comum para diversas crenças dos povos da antiguidade, e, foi também estabelecida dentro da literatura judaica. Metaforicamente, esse grupo procurou estabelecer um grau maior de intimidade dentro do regime religioso vigente de Israel, que formulava uma concepção de paternidade para toda a comunidade israelita.

O cristianismo acrescenta uma importante construção ideológica diante do seu entendimento sobre Deus como “vosso pai”, ou nas palavras de Jesus (Jo 20,17b - meu Pai e vosso Pai, meu Deus e vosso Deus) e apresentou uma teologia procurando estabelecer um vínculo particular e especial com a deidade transcendente, totalmente ligada a Jesus, e aqueles que o serve, sendo então filhos de Deus por adoção. (Ef 1,5).

É surpreendente que a designação de Deus como “vosso pai” só aparece raramente em Marcos, nos ditos de Mateus e Lucas e no material próprio de Lucas, e em João uma só vez – Jo 20.17 (Não faz parte desse grupo 8.42, onde Jesus nega aos judeus que querem matá-lo que Deus seja o “vosso Pai”). Só em Mateus é que “vosso Pai” aparece com mais frequência.

Marcos	1
Comum a Mt e Lc	2
Além disso em Lc	1
Além disso em Mt	12 (+5 vezes “teu pai”)
João	1

(JEREMIAS, 2008, p. 270).

Deus é pai daqueles que serão introduzidos no seio da comunidade. E isso acontece por meio de Jesus. Essa é uma construção que está no prólogo para justificar a nova família divina e comunitária de João “1,12, Mas, a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus, aos que crêem no seu nome”. Após estabelecer o vínculo paternal com Deus, devido a íntima relação de Cristo com seu pai celestial, a comunidade também será reconhecida filialmente.

Achamos pertinente, trazer ao debate um tema que volta a ser explorado por Reinhartz, conhecido como “epigênese” que são estudos referentes ao pensamento aristotélico, sobre o desenvolvimento de um organismo. Segundo essa teoria esse é um tema importante, mas, para a teologia feminista é um problema, pois é uma causa que tem força para reafirmar o ideal patriarcal. Considerando um princípio lógico do primeiro século, já que o patriarcado é a raiz

que fundamenta a família e a teologia judaica, e de onde advém o cristianismo e a fé do discípulo amado. Reinhartz acrescenta que João pode ter muitos conceitos sobre a ideia paterna, entre eles estabelecidos por meios metafóricos, e por isso, ele discorre sobre as variadas relações de parentesco, com uma analogia complexa e íntima com Deus. Nesse aspecto João é o que usa nos evangelhos uma grande quantidade de referências do tema “pai e filho”.

Nessa teoria, a epigênese explica que o princípio ativo seria o sêmen masculino que determina a forma do embrião, bem como o processo pelo qual ele atinge a maturidade. O sêmen feminino, caracterizado pelos fluídos menstruais (chamados de sperma), a matéria para a geração, é uma substância da qual a descendência é feita. (REINHARTZ, 1999, p. 88).

Reinhartz parte do estudo das partes dos animais em Aristóteles, onde o conceito sobre a formação do ser e as interações sobre a semelhança física entre os seus descendentes são as bases do entendimento da construção da vida, nesse período histórico. Reinhartz entende que o autor do quarto evangelho possa ter constituído uma compreensão da intimidade entre Pai e filho, segundo essa proposta. Ela argumenta que por meio dos estudos aristotélicos sobre o processo de geração da vida, pode-se entender a formação do ser em termos das quatro causas básicas:

Como outros processos, argumenta Aristóteles, o processo de geração pode ser discutido em termos de quatro causas básicas (Gen. an. 715a1-10; Preus: 3; Aristóteles: xxxviii). A primeira é a *τέλος*, que por causa da qual a coisa existe. O segundo é o propósito racional da coisa, frequentemente referido como *λόγος*. Essas duas primeiras causas estão intimamente ligadas, na verdade são quase idênticas. O terceiro é a causa material, isto é, a matéria da qual o objeto é feito, e a quarta é a causa motora, a fonte que define o processo criativo em movimento. A causa do motivo também é referida como *λόγος*. (REINHARTZ, 1999, p. 89).

Para explicar essas relações, Aristóteles usa exemplos como a procriação dos cães, onde o genitor masculino fornece esperma definindo o seu desenvolvimento. E, além disso, a causa material seria a menstruação e evidentemente a nutrição pela parte feminina, depois temos, a causa formal e o processo de desenvolvimento do embrião, e por fim a causa final que é o ser perfeito e completo. Reinhartz explica que a causa final e formal é idêntica, relativa ao (macho) e diferente da causa material (fêmea). O que de acordo com Aristóteles (Gen. an. 732a9 apud REINHARTZ, 1999, p.89) “o macho, fornece forma, movimento e age como força motriz, superior e “mais divina” do que a fêmea, que fornece a matéria-prima e, portanto, serve como causa material”.

Devemos levar em conta, que todas as teorias embriológicas, como também a epigênese, se respaldam na existência humana, e para Aristóteles o grau de semelhança do filho se determina pela competição entre o masculino e o feminino, conforme lemos em Reinhartz (1999, p. 89). Outra questão pertinente é que a teoria de Aristóteles representa o esperma masculino como veiculação para o “Logos” e *pneuma* do Pai, e que fornecem a forma e a essência da descendência (REINHARTZ, 1999, p.83). A alma sensível reside no *pneuma*, respiração ou espírito da vida. O *pneuma* contém a estrutura dinâmica do indivíduo e, portanto, é capaz de moldar a individualidade de um filho, nesse contexto o *pneuma*, presente no esperma masculino, que carrega a forma (potencial) da descendência, é carregado com o movimento que cria a alma sensível. Quando se dão as condições corretas e o material adequado (isto é, o sêmen feminino das espécies apropriadas) para trabalhar, o movimento do *pneuma* contido dentro do sêmen masculino irá produzir um ser do mesmo tipo que a partir do qual veio o sêmen masculino, de acordo com Aristóteles (Peck: xiv; Preus: 52 apud REINHARTZ, 1999, p.89).

Com esse contexto, podemos considerar que a filiação de Jesus, estruturada com essa perspectiva, constrói na comunidade uma identidade para que o filho de Deus seja a imagem que o prólogo (1,1-18) deseja apresentar do Cristo. Essa representação se intensifica em muitos temas dentro do evangelho. Reinhartz, acrescenta que algumas passagens descrevem Jesus como “vindo de” Deus.

Em 8:42 Jesus declara aos judeus: “. . . Eu vim de Deus [εκ του θεου ἐξηλθον] e agora eu estou aqui. Eu não vim sozinho [ἐλῆλυθα], mas ele me enviou”. 16:30 os discípulos declaram a sua crença “que você veio de Deus [απο θεου ἐξηλθει]” (cf. também 13: 3; 16: 27–28, 30; 17: 8). *ἔρχομαι* frequentemente se refere simplesmente deixar um determinado local, como claramente parece ser o caso em 13: 3; 16: 27-28, em que Jesus afirma que ele veio de Deus e está voltando para Deus. Mas esse verbo também pode ter um sentido generativo, que significa “ser gerado”. por” (como em LXX 2 Crônicas 6: 9, referindo-se a Salomão como o filho de Davi) ou, mais geralmente, “nascer ou descer” (LXX Gn 35:11; Hb 7: 5). Um nuance secundário no uso joanino de *ἐξέρχομαι* pode, portanto, ser que Jesus não veio somente do lugar de onde Deus estava, mas também que Jesus veio de, ou foi gerado por Deus. (REINHARTZ, 1999, p. 85).

Com essa compreensão, o autor deseja confirmar a filiação divina do mestre, assim, ele percorre todos os espaços do discurso literário joanino. Até mesmo para poder compreender a mensagem do Cristo, ele deixa transcrever que a relação da comunidade precisa alcançar um novo patamar, é necessário nascer não apenas de novo, mas do alto, e com isso ficaria ainda mais evidente o jogo de palavras dualista de Jo 3,5-8.

Portanto, a melhor forma de entender o nível de relação pai e filho (Deus e Jesus), é percorrer a literatura joanina e perceber os diversos dados que o texto nos apresenta. Paul Anderson com um trabalho importante nos faz esses apontamentos, dizendo que o envio do filho

pelo pai está relacionado a Dt 18,15-22, onde um profeta igual a Moisés estaria no meio do povo de Israel. Acrescenta ainda que essa ação divina não se limitou apenas ao envio, mas ele também o amou (3,35; 5,20; 10,17 etc.), colocou sobre suas mãos tudo (3,25), por sua vez o filho imita o pai no trabalho (5,17), pois o próprio Pai glorifica o filho (8,54; 17,1,5,22). Confia e entrega tudo ao filho (10,29; 13,3; 16,15; 17,7), além de estar no filho e o filho nele (10,38, 14,10; 17,21). Esses pontos são cruciais para colocar o filho na íntima revelação divina com o pai dentro do evangelho.

“são teologicamente significativos. Não menos que vinte e cinco vezes em João, Deus não é definido em termos de aspectos ônticos do ser, mas por aspectos ativos de fazer, o mais importante dos quais é o lançamento da missão do Filho. Essa observação sugere que o motivo do envio de judeus, enraizado em Deuteronômio 18: 15-22, é essencial para entender a função e identidade de Jesus como "o Filho" em João; mas da mesma forma, assim é com a compreensão de Deus como "o Pai" em João. Considere o seguinte esboço da apresentação do evangelho de Deus como "o pai que me enviou"(ANDERSON, 1999, p. 35).

Apesar da comparação a Moisés, essa redução a um profeta em relação à filiação divina, parece-nos que seria um ato de inferiorização da imagem de Jesus na mensagem joanina. Portanto, o filho está em um contexto maior que o profeta no evangelho joanino. Não que esse título não seja importante, mas o filho gerado de Deus que veio do alto, parece ser a intenção de produzir um símbolo de superioridade. Para compreender a profundidade da paternidade em João é necessário nos aprofundarmos ainda mais no sentido teológico, soteriológico e cristológico do filho nesse evangelho.

2.2.2. Filiação Divina

Com os termos da epigênese aristotélica, temos a possibilidade de compreender de outra forma a filiação divina de Jesus. Evidentemente que a priori, essa filosofia fará uma ligação com as ideologias que fundamentaram o pensamento do Novo Testamento, tentando alinhar as representações teológicas do Antigo Testamento. Esse olhar para trás, formará uma identidade divina para o rabi joanino. Com tudo isso, a evidente construção literária em favor do modelo paterno, poderá ser aplicada diretamente a Jesus, dando aos cristãos um símbolo muito importante como co-herdeiros de Cristo (Rom 8,17). Com essa perspectiva é que o autor do livro do

discípulo amado irá resgatar e pontuar a identidade divina de um humano e desenhar acerca da imagem de Jesus.

“Tu és meu filho amado”. Esta palavra ressoa (Mc 1,11; 9,7) na voz do céu por ocasião do batismo e da transfiguração de Jesus, é citada na pregação de Paulo, segundo Lucas (At 13,33), e é novamente referida e ampliada com textos messiânicos em Hb 1.5;5.5. Ela devia aplicar-se a Cristo em sentido único e perfeito, o qual foi aprovado pela ressurreição. Se durante a vida terrena de Jesus fora possível interpretar a palavra do salmo no sentido de “Filho de Davi”, de agora em diante estava claro que era este o sentido literal. Ela fala “do seu filho – nascido da linhagem de Davi segundo a carne, constituído Filho de Deus no poder segundo o Espírito de santificação, em consequência da ressurreição dos mortos – Jesus Cristo nosso Senhor” (Rm 1,3s). (SHREINER, DAUTZENBERG, 2004, p.27).

Estamos diante de um novo paradigma, apesar de ver o mistério da fé e a penetração desses termos ligados à filiação, entendemos que não alude apenas ao conceito davídico, mas ao sentido uniforme do filho de Deus. “Que Jesus é filho de Deus é um enunciado supremo no evangelho de Marcos (cf. Mc 1,11;9,7;14,6;15,39). (BEUTLER, 2015, p.15). É possível darmos mais um passo em direção aos termos da divindade filial de Jesus. Mas antes, devemos firmar a ideologia da intimidade entre “Pai e Filho”. Nessas condições, a cristologia dará conta desse preceito, mas com um novo olhar.

Em primeiríssimo lugar Deus é pai na relação com seu filho; Jesus, por sua vez, fala de “seu pai” (Jo 6,32.57; 8,19.54; 10,18.25 etc.). O Pai ama o Filho (Jo 3,35;14,21.23; 15,9) e o envia (Jo 3,16; 5,5,37;6,29 etc.). Ele opera (Jo 5,17.19.20.36.8,18; 14,10) e confirma a atuação do Filho (Jo 5,43), e dá testemunho em favor de seu Filho (Jo 5,37;10,25). O Filho realiza a vontade do Pai (Jo 4,34; 5,30;6,38.39.40). O Pai é o portador da vida e o concede ao filho poder sobre a vida (Jo 5,25.26; 6,57). O Pai coloca os crentes na mão do Filho (Jo 6,37.44.65; 13,3), pois tudo que o pai tem pertence ao filho (Jo 16,15). O Pai ensina o Filho (Jo 8,28), que fala apenas aquilo que ouve do Pai (Jo, 8,38; 12,49.50; 14,24). O Filho realiza as obras de seu Pai (Jo 10,37;14,31) que é honrado pelo Filho (Jo 8,49). O Pai julga (8,16) e entregou ao Filho a autoridade de julgar também (Jo5,22b). Finalmente, o Pai glorifica o Filho, assim como o Filho glorifica o Pai (Jo 8,54; 12,28;17,1). (SCHNELLE, 2010, p. 863/4).

Prosseguimos então, como podemos ver e como nos apresentou Schnelle, com a ideia de que Jesus é o filho de Deus, segundo a fé cristã, e está totalmente ligado aos desígnos do Pai, e esse conceito, ultrapassará o ideal judaico da época, onde Israel e seu povo eram de forma religiosa ligada intimamente ao Deus pai. Consequentemente poderemos ver esse preceito, dentro do pensamento sinótico, mas como foi dito antes com alguns formatos diferentes. Sabemos que essa filiação ecoava na transmissão do evangelho por meio da história, e na comunidade, tanto nos escritos paulinos, como na tradição oral, entretanto nenhum deles com a mesma perspectiva que o pensamento joanino apresentou.

Enfim poderemos entender a dimensão íntima de Jesus com seu pai. Mesmo tendo autoridade, é relevante demonstrar a submissão do filho, mas também em uma filiação não apenas metafórica ou patriótica como aparenta ser a tradição judaica, e sim uma filiação divina, e com

dimensões angelomórficas. Por isso temas como “Filho de Deus e do Homem”, vão ser adquiridos de outras culturas para formar a nova identidade de Jesus.

Em João, ele permanece como título cristológico dominante. Ao lado disso Jesus é muitas vezes chamado simplesmente “o Filho”, também “o Filho do Homem” como com frequência é chamado nos sinópticos. Tais predicados têm contato com o servo de Deus de Isaías: ele será “enaltecido e glorificado” (cf. Is 52,13 LXX). (BEUTLER, 2015, p. 15).

Com essas prerrogativas chegaremos, a algumas definições, em que descrevem a “exaltação e glorificação”, que a comunidade do discípulo amado entende o sentido do filho. Esses são fatores relevantes para contrapor a condição autoritária judaica em que vivia o autor e sua comunidade. Pensando nos argumentos de Konings, entendemos que esses três princípios cristológicos usados por ele, são apenas parte dessa revelação, que na verdade irá desembocar em uma cristologia ainda superior, ou seja, “Eu e o Pai somos um” (17,21), repetindo o que já fora dito em (10,30).

A compreensão da filiação em relação direta com a deidade em uma comunidade periférica como a de João, poderia comprometer o verdadeiro sentido que esse grupo entendeu a manifestação do Cristo. O seu medo era que outros ficassem a imaginar quem ou o que o seu mestre representava. Portanto, poderia ser, que alguns confundissem seu “rabi” com mais uma deidade Greco-romana de seu tempo, e era preciso uma construção teológica ampla, diversa e crescente, onde o humano poderia ser divinizado, é essa ideia que chamamos de alta cristologia. Onde o filho de Deus, pode ser e ter outro nível de concepção. Como por exemplo, a autoridade de Moisés que foi comparado a um Deus Ex. 4,16, Elohim (אלהים). E Jesus igual ao Pai (17,21). Entendemos que Konings, nos mostra o primeiro conceito, mas não o último sobre Jesus:

No afã de fazer transparecer nesse Jesus de Nazaré o agir de Deus, João no-lo apresenta com todos os “títulos” da cristologia, mas nenhum é tão significativo e abrangente quanto o de “filho”. A messianidade e a divindade de Jesus devem ser entendidas a partir de seu amor filial, sua “paixão” por fazer o que o Pai deseja e por revelar o que o Pai lhe dá a conhecer. “Eu e o Pai somos um” (10,30), “Quem me vê, vê o Pai” (14,9). “O Pai é maior do que eu” (14,28): nessas três frases resume-se a cristologia joanina. (KONINGS, 2005, p. 56).

Nesse aspecto, a comunidade encontra em Jesus, a imagem do filho de Deus, que por meio dos seus escritos, tentarão transformar esse modelo simbólico maior que a autoridade de Moisés, sacerdotes e profetas que tem na torá, como também do segundo templo e Qumran.

Em certos aspectos poderíamos dizer que entre o quarto evangelho e os sinóticos, temos uma forma diferente de apresentação de Jesus. Parece-nos que enquanto João mostra de antemão a filiação divina do seu mestre, Mateus, Marcos e Lucas, apresentam Jesus de forma crescente até o clímax dessa revelação, os sinais do que virá se apresentam no seu crescimento e graça (Lc 2,52). Mas definitivamente é após a páscoa que fica claro sua manifestação.

No contexto Joanino, Jesus inicia sua história no primeiro capítulo como Palavra encarnada. Dentro da teoria das fases, isso é considerado um conceito posterior (1,14). O que motivou o envio do filho foi na verdade o grande amor de Deus. Como afirma Bulltman “O amor de Deus é a razão do envio do Filho. Expressa-se isso na maneira como é indicada a finalidade do fato de ele ser enviado ou de sua vinda”. (BULTMANN, 2004, p. 465). Podemos compreender isso diretamente na declaração evangélica do discípulo amado: “Jo 3,16 Porque Deus amou o mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna”. O Cristo aparece como filho, mas no estilo joanino, o texto cresce até assumir a imagem divina. Em Qumran teremos alguns pontos importantes, que podem ser ligados a textos do quarto evangelho.

Em 4Q 416 1.4-5, sobre o justo é dito aquilo que, conforme o Evangelho de João vale para Jesus: “Assim ele (sc. Deus) o glorificou, quanto tu te santificaste para ele, quando te tornou um santo dos santos... ele decidiu sobre o teu destino e em muito multiplicou a tua glória, e te tornou primogênito para ele eternamente...” Antes já estava dito: “Ele te separou do todo espírito corporal”, “ele te separou de todas as pessoas”, “ele te deu pleno poder”. – Existem relações especialmente com a passagem de Jo 17: Ó Pai “Glorifica o filho” (versículo 1), ele lhe dá pleno poder (versículo 2), este “santificou-se ao Pai” (versículo 19), Jesus é chamado de primogênito (Jo 1,18), e ele aplica para si atributos do templo (Jo7,37). (BERGER, 1993, p. 97).

A relação do filho pode também exercer algum atributo favorável como a um filho primogênito, em que a verdade é um ponto sobre o tema da restauração da glória no justo. Segundo o próprio Berger: “Muitos elementos até agora bastante enigmáticos do Evangelho de João tornam-se mais compreensíveis, quando, no sentido deste texto de Qumran, busca-se entendê-los como afirmação sobre o justo, especialmente eleito”. (1993, p. 97).

O filho é justo e tem a verdade, e é santificado pelo pai, os atributos de Jesus são referentes ao templo, assim pode-se unir a identidade de Jesus e sua filiação, santificação e substituição do templo, que são temas recorrentes em João. A comunicação entre o divino e o humano, e a visão da escada de Jacó, reflete a intimidade de Jesus com seu Pai (1,35-51); aqui além da nossa interpretação com o mundo visionário e a reformulação do anúncio da sua exaltação e glorificação, poderíamos comparar a escadaria, como o fim último na cruz, onde agora não seria mais a escada, mas sim a cruz que nos remete a unidade e intimidade com Deus, sem deixar esse mundo, podemos vivenciar o reino dos céus.

A imagem de “Filho de Deus” e “Filho do Homem”, portanto, confirma a visão da escatologia presente no Quarto Evangelho, com a antecipação do futuro no presente, o que valoriza o mundo de baixo, pois é este mundo, que Deus tanto amou, a ponto de mandar seu Filho único para salvá-lo (cf. Jo 3, 16)”. (MINCATO, 2008, p. 159).

João instruiu a comunidade sobre a identidade do mestre, Jesus é o unigênito (μονογῆνοῦς) do Pai (1,14), que está no seio (κόλπον) de Deus, que era seu próprio (ἴδιον) Pai (5,18) ,

Faziam tudo igualmente (ὁμοίως) ele e o Pai Deus (5,19), tanto pai quanto filho vivifica (ἐγείρει) quem eles querem (5,21), Iguais em tudo “Eu e o pai somos um” (ἐγὼ καὶ ὁ πατήρ ἓν ἐσμὲν)¹⁶.

Diante disso, vemos a dificuldade para interpretar a relação da comunidade entre o humano Jesus, sua filiação divina e o Pai (Deus), no início quando o texto foi composto, com a primeira ideia da tradição oral Jesus é o enviado com aspectos de filho (E1). Quando passamos a entender esses textos acima, e levamos em consideração as hipóteses de “Vidal” com a teoria das três fases de composição e sua metodologia de acréscimos textuais, então usamos também sua fórmula do (E2) todos os textos que mencionamos acima estão nessa fase, ou seja, o segundo momento de construção e reestruturação da ideia joanina, apresenta uma crescente interpretação, onde saímos de uma humanidade até uma filiação divina.

Que a leitura, que é aporética em João, torna-se ainda mais complexa, porque ele não pode deixar de lado, mas é preciso dar continuidade ao texto da primeira fase, pois já faz parte da teologia da comunidade, e o que ele tem que fazer nesse aspecto, é manter essa, e, acrescentar novos dados fechando com a teologia do (E3).

O texto pode parecer confuso, e digamos que é, mas nesse caso, precisamos entender esse aspecto do crescimento e reestruturação da literatura, deu-se devido à compreensão da comunidade que continuou em evolução, e precisou contextualizar diante das discussões permanentes. O debate sobre ser Filho de Deus, e Filho do Homem, foi relevante e problemático.

Com esse contexto, esses dois olhares para o Cristo é que nos ajudam a produzir a coesão necessária para compreender à elevada cristologia joanina, e pela atitude que está no centro semiótico joanino, chegamos a entender que Jesus é a imagem e semelhança do Pai. E, Deus se reconhece em seu filho, e o filho no Pai (Deus).

¹⁶ Konings, Beutler e outros, tratam esse texto com uma ideia diferente, ou seja, talvez um jogo de palavras não em sentido de uma essência única, mas devido à ação de Jesus, que é única e exclusivamente fazer a vontade do Pai. Nesse aspecto, seres diferentes com as mesmas ideias e princípios, mas com níveis de autoridade diferentes. É difícil concluir se João tem outra ideia de Jesus, se é um ser em igualdade de poder e ação, e que um age conforme a concepção do outro (10,30). Conhecer ao pai e reconhecer a Cristo: Quem me vê a mim vê o Pai; e como dizes tu: Mostra-nos o Pai? (ὁ ἑωρακὼς ἐμὲ ἑώρακεν τὸν πατέρα· πῶς σὺ λέγεις· δεῖξον ἡμῖν τὸν πατέρα;) o verso 9 nesse caso é o clímax para entender a relação de Jesus e Deus (14,7-10) Como entender melhor uma afirmação como essa?

Aqui o tema do filho pode ser entendido tanto nas relações com a sabedoria quanto com Qumran, além disso, o pensamento protognóstico que está em ascensão e a apocalíptica judaica, e, é claro o mundo greco-romano em todos os nuances teológicos da comunidade.

O evangelista não reproduz somente os dados da Tradição, pois nesse caso não expressaria o que Jesus era para a comunidade, isto é, o revelador do Deus invisível (1,18) e o status de Filho elevado à direita de Deus (cf. 8,35; 14,3). Uma vez que Jesus é apresentado como “Senhor”, não pode ser apresentado somente como o Jesus terreno. Mas, para falar do “Senhor” exaltado, apela para o Jesus terreno: há uma sobreposição das etapas. O Jesus terreno é um momento inextrincável da cristologia: “Jesus” e o λόγος é o “encarnado” e o “exaltado”.(MINCATO, 2006.p.902).

Jesus como filho, faz do anúncio do evangelho um marco identitário para a fé cristã, mas quando o redator acrescenta seus conceitos teológicos sobre o personagem Jesus ele não apenas coloca seu mestre em outro nível, e sim, dá-lhe um status divino. Nesse aspecto, se justifica o que comentamos anteriormente, pois ele foi gerado (Jo 8,42) de Deus, e estava com Deus, e tudo foi feito com ele (Jo 1, 1-18), e ele antes de subir, já havia descido, invertendo a ordem da viagem celestial (Jo 3, 13). Com tudo isso, temos evidências dessa confissão joanina acerca de Jesus, o filho divino de Deus.

2.2.3. O Filho do Deus Vivo

A expressão Filho do Deus Vivo, é o duplo vaticínio joanino, é a declaração de fé da comunidade do discípulo amado, que vem da boca de Pedro, e ecoa na voz feminina da comunidade por meio de Marta. (Jo 6,69 e Jo 11,27 respectivamente). “Jo 6,69 E nós temos crido e conhecido que tu és o Cristo, o Filho do Deus vivo”. “Jo 11,27 Disse-lhe ela: Sim, Senhor, creio que tu és o Cristo, o Filho de Deus, que havia de vir ao mundo”.

Entende-se, que o evangelho de João, tem a declaração viva da fé cristã, fortalecida pelas suas muitas comunidades representadas no texto pela irmã de Lázaro “Marta”. Para o aprofundamento dessa ideia, partimos de um olhar teológico sobre essa declaração cristã. O termo “Filho de Deus”, parece ser redundante e não seria preciso explicar, afinal esse é um título que evidentemente a respeito de Jesus no Novo Testamento, considerando uma leitura atual do cânon. Mas até se tornar cristologicamente aceito, foi necessário levantar alguns pontos teológicos nos textos cristãos, que pudessem revelar o cristo e desmistificar outros pretendentes à divindade.

Devemos estar cientes que não foi apenas nesse período, que essa ideia aconteceu. Na verdade, a história irá mostrar as grandes discussões, interpretações e associações diversas que houve por dentro desse tema. “No primeiro século da era cristã, o título “Filho de Deus” não significava por si mesmo “filiação”, no sentido próprio e natural de geração e transmissão da natureza paterna.” (MINCATO, 2006.p.898). No judaísmo anterior e no próprio primeiro século não era preciso ser literalmente filho de Deus, como demonstramos até aqui. Por isso queremos explicar com novas observações, afinal, no início da fé cristã o termo poderia chegar a designar algo menos favorável “Era expressão metafórica de uma relação especial com Deus, de uma função ou de uma predileção”. (MINCATO, 2006. p.898).

Partindo em primeiro lugar, para uma compreensão mais historiográfica da construção ideológica do pensamento sobre o “Filho de Deus”, percebemos que quando lemos o AT, vemos o termo sendo também usados em certos textos onde ser anjo e filho de Deus estão correlacionados. Além disso, os povos ao redor de Israel, e antes mesmo de sua fundação como nação de Deus, haviam adquirido um tipo de pensamento que associavam a ideia de filiação divina para o líder desse grupo, onde Reis e Faraós se tornavam também entidades soberanas e celestias. Obviamente isso ocorreu antes do nome de Iavé ser mencionado historicamente e até mesmo de Israel se constituir como uma sociedade tribal relevante para a história.

No antigo testamento a expressão filho de Deus não tem o mesmo sentido que adquire no NT. No panteão ugarítico, “Filho de Deus” é relacionado à assembleia dos deuses colocada logo abaixo de El, o deus regente (o pai). O termo indica os seres celestes ou sobre-humanos que participam de certa forma, da ordem divina. (SCHIAVO, 2006, p. 75).

A concepção do mundo antigo sobre o nascimento do filho divinizado é uma realidade estampada nas paredes de sítios arqueológicos, além dos textos antigos encontrados por pastores e beduínos no oriente, e também pelos arqueólogos em suas pesquisas em seus campos de atuação, ainda que aparentemente não fosse dessa forma que a sociedade judaica do segundo templo e de Israel do primeiro século pensavam.

Em detrimento a esse pensamento judaico, vemos historicamente que a ideia de Filho de Deus era recorrente em vários círculos teológicos dos povos ao redor de Israel.

A ideia de ser filiado, a uma divindade, num sentido ou noutro, era extremamente difundida no mundo antigo. Na mitologia grega havia laços de família entre os deuses, e com o crescimento da tendência para o monoteísmo, estas relações míticas deram oportunidade para exprimir a subordinação de divindades menores ao único supremo Deus. Assim Hermês e Apolo eram filhos de Zeus, e os filósofos apologistas da religião podiam interpretar isso como significando que tais divindades do culto popular eram manifestações ou emanações do Deus único. Além disso, havia semideuses e heróis nascidos das uniões dos deuses com mortais, e clãs régios como os Heráclidas remontavam sua origem a tais seres. (DODD, 2003, p. 331).

O Egito também divinizava seu monarca, o Faraó era considerado o Filho de Deus, e adorado como um ser especial. “...isto era entendido como se sua origem remontasse ao deus, ou como se seu nascimento de fato fora miraculoso, ou como se ele fosse de certa forma uma “epifania” do próprio deus”. (DODD, 2003, p. 331). Esse conceito será aceito pela maioria das sociedades poderosas desse período, assim como os babilônios, onde o Rei era uma espécie de enviado de Marduque, ou o mundo helênico, que traduz esse conceito com o nascedouro de heróis semideuses, filhos de Zeus e outros. O próprio governante mais conhecido dos gregos foi reverenciado dessa forma. “Alexandre foi saudado por Amon como seu filho, e mais tarde foi dotado de um nascimento milagroso”. (DODD, 2003, p. 331 apud TARN, 1948, vol.1, p. 42-44,77-81, vol. II, pp. 347-373).

Todas essas questões intertextuais e históricas perpassam o período egípcio, que mais tarde viria a penetrar nas religiões de outras nações por meio dos seus eventos religiosos e inclusive os cultos de mistérios que ocorriam durante todo esse tempo. Esses cultos envolviam as sociedades de todo o mundo por meio de um dos modelos cúlticos mais influentes do mundo antigo que era a veneração a Ísis. Outras culturas religiosas que também influenciariam o oriente eram a babilônica, a persa, e mais tarde, no período helênico dentro dos limites de Israel, a dominação selêucida¹⁷.

Da mesma forma os imperadores Romanos que para impor seu domínio sobre os povos conquistados estabeleceram o endeusamento de Augusto “divi filius”, sendo divinizados após a morte, e o culto surgindo posteriormente. Diante dessa nova visão, de certa forma banalizada, fez do homem um ser, um grande personagem e benfeitor para seus respectivos povos. O termo que difundia essa máxima segundo Dodd era “O homem na terra é um deus mortal; Deus no céu é um homem imortal” (C.H.X,25) era uma sentença amplamente difundida em várias formas” (DODD, 2003, p. 332).

Não é possível saber até que nível esse conceito foi estabelecido no meio dos povos, ou qual o verdadeiro sentido e valor. Mas entre os círculos religiosos e espirituais muito desse processo foi explorado e fortalecido e se desenvolveu uma teoria de divinização de muitos personagens. Um exemplo é Hermes, que também foi identificado como “Tot egípcio” que fora um homem comum, ainda que nascido dos deuses, e “nasceu de novo” com isso se fez “Filho de Deus”. O próprio modelo de divinização, na “iniciação dos mistérios de Ísis, como

¹⁷ Também sabemos que houve por intermédio de Antíoco IV novos cultos.

é descrita, por exemplo, por Apuleio, parece ter sido baseada nos ritos pelos quais os faraós egípcios ingressavam na sua divindade”. (DODD, 2003, p. 333). Talvez dentro desse imaginário possamos ouvir os ecos das tradições antigas, usadas para Jesus em Jo 20,17, que não havia subido ao pai, talvez ainda lhe faltasse sair da transição humana para a divina.

Nesse ínterim segundo Koester, acontece um último movimento sincrético de elementos gregos e outros, que desencadearam o culto a Serápis, um modelo não típico que não foi inserido de forma manipulável, mas foi histórico e que não se controlou de maneira que naturalmente ocorreria. “Ele foi uma reação ao encontro de duas forças opostas: primeira as coações decorrentes de tradições herdadas, dignificadas por uma longa história; segunda, a necessidade de entrar em conversação com uma nova cultura e seu espírito”. (KOESTER, 2005, vol. 1, p. 169). A artificialidade da nova religião segundo Koester harmonizou as oposições e evitou o conflito entre elas. Mas conforme ele mesmo comenta houve certo fracasso ao tentar fazer a integração histórica do culto a Serápis aos adeptos egípcios e que somente o sincretismo do culto a Ísis egípcia conseguiu dar ao culto um encanto e força.

Todas essas histórias e outras não mencionadas aqui ocorreram antes do cristianismo se tornar uma religião propriamente dita. Dizer que não houve uma influência desses cultos na religiosidade posterior é desconhecer a história. “Nenhuma religião dos períodos helenístico e romano foi poupada. A religião de Israel também foi arrastada a esse processo, apesar de uma revolta dos devotos consubstanciada no movimento macabaico contra os helenizadores” (KOESTER, 2005, Vol.1, p. 170). Essas relações podem nos ajudar a entender o que estava acontecendo em Israel no período de Jesus, onde diversas ramificações religiosas Israelitas existiam, já que nesse momento o número de adeptos do Judaísmo parecia se dividir segundo Fílon e Josefo da seguinte forma: “havia mais de 4.000 mil essênios, 6.000 fariseus enquanto saduceus eram um movimento menor”. (Cf. BOCACCINI, 2010, p.51). Claro que esses eram apenas os mais conhecidos, havia outros grupos menores revoltosos e que exerciam algum tipo de movimento contrário ao poder romano ou aos cultos aos redores de Israel e do templo.

É nesse ambiente que nasce a fé cristã. Sua visão de mundo recebe com todas essas influências, por isso o cristianismo não é apenas um braço da religião dos judeus, mas baseada no judaísmo, ele é reorganizado e estruturado para viver em um mundo sincrético.

“O cristianismo começou como seita com ambições missionárias no seio de uma religião judaica já helenizada, mas não emergiu puramente da pregação do profeta judeu Jesus. Antes, provavelmente mais do que qualquer outra religião do seu tempo, ele se adaptou a uma diversidade de correntes culturais e religiosas e apropriou-se de inúmeros elementos estrangeiros até estar pronto para despontar como

religião universal – absolutamente sincretista em todos os aspectos”. (KOESTER, 2005, vol. 1, p. 170).

Com isso vemos que a fé cristã foi moldada segundo todas essas mãos. Falando da doutrina e de sua visão de mundo histórico-salvífica, diante de todas essas teorias de divinização de seu mestre, entendemos que sua teologia se transformou. Com esse processo, por meio desses novos conceitos, conseguiu trazer outros sentidos e renovação ainda maior para a religiosidade do mundo antigo.

Voltando agora para nosso foco, na mesma perspectiva do tema acima, onde falamos sobre o “filho”, podemos identificar agora com o acréscimo “Deus” que esse título está forjando uma identidade ampla, contextualizando com os novos pensamentos dos evangelhos. Nesse sentido os dois termos se entrelaçam dando um aspecto maior e mais efetivo dentro do conceito de divinização do humano. Ainda que os sinóticos não se formassem marcados pelo mesmo conceito segundo Jeremias:

É verdade que no Evangelho de João Jesus fala continuamente de si mesmo como o *Filho de Deus*, mas nos sinóticos ele se designa uma única vez como “o Filho (Deus)” (Mc 13,32); já a terminologia absoluta (sem genitivo ou pronome pessoal) evidencia que essa passagem única é secundária, mas também pelo fato de “Filho de Deus” ser totalmente desconhecido no judaísmo palestinese como título messiânico. (JEREMIAS, 2008, p. 372).

Primeiro, devemos entender que Joachim Jeremias, não está aqui definindo o termo “filho de Deus”, de forma genérica como o povo de Israel se auto intitulava filhos de Deus, no sentido de uma nação familiar, por isso sua explicação. Quando os sinóticos usam esse título sempre são mencionados na fala de outros personagens. A partir dessas definições podemos imaginar que o conceito joanino é intercalado entre os membros da comunidade, judeus e o próprio Jesus, sendo realmente ampliado no E2, e assim podemos também conjecturar uma construção dessa imagem indo do círculo palestinese, seguindo próximo à região da Ásia.

A designação “Filho de Deus” em João nasce na boca de outro profeta, “O título aparece pela primeira vez no pleno sentido teológico-revelatório em Jo 1,34, para receber um desenvolvimento cada vez maior no curso da obra”. (SCHNELLE, 2010, p. 902). É com esse pressuposto que podemos entender que ele vai se tornar parte da comunidade, crescendo até seu desenvolvimento total finalizando com a chave teológica em unidade com Deus em seu filho para salvação eterna no seu nome (Jo 20,31).

A identidade de Jesus como Filho de Deus ultrapassa o conceito anterior de filiação divina em qualquer outro ser que já havia existido, segundo a fé cristã. “O título de Filho expressa concisamente a exclusiva autoridade de revelação e a exclusiva mediação da

salvação por Jesus Cristo” (SCHNELLE, 2010, p. 902). A seita de Qumran também argumentava e traçava um pequeno paralelo entre a história do Filho de Deus em seus textos.

Por fim, em pelo menos um texto, o 4Q174, Florilegium, o messias é descrito como “filho de Deus”, numa interessante e direta correspondência com a literatura antiga cristã: “Eu serei para ele um pai e ele será para mim um filho. Isto se refere ao broto de Davi que se erguerá com o intérprete da Lei que surgirá em Sion nos últimos dias” (MARTINEZ, 1996:177). Os dois messias, aqui declinados, o “rebento de Davi” e o “intérprete da Lei”, não obscurecem a singular denominação que se tornará emblemática para os primeiros seguidores do cristianismo. Ela se repete num fragmento aramaico, o 4Q246, onde se trata do messias dizendo que “grande será chamado e será designado com o seu nome. Será denominado filho de Deus e lhe chamarão filho do Altíssimo” (MARTINEZ, 1996:179). Desde a descoberta desse texto foi anotado que há dele um muito provável eco em Lucas: 1,32: “Ele será grande, será chamado Filho do Altíssimo e o Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai”. Todos esses elementos permitem-nos caracterizar parcelas substanciais da literatura cristã como dependentes, do ponto de vista da genealogia teológica e da história, de um corpo literário específico abundante no período do segundo templo. (LEITE, 2008, p. 28).

A história do desenvolvimento da fé no Filho de Deus na cultura cristã remonta às ideias das sociedades que a antecederam, Tanto o evangelho joanino quanto os sinóticos demonstram toda essa dependência em suas raízes, com uma nova roupagem. A própria teologia de Qumran também emite algo parecido, assim como a teologia do segundo templo, no Antigo Testamento que também produz literatura a esse respeito.

Quando tratamos do quarto evangelho queremos dizer que ele desenvolverá em seus textos uma teologia bem organizada, mesmo que muitos momentos, vemos um texto cheio de aporias, mas isso se dá diante do processo de construção literária com as três fases. João não restringe sua convicção apenas no ideal do Filho de Deus, mas também no Filho do Homem, essa relação joanina é importante para coroar o ministério de Jesus nesse início da história cristã:

No Quarto Evangelho, o Filho do Homem é aquele que preexistia no céu, do qual ele desceu ao mundo e para o qual ele deve ascender (3,13; 6,61). Isto é o que também é dito do Filho de Deus (3.16, 16.28). E se a "glorificação" do Filho de Deus é falada (17.1), a "glorificação" do Filho do Homem é também falada (12.23; 13.31). Em 1,49-51 Jesus aceita a confissão de Natanael: "Tu és o Filho de Deus", mas respostas em termos do Filho do Homem, como em Mc 14.61f. Mais tarde ele declara: "Como Moisés levantou a serpente no deserto, assim também o Filho do Homem deve ser levantado para que todos os que crêem nele possam ter vida eterna. Porque Deus assim amou o mundo que deu seu Filho único, assim para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna " (3.15f.). A identificação mais clara do Filho do Homem com o Filho do Deus é encontrada em 5.26: "Porque, assim como o Pai tem a vida em si mesmo, concedido ao Filho para ter vida em si mesmo, e deu-lhe autoridade para executar o julgamento, porque ele é o Filho do Homem ". Visto que o Filho do Homem é o Filho de Deus, ele participa do divino ser de Deus: (Εγὼ εἶμι 8,28). (KIM, 1983, p. 5).

Devemos lembrar que o Jesus Joanino não retrata o mesmo fenômeno que dos sinóticos, pois ele não passa situações de sofrimento, e outro fato interessantes é que apesar de participar da ceia em nenhum momento vemos ele efetivamente comendo, parece lembrar o

“Anjo do Senhor”, que está no “Antigo Testamento, (Gn 16,7-13; 32,24.30; Ex 14,19; 12,21-29; 23,20-24; Js 5,13-15; Jz 13,3-22; Os 12,3-4; 1Cr 21,14-16 etc). O Anjo está próximo de Deus e de seu trono; na aparição terrena assume características físicas numa gama bastante ampla” (SCHIAVO, 2006, p. 40). Mas o que nos interessa por hora é entender que esse Anjo tem algumas atitudes próximas de Jesus no evangelho Joanino. Ele não come quando está na ceia (Jo 6; Jo 12; Jo 13, Jo 21), na aparição do Anjo na oferta de Manoá e sua esposa (pais de Sansão, Jz 13,20).

O Filho de Deus está nos seguintes textos de João: 1,34; 1,49; 3,18; 5,25; 10,36; 11,4; 11,27; 19,7; 20,31. Aparece primeiro na boca do profeta João Batista (1,34); depois é a vez de um verdadeiro Israelita (1,49); na boca da comunidade como se fosse o cristo (3,18); agora Jesus proferindo sequencialmente três vezes (5,25; 10,36; 11,4); Marta como missionária da comunidade descrevendo o credo (11,27); a fala negativa dos Judeus condenando a morte por se fazer o Filho de Deus (19,7); e por último exortando a crença em Jesus o cristo, no Filho de Deus e em seu nome (20,31); fechando assim esse ciclo profético na comunidade. Para entendermos a ênfase joanina no título de Filho de Deus e como a comunidade entendia, traçamos esse quadro para perceber qual a construção no imaginário do autor e como ele pretendia elevar o status de seu mestre.

Jo 1,34 E eu vi, e tenho testificado que este é o Filho de Deus.	O autor/redator usando João Batista
Jo 1,49 Natanael respondeu, e disse-lhe: Rabi, tu és o Filho de Deus; tu és o Rei de Israel.	Um verdadeiro Israelita
Jo 3,18 Quem crê nele não é condenado; mas quem não crê já está condenado, porquanto não crê no nome do unigênito Filho de Deus.	A comunidade
Jo 5,25 Em verdade, em verdade vos digo que vem a hora, e agora é, em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus, e os que a ouvirem viverão.	Jesus
Jo 10,36 Àquele a quem o Pai santificou, e enviou ao mundo, vós dizeis: Blasfemas, porque disse: Sou Filho de Deus?	Jesus

Jo 11,4 E Jesus, ouvindo isto, disse: Esta enfermidade não é para morte, mas para glória de Deus, para que o Filho de Deus seja glorificado por ela.	Jesus
Jo 11,27 Disse-lhe ela: Sim, Senhor, creio que tu és o Cristo, o Filho de Deus, que havia de vir ao mundo.	Marta “Missionária”
Jo 19,7 Responderam-lhe os judeus: Nós temos uma lei e, segundo a nossa lei, deve morrer, porque se fez Filho de Deus.	Judeus
Jo 20,31b Estes, porém, foram escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome.	O autor/redator - comunidade

Partindo do pressuposto que a teoria das três fases de Vidal possa nos ajudar na resposta da formação final do cânon joanino, teremos uma interpretação importante do tema sobre o “Filho de Deus”. Por isso antes de tudo queremos demonstrar nossas percepções sobre o caso.

O quadro acima representa evidentemente, as nove vezes que João usou o termo. Vidal, nos apresenta em seu quadro como foi construído o texto joanino na primeira fase E1, segunda fase E2, e na terceira fase E3. A partir dessa leitura, percebemos que esses nove versos se organizaram nas duas primeiras fases do evangelho. Vejamos:

Os versos (1,34; 1,49) são os únicos que estão na primeira fase E1, e então ele acrescentará os outros versos no E2 (3,18; 5,25; 10,36; 11,4; 11,27; 19,7; 20,31b), A teologia joanina entra na fase da alta cristologia e transforma o seu texto em uma nova fonte de informação textual sobre o seu mestre. Com essa divisão fica evidente como a comunidade cresce intelectualmente e revela a sua outra face. Vejamos agora com essa construção do texto, qual é a possível informação que o autor queria repassar a sua comunidade.

- a) Jo 1,34 E eu vi, e tenho testificado que este é o Filho de Deus.
- b) Jo 1,49 Natanael respondeu, e disse-lhe: Rabi, tu és o Filho de Deus; tu és o Rei de Israel.
- c) Jo 3,18 Quem crê nele não é condenado; mas quem não crê já está condenado, porquanto não crê no nome do unigênito Filho de Deus.

- d) Jo 5,25 Em verdade, em verdade vos digo que vem a hora, e agora é, em que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus, e os que a ouvirem viverão.
- e) Jo 10,36 Àquele a quem o Pai santificou, e enviou ao mundo, vós dizeis: Blasfemas, porque disse: Sou Filho de Deus?
- d) Jo 11,4 E Jesus, ouvindo isto, disse: Esta enfermidade não é para morte, mas para glória de Deus, para que o Filho de Deus seja glorificado por ela.
- c) Jo 11,27 Disse-lhe ela: Sim, Senhor, creio que tu és o Cristo, o Filho de Deus, que havia de vir ao mundo.
- b) Jo 19,7 Responderam-lhe os judeus: Nós temos uma lei e, segundo a nossa lei, deve morrer, porque se fez Filho de Deus.
- a) Jo 20,31b Estes, porém, foram escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome.

Trabalhamos com o paralelismo, para identificar quem falava no imaginário do autor. As ligações mostram a sua importância. A única frase negativa do texto, está na boca dos judeus, demonstrando uma comunidade rival no pensamento joanino, e a maior revelação dessa construção está no paralelismo central. Nela as linhas “d” apresentam que Jesus está falando, e a “e”, que forma um quiasmo revela que o próprio Jesus se considera o “Filho de Deus”. Ou seja, os três versículos que estão na centralidade dessa sequência temo como emissor o próprio “Jesus”, e formam uma identidade para o mestre que será importante para se consolidar como o “Senhor”.

Jo 5,25, diz que quem ouvir o Filho de Deus, mesmo morto viverá, no centro Jo 10,36 está a frase, que ele foi santificado pelo Pai, em Jo 11,4 que a enfermidade não é para a morte, mas para a glória do Pai, e para que o Filho de Deus seja glorificado. Aqui vemos uma contradição, afinal “Is 42,8b Eu sou o SENHOR; este é o meu nome; a minha glória”, no contexto do Dêutero-Isaías, não seria possível aceitar que qualquer ser possa receber ou repartir a glória de Deus. Já no evangelho joanino, o autor faz justamente o oposto, reparte a glória do Senhor com Jesus, o que, de alguma forma eleva a imagem do mestre dentro da comunidade, e definitivamente o exclui do círculo dos judeus.

Para complementar vemos no último verso do E2 e no nosso esquema “a” que diz: “Jo 20,31b, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome”. Coloca o nome de Jesus em relação a Isaías como uma fonte gloriosa, lembrando que o tema da glorificação está também dentro desse esquema do paralelismo. Seguindo ainda esse pensamento, e dentro desse modelo triádico podemos dizer que há outro tema importante. É o tema da morte:

“aquele que crê no Filho de Deus, viverá, ou seja, superará a morte”. Nesse sentido Jesus é um ser celestial por excelência que pode dar vida, ser glorificado e tem um nome de glória.

Por fim, podemos citar aqui, o seguinte pensamento: “O Filho de Deus designa Jesus como o que possui a plenitude do Espírito de Deus, denotando a relação particular e exclusiva que Jesus tem com o Pai”. (MATEUS; BARRETO, 1989, p. 109). É possível dizer então, que esse tema em João tem importância, pois transmite à comunidade uma autoridade a Jesus superior a qualquer outro, mesmo sendo influenciada pela tradição nascida no segundo templo e o mundo apocalíptico de Daniel e Enoque, além de diversos outros escritos do período do terceiro século a.C.

Conforme já havíamos citado acima, vemos que João coloca Jesus em discussão com outros personagens históricos de Israel, com os povos ao redor e principalmente procura definir a fé de sua comunidade, dando ao mestre desse grupo um status celestial. Ao tratarmos desse tema ele fica mais claro na análise do bloco da segunda fase da construção cristológica joanina. Nesse sentido temos uma ótica que compreende a principal intenção de João, que é elevar Jesus a um nível maior, onde teremos sua exaltação e glorificação.

2.2.4. Filho do Homem

Mesmo o tema do Filho do Homem sendo muito estudado no mundo acadêmico, é necessário nos determos aqui em algumas linhas para demonstrar a ligação joanina com a forte tradição desse conceito, pois nos ajudará a entender também, o contexto angelomórfico de Jesus diante do imaginário cristológico que ele adquire em João. Como afirma Dodd, “Para ele como para os outros evangelistas ela é caracteristicamente uma autodesignação de Jesus (12.34 não é uma exceção realmente).” (DODD, 2003, p. 319). Os evangelhos apresentam por meio das palavras do seu mestre a autoridade que ele mesmo representava.

Por outro lado, segundo o testemunho unânime dos quatro evangelhos, Jesus se designou a si mesmo como o “Filho do homem”. O título aparece “ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου” 82 vezes nos evangelhos, 69 vezes nos sinóticos, 13 vezes em João. Contando-se uma só vez as passagens paralelas, os testemunhos sinóticos reduzem-se a 38, que se distribuem como segue:

Marcos	14
Ditos de Mateus-Lucas	10
Casos a mais só de Mateus	7
Casos a mais só de Lucas	7

João 38
13
51 (JEREMIAS, 2008.p.374).¹⁸

A história em questão, contempla dentro do espaço israelita, uma sociedade religiosa, que se proclamou detentora das revelações espirituais. Esse fortalecimento também se deu dentro da literatura apocalíptica. “A expressão “Filho do Homem” ou “Filho da Humanidade” (bar-nāshā) aparece em Daniel, mesmo que anteriormente encontremos o mesmo termo em Nm 23,19; Is 51,12; 56,2; Jr 50,40; 51,43; Sl 80,17; 144,3” (SCHIAVO, 2006, p. 51). O termo parece sugerir uma autoridade maior que a humana de um profeta. “Filho do Homem pode significar “ser humano” (Ez 2,1.3.6 etc.), mas, na boca de Jesus e dos evangelistas, é quase sempre uma lembrança da visão de Dn 7,13-14” (KONINGS, 2005, p. 98). Nesse aspecto, o termo pode se tornar maior no evangelho, podendo apontar para sua divindade.

Entre os muitos enigmas apresentados pelo Quarto Evangelho, um dos mais intrigantes é o contraste paradoxal entre os títulos "Filho de Deus "e" Filho do Homem ". "Filho de Deus", originalmente de qualquer forma, indica inicialmente um ser humano, o Messias; enquanto "Filho do Homem" aponta para uma figura cuja verdadeira casa está no céu. Divino? Bem, talvez não necessariamente, ou não completamente, mas certamente investido por Deus com uma autoridade que o ser humano comum não ousaria reivindicar. Por que isso deveria ser assim, é uma pergunta cujo a resposta gira em torno da interpretação de um único texto - a famosa visão de Daniel 7, **tradução nossa.** (ASHTON, 2007,p.240).

Temos uma compreensão um pouco diferente daquela apresentada aqui por “Ashton” em relação ao “Filho de Deus”, entendemos que esse termo na comunidade joanina é uma relação que tem uma dupla vertente, tanto messiânica, quanto expressa a filiação divindade de Jesus. Como já comparamos com o texto joanino (Jo 8,42), conforme consta no tema anterior, mas em contrapartida o que ele menciona sobre o Filho do Homem é de suma importância para nossa pesquisa já que podemos ver no evangelho joanino o que essa expressão reflete para a comunidade.

Enquanto ele tenta apontar para uma autoridade que não está, ou não é possível ser bem definida no contexto de Daniel. “Dodd” também enfatizará e dirá: “Há pouco argumento para mostrar que no judaísmo pré-cristão o termo “Filho do Homem” era usado como título messiânico”. (DODD, 2003, p. 320).

¹⁸ Para explicar melhor a quantidade de vezes que foi usado o termo nos sinóticos, o próprio J.Jeremias explica em nota de rodapé, a quantidade das expressões. Marcos: 14 vezes, Mateus: 30 vezes, Lucas: 25 vezes.

Na mesma linha segue SCHIAVO, mas ele diz que a visão de Daniel 7 é uma linguagem simbólica, e, é preciso definir o que ela representa. “A questão é saber se um como Filho do Homem se refere a um homem elevado à esfera celeste, ou a um ser celestial que aparece em forma humana”. (SCHIAVO, 2006, p. 52). Ora, devemos lembrar que essa dupla possibilidade pode se fundamentar em João. Seguindo o caminho teológico de Sénen Vidal, nas tradições básicas (TB), a vida, morte e ressurreição apresentam um humano, que está sendo elevado ao mundo celestial, podemos citar (Jo 20,16-18). Na segunda hipótese, (E2, E3) relacionado ao comentário de Schiavo sobre Daniel. O evangelho de João, discute a autoridade e superioridade de Jesus, sobre qualquer símbolo escatológico ou profético, dando-lhe o status de sobre-humano, pois já desceu do céu (Jo 3,12).

Queremos lembrar que este símbolo “Filho do Homem” pode representar o povo de Israel. Essa também é a concepção de Dodd onde diz “do povo dos santos do Altíssimo”, isto é como verdadeiro e definitivo povo de Deus ao qual é prometido o império final. (DODD, 2003, p. 320).

Para identificar e consolidar essa expressão, no período do segundo templo, poderíamos suscitar a figura tipológica como os animais da visão e os inimigos israelitas. Alguns paralelismos referentes a essas construções também podem ser dependentes de histórias míticas.

As imagens do Ancião e do “vir sobre as nuvens” relembram a mitologia cananea do II milênio a.C., nas figuras de El, pai dos deuses (o Ancião), e de Baal, deus da tempestade e da chuva (o que vem nas nuvens); e mito babilônico de Marduk em conflito com Tiamat (a descrição do monstro, a subida do mar e dos quatro ventos). Tal atributo divino é posteriormente relacionado também a Jahvé para destacar seu poder diante dos deuses: “Montado em uma nuvem veloz, vai ao Egito. Os deuses do Egito tremem diante dele e o coração dos egípcios se derrete no peito” (Is 19,1 e Sl 104,3). No v.14, há uma cena de entronização: o Filho do Homem é introduzido à presença do Ancião e a ele é dado o poder sobre todas as nações, e todos os serviam. O poder que já fora dos animais e dos impérios terrenos é agora entregue a ele. Por trás, há uma ideia de um ser celestial vindouro que, em sua ação escatológica, irá derrotar os inimigos de Deus e instaurar o reinado eterno de Deus. (SCHIAVO, 2006, p. 52).

Esse mundo celestial está retratado na bíblia Hebraica em diversos nuances. Podemos vê-lo como por exemplo, na história de Enoque, Gn 5,18-24, onde a construção literária pode ser baseada na influência do calendário solar, em seus 365 anos de vida. Possivelmente pode ser uma contraposição ao culto de Shamash o deus Sol dos sumérios. Além disso, como o sétimo filho descendente de Adão o mito de Enoque retrata também uma oposição direta a enmeduranki o sétimo rei da dinastia. Com esse contexto segundo “Collins”, é possível perceber uma relação importante ao crescimento ideológico do Filho do Homem. O texto que fala sobre a entronização do rei sumério pode ter fundamentado a construção do imaginário literário de Enoque. A partir desse contexto temos:

Esse texto é interessante à luz da elevação de Enoque, e especialmente à luz de sua identificação com a figura do “Filho do Homem” em 1 Enoque 71. A sabedoria de Enoque se deriva da “visão celestial (...) as palavras dos santos anjos e (...) as tábuas do céu” (93.2). Evidentemente, o sétimo homem bíblico imita o sétimo rei mesopotâmico. (COLLINS, 2010, p. 78).

Os autores de Gênesis, por sua vez, usaram também do imaginário do mundo babilônico para contar a história de Noé, sobre o dilúvio e o personagem Utnapishtim, da mesma forma dentro de um contexto um tanto quanto mais elevado, o autor de Enoque criou sua literatura apocalíptica com bases nesse relato, mas evidenciando o mundo celestial.

É provável que a figura do Filho do Homem adquira aqui um sentido messiânico, de libertador escatológico, não na linha do messianismo real-davídico, mas como indivíduo celestial, anjo, que pode até ser identificado com o Arcanjo Miguel, cuja espera como Salvador é bem atestada na literatura intertestamentária e nos rolos do Mar Morto (p. ex. Em 1QM 17,6-8). (SCHIAVO, 2006, p. 52).

No contexto Joanino, o Filho do Homem, também tem forte influência do mundo judaico, refletindo uma teologia bem estruturada. Esse termo perpassa todo texto, e, aparece 13 vezes. (1,51; 3,13;3,14;5,27; 6,27; 6,53; 6,62; 8,28; 9,35; 12,23; 12,34b; 12,34c). Apenas para mapear todo o período de desenvolvimento dessa cristologia iremos basear o momento em que foi introduzido no texto.

E1													13,31a
E2	1,5 1	3,13	3,14	5,27	6,27		6,62	8,28	9,35	12,23	12,34b	12,34c	
E3						6,53							

Se esta construção estiver correta, podemos conjecturar que a cristologia se fortaleceu no E2, como também havíamos feito com o tema do Filho de Deus. Nessa fase a comunidade evoluiu e elevou Jesus da “baixa” para a “alta” cristologia. Além disso, referindo-nos agora sobre o desfecho desse tema “Filho do Homem”, acreditamos que seria em “6,53” que segundo a proposta de Vidal foi inserida na última fase da construção literária e que se refere ao argumento sobre a “comida e bebida, que em João é associada não ao alimento físico, mas espiritual, levando-se em conta, que nem Jesus e seus discípulos, se alimentam do pão natural (Apenas Judas come, e Satanás entra nele, para trair o mestre “Jo 13, 27-28”), isso revela que a mesa é local de conhecimento e intimidade ligado ao cristo joanino.

Após essa última fase, e ao olharmos a moldura proposta por João, vemos que ela evidencia a ascendência da cristologia no evangelho. A visão dos anjos subindo e descendo “sobre o Filho do Homem, se encerra com a sua glorificação pessoal e a de Deus sobre ele. Com isso

entendemos que especificamente esse tema tende a identificar o relato ligado a angelomorfia cristológica de Jesus.

Jo 1,51 E disse-lhe: Na verdade, na verdade vos digo que daqui em diante vereis o céu aberto, e os anjos de Deus subindo e descendo sobre o Filho do homem.	A visão de Jacó? - céu - Jesus
Jo 3,13 Ora, ninguém subiu ao céu, senão o que desceu do céu, o Filho do homem, que está no céu.	Céu – Jesus
Jo 3,14 E, como Moisés levantou a serpente no deserto, assim importa que o Filho do homem seja levantado;	Moisés – Jesus
Jo 5,27 E deu-lhe o poder de exercer o juízo, porque é o Filho do homem.	Juíz – Jesus
Jo 6,27 Trabalhai, não pela comida que perece, mas pela comida que permanece para a vida eterna, a qual o Filho do homem vos dará; porque a este o Pai, Deus, o selou.	Vida Eterna - Jesus
Jo 6, 53 Jesus, pois, lhes disse: Na verdade, na verdade vos digo que, se não comerdes a carne do Filho do homem, e não beberdes o seu sangue, não tereis vida em vós mesmos.	Comer e beber - Jesus
Jo 6,62 Que seria, pois, se vísseis subir o Filho do homem para onde primeiro estava?	Subir – Céu - Jesus
Jo 8, 28 Disse-lhes, pois, Jesus: Quando levantardes o Filho do homem, então conhecereis quem eu sou, e que nada faço por mim mesmo; mas falo como meu Pai me ensinou.	Levantar - Jesus
Jo 9,35 Jesus ouviu que o tinham expulsado e, encontrando-o, disse-lhe: Crês tu no Filho do Homem?	Judeu paralítico - Jesus
Jo 12,23 E Jesus lhes respondeu, dizendo: É chegada a hora em que o Filho do homem há de ser glorificado.	Glorificação - Jesus
Jo 12,34b Respondeu-lhe a multidão: Nós temos ouvido da lei, que o Cristo permanece para sempre; e como dizes tu que convém que o Filho do homem seja levantado?	Ouvido da Lei – Multidão
Jo 12,34c Quem é esse Filho do homem?	Quem é? - Multidão

Jo 13,31 Tendo ele, pois, saído, disse Jesus: Agora é glorificado o Filho do homem, e Deus é glorificado nele.	Glorificação - Jesus
--	----------------------

O tema do Filho do Homem joanino, se conecta e mostra a empatia de Jesus por Natanael um israelita fiel. E por isso seria compreensivo desde o início essa visão sobre Jacó (1,51). A comparação dos anjos subindo e descendo sobre o filho do Homem, foi apresentada por Ashton, onde apresenta uma tradução diferente referindo-se ao texto de Gn 28,12 onde ele supõe que “os anjos ao invés de descer sobre ela (escada), poderiam descer sobre ele (Jacó)” (Burney, 1922, apud ASHTON, 2007, p.245).

Nas palavras de Ashton, que na verdade são ecos do texto de Burney, ele diz que João seguiu o pensamento de rabinos sobre o sonho de Jacó, assim quando se detiveram sobre o assunto, ele (Ashton e Burney) puderam também argumentar sobre isso. Evidentemente por meio da pesquisa desses rabinos seguidos por Burney que disseram em seus comentários "ascendendo e descendo sobre a escada ", enquanto também podia ser sugerido, " ascendendo e descendo sobre Jacó ". (Burney, 1922, apud ASHTON, 2007, p.245).

Essas explicações de acordo com Burney surgiram dentro desse contexto e dessa busca, mas para eles, era preferível a primeira. O que não os impediu de oferecer uma leitura do último também: "Ascendendo e descendo sobre Jacó” isso traria uma implicação, onde a ação dos anjos, supostamente haviam condições de se entender, que eles estavam saltando e pulando sobre ele. Com isso foi proposto também direcionar sobre outro caminho, tanto para Jacó como para Israel (Cf. ASHTON, 2007, p. 245). Vejamos nas próprias palavras de Burney:

A citação toma a forma de uma reminiscência livre. Parece claro, porém, que nas palavras "ascendendo e descendo sobre o Filho do homem", temos uma interpretação final da ב diferente da que é geralmente aceita, ב é regularmente levado a significar "sobre ela" (escada); mas há também a possibilidade da interpretação "sobre ele" (Jacob), e isso parece ser adotado na citação de Jo. * Jacob, como o antepassado da nação de Israel, resume em sua pessoa a posse do Israel ideal, assim como o nosso Senhor, no outro extremo da linha, o resume como o Filho do homem. A passagem de Gênesis, na qual "a escada é uma imagem da conexão invisível, mas real e incessante na qual Deus, por meio do ministério de seus anjos, está com a terra, neste caso com Jacó" (Delitzsch), aponta para a frente para "a relação constante e viva sempre mantida entre Cristo e o Pai" (condutor). O ponto que nos interessa aqui é que a interpretação colocada sobre a passagem depende do hebraico, em que, uma vez que מלך escada é masculino, a força de ב é ambígua. (BURNEY, 1922, p. 115)¹⁹.

¹⁹The quotation takes the form of a free reminiscence. It seems clear, however, that in the words, 'ascending and descending upon the Son of man', we have an interpretation of the final ב diferente from that which is generally accepted, ב is regularly taken to mean 'on it' (the ladder); but there is also the possibility of the interpretation 'on him' (Jacob), and this appears to be adopted in Jn.'s citation.* Jacob, as the ancestor of the nation of Israel,

Ainda de acordo com Burney diante dos debates entre rabinos que discutiam em um “midrash” a relação da ascensão e a descida sobre a escada ou sobre Jacó, esse era o pensamento de Rabbi Hiya e Rabbi Yannai respectivamente. Além disso temos em Gn 28,13 outra questão que é a possibilidade de que dentro desse contexto “O senhor estava sobre ele/a” (נָצַב עָלָיו) (יְהוָה), pode ser uma referência aqui tanto para a escada, ou Jacó. Com tudo isso esses estudiosos também supõem a ideia desses anjos estarem agindo como portadores entre o céu e a terra.

Nesse aspecto pensou-se então, em fazer uma ponte usando Is 49,3 (E me disse: Tu és meu servo; és Israel, aquele por quem hei de ser glorificado). E o tema da glorificação percorre todo pensamento do Filho do Homem Joanino. Para “Burney” a viagem de Paulo em 2 Cor 12,1-3) é paralela e por isso ele comenta que a visão de Jacó lança luz a passagem joanina (BURNEY, 1922, p.117). Seguindo esse caminho o sonho de Jacó poderia ser então uma visão ou como se pensou também uma viagem celestial, o que levou a comparar a visão de Daniel como também a de Paulo sugerida por “Burney” em 1Cor 15, 47-39. (Cf. BURNEY, 1922, p. 117). Devido a toda essas pontas soltas, entendemos que ele representa um pensamento importante, mas seria preciso maiores descrições sobre a força da imagem de Jacó como viajante celeste.

Já em contrapartida a maioria dos autores ainda preferem manter a interpretação do tema atual com relação a escada. “Enquanto no hebraico “nela/nele” (bô) se refere à escada, João aplica esse adjunto adverbial a Jesus.” (BEUTLER, 2015, p. 78).

A dupla identidade do Filho do Homem, em João não é tão evidente, o humano que sobe as regiões celestiais talvez ressoe apenas na ressurreição, mas o celestial que desceu, parece mais aberta para comunidade. Já que desde o prólogo, até a cruz não há sofrimento, mas disposição para a morte, pela qual cumprirá toda vontade do pai. Nem mesmo no Getsemani, sentiu medo. Para Jesus bastava seguir seu destino, recordando o escrito de Ashton, que essa expressão reflete o ser celestial que descerá, e surgirá em forma humana.

Portanto, essas percepções usadas pelos teóricos aqui apresentados, tanto “Filho de Deus e Filho do Homem”, podem ser unificados em Jesus dando-lhe a prerrogativa de um ser

summarizes in his person the ideal Israel in posse, just as our Lord, at the other end of the line, summarizes it in esse as the Son of man. The Genesis-passage, in which 'the ladder is an image of the invisible, but actual and unceasing connexion in which God, by the ministry of His angels, stands with the earth, in this instance with Jacob' (Delitzsch), points forward to 'the constant and living intercourse ever maintained between Christ and the Father' (Driver). The point which concerns us here is that the interpretation put upon the passage depends on the Hebrew, in which, since מִלְּבָּא 'ladder' is masculine, the force of הוּא is ambiguous.

celestial, que se humanizou. Talvez aqui a teologia paulina de Fl 2,7 e seu esvaziamento “Kenosis” fundamentou essa constituição teológica.

O questionamento sobre a subida e descida do Filho do Homem, está no contato com o Segundo templo, assim como em Qumran. Em João temos as duas ideias; isso coloca Jesus em certo sentido em um status superior aos profetas do AT, inclusive de Moisés.

A construção do texto Joanino, e as falas de Jesus, no (E2) deixam claro que a comunidade estabelece sobre seu mestre a autoridade do enviado do céu, enfatizando que ninguém podia subir se não aquele que desceu. (Jo 3,13-14). Lembrando (Jo 6,53), a última fase do (E3) explica que o cristão deve estar em Cristo pois é nele que se tem vida. Assim das 13 vezes que é mencionado o “Filho do Homem” 11 vezes estão na boca de Jesus e duas seguidas na fala confusa da multidão, que não entende o que ele diz, e nem sabe quem ele é.

Com isso a identidade do Cristo, está na intimidade daqueles que aceitaram esse símbolo, e compreenderam a grande manifestação anterior da descida. Essa idealização do que era perfeito, e se esvaziou, pode lembrar o mundo das ideias de Platão, tanto em Fl 2,7, como em Jo 3,13-14, mostra que Jesus tem prerrogativas divinizantes. O Filho do Homem joanino, é possivelmente o ser divino da literatura mais complexa da teologia do Segundo templo e de Qumran.

2.3. Messias

A imagem messiânica na bíblia, tem suas ambiguidades. No Antigo Testamento, está envolto sobre o símbolo do rei poderoso e vencedor, que instaurará o novo reino de Israel com o arquétipo de Davi. No entanto, o Novo Testamento, parece dar a esse título alguma diversidade. O cristianismo propõe a esse signo, uma representação que ultrapassará os limites da Israel terrena, para a nova comunidade espiritual, onde a salvação divina se estenderá para o mundo, por meio desse Jesus Cristo “o Messias”.

O ungido do senhor, se fez servo não para salvar apenas Israel. Esse novo conceito ampliado nos evangelhos, pois apontou para o desígnio de um homem em favor da humanidade, e essa é a composição que vem seguida pelo fio condutor do servo sofredor de Isaías. O problema é que o judaísmo tradicional não foi capaz de entender isso, e, esse foi um dos

apontamentos apresentados por diversos autores. “Em conclusão, o judaísmo palestino oficial na época de Jesus não havia incorporado à sua noção de Messias a ideia de um necessário sofrimento expiatório; talvez existissem, à sombra do judaísmo oficial, meios ou indivíduos para quem esta ideia não estivesse excluída, porém, não se pode demonstrar este fato como conhecimento certo” (CULLMANN, 2002, p. 86).

É claro, que a religião oficial não poderia permitir que se fizesse uma releitura dos seus textos sagrados relacionados ao sofrimento messiânico, já que a imagem de um Deus poderoso e seu ungido vencedor, de certa forma foi o que manteve a união e a esperança escatológica em meio ao domínio estrangeiro. Imaginar que o messias prometido surgisse e seria um derrotado, traria ainda mais sofrimento a essa nação. A teologia do pecado, que consolou o povo do exílio ao pós-exílio, poderia esgotar com a fé do povo em seus líderes. O templo que estava de pé, e que fora restaurado, reafirmou a dignidade e fortaleceu a autoridade dos religiosos, sustentando ainda mais essa promessa de um reino vindouro.

Porém, ao redor desse monumento, grupos de resistência haviam se formado. E, dissidentes religiosos também estavam contrários ao sistema que havia se estabelecido e formaram então seu próprio clã. Entre essas religiões marginais, estava a seita de Qumran, como outros grupos, além da nova seita judaico cristã.

Evidentemente, seguiremos aqui, identificando o caminho que segue esse termo, entendendo como ele pode se fundir com outras designações, sendo guiados é claro pelo estilo joanino, onde a forma ambígua de João amplia as discussões teológicas.

O Cristo “Messias”, usado 19 vezes (1,17.20. 25. 41; 3, 28; 4, 25.29; 7,26.27.31.41.42; 9,22; 10,24; 11,27; 12,34; 17,3; 20,31). Mostra sua importância para João. Faremos apontamentos de alguns aspectos gerais. Segundo Barreto e Mateos, Cristo foi o título que João Batista recusou (1,20,25; 3,28). Foi usado pelo evangelista para Jesus desde o prólogo (1,17), e isso também aconteceu, com André, no seu primeiro encontro com Jesus “Messias e Cristo” (1,41), Jesus pronunciou esse termo apenas em sua oração, no final da Ceia (17,3). Novamente se aplica a esse contexto do discurso diante da samaritana (4,25s) que o reproduz como pergunta aos seus concidadãos (4,29). Na ida ao templo, temos um sentido interessante, pois o povo também questiona (7,26.27.31.41.42; cf. 9,22;12,34). Os judeus angustiosamente pedem esta confirmação (10,24). Para esses autores, o seu reconhecimento como Messias é parte da formulação da fé em Jesus (11,27; 20,31) (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 179).

O Messias joanino tem em certo sentido um crescimento teológico dentro do seu texto. Apesar que até mesmo Ashton entende não ser um tema tão expressivo “messianidade não é

realmente aquilo que excita o interesse do evangelista ou estimula sua imaginação teológica” (2007, p. 148). Mesmo se levarmos em conta que o termo está presente em muitos momentos no texto, claro que como complemento de outros temas assim como “Cristo”, termos como “Rabi” e conseqüentemente “mestre” como veremos abaixo.

Mateos e Barreto, acrescentam os títulos, didaskale, ou um rabi como apelativo para “Mestre”, e, nesse contexto, é possível evidenciar vínculos com João Batista, e com o mestre de Israel “Nicodemos”. Este, ao ver o ato público de Jesus no templo, foi considerado um ato messiânico, portanto, também o reconhece como Rabi (mestre). Dentro desse espaço, o próprio Jesus ironiza devolvendo-lhe o título (1989, p. 187). O que é interessante, entretanto, é que esse príncipe israelita é realmente um dos mestres, então a ironia joanina não refreia uma autoridade, apenas introduz outros olhares para esse pretenso valor. Portanto, não é que Nicodemos não seja alguém importante, mas tanto ele, como qualquer outro, que não se submete ao conhecimento do Cristo, está sujeito a não compreender o verdadeiro sentido do reino. Isso vale até mesmo para a elite sacerdotal que controla o templo, que perdeu a noção de Deus, porque não viu a sua glória em Jesus (1,14).

A comparação com Moisés, estará nos evangelhos em muitos momentos, mas em João o paralelo entre eles está em uma disputa mais acirrada. Mateos e Barreto, ressaltam que para Jesus, a concepção do Messias como dominador está na linha da idolatria. A manifestação messiânica em (12,12ss), traz essa concepção do povo sobre o Messias como rei terreno com um governo eterno (12,34). Jesus despreza esse messianismo, pois ele veio servir o ser humano (6,11) tanto para lhe dar a vida, quanto para presenteá-los com o Espírito (19,30), e seu amor, (1,17) que é representado por sua graça e verdade (1989, p. 183).

Jesus é o messias libertador, que não adere à violência e dá ao que o encontra a vida eterna (5,24) e, está em ligação com o reino dos céus, pois Jesus desceu e subiu (3,13) abrindo caminho definitivo aos seus súditos.

O título messiânico e o de Filho de Deus quando estão em um mesmo contexto, podem em alguns casos serem identificados como gêmeos. Isso não é uma prerrogativa apenas joanina, mas marcana também. Segundo Ashton:

Marcos coloca os dois títulos no início do seu Evangelho, e usa-os em momentos de clímax em sua história, enquanto João coloca-os no seu final, para resumir o conteúdo da fé que ele deseja promulgar: "Estes, porém, foram escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome (20, 31)" (ASHTON, 2007, p. 143).

Fazer esse tipo de associação com o messias, não é nada novo. O autor de Daniel, provavelmente também tenha feito algo parecido. Na opinião de alguns autores, isso pode ser

verdade. “A opinião tradicional, de que o um como um filho do homem é o messias, é ainda ocasionalmente defendida” (COLLINS, 2010, p. 157).

A comunidade de Qumran também fala sobre o messias, e diante de todas as divergências entre o judaísmo oficial e as outras comunidades, o que não faltaram foram figuras messiânicas. “Em 4Q52, diz que o céu e a terra obedecerão ao seu messias. O messias em questão é, provavelmente, uma figura semelhante a Elias” (COLLINS, 2010, p. 374).

Outro exemplo, foi de um messias diferente, que surgiu a partir de um grande líder conhecido como mestre de Justiça, que descontente com a condução do culto e o templo preferiu se afastar e formar uma comunidade em Qumran. Esse tipificado messias, de alguma forma teve alguma aparência com o modelo messiânico anterior a Jesus, mas que hipoteticamente, foram relacionadas a ele acontecimentos parecidos.

Além desses, um outro exemplo seria Melquisedeque, que é apresentado com vários atributos, sendo também um personagem divino, um profeta escatológico, mas também um mediador angelomórfico. Almeida comenta que: sendo assim está também entre duas esferas, a terrena e celeste (2012, p.115). “Portanto, o que ele representa é um ser superior, e que ele pode ser caracterizado como o “messias celeste, embora seja também humano”. (MARTÍNEZ, 2000, p. 75-76 apud ALMEIDA, 2012, p.115).

Se os essênios criam ou não na ressurreição parece ainda incerto, mas que eles conheciam o tema, e era entre eles recorrente, isso é bem aceito pelos acadêmicos. Nesse ponto, as discussões e debates no mundo antigo já estão avançadas, já que em Ezequiel tem esse tipo de relato em seus escritos (37,1-14), além é claro de textos como Daniel e Enoque. Com isso podemos dizer que já havia uma forte tendência literária que daria força a esse pensamento.

De acordo com Collins “A ressurreição aparece proeminentemente em 4Q521, o texto que fala de um messias que céu e terra obedecem. As obras maravilhosas do Senhor no tempo escatológico incluem ressuscitar os mortos (fragmento 2ii 12)” (COLLINS, 2010, p. 250). Se esse texto é conhecido na comunidade de cristãos é uma incógnita, mas se o judaísmo formativo já compreendia essa relação, esse texto apenas confirma a dimensão escatológica que o mundo do messias cristão estava vivendo. Além disso, Deus era quem podia dar vida. “Deus como aquele que dá vida aos mortos de seu povo (fragmento 7 + 5 ii), aqui podemos entender, quando Jesus ressuscitou Lázaro e orou a Deus para demonstrar que sua autoridade viria de Deus (Jo 11,42) e o motivo da ira (Jo 11, 47-51 e Jo 12, 9-12). (DIMANT, STRUGNELL, 1990, p. 331-348 apud COLLINS, 2010, p.250)”.

Se considerássemos apenas Ezequiel, poderíamos falar de uma ressurreição nacional, já que o texto evidencia um país inteiro ressurgindo, isso se refere evidentemente a uma ação do Espírito renovando um povo. Mas o que os textos qumrânicos refletem são ações individualizadas, podendo ser um despertar apenas ficcional. Porém, dentro da comunidade cristã isso se reverteu em um caso tratado de forma literal, como vemos nos quatro evangelhos, ainda mais fortalecido pela literatura paulina (1 Co 15,14).

Com isso a ideia de um messias especial, humano e celeste, com poder de curar, e ressuscitar os mortos, complementa a identidade desse Jesus “chamado” Cristo. Por fim, a dúvida do valor do termo messiânico ligado ao nome de Jesus, é um problema para alguns teólogos. O próprio Ashton diz que o nome de Jesus ligado a esse termo, ou seja, “Jesus Cristo”, pode de alguma forma, denotar uma depreciação ao seu teor teológico, por deixar de ser um título, para se tornar um sobrenome.

Mas, entendemos que pode haver outro viés, a comunidade associando ao nome de Jesus o título “Cristo”, teria intencionalmente o desejo de afirmar a autoridade messiânica em justaposição a uma manifestação e revelação divina. Sabendo que essa construção é posterior aos fatos que ocorreram na vida de Jesus, onde seus seguidores após todos os acontecimentos ocorridos reconheciam nele um aspecto divino. A crescente comunidade que foi se estabelecendo ao redor dessa figura histórica na Palestina, e o seu imaginário foi se tornando cada vez mais autêntico diante do discurso paulino, sobre o seu nascimento, vida, morte e ressurreição. Compreendeu-se que sua messianidade era um fato a ser estabelecido, e por isso, unir o símbolo ao agente seria imprescindível para diferenciar de outros futuros pretendentes.

Até mesmo, a comunidade mateana apresenta uma imagem que corresponderá, o messianismo do servo ao “Ebed”, pois, no momento da escolha entre o justo e o pecador, ela deixa claro quem seria o mestre. “Mat 27,17: Portanto, estando eles reunidos, disse-lhes Pilatos: Qual quereis que vos solte? [Jesus] Barrabás, ou Jesus, chamado Cristo?” Temos no aparato crítico, que em alguns dos manuscritos, o nome “Jesus” que aparece junto ao preso “Barrabás”, identifica, dois humanos, mas são os sobrenomes, que parecem identificar quem é quem dentro desse contexto, ou seja, enquanto o primeiro é um (Bar = filho, abas = papai), “um filho de um pai”, O Jesus escolhido para o sacrifício, o que iria para o matadouro, como ovelha muda era “verdadeiramente”, usando aqui uma terminologia bíblica, o “Messias”, ou “Unctido”, ou seja o chamado “Cristo”. Logo, o Jesus escolhido por Deus para salvar a humanidade era seu filho, com um título esperado pelo mundo, mas que ainda não poderiam entender, até que a ressurreição abrisse os seus olhos.

Portanto o fio condutor que o messias de Deus havia de seguir, é, o que vemos em Mateus, e que também está em João 20,31 de forma contundente. Jesus “é” o cristo o filho de Deus. Apesar de que o termo “Messias” propriamente dito, aparece apenas duas vezes em João, não é menos importante, pois ele também vem acompanhado da tradução “cristo” (1,41; 4,25). Afirmando assim, que esse anúncio é para o mundo.

Finalmente essa interpretação está em João 1,41 após a breve cristologia, e antes do título de filho de Deus, que como já mencionamos, sempre acompanha e testifica esse título. Em 4,25, o messias é revelado para a mulher quando o redator lembra que Deus é espírito e os seus adoradores devem adorá-lo como tal. Além disso, a mulher diz que sabe que o messias vem, Jesus então usa o “ἐγώ εἰμι” para se revelar. Deixando transparecer, que o Messias ou o “Cristo”, seria a confirmação dessa autoridade de Jesus que é testificada pelos títulos que advém posteriormente.

2.4. Profeta

Na teologia judaica, o profetismo de maneira simplista pode ser explicado da seguinte forma: seria um chamado divino onde um ser humano recebe de Deus uma autoridade, para denunciar o pecado, e anunciar as suas boas novas. É o que vemos em Jesus, diante do templo, dos sacerdotes, dos fariseus, saduceus e escribas, quando ele denuncia os seus pecados, e anuncia a salvação, mesmo que eles não aceitem o discurso. Em contrapartida, o povo o recebe melhor, saindo deste meio seus discípulos.

No Antigo Testamento, o profeta “*nabi*” palavra derivada do verbo acadiano “*nabû*”, (chamar; proclamar)” (COENEN; BROWN, 2000, p.1879) viverá esse papel. Eles, são aqueles que emitirão juízos de Deus, por causa do pecado dos reis (como Elias 1Rs 17,21), para a nação e aos sacerdotes como jeremias (Jr 2,1; 17,6 etc.) e outros. Mas também tinham a incumbência de trazer o refrigerio, pois mesmo denunciando o pecado, tinham que falar da salvação de Deus. Como foi obrigado Jonas para o povo de Nínive (Jn 3,1-4,11).

Com esse imaginário vemos como foi importante também o ministério do Batista que antecedeu a Jesus de Nazaré. Por isso, para muitos era João e não Jesus o messias esperado.

Portanto, fica mais claro, quais foram os motivos joaninos de colocar na boca desse profeta do deserto, a negação do título de Cristo (Jo 1,20). E também ele mesmo renegando qualquer autoridade diante de Jesus (Jo 3, 30).

No cristianismo esse profeta, ficará “conhecido” como profeta messiânico, onde Jesus será identificado por seu ministério e sacrifício. O mestre de Nazaré, formará um grupo de discípulos, entre homens e mulheres que fortalecerá a ideia do profeta anunciado no AT. Porém, a comparação com esse modelo vem com Moisés e seu discurso (Dt 18,18).

Diante da formação da comunidade, principalmente joanina, onde se uniram, alguns judeus e samaritanos além de outros grupos, esse *Taheb* tem expectativas além do profetismo, podendo ser também um futuro rei. “Entre esses Judeus e Samaritanos havia a esperança da vinda de um messias-profeta” (ALMEIDA, 2012, p. 67). Com isso, eles aguardavam um profeta escatológico como Moisés. O taheb, era um profeta restaurador (LIEMAN, 2004, p.88).

Esse Taheb, é um messias no sentido judaico do termo ou de um outro personagem, e qual? A questão não ficou resolvida. Um notável adendo feito ao texto do decálogo (Ex 20, 1-21) na edição samaritana o Pentateuco poderia confirmar a espera de um profeta (Ex, 20,21b) ... Esse acréscimo que equivale a Dt 18,15, provaria a crença na volta de um profeta que revelaria os derradeiros segredos divinos; confirma Josefo e com ele Marqah, um teólogo do século IV, assim como uma coleção de textos litúrgicos. (LÉON-DUFOUR, 1988, p.287).

Podemos ver como essa definição ainda é controvertida, diante disso, será possível também idealizar um “rei-profeta” nesse espaço. Portanto, Lieman dirá, que Moisés era muito mais que um perturbador como por exemplo, ficou conhecido Elias (1 Rs 18,17), ele era na verdade um profeta-rei, ideia difundida no judaísmo, principalmente em tempos messiânicos que poderiam estar ligados ao conceito Mosaico, esse paralelismo também estaria combinado com o “profeta-legislador”, diante das tábuas da lei, intimamente firmada nessa imagem sobre Moisés. (2004, p. 88-89).

Por conseguinte, vemos a diversidade temática que o profeta alcança nesse momento de dificuldades na sociedade judaica do primeiro século, essa amplitude no contexto demonstra o anseio de um personagem escatológico que representasse a voz de uma nação em desespero.

Dentro dessa expectativa, uma outra corrente, e que foi apontado por Cullmann, onde ele vê um assunto análogo entre o prólogo e o início da epístola de Hebreus, ou seja, a ideia de profeta está ligada ao filho de Deus. Do mesmo modo ele entende que existe um vínculo direto entre a noção de profeta e o servo “Ebed Iahweh”, o servo sofredor de Isaías, já que o sofrimento é parte integrante da missão do profeta escatológico (CULLMANN, 2002, p. 68).

Por sua vez, Morthon Smith, apresenta as discussões acerca do ministério de Jesus, comparando o seu ministério, ao dos profetas do AT, usa também o texto de Dt 18, relacionando Moisés, depois Elias e Eliseu. Mas em seu texto, ele diz que diferente dos profetas do AT, Jesus não tem muitas atitudes de um profeta, parecendo muito mais um mago.

No mundo antigo muitos rituais religiosos eram considerados magia, e até mesmo Judeus e cristãos passaram por essa situação. “Moisés e Jesus foram ambos considerados mágicos por pessoas de fora, para o horror dos judeus e Cristãos qualquer ação ritual podia ser rotulada de "mágica" do uso judaico de filactérios para cerimônias de oração greco-romanas e a Eucaristia Cristã” (JANOWITZ, 2001, p.3). Nesse contexto, até mesmo uma palavra, oração, ou atitude como por exemplo. “por os dedos nos ouvidos, cuspir e por na língua, e suspirar dizendo efatá” (Mc 7, 33-34) ou “cuspir no chão e fazer lodo” (Jo 9,6), eram considerados sinais de magia. Por isso um grupo religioso contrário, poderia acusar de mago, alguém que utilizasse essa forma de curandeirismo.

Portanto, os próprios judeus, fazem esse tipo de acusação, diante dos milagres, e exorcismos de Jesus. Muitos textos antigos falam sobre as ações dos mágicos, contendo comparações com os milagres do messias Cristão. Smith também apresenta um outro quadro, dizendo que Jesus foi identificado como quem praticou necromancia para obter o controle do espírito do Batista, e foi identificado em outra ocasião onde seu poder advinha de um demônio independente e sobrenatural, (SMITH, 1978, p.78)

No terceiro, exemplo, Smith comenta sobre os milagres onde os espíritos não são mencionados, mas que são feitos pelo próprio Jesus, com seu poder divino. Como Deus na criação, ele simplesmente comanda e as coisas acontecem. Com isso em mente, ele apresenta o que chama de uma similar confusão aparente nas passagens do Antigo Testamento onde se refere ao “ba'al 'ob”, ou um "mestre de um espírito divino. Estes ('ob) são comumente chamados de "espíritos dos mortos", provavelmente alguma deidade do submundo, e são referidos como objetos de adoração a quem os israelitas às vezes se voltavam, abandonando o Senhor. Eles podiam entrar em homens e viver neles, às vezes por um longo tempo. Neste caso o homem seria conhecido como "um quem tem um 'ob' (I Sam. 28.7)” apesar desse tipo de forma de magia, Smith comenta:

A semelhança com o que se acreditava de Jesus é impressionante, mas existem diferenças também. O poder de Jesus está conectado com os mortos apenas por sua identificação com o batista executado, isto é, com um demônio de um homem morto, não com uma divindade do submundo (SMITH, 1978, p. 78)

É preciso separar essas relações, pois essas comparações entre magos e profetas podiam fazer milagres muito parecidos, as vezes até iguais, mas no caso do mestre dos Cristãos tinham algumas pequenas diferenças. “Outras comparações de Jesus, também se referem a Salomão em suas lendas judaicas, e que tinha controle sobre os demônios” (SMITH, 1978, p. 79).

Voltando às pequenas diferenças comentadas acima. A similaridade com João Batista tem muitos problemas, pois possivelmente João ainda estava vivo, quando Jesus começou seu ministério, além do fato de que os espíritos dos mortos eram usados para prejudicar as pessoas enquanto Jesus parecia mais um curandeiro. Outro detalhe importante que Smith ressalta é que os milagres de Jesus foram feitos não por fantasmas, mas por um ser sobrenatural, chamado de Espírito Santo, o qual os oponentes diziam que eram “demônios”. Smith apresenta em seu texto o pgm 1,54 ff., que faz uma referência à descida de um espírito grandioso para dar poderes para o mago em fazer milagres, curas, e ao morrer subiria aos céus e não seguiria ao Hades. (SMITH, 1978, p. 98).

Com todas essas questões, João talvez tenha tentado ser mais aberto sobre o envio deste bom Espírito. O texto diz que o espírito não foi dado durante a vida de Jesus (João 7, 39), com isso o herói pode se livrar da acusação de magia. Mas, existe uma promessa, que depois de sua morte ele pedirá ao Pai para enviar o Espírito (João 14, 16; 26), ou ele mesmo enviará "do Pai" (Jo 15.26), "o espírito da verdade" que irá testificar à comunidade sobre essa verdade, e lembrar de tudo que foi ensinado. Esse discurso pode ser comparado a alguns textos mágicos, onde o mago envia ou pede a uma divindade para enviar um espírito, ocasionalmente para entrar em alguém, mais frequentemente conforme o Papiro Mágico Grego (PGM IV. 3205f)²⁰. “Outro texto, diz que enviará um demônio, em resposta aos feitiços sagrados para que o profeta fale a verdade. (PGM I. 3i2fif.)” (SMITH, 1978, p. 112).

Mesmo contendo textos que apresentam os milagres de Jesus com formas e meios de ações mágicas, eles também demonstram diferenças, como já vimos. Parece que o contexto messiânico, profético e do filho de Deus nos evangelhos estão interligados.

²⁰ Os PGM, ou (PMG, Papiros Mágicos Gregos), São em sua maioria do período do II séc a.C., e V d.C., são documentos sincréticos do mundo mágico e religioso que circulavam entre o mundo Greco-romano e Egípcio. Autores como Karl Preisendanz, *Papyri Graecae Magicae. Die Griechischen Zauberpapyri*. Sendo essa uma obra em alemão que apresenta os textos descobertos no Egito no séc XIX. Outros autores importantes são BETZ, Hans Dieter. *The Greek Magical Papyri in Translation* Vol. 1. Chicago: The University of Chicago Press, 1986. OGDEN, D. *Greek and Roman Necromancy*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

O messias é um homem, como um rei, na tradição judaica um descendente de Davi, também era lembrado como sacerdote talvez a implicação esteja sobre essa pontencial descendência de Arão, ou um profeta como Moisés, um ser celestial como o Filho de Deus. Complicado é entender como os primeiros cristãos puderam chegar a formular a esperança numa figura tão complexa. A comunidade cristã, parece ter organizado esses personagens e adaptados ao seu messias. “Não se apartarão de nenhum conselho da lei para caminhar em toda obstinação de seu coração, mas serão governados pelas ordens primeiras nas quais os homens da Comunidade começarão a ser instruídos, até que venha o profeta e o messias de Aarão e Israel” (1QS IX 9-11). (MARTINEZ; LEUVEN, 2009, p. 51).

Um último apontamento que nos parece pertinente, seria um comentário importante sobre a magia e o profeta. Luck, em seu livro “Arcana mundi” diz que entre vários aspectos da comunidade cristã primitiva até a idade média, criou-se um critério, que não se deve ser levado ao extremo, mas basicamente a diferença poderia se apresentar com alguns aspectos, vejamos: A magia é manipuladora, a religião depende de sacrifícios e orações, a magia a fins específicos, enquanto a religião, a espiritualidade, salvação e vida eterna. Mas um fato que é interessante, está na forma de expressão (2006, p. 9). Ele comenta que um profeta ou líder comunitário, faz orações aos deuses em voz alta, em contrapartida os encantamentos dirigidos aos *daemon* são geralmente formulados silenciosamente, assobios ou sussurros mágicos. (LUCK, 2006, p. 9).

Com essa visão poderíamos dizer que se essas diferenças fossem claras no primeiro século, seriam justificáveis as acusações dos judeus, e a resposta de Jesus, quanto às acusações de fraude religiosa, em Jo 18,20, quando interrogado pelo sacerdote, Jesus diz que falou abertamente ao mundo, e ensinou nas sinagogas e no templo. Essa passagem fica ainda mais clara, quando fazemos um apontamento com a sua oração diante do sepulcro de Lázaro (Jo 11, 41-43). Afinal, diante da multidão Jesus glorifica ao seu Deus que o ouve, separando de outros milagreiros que fazem encantamentos. Nesse aspecto ele faz orações e ministra para o povo em nome do Deus Iavé.

Essas comparações mostram como a imagem do profeta nos evangelhos, estava permeada de construções literárias complexas. Essa ambiguidade de textos e referências, deixa dúvida sobre quais as fontes que o quarto evangelho usou, mas mesmo com tantas semelhanças com a magia, o discípulo amado seguiu mais de perto o conceito judaico de profetismo relacionado com Jesus e o AT.

2.5. Cordeiro de Deus

O cordeiro de Deus, representa o símbolo de substituição do pecador pelo justo para a purificação do pecado. No evangelho joanino como também nos sinóticos, João Batista foi o personagem usado como uma figura profética que aparece anunciando os erros de uma sociedade e exigindo arrependimento, evidenciando a necessidade de atos de purificação. No momento em que Jesus é batizado, uma voz do céu anuncia sua filiação divina. Para Cullmann essa voz declara o destino do messias. “Está fora de dúvida que, para o autor do quarto evangelho, a voz celestial era efetivamente um apelo dirigido a Jesus para que assumisse a missão do Ebed Iahweh” (CULLMANN, 95). Esse servo sofredor de Isaías, é aplicado pelo Novo Testamento como uma imagem direta para Jesus. O cordeiro santo e mudo que segue para o matadouro é semioticamente bem representado nas escrituras, e sua vida sem pecados revela o cordeiro santo de Deus. Entretanto, o fato de ser João Batista o batizador, e, por seu simbolismo de autoridade e dignidade profética daria maior autenticidade a imagem do cordeiro que Jesus estava prestes a representar, complementando assim o sinal da mensagem de Isaías.

O sacrifício do cordeiro pascal associada à imagem do Cristo, foi fundamental para estabelecer a autoridade de Jesus sobre a comunidade, e separar de outros pretendentes a messias. Cristo é a nossa Páscoa (1 Cor. 5, 7) e se não acreditarmos que Ele morreu e ressuscitou ao terceiro dia “é vã a nossa pregação, é vã a nossa fé” (1 Cor. 15, 3). Essa afirmação paulina, antes da construção dos evangelhos, fundamentou a imagem iconográfica dos quatro evangelistas.

A união da comunidade cristã, com Jesus, é um sinal de um casamento, representado por um noivo que está disposto a se sacrificar por sua noiva, e onde, termos como “núpcias do cordeiro” seja representativo.

“E no terceiro dia” celebram-se “núpcias” em Caná da Galiléia, Traduzimos “núpcias”, porque pensamos nas núpcias messiânicas (cf. vv. 10-11) Na comunidade joanina é conhecida a ideia das “núpcias do Cordeiro” (cf. Ap 19,7.9); e “Cordeiro” (1,29) é o primeiro título dado a Jesus na “semana inaugural”, que aqui chega à sua conclusão (1,19-2,11). Imaginação demais? Não esqueçamos que a Bíblia é a história de um caso amoroso entre Deus e o povo... (KONINGS, 2005, p.100).

Os evangelhos, apresentam novas perspectivas para os grandes símbolos do AT, e esses modelos serão apresentados a partir de um olhar para Jesus. O cordeiro de Deus, também faz referência ao profeta messiânico, e principalmente ao servo sofredor de Isaías. Ashton dirá, que quando Jesus foi tirado da cruz, seu corpo está intacto, lembrando a imagem do livro

do Êxodo, sendo o verdadeiro cordeiro pascal (Jo 19,36; Ex 12,46). Assim a maior festa judaica, também foi substituída. (2014, p. 143).

Em João, apenas dois versos falam do cordeiro (1,29 e 36). Os dois estão na boca de João o Batista, um no início do seu ministério, e o segundo final fazendo uma referência à morte sem nenhum osso quebrado (19,36). “Em Jo 1:29, 36, João Batista descreve a Jesus, a quem acabara de batizar, como *Ho amnos tou theou*, “o Cordeiro de Deus” ... Não se trata meramente de uma comparação, no qual se diz que Jesus é como um cordeiro; pelo contrário, ele é o Cordeiro de Deus” (COENEN, BROWN, 2004, p. 429).

O cordeiro em Qumran, segundo Talmon, aparece como animal imolado para purificação. A respeito do memorial da comunidade, podem ser destacados a celebração do Seder, o ritual do cordeiro (*Pessach*) do templo de Jerusalém, o festival Mazzoth como explicado no pergaminho do Templo (11 QT^a [= 11Q19] 17,6-11) (TALMON, 2006, p. 44)²¹.

Por fim, o cordeiro é um símbolo da cristologia, que está intimamente ligado ao messias, ainda que Ashton, comente sobre a pouca relevância que messias e outros termos, sejam menos representativos, entendemos que a ideia do autor do evangelho foi diluir toda essa dinâmica entre esses sinais no contexto teológico joanino. Se percebermos o fio condutor dessas imagens podemos ver a mensagem clara do servo, messias e cordeiro marcando fortemente Jesus como o filho de Deus que morreu por seu povo.

O tema da Páscoa-aliança leva em si o do êxodo e, com ele, implica todos os temas subordinados: a presença da glória na Tenda da Reunião ou santuário (cf. 1,14;2,19-21), o cordeiro (1,29; 19,36), a Lei (3,1ss), a passagem do mar (6,1), o monte (6,3), o maná (6,31), o caminho ou seguimento de Jesus (8,12), a passagem da morte para a vida (5,24), a passagem do Jordão (10,40). Está intimamente relacionado com o tema do Messias (1,17) que, como outro Moisés, haveria de realizar o êxodo definitivo e, portanto, com o da realeza de Jesus (1,49;6,13;12,13s;18,5.7;18,33-19,22). “O mundo” inimigo de Jesus e os seus (15,18ss), de onde ele ou o Pai tiram (15,19;17,6), é elemento do tema do êxodo (terra da escravidão). (MATEOS; BARRETO, 1980, p.10).

Portanto, a comunidade de João preferiu estabelecer como parâmetro a alta cristologia, mas sem perder o foco, no servo sofredor que deu sua vida em favor do reino de Deus, e seguiu a determinação de seu Pai, fazendo toda a sua vontade, ao diluir esses temas em seu texto, não deixou de apresentar o sacrifício, mas diminuiu o impacto, fazendo transparecer um profeta, messias e filho superior ao que os sinóticos haviam apresentado.

²¹ No texto de Talmon faltou o ^a em 11QT, fizemos um acréscimo para que pudéssemos identificar o texto do Temple Scroll corretamente.

2.6. Templo Cristológico

O templo de Israel era o símbolo da religiosidade judaica, e o cristianismo do primeiro século, foi diretamente contra toda autoridade que ele representava. Esse foi um dos grandes temas joaninos. Além da comunidade do discípulo amado, Qumran, também representava uma ameaça a estrutura institucional que estava por trás do templo. Já no (TB) identificado por Vidal, temos uma construção textual, que demonstra a contraposição com o templo. O problema é tão grave, que João levanta essa questão quando na festa de Caná, Jesus ao transformar água em vinho, estava possivelmente apontando para o renovo espiritual da sua comunidade, e por isso precisava destituir o templo da memória, afinal ele já não existia mais, pois, teria sido destruído uns 10 anos antes, no mínimo.

O discurso literário joanino, procurou um novo modelo na última fase da sua elaboração textual. Por conseguinte, o capítulo 2, tira o centro do templo, e transfere para seu messias, quando da inserção do tema do filho do Homem (1,51), Jesus passa a ser o centro da fé cristã. Um dos primeiros conceitos da cristologia foi identificar Jesus como substituição ao templo, a nossa grande questão nesse momento, é saber se Jesus realmente era quem representava “substituição ou uma representação”.

O Filho do Homem é aqui apresentado como o novo Beth-El do sonho de Jacó, que liga a terra e céu. Este texto provavelmente presume a tradição preservada nos círculos rabínicos que identificam Beth-El com o Monte do Templo em Jerusalém. O capítulo 2 fala da visita de Jesus ao Templo na Páscoa e da expulsão do comerciantes e cambistas de seus tribunais. Nesta cena Jesus refere-se ao Templo como "Casa do meu Pai" (τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου). O evangelista então cita o Salmo 69:19, Alterando o tempo do verbo para deixar claro que o zelo de Jesus pelo Templo será a causa de sua morte. As autoridades pediram um sinal para justificar sua atitude, e Jesus fala de uma maneira velada de sua morte e ressurreição, referindo-se ao seu corpo como "Este Templo" (2, 20). A ligação irônica entre a morte de Jesus e o destruição do Templo aparecerá novamente no final da primeira metade do Evangelho (11: 48-50). (KINZER, 1998, p. 2).

Com o texto completo nas mãos, a comunidade é agora participante ou representante do templo de Cristo, e por extensão naquilo que representa o messias joanino. Como ele menciona ser o tabernáculo em (1,14), espelhando o sinal humano encarnado, e a representação da glória de Deus no mundo, tentaremos chegar a uma conclusão para estabelecer quem é o

substituto do templo. “O verbo “estabeleceu morada” (eskenosen) significa, literalmente: “armou tenda entre nós”. No AT, Deus se manifesta a Israel, no deserto, na “Tenda do encontro” (Ex 26; Nm 7,89 etc.). Mais tarde a tenda se tornou o templo de Jerusalém” (KONINGS, 2005, p.81).

O Cristo pode ser a representação viva do cuidado de Deus entre o seu povo, assim como foi no deserto, agora está novamente entre nós. Nesse caso a comunidade do discípulo amado, que assim irá expandir para o mundo (3,16). “Ora essa morada foi fixada, não em “Israel”, como para a Sabedoria, mas “entre nós”. Com esse “nós” pode-se pensar nos homens em geral” (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 96). É possível pensar apenas nos crentes, porém Léon-Dufour, nos faz refletir sobre todo o contexto do prólogo, que convida a ver nesse amplo dito “entre nós” toda a humanidade, pois o “logos” se fez humano entre os humanos. (1996, p.96).

Pensando no capítulo 2 sobre a visita de Jesus ao templo, e as condições que provocaram a sua ira, podemos levar em conta que os Judeus estavam usurpando o povo, e fazendo da casa de Deus, um lugar de mercado, enquanto Jesus o considerava: "τόν οἶκόν τοῦ πατρὸς μου" τὸν οἶκον τοῦ πατρὸς μου (Casa do meu pai). Dentro do contexto, Kinzer entende que usar o termo “Este templo” (2,20)” pode ser um fio condutor para (11, 48-50), referente a perseguição e morte de Jesus.

Nesse aspecto, Kinzer também irá analisar que na viagem de retorno à Galiléia, Jesus oferece para uma mulher samaritana "água viva" (4,10, 14), o que simbolicamente pode ser explicado dentro do evangelho joanino como um sinal para o Espírito Santo (7,37-39). Assim seria, compreensível e explicável, o contraste da adoração neste Espírito com a adoração do templo de Jerusalém e Gerizim (4,20-24). Isso implicaria em que um novo e diferente tipo de templo estaria sendo estabelecido. Com base nesse argumento de Kinzer, podemos supor que o evangelho teria o interesse de substituir o templo pela imagem de Cristo, ou o que seria mais presumível, tentar tratarmos como uma metáfora, que vai descentralizar a expectativa de grupos judaicos na comunidade, estabelecendo as novas dimensões culturais e formas de adoração dos cristãos.

Na interpretação do capítulo 4, adoração é um dos temas importantíssimos, que refletem um dos sentidos que João quer dar ao culto. Uns interpretam, que Jesus pode estar substituindo o templo. Neste caso os capítulos 7-10 também podem sustentar a complexa teologia joanina sobre Jesus e o novo Templo. Afinal ocorrem nesse bloco as discussões sobre as festas dos Tabernáculos que retratam Jesus cumprindo os principais temas das festas, e a representação sobre a "água da vida" (7, 37-39) e "luz do mundo" (8,12). Assim como o capítulo 9

representa a cura do cego, em sobreposição ao tabernáculo, onde o cego estava defronte ao templo, mas não enxergava, e mesmo Jesus abrindo seus olhos, ainda não o reconhecia, foi necessário um encontro face a face, onde definitivamente foram abertos seus olhos, a partir do discurso de Jesus (9,37-38).

Nesse contexto continua o simbolismo da água viva, pois a cura ocorre quando o homem lava na piscina de Siloé (o ponto de partida para a procissão da cerimônia das águas durante a Festa de Tabernáculos). Kinzer entende que as imagens de luz e água estão ligadas, entre a Festa dos Tabernáculos, e o templo. O templo era iluminado nas noites da Festa, recordando a coluna de fogo e a coluna de nuvem que levou Israel no deserto. Além de todo esse contexto, a água viva que ele também representa, saíria dele para seu povo. “Mas agora Jesus diz que esse rio de água viva fluiria de seu próprio corpo, aquele corpo que é o novo Templo” (KINZER, 1998, p.2).

O culto precisava ser novamente estabelecido, mas a comunidade não via mais utilidade para o templo, por muitos motivos, entre eles a exploração e principalmente a falta de santidade. Kinzer não acredita que o templo celestial não é o que João queria representar, mas é possível que o contexto que Qumran dava ao tema possa ter sido usado ao inverso pelo discípulo amado para enfatizar o culto centralizado por sua comunidade. O modelo que é usado por Qumran, onde no Cântico de sacrifício Sabático os anjos são descritos como sacerdotes.

“Segundo, e de modo inverso, os sacerdotes de Deus e a adoração a Deus tomam lugar no santuário celestial. Por intermédio desses cânticos, os sacerdotes na comunidade de Qumrã poderiam harmonizar a si mesmos com suas contrapartidas, os sacerdotes celestiais (cf. 1QH^a 11[3]:20-23; 19 [11]:10-14). Ademais eles estavam seguros de que, embora o culto de Jerusalém estivesse poluído e sem efeito, o louvor devido ao rei celestial estava, de fato, acontecendo no céu, o perdão era efetuado pela instrumentalidade dos sacerdotes celestiais e a realeza de Deus, que ainda estava por ser realizada na terra, já estava estabelecida no céu”. (NICKELSBURG, 2011, p. 301).

Enquanto Qumran, tinha um culto transcendente, e, portanto, para ser inaugurado precisava purificar o templo, segundo Nickelsburg esse texto era central para a comunidade de Qumran. Dito dessa forma, poderíamos presumir, que os grupos religiosos desse período soubessem dessa tradição.

Talvez João tenha transportado essa ideia para outro nível, articulando metaforicamente, ou como entende Kinzer a purificação do culto particular, onde Jesus representa o templo. Também podemos sugerir aqui, que a comunidade pode ser o novo templo, (3,5-8), e

a presença de Jesus está no Espírito que representa a sua manifestação, para dar a comunidade força de culto. (14,17), não precisando mais do templo físico de Jerusalém.

Fazendo agora outro apontamento, alguns autores discutem sobre essa substituição do templo, como Ken Brown faz, mas ele pergunta se a afirmação de João 1,14 pode ser considerada verdadeira, já que essa relação para ele não é explícita. Ele recorda uma antiga tradição israelita "Na tenda sagrada [σκηνή] ministrei diante dele, e assim fui estabelecido em Sião" (Sir 24:10). (BROWN, K., 2010, p.41). Ele entende que não deve existir uma relação de substituição entre o templo e Jesus. Mas o que ocorre é uma nova interpretação.

“Assim, ao nos voltarmos para 2:13-23, não surpreenderia que ele também tratasse o Templo mais positivamente do que é geralmente reconhecido, como uns apontam para a verdadeira identidade e papel de Jesus. Jesus e o Templo não são mutuamente exclusivos para João, mas sim mutuamente interpretativos” (BROWN, K., 2010, p. 57).

Para se aprofundar sobre essas relações, ou seja, onde não se formulam em João de forma substitutiva, mas como interpretação da novidade do evangelho. É preciso compreender a intenção metafórica do autor. E isso só pode ser dado, com a intimidade que esse redator tem com alguns textos. Portanto, ele assemelha o Cristo com esse mundo místico judaico.

“A familiaridade de João com Isaías é bem atestada por citações explícitas (por exemplo, 12: 37-41) e temas mais amplos (por exemplo, o uso de δοξάζω ὑψώω e ἐγώ εἰμι, por João) e Isaías está cheio de tais imagens de água. em suas descrições da restauração de Israel. Então, quando Jesus afirma, “aqueles que bebem da água que eu lhes darei nunca terão sede [διψάω]. A água que eu vou dar se tornará neles uma fonte [πηγή] de água jorrando para a vida eterna” (4:14), isso muito provavelmente invoca tais promessas, e reivindica ainda a prerrogativa divina do poder vivificador. Responde à pergunta da mulher: “Você é maior que nosso ancestral Jacó?” (4:12), não está substituindo Jacó ou o seu poço, mas ligando Jesus ao Deus que dá vida a Jacó. A água viva também antecipa a nova criação, (KEN BROWN, 2010, p.72).

Por conseguinte, essas justificativas, são importantes, para colocar dentro do evangelho o valor a tradição, bem como prioriza a autoridade de Jesus. Ken, entende que Jesus não está rejeitando a adoração tradicional do Templo, mas reformulando a discussão: o “lugar” da adoração é apenas adequadamente entendido em relação ao objeto de adoração (2010, p. 77). Com isso, Ken entende que as conexões da teofania e criação enfatizam a identidade e as prerrogativas divinas de Jesus. E reafirma no final de sua tese o seguinte:

“imagens do Templo são focadas não na substituição de uma instituição, mas na encarnação da auto-revelação de Deus. Assim, é inteiramente apropriado que as aparições da ressurreição em João culminem na aclamação de Jesus como “meu Senhor e meu Deus!” (20:28) (2010, p.130-131).

Na oração final de Jesus também ele fala da "glória" e "nome" que ele tem de Deus, pelo qual ele protege os discípulos e os torna "um" (17:22). Essa ênfase na coletividade está intimamente ligada às esperanças de restauração do Templo e à manifestação do Deus de

Israel diante de todas as nações, pois é exatamente assim que João descreve a morte e ressurreição de Jesus, segundo Ken.

Com essas duas compreensões sobre nosso tema, vimos as possíveis diferenças e conexões, mas o que pode nos ajudar a chegar a uma conclusão melhor, está na interpretação sobre o templo, que alguns viram no meio da comunidade de Qumran. O importante símbolo que chegou desta comunidade, era a presença de Deus e seu espírito, que não estavam mais ligados ao templo. Isso, ocorreu por causa da contaminação e da maldade dos sacerdotes que por sua ganância oprimiram o povo.

Os líderes da comunidade de Qumran, preferiram abandonar o culto do templo de Jerusalém, e confiar apenas em Deus, pois agora em sua visão era impuro. Mesmo assim, eles entendiam que poderiam continuar a adorar seu Deus, em um novo espaço. “... o fato da ruptura não significou que era impossível substituir de alguma forma a Divina presença e o culto do templo. Assim foi que a comunidade veio para substituir o templo de Jerusalém; eles mesmos eram o novo templo” (Gärdner, 1965, p.16).

Com todo este arcabouço teológico, nesse momento de degradação do templo em Israel, os temas que traziam esperança para um novo culto e sua pureza em Jerusalém, estava agora distante. Segundo esse contexto, os sacerdotes e o templo oficial, estavam corrompidos e a atitude de Jesus justifica essa análise (Jo 2,13-21). Portanto o sonho de se realizar novamente Ageu 2,9, ficou cada vez mais difícil. Entretanto “Os Manuscritos do Mar Morto fornecerão uma alternativa onde a participação no culto celestial poderia substituir o culto insatisfatório do templo” (COLLINS, 2010, p. 90). Portanto, obter novas formas de culto e adoração seriam pertinentes para manter grupos menores coesos. Os Cânticos dos Sacrifícios Sabáticos, onde os céus se abrem e os humanos participarem do culto celeste, juntamente com os anjos, teriam uma perspectiva justificável diante do problema que separava muitos grupos religiosos.

Não obstante isso, os Rolos do Templo reservam diversas possibilidades de cultos no templo, além de especificar quem seriam o público para adoração e qual templo. Em primeiro lugar a comunidade restringia-se a Israelitas fiéis.

Começando pela tenda do tabernáculo, é possível compreender os três níveis de caminho da santidade. Parece que o “três” percorre quase todos os níveis de constituições religiosas do templo e sacerdócio das comunidades de Qumran. Segundo Clarisse Silva, como: Haztzer “átrio”; Qodes “santuário”, o Qodes haQodasim “Santo dos Santos. (2009, p. 39). O objeto que está no Santo dos Santos, também é constituído de três partes. A “arca” propriamente

dita, “propiciatório”, e os querubins. (2009, p. 42). Um detalhe importante mencionado por Clarisse, no contexto desse objeto, está na disposição da arca, do propiciatório e do querubim. Ela comenta que Iavé não falava com Moisés por cima da arca, pois ali seria o escabelo de seus pés, mas sim, sobre o propiciatório, e com isso os querubins seriam o sustentáculo do trono divino. Ela prossegue dizendo: “O trono vazio, paradoxalmente, indica a sua presença, e ao mesmo tempo, é um convite para que ele permaneça” (2009, p. 43). Assim também como haviam três tipos de sacrifícios, deixando claro que era inaceitável aparecer de mãos vazias. Havia três motivos para apresentação de sacrifícios. Ação de graças (*Todah*); voto (*Neder*); e o sacrifício voluntário (*nedavah*).

Existem mais algumas outras diversidades de ideias sobre essas tríplexes representações, mas a que mais nos interessa agora, é que os Manuscritos do Mar Morto aparentemente nos apontam, e faz com que a situação se complique, pois aparentemente, esse documento trataria não apenas dois, mas até mesmo três santuários segundo Silva. “A primeira referência ao “santuário de YHWH” ...O segundo “santuário” é o de “Israel”, podendo ser o I (destruído pelos babilônios, e II templo (contaminado por estrangeiros), e por fim o da comunidade de Qumran” (Silva, 2009, p. 333). Aqui temos problemas de interpretação:

“O “santuário de YHWH” e o “santuário de homem/Adão”, no entanto, seriam dois santuários ou seriam um e mesmo santuário? As principais teorias variam especialmente com relação ao “santuário de homem”. Entre aqueles que, por um lado, defendem que esse é um santuário físico (ou construído por homens ou, por Deus, para os homens) e aqueles que, por outro lado, consideram que esse templo se configura na própria Comunidade de Qumran (santuário constituído por Deus para os homens ou concebido pelos homens para um novo culto a Deus)” (SILVA, 2009, p. 333-4).

Tratar de forma ambígua todo esse contexto, pode ser uma solução, o que evidentemente amplia o caminho que devemos perseguir. Mas, olhando para todos esses aspectos, e relacionando isso com a comunidade joanina, essa dupla ou tripla interpretação pode ser favorável para o conjunto literário do evangelho, ou até mesmo comum ao autor joanino.

Uma última e breve análise é sobre o trecho de Jo 19,34, que narra sobre a água e o sangue que saem do lado de Jesus. Poderíamos associar esse verso com o templo de Ezequiel 47,1, onde a água corre dos umbrais do templo. Ou então João pode estar olhando para Ezequiel 36,25, onde seria aspergida a água purificadora que transforma corações de pedra em carne.

Ao examinarmos com mais atenção esse aspecto de Ezequiel, em relação ao templo (47,1), Manning, irá dizer, que muitos estudiosos veem o uso de João do rio do Templo de Ezequiel como algo implícito para deve-se afirmar que Jesus é o novo Templo (2004, p.186).

Isto é, uma vez que o rio vem do templo em Ezequiel, e de Jesus no evangelho de João, devemos aqui aludir que Jesus aponta para si mesmo como o templo. Maning dirá que isso é certamente possível, especialmente porque nesse evangelho, o mestre se refere ao seu corpo como templo em Jo 2,19-21. Ele pensa que faz sentido, e é válido entender por meio de Jo 7,37-39 em conexão com Ezequiel que o rio vem da presença de Deus e restaura a terra; Da mesma forma, a maioria das passagens que associam a entrega do Espírito com água descrevem Israel como os recipientes (Ne. 9,20; Isa. 32,15; 44,3; Eze. 36,25-27; 39,29; Zech. 12,10; para a exceção, veja Joel 2.28-29) (MANNING, 2004, p. 186).

Apesar de Manning concordar, e até estabelecer pontos de contato, se fizermos uma análise um pouco mais profunda, partindo das relações de intertextualidade que até mesmo ele usa no início de seu livro, veremos que as referências que ali estão, podem até ter sido usadas por João, e tendem a exemplificar de forma mais completa o contexto de João (21, 1-11), com o rio e a grande pesca, ao qual ele mesmo se refere. (2004, p.189). Nesse sentido temos uma metáfora sobre o grande rio, e grandes peixes, o que é usado também pelo autor do evangelho.

Portanto, parece mais apropriado identificar as águas purificadoras de Ezequiel (36,25- 28), ali Deus é portador que envia essas águas. O sentido da citação pode ser algo como o contexto imediato que sugere Jesus como fonte (Jo 7,37-9). Com isso, temos sobre Jesus a fonte de água viva e do Espírito (Jo 1,23; 3,34-35; 4,13-14; 15,26; 16,7; 19,34; 20,22), (MANNING JR, 2004, p.175). O evangelho joanino compreende a promessa desta água como ação de Deus por meio do Espírito, para confirmação da sua manifestação dentro da comunidade.

“Além disso, a ideia de água vindo do lado de Jesus permite que João imagine o cumprimento dessa promessa quando o soldado 'perfurou seu lado ... e sangue e água saíram (Jo 19,34). Isso provavelmente serve para simbolizar a conexão entre a doação do Espírito (água) e a morte de Jesus (sangue); mesma conexão que é feita em Jo 7.39b: porque o Espírito Santo ainda não fora dado, pois ainda Jesus não ter sido glorificado”. (MANNING JR, 2004, p.185)

Nesse aspecto, Jesus seria mais que o templo, ou seja, o próprio Deus enviando suas águas sobre o seu novo Israel. O evangelho é extremamente complexo quanto a essa imagem, já que alguns entendem ser as águas do batismo e o sangue da eucaristia. Se assim for, o símbolo da igreja remete ao sinal que esse grupo recebeu a autorização de ser a comunidade de Deus, da mesma forma que Ezequiel 36,25-27, revela a Israel (Ez 36,27a) “E porei dentro de vós o meu Espírito”, associa-se (Jo 20,22), assim como (Ez 36, 28b) “vós sereis o meu povo, e eu serei o vosso Deus” é usado como eco particular em Tomé (Jo 20,28) “ E Tomé respondeu, e disse-lhe: Senhor meu, e Deus meu!”. Evidentemente o tema aqui não se esgota,

mas ajuda a apresentar a grande complexidade que nos envolve. Ainda assim, parece que João nesse contexto João preferiu ver Jesus ao sair água e sangue dele, como o Deus que doou sua água e sangue, para o novo templo que é a comunidade do discípulo amado.

Concluimos que a comunidade do discípulo amado entendeu que passou o tempo do culto em Israel, e que agora a comunidade joanina é o local do culto. Para se chegar ao templo espiritual e o verdadeiro santuário de Deus que o Rolo do Templo tenta representar, o grupo de João entendeu que por meio da fé em Jesus no contexto do culto da comunidade eles podem se transportar em adoração para o espaço celestial, porém dentro da nova congregação estabelecida pela fé em Jesus.

O templo é a comunidade, assim onde ela estiver o Cristo está, portanto Deus por meio do seu Espírito conforme sua promessa de doação está presente (Jo 14,16; 15,26-27, 16,7 e 1Jo 2,1). Assim o sopro de Jo 20,22, testifica-se na comunidade viva, fazendo-se real e confirmando assim a escatologia realizada que o evangelho apresentou.

2.7. Logos

Para fazer de Jesus o messias, João lançará mão de símbolos comuns de seu tempo com novos aspectos, assim poderíamos ver o Logos se tornar um sinal importante em seu escrito, como está no seu evangelho “E o Verbo [*Logos*] se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade”. (1,14). Isso coloca Jesus ao lado de qualquer símbolo religioso e místico que pudesse existir em sua época, pois agora, o humano se tornou Deus, “O princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus” (1,1). O Logos joanino no prólogo, porém, está encerrando o livro, pois é a última parte da construção literária joanina, que descreve um argumento filosófico marcado por diversas discussões teológicas sobre a realidade divina.

Um problema que ainda persiste, é se o autor do evangelho de João é judeu ou grego. Drane diz que pelas fontes aramaicas serem traduzidas para o grego, fornecem a justificativa para ser um autor judeu. Segundo ele se retirar o prólogo resta pouco de fundo grego (DRANE, 1997, p. 11). Por sua vez, Charleworth levanta hipóteses de ser judaico diante de pesquisadores que após encontrarem os documentos de Qumran podem dar outra visão ao evangelho. Ele, entretanto apresenta mais uma suposição sobre as imagens que o evangelho descreve, e por

outro diz que existe a possibilidade de ter sido alguém que conhece da filosofia grega, justamente pelo conceito de Logos, alinhando a João, com os pré-socráticos, com Heráclito ou com os Estoicos. (CHARLESWORTH, 2006, p. 100-101).

Porém, como consideramos que o evangelho foi construído em três fases, podemos supor as duas hipóteses, já que se iniciou no espaço sírio-palestinense, e sua última fase foi provavelmente em Éfeso. Como entendemos que foram no mínimo dois autores, porque não seria um deles um judeu inclusive com prerrogativas sacerdotais, como levantamos a hipótese no início da nossa tese? E o outro, fosse um judeu com conhecimentos do grego, ou seja, um judeu-Greco-Romano, no mesmo estilo de Paulo. E no término do texto, principalmente no período final da sua construção, onde aparece o Logos, e se encerra com a teologia da elevação de Jesus com um status superior de messianidade, e sua conclusão da glorificação e exaltação, na transição da segunda para a terceira fase. Assim o evangelho do discípulo amado, de acordo com esses autores, nos daria a influência que justificaria e afirmaria as impressões gregas apoiadas na teologia judaica.

Se estivermos certos, podemos seguir apresentando alguns aspectos. O Logos é [gr. λόγος] significa “palavra”, “verbo”, “discurso” ou “razão”. Portanto, para a literatura joanina, é a palavra que participou da criação e que por meio dele, tudo se fez.

No discurso Platônico contra os sofistas, segundo Kanashiro, Platão fala do verdadeiro e falso Logos. “Ela representa uma variação desse pensamento, e que não seria apenas a união verbos e verbos, ou nomes e nomes, que dariam sentido e verdade, é necessário esse entrelaçamento para o sentido do que se pensa e se diz no discurso” (KANASHIRO, 2011, p. 137). O poder da palavra deve ser coerente e verdadeiro, foi esse tipo de debate desenvolvido na ampla literatura platônica.

Mostrar e parecer sem ser, dizer algo, entretanto, dizer com verdade, são maneiras que trazem grandes dificuldades, tanto hoje como ontem e sempre. Que modo encontrar, na realidade, para dizer ou pensar que o falso é real sem que, já ao proferí-lo, nos encontraremos enredados na contradição? (PLATÃO, sofista, 236e, apud KANASHIRO, 2011, p. 136).

Ora, se João entende o sentido amplo do Logos, seja transcendente e imanente, e ao colocar no prólogo esse tema, não devemos pensar apenas no sentido Judaico de Fílon, participante da verdade da fé que ele acreditava. João parece usar em seu texto um sentido mais amplo onde um tema se unirá a outro dando ao contexto a realidade da sua comunidade. O Logos é a identidade de Jesus ligado ao Pai, pois não adianta adorar o que não sabe “oida”, οἶδα (saber, conhecer) Jo 4,22, pois os “alethinói” ἀληθινοὶ (verdadeiros) adorarão o pai em Espírito e em

verdade (Jo 4,23). Assim não apenas o que Jesus fala, mas o que ele vive e ministra está pleno da verdade.

Em outro contexto, agora no mundo da razão. Anzolin, nos diz que, Aristóteles entende o Logos como primordial para o homem político, que deve desenvolver na pólis ações práticas para o desenvolvimento do bem comum. Mas, ele não exclui o homem idoso por exemplo, mesmo não tendo toda a plenitude da consciência para desenvolver plenamente as ações do Logos, segundo a visão aristotélica. Como o escravo que também possui um Logos para o exercício do trabalho, ligado à sua ação serviçal, e, por conseguinte, como a mulher que desenvolve sua vida em torno da casa, da família e do processo doméstico e econômico (oikonomia). “Todos os indivíduos que compõem a pólis são “zôon politikon” por natureza”. (ANZOLIN, 2009, p.10). Nesse sentido, a razão e o entendimento do espaço em que vivem, cada pessoa da pólis, tem em suas deliberações no exercício do dever-ser, uma resposta para o viver bem.

Assim o Jesus joanino pode ter adquirido esse entendimento pleno do seu agir na história, pois ele entende qual a sua definição como homem de seu tempo em Israel e a vontade do pai na sua vida. E, portanto, sua dimensão divina no contexto dessa comunidade é doar-se e ensiná-los a viver bem. Mas, parece agregar um valor maior, do que o Aristotélico, onde no lava-pés, todos são iguais devendo um cuidar do outro (Jo 13,14).

Após essas definições, voltamos ao tema primeiro, onde o Logos de Deus, é o discurso divino que entra no mundo, para em glória se manifestar aos homens, e mostra que essa razão no modelo filosófico, apresenta esse Deus, como o ser que se fez carne, e com isso ele “eskenosen” ἐσκήνωσεν (habitou), ou seja, tabernaculou entre nós, fez sua morada no meio dos humanos.

A imagem que a comunidade tem de Jesus se torna primordial em seu texto, e tudo que ela precisa é consolidar sua fé diante do problema do fim do templo, e das divindades que advogam autoridade nesse tempo. E, além disso, as teologias das seitas permeiam sua comunidade. Portanto, ela estabelece uma nova forma de autoridade com um dos termos cheios de imaginação, que pode se encarnar no profeta messiânico, que passará a ser filho de Deus, e ou Deus:

O Logos encarnado pode representar a glória de Deus em substituição, ou como tem sido a discussão atual, uma representação do templo, já que este está corrompido segundo a tradição quumrânica. Os grupos dissidentes como o caso dessas comunidades, viam no templo um inimigo a ser combatido, e por isso pretendiam inaugurar outro espaço de culto, daí pensar em um templo celeste foi a solução. Com essa expectativa transcendente, é preciso pensar que

alguns estudiosos entendem que Fílon de Alexandria retratou o Logos como uma aparência angelomórfica, que não quer dizer exatamente um anjo, mas na verdade seriam as manifestações que ele “o Logos” representa, vejamos:

Fílon de Alexandria retratava o Logos de Deus como um ser angelomórfico "o segundo Deus" (ConfLing 146; Som I 238-40; QinGn II 62) (Carrell 1997: 91-96; Casey 1991: 79; Hurtado 1988: 44 -46). De acordo com Albl (1999: 205), este ponto de vista faz parte de um dos chamados "dois poderes na tradição do céu" Hurtado (1988: 46), estes textos refletem a personificação dos atributos divinos. Carrell (1997: 94) resume a situação da seguinte forma: Quando Deus assume a semelhança dos anjos ele se expressa como o Logos. O Logos é a manifestação de Deus e a forma do Logos é a forma de um anjo. Ao que parece, o Logos de Philo não é um anjo, mas o Logos pode aparecer angelomorficamente. (STEYN,2003, p.1107).

Diante desse comentário, a teologia joanina, conduz o pensamento do Logos em direção a uma manifestação transcendental de Deus em Jesus, com os mesmos atributos divinos que serão encontrados na teologia qumrânica, em Moisés, Jacob, no templo celestial, e dos anjos filhos de Deus no AT, do segundo templo, e, assim como vemos em textos como por exemplo, o Apocalipse de Abraão e a aparição do Anjo “Javel”. “Fui enviado a ti para te fortalecer, para abençoar-te em nome de Deus, criador do céu e da terra, ele que tanto te amou”. (PROENÇA, 2005, p. 826). A aparição de anjos para cuidar de seu servo, caminhar com eles, ou ajudar na ascensão, teria um campo semântico comum na tradição do mundo antigo.

Precisamos entender amplamente a ideia de logos nesse momento, por isso o conceito filosófico é importante, nesse sentido, o estoicismo, apresenta uma noção interessante, como a ideia de um ser que move e age por si, que é uma ideia natural, mesmo diante do seu racionalismo. Para os estoicos não existe cegueira no destino, por isso acreditavam na astrologia. “Esta doutrina do destino e necessidade foi um dos principais pontos de controvérsia entre o Stoa e outras escolas filosóficas, especialmente os platonistas e os seguidores de Aristóteles, que desejava manter a autonomia do ser humano, alma e a transcendência e providência dos poderes divinos”. (LUCK, 2006, p. 379). Essa visão estoica representa o conceito de autoridade do Logos capaz de agir no mundo. Provavelmente uma imagem como essa no mundo antigo, seria útil para a representação de poder.

Contudo, o Logos joanino, pode ter paralelos com o Adoíl de 2 Enoque eslavo, esse texto apesar das discussões e alguns apontamentos direcionando para o 10º ou 9º século da era cristã, a maioria dos estudiosos acreditam ser realmente muito anterior. “Há consenso de que ele seja judaico e não seja posterior ao primeiro século, por causa da importância conferida ao sacrifício animal” (COLLINS, 2010, p. 346).

Podendo então, ser uma obra contemporânea ao quarto evangelho, os temas discutidos ali podem ter sido debatidos por releituras, ou por meio da oralidade, entre os grupos, nos bastidores religiosos deste mundo. O que realmente nos importa é apresentar como essa visão não era incomum e os paralelos são bem interessantes.

Segundo Andrei, os dois textos foram influenciados pelo livro de Gênesis, tanto para explicar os detalhes de luz e trevas, na criação, e o papel primordial no contexto joanino e de Enoque, ainda que no texto do AT a criação se remete ao mundo, nos evangelhos e em 2 Enoque estão direcionados ao que vem antes, ao pré-mundo. (ORLOV, 2014, p. 107). Por conseguinte, Charlesworth dirá que: João 5,39 enfatiza que as Escrituras testemunham sobre Jesus, e o prólogo culmina na declaração de que ele é o "exegeta de Deus" (João 1,18). O Logos preexistente se manifesta nos logoi das Escrituras, dando testemunho de Jesus, por meio do Logos encarnado. (2006, p. 285).

Nesse contexto, o Logos e o Adoil deixam transparecer como sendo ajudantes, ou seja, como executores das obras do pensamento e desejos de Deus, aqui como Adoil, o luminoso aeon levou toda a criação que ele desejava criar, e no prólogo joanino como Logos que não executa nada como um demiurgo, mas efetivamente como ajudante de seu pai. Portanto Deus no prólogo é o criador e sua palavra (ou discurso da razão) é o agente. Orlov, cita literalmente Raymond Brown que sugere que "ao dizer que é através da Palavra que todas as coisas vieram a ser, o prólogo está a distância do pensamento gnóstico, em que não Deus, mas um demiurgo era responsável pela criação material, que é o mal". (ORLOV, 2014, p. 109).

Ora, se tudo o que é criado é intimamente relacionado com a Palavra, pois foi criada não só através dele, mas também nele, o Novo Testamento, enfatiza o poder de Jesus. Orlov continua explicando que o poder do Logos envolve a criação continuamente, assim como o hino de Col 1,16 onde afirma que tudo foi criado por ele, nele e para ele. Parecem inspirar a Palavra e que será aplicada em João 15,5 que sem Jesus nada se pode fazer. A percepção teológica desse símbolo não apenas no evangelho joanino, mas na tradição mística judaica parece atingir outros níveis. Até mesmo o Sumo Sacerdote tem representações angelomórficas pré-definidas pelo Logos. Onde dele emergem luz, que saem de seu peitoral, como iluminados são os seres celestes.

Em contrapartida, dentro desse pano de fundo, podemos também entender João 8,12 como uma interpretação de diferentes motivos de luz do Antigo Testamento, por exemplo, o motivo de Deutero-Isaías ver no servo de Deus, uma luz para os pagãos (Is 49, 6) ou que a palavra de Deus é a luz sua vida (Sl 119, 105; etc.) (CHARLEWORTH, 2006, p. 285). Assim,

Jesus agiu profeticamente contra o templo, tentando expulsar mercadores, e mostrando seu zelo (2,12-22) e abrindo caminho para os gentios podendo encontrar seu Deus.

O relato joanino sobre a criação e a manifestação de Jesus como o Logos e a glória de Deus que ele representa, vem preparar a substituição do culto, a nova perspectiva cristológica da representação do reino de Deus, para aqueles que assumem o testemunho de Cristo, deixando o culto judaico, para adentrar na fé comunitária joanina. Jesus é a palavra viva de Deus, a glória manifesta do Senhor, e, que tem a força para executar o pensamento do pai. Em Gn 1,1, o autor diz que Bereshit “בְּרֵאשִׁית”, no princípio, a preposição “no” e o substantivo “princípio” unidos, se referem a algo no início ou no topo. Como raiz de “reshit”, temos “rosh”, que significa topo, cabeça²². Por conseguinte, é possível interpretar, que o redator de Gênêsis argumentou que esse princípio na verdade era a mente de Deus. Assim, Gn 1,1 poderia ser “No pensamento, cabeça, ou mente, criou Deus os céus e a terra”. Justificando por essa análise, o que foi mencionado acima, a teologia joanina e de 2 Enoque que apresentamos aqui, representa o Logos como a palavra (no sentido de existência de ser) de ação e manifestação do pensamento de Deus.

2.8. Sabedoria

Aparentemente João, não conduz sua temática no prólogo apenas na direção do Logos, mas também pela sabedoria. “...parece que textos veterotestamentários relativos à Sabedoria e sua missão a humanidade influenciaram o Prólogo de João. (BEUTLER, 2015, p. 50).

Esse tema sempre constituiu dificuldades para o entendimento teológico das comunidades judaicas do segundo templo. Assim, a sabedoria que no Antigo Testamento, recorre à imagem da eternidade e da pré-existência de Deus, parece também que de alguma forma, João usa essa imagem particular para Jesus.

A teologia da sabedoria de Israel foi anterior ao período helenístico, foi um conceito que atingiu internacionalmente o mundo antigo, assim tanto Israel como os povos ao seu redor projetaram novas concepções ideológicas sobre esse conceito. Essa tradição envolveu todo aspecto

²² Apresentação em aula, e o comentário do Professor Milton Schwantes, sobre o tema de Gênêsis e a criação.

vivencial do mundo antigo, ou seja, as famílias, e as relações sociais como um todo contribuindo para um enriquecimento geral das sociedades antigas.

Tradicionalmente, deuses, personagens míticos ou governantes lendários de tempos passados eram considerados a origem e os transmissores da sabedoria – em Israel, Enoc e Salomão. Devido à sua relação com figuras assim, as tradições da sabedoria muitas vezes se diziam ser fruto da revelação divina, tanto nos tempos primordiais (Enoc) como na história da registrada (Salomão) a essas figuras eram atribuídos dons extraordinários, até divinos. (KOESTER, 2005.p.243).

Na literatura sapiencial posterior do Antigo Testamento, a figura da Sabedoria é personificada e a relação desta *sophia* com Deus é descrita em imagens que retratam sua identidade. Na tradição judaica, a sabedoria foi dada a Salomão da parte de Deus. (1 Rs 3,5-14). Mas referindo-se ao procedimento teológico a sabedoria foi difundida com maior rigor no pós-exílio. Nesse contexto procura-se uma identidade da ação divina e sua relação com a vida do seu povo. “A sabedoria concebida em termos pessoais fica sendo a mediadora da revelação e uma mestra (Pv 8,1-21) que conclama (Pv1, 20ss; 8,32 e segs.) e convida os homens (Pv 9,1 e segs.). Criada antes de todas as obras da criação (pv 8, 22-31)” (COENEN; BROWN.2004, p. 2171).

A sabedoria exerceu uma função no judaísmo como símbolo para glorificar e manter o status da lei. Trazendo edificação para aqueles que compartilhavam de seus ensinamentos. Posteriormente com o judaísmo helenístico percebeu-se que ao obter a sabedoria, ela traria felicidade e prazer. O prólogo Joanino ressalta a identidade divina do verbo e acrescenta a identidade sapiencial do seu mestre. Ele pode ter usado a tradição apócrifa para estabelecer a distinção entre os que seguem e os que rejeitaram a mensagem do messias.

“Alternativamente, no entanto, o Prólogo pode ser visto corretamente como nada mais do que uma variante do mito, especialmente porque ocorre em uma passagem na seção Parábolas de 1 Enoque: "A sabedoria foi a fim de habitar entre os filhos dos homens, mas não encontrou um habitação; A sabedoria retornou a seu lugar e tomou seu assento no meio dos anjos "(42: 1-2)." (ASHTON, p. 368).

Em partes concordamos com Ashton, mas o engrandecimento teológico que é dado à filiação divina de Jesus, no prólogo pelo Logos, pode entronizar Jesus no seu lugar particular como aquele ao lado do Senhor, por meio da sua sabedoria como um atributo e não como personificação, dando-lhe o status real pretendido, talvez aqui, podemos superar a imagem de outros nomes da tradição judaica como Moisés, Enoque e qualquer outro símbolo desse período.

A linguagem da sabedoria também é usada na vida e na ação do Jesus de João. Assim como a Sabedoria desceu para estar com os homens, "deliciando-se com os filhos dos homens" (Pv 8.31), assim Jesus: "aquele que vem de cima é acima de todos os outros" (João 3.31). Assim como a Sabedoria leva os homens à vida, 'Guardai os vossos olhos na Sabedoria, ela é a vossa vida' (Pv 4.13), assim Jesus é a fonte da vida. Assim como a Sabedoria tem longos discursos sobre si mesmos, assim Jesus, também convida para comer e beber em sua mesa. Tudo isso é meramente o esboço a que João atribui mais detalhes. As expressões mais importantes da cristologia da sabedoria ocorrem no prólogo. (WANSBROUGH, 20-?, p.24).

Nossas percepções podem trazer novo caminho para a identidade de Jesus na comunidade joanina. Enquanto o Logos do prólogo parece identificar a eternidade de Jesus, pois ali o texto diz que “No princípio, era o Logos, e o Logos estava com Deus, e o Logos era Deus (Jo 1,1)”, e um pouco mais adiante o Logos é identificado com Jesus “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade (1,14)”. Assim ao descer e estar no meio do povo, surge também a possibilidade dessa nova identificação com a sabedoria.

Portanto queremos agora compreender melhor o sentido da sabedoria que é um tema complexo, pois no Antigo Testamento, ela foi gerada (Prv 8,24). Essa discussão teológica é antiga, e ainda divide opiniões. Segundo Ken Brown, a Torá pode parecer a personificação da Sabedoria, onde seria possível uma leitura substitutiva. Os que aceitam essa via paralela, tendem a afirmar que a exaltação de João e o Logos seria um confronto deliberado contra a Torá no Judaísmo, ou até mesmo podemos considerar uma superação. Se olharmos para João (1,17) existe realmente uma discussão literária problemática, pois Moisés trouxe a lei, e Jesus Graça e verdade. Um tema alinhado em todo evangelho. “...Mary Coloe argumenta que os rabinos buscavam a sabedoria de Deus na Torá, mas João afirma que é revelado em Jesus”. (BROWN, Ken, 2010, p. 38).

Ken, ainda diz que é até perceptível ver a interação entre o Sinai e à Sabedoria, porém o discípulo amado, usa dessas tradições, para descrever a morada de Deus no meio da humanidade (Jo 1,14) não através da Torá de Israel, mas na humanidade de Jesus.” De fato, somente (Sir 24, 23-32) e (Bar 4, 1-2) personificam a própria Torá, e ambos o fazem apenas como uma extensão de suas personificações da Sabedoria. (Ken, 2010, p.38).

Goff, ao comentar sobre a coleção de hinos da Hodayots, além da composição, ele também fala sobre o ato da criação e seu mistério. 4Q4171i apresenta uma teologia onde a divindade transcendente exerceu seu poder sobre o cosmos. Dessa forma, a realidade se desdobra de acordo com um cenário divinamente determinado. Com isso, ele acredita que esses hinos, são representações que esclarecem o ato de criação, feita por Deus, apresentando uma verdade revelada. Se esse mundo entende que Deus é transcendente, segue então, que os meios que ele usou para moldá-lo também devem ser revelados. (GOFF, 2004, p.265). De fato, a sabedoria só é acessível por revelação especial. Diz-se que ela abunda na presença de Deus (Sir 48:1; 49,1). O Espírito da Sabedoria habita o Escolhido, que está perante o Senhor dos Espíritos (49,3). (COLLINS, p.264). Essa ideia de se revelar ou como podemos dizer também desnudar, é sobre essa manifestação da sabedoria que o autor do evangelho joanino se apoia.

Entretanto, João parece ter em mente, que seu mestre é essa revelação, tanto no prólogo, como em toda extensão do evangelho. E, agora, a figura da verdade ou “Aletheia” (A = não; letheia = coberto. E, que quer dizer no grego: desnudar, descobrir, revelar o coberto). Está agora definitivamente apresentado, e foi testificado por João Batista (Jo 1,15).

Na leitura dos textos, que se referem a sabedoria na Torá, entendesse sua preexistência anterior e ativa na criação, ela também é participante da habitação com Israel, estava com Deus, manifestou-se na Torá e com glória, e foi predita em diversos textos pré-joaninos (Pv 8; Sir 24; Sab 7-9). É possível também identificar as diferenças, pois a Sabedoria não é encarnada e frequentemente parece ser um ser criado (cf. Prov 8,22; Sir 24, 9; Sab 6,22; 8, 3). A encarnação é o ponto de João, já que as referências sobre a criação da Sabedoria podem ser indiretamente ligadas à imagem do quarto evangelho e do Logos, e ambos com Deus. Em alguns textos, a sabedoria é personificada como se distinta de Deus, assim como o Logos em João 1. (BROWN, Ken, 2010, p. 39).

Himmelfarb, diz que a Sabedoria também se elogia e se compara a uma variedade de árvores florescentes. Mesmo que com diferenças isso nos faz lembrar (Jo 15). Assim como Ben sira explica que a Sabedoria é a Torá: "Tudo isto é o livro do pacto do Deus Altíssimo, a lei que Moisés nos ordenou" (Sir 24:23) (HIMMELFARB, 2006, p. 31). Depois de introduzir um novo conjunto de comparações Sabedoria / Torá, apresenta-se como um rio para o mar (Sir 24, 25-29), Ben sira fala do seu relacionamento com Sabedoria / Torá, levando adiante a imagem da água (2006, p.31). João também explica que Jesus é a fonte de águas vivas, uma água que jorra para a vida eterna (Jo 4,14).

2.9. Glória

Na concepção cristã, Jesus está repleto da glória do pai. O prólogo é uma referência para essa manifestação. Na literatura de Israel, a glória de Deus se apresentou para legitimar o poder do “Filho de Deus”, trazendo salvação ao seu povo.

Glória Gr, doxã [18]; doxazô, glorificar, manifestar a glória [23]; timaô, honrar [6]; timê, honra, estima [1]; phaneroô, manifestar [9]. I. Significado e uso dos termos. O termo gr. doxa traduz o hebr. kabod e conserva as suas acepções; riqueza, esplendor, pode ser divina ou humana. Neste último caso denota o brilho da posição social e a honra que se lhe tributa. No AT, a glória que manifestava a presença de Deus revestia formas visíveis; a nuvem no deserto (Ex 16,7.10) ou no Sinai (Ex 24,15s); o fogo voraz no monte (Ex 24,17), a coluna de nuvem ou de fogo que acompanhava o povo (Ex 40,38; Nm 14,14); podia ter caráter de ameaça (Ex 16,7ss; Nm 14,10-39), Moisés

quis ver a glória de Deus, mas não pôde ver o seu rosto, porque isso lhe teria causado a morte (Ex 33, 18'23; 34,6-8). A glória de Deus, sinal de sua presença e comunicação, encheu a Tenda da Reunião sobre a qual pousou a nuvem (Ex 40,34s) e, mais tarde, o templo de Salomão no dia de sua Dedicção (IRs 8,10s). Na profecia de Ezequiel, a glória abandona o antigo templo (8,4;10,4.18s) e entra mais tarde no novo (43,1-5), assegurando a presença perpétua de Deus (43,7). (MATEOS; BARRETO. 1980.p.116).

O Novo Testamento apresenta o desejo de Deus, em fazer sua vontade e revelar a sua glória sobre o filho, enquanto Jesus tem a missão de revelá-la em favor do Pai, que será ao mesmo tempo sua própria glorificação. Vejamos:

Considere também a teologia do Logos do prólogo. O Filho não apenas transmite as palavras de Deus; o Filho é a Palavra de Deus - feito carne (1: 1,14) em quem a glória de Deus é encontrada. Na encarnação, o Verbo se torna carne e habita entre a humanidade e, ao fazê-lo, desempenha na narrativa a descida do agente divino. Portanto, "o Pai" também ocupa um papel central no prólogo joanino; o unigênito é comparado com Moisés. (ANDERSON, 20-?, p.42)

Nos sinóticos, a glória representa seu poder (Mt 6,13), a revelação apocalíptica (Mt 19,28; Mc 13,26; Lc 21,27) e etc. A grande representação de sua força, equivale ao sentimento de Isaías (6,1) quando um grande sinal ocorre, como por exemplo, Jesus andando sobre a água, Pedro diz: "Afasta-te de mim, Senhor, eu sou um pecador" (Lc 5,8-11), ao ver que Jesus ressuscitou as mulheres vendo o poder de Deus, fogem de temor e assombro (Mc 16,8).

No evangelho joanino, essa representação portentosa de Jesus é bem contextualizada no capítulo (18, 4-8), quando, reunido aos discípulos, "sabendo todas as coisas" (18, 4), depois diz "Eu sou" (ἐγώ εἰμι) (18,5). Por causa disso, Judas e os que vieram prendê-lo, recuam e caem por terra (18,6). Essa sequência manifesta a experiência divina do messias.

Para chegar a essa sequência, é preciso observar que João costura o seu evangelho com esse fio condutor, reformulando-o desde o Prólogo (E3), "e vimos a sua glória" (1,14). Esse resumo é extremamente importante e espelha todo o conteúdo do evangelho. Ashton, diz que, "Kaesemann" não estava totalmente errado em enfatizar essa metade do verso 1,14; mesmo que o evangelista não possa receber o crédito com a sua composição, certamente expressa uma parte importante de sua mensagem. Por isso, podemos reconhecer que Jesus é a imagem da glória que ele tem do Pai como o único filho, sugerindo sua dimensão divina. "Se o motivo do segundo polo da glória, é uma maneira de insistir sobre a centralidade da ressurreição, o primeiro polo enfatiza a outra face paradoxal do Evangelho - que o Jesus terreno é o Senhor ressuscitado". (ASHTON, 2007, p. 474).

Quando João 3,13, explicita a ascensão do Filho do Homem, ele está invocando a divindade, e a glorificação de Jesus "ao homem celestial preexistente e divino que desce do céu,

aparece sobre a terra, se incorpora à humanidade decaída e volta ao céu em glória” (CULLMANN, 2002, p. 243).

A glória em João ocorre 19 vezes, e em nenhuma delas refere-se a falsa glória dos homens, e quando faz menção a esse contexto é negativa sendo, portanto, depreciativa. E quando está relacionada sobre Jesus, é a glória majestosa do Senhor, assim, compreende-se a divinização messiânica do mestre. Não vemos esse termo em momentos como a ceia por exemplo, justamente porque João tem um olhar diferente desse momento. João parece preferir apontar que a Glória de Deus em Jesus, tem um foco especial, a sua transcendência. O termo é altamente ligado a cristologia alta sempre elevando o status de Jesus, até mesmo “glorificar” 23 vezes, são relações de sacrifício, e ou exaltação e glorificação de Deus em Jesus. Talvez por isso na mesa (Jo 13,31-32), João apresenta o “doxazo” δοξάζω (glorificar), só após o traidor deixar espaço da mesa, é que ele diz que o Filho do Homem será glorificado, assim agora se torna sinal da comunidade. Local agora de culto e reverência, onde é revelado a sua relação divina com o pai, apontando para a hora da sua exaltação na cruz.

“No quarto evangelho o uso ordinário grego de doksa é comum (p. ex. 5.41, 44; 7.18; 12.43); mas nos quatro lugares que falam de “ver” a glória de Deus ou de Cristo (1.14; 11.40; 12.41; 17.24) e no único lugar em que se fala de “manifestar” a glória (2.12), devemos reconhecer o significado bíblico do termo”. (DODD, 2003, p.276).

Nesse aspecto, o clímax do primeiro milagre em Caná é apresentado de forma que se reconheça a manifestação da sua glória, e o meio pelo qual, os seus discípulos passam a crer (2.11); para iniciar as discussões diretas contra o templo, foi necessário esse primeiro sinal. Mesmo assim, nem os discípulos conseguiam compreender profundamente.

Essa íntima relação da glória de Deus e de Jesus torna-se clara na aproximação a narrativa da paixão. Ambos são alcançados pelo ato final da glorificação de Jesus na hora da morte e da ressurreição, unindo suas imagens: Agora o Filho do homem será glorificado, e nele o pai. Se Deus foi glorificado nele, o inverso também será verdadeiro (13,31-32).

O Deus-Pai é glorificado no Deus-Filho, e vice-versa, essa construção tem o propósito de se auto-interpretar fazendo com que o nome do Pai seja glorificado sobre Jesus, dando ao seu nome também força e poder (12,28; 14,13; 15,8; 16,14; 17,1-5). O capítulo 17, parece culminar na revelação da glória de Deus que estava ao seu lado, e que já existia antes da fundação do mundo. (17,5). É claro que a glória do Pai é expressa e revelada na glorificação do filho. “Em Jesus está presente o próprio Deus, mais precisamente em Jesus como ser humano, no qual não se percebe nada de extraordinário senão sua audaciosa afirmação que nele estaria presente o próprio Deus” (BULTMANN, 2004, p.483). João reuniu a "exaltação" de Jesus na cruz, com

a sua glorificação. Aqui o redator está se referindo à suprema expressão do amor de Deus na crucificação.

Essa representação gloriosa do homem, já há muito tempo, estava sendo construída há muito tempo. Na tradição judaica Moisés carrega sobre si essa glória, quando Deus aparece diante dele na fenda da Rocha, a sua glória passou por ele, mas o seu rosto resplandeceu, sinal de que ele agora parecia ser maior que um humano, talvez anjo (Ex. 34, 33-35). “Uma aparência brilhante é uma característica por vezes associada a um anjo. O temor dos israelitas também pode se originar do medo associado ao ver um ser divino” (SULLIVAN, 2004, p.103).

Entretanto, diante desse cenário, Moisés talvez devesse ser percebido como um anjo. pois, na tradição de grupos sectários de Israel, é presumível essa dualidade entre humano e divino. Sullivan continua dizendo que no Livro de Sirach 44 - 45, há uma lista de figuras veneráveis como, Enoque, Noé, Abraão, etc., que são elogiados. E Moisés é igual em glória aos santos [αγίων], (Sr 45,2). Por fim, ele diz que: “...o fez grande em temor dos seus inimigos.” Alguns notam que o termo "santos" aqui pode ser interpretado como significando anjos. Moisés claramente desfruta de um status exaltado, e isso pode ser àquela dos anjos, mas uma identificação não é explicitamente feita” (SULLIVAN, 2004, p.104).

Nos evangelhos, quando os anjos surgiram na ressurreição, foram interpretados de diversas formas. Em João se lermos literalmente, o autor descreveu na cena “anjos de branco”. Ora essa descrição define a glória de Deus sobre eles. As discussões são extensas, e revelam muitas disputas internas. O poder de Deus, sobre as aparições de certas figuras históricas e angélicas são discutíveis, pois muitos grupos se sentiam legítimos donos dos valores e conceitos de Deus, segundo suas próprias reivindicações de fé, e dependendo das imagens construídas, eram unicamente para tentar legitimar um grupo em detrimento de outro.

Nos textos de Qumran, os patriarcas, o templo celestial, os anjos e o sumo sacerdote, todos em algum momento foram elevados a seres especiais, carregando sobre si a glória [kavod] de Deus. Kinzer, vai nos dizer que, em Siraque, a própria sabedoria também será descrita em uma figura de linguagem geralmente reservada aos anjos “Na assembleia do Altíssimo, ela abrirá a boca e, na presença do seu anfitrião, ela se gloriará em meio ao trono que estava em uma coluna de nuvem” (Sir 24, 2 e 4). Ele ainda complementa dizendo que o próprio Fílon fala do Logos de maneira peculiar e em um contexto semelhante. Ambos “Siraque e Fílon” podem estar se fundamentando em tradições que igualam o Anjo do Senhor com o “*Kavod / Shem / Shekhinah*” que residia no Templo e possuía uma forma humana. Se essas imagens estão no

imaginário joanino, podemos chegar a uma conclusão melhor sobre o verso (12,41) “Isaías disse isto quando viu a sua glória e falou dele”. (KINZER, s/d, p.5).

O discípulo amado constrói um relato que coloca Jesus, no mínimo, ao lado dos maiores símbolos da tradição judaica. Entretanto, entendemos que ele ultrapassa esses signos. E, por meio da “doksa”, ele os reúne transmitindo a esse grupo um sinal que fundamenta a intimidade entre Pai e Filho, legitimando a fé da comunidade.

2.10. Eu sou

A alta cristologia joanina, tem muitos temas importantes, mas o “Ego eimi” Εγώ ειμι (Eu Sou) é uma ponte entre a divindade e soberania do Pai, relacionada a filiação de Jesus, que não poderíamos deixar de comentar. Nos quatro evangelhos o “termo” aparece diversas vezes, tanto em sentido comum, entre uma conversa dos discípulos, e nas relações teológicas mais importantes na fala de Jesus. “O que a expressão semítica “Eu sou (o que sou)” exprime o autoredenciamento divino. O segundo Isaías aprofundou muito o sentido do nome “Eu sou”. Deus é aquele que é, os deuses são nulidades” (KONINGS, 2005, p.185).

No capítulo 4 de João, Jesus é questionado sobre o profeta messiânico que judeus e samaritanos esperavam, e ele afirma categoricamente “Eu sou”. Nesse caso, temos uma discussão recorrente entre os exegetas. Léon-Dufour, diz “convém não traduzir “Eu sou” e sim “Sou eu”, como quando Jesus declara ser o pão, a vinha, o pastor”. (1996, p. 287)²³.

Partimos do pressuposto que o “Eu sou”, poderia ser viável, diante do que o tema pode representar dentro de toda perícopes. Jesus diz que venho trazer uma água viva (4, 10), e está sobre o poço de Jacó, e esse é o sinal de que nesse local, apenas se pode matar a sede temporariamente, uma relação direta com a Torá.

²³ Ele partiu do pensamento, e a ordem estabelecida por Bultmann. “Ele fez uma boa exposição dos diversos casos de emprego da fórmula Εγώ ειμί. A nossa estaria classificada entre as fórmulas de reconhecimento (1996, p.107). Em contrapartida, Berger, argumenta que os temas nesse contexto, são argumentos simbólicos, apotegmas, discursos de revelação. (BERGER, 1998, p.360). E para nós que preferimos os apontamentos de Berger, acrescentamos, as ideias de Vidal, essa ordem crescente vai se desdobrar, e então a revelação será compreendida no final, mas já foi apresentada, e assim a comunidade já está sendo despertada. Na mesma relação da exaltação e glorificação de Jesus relacionada aos temas ligados aos anjos, é como entendemos aqui.

Assim, o tema do “Ego eimi” tem de forma recorrente a força de um testemunho ascendente. “Se esse sentido se confirmar, as palavras de 4,26 transcende o messianismo e desemboca na cristologia Joanina em sentido pleno: Jesus se revela como Deus presente no meio dos homens” (BEUTLER, 2016, p.122). Podemos ter um sinal da divindade de Jesus aqui, pois esse conjunto temático, para nós segue o mesmo fio condutor na construção literária joanina, ou seja, a revelação já está pronta. O fiel é que precisa chegar ao conhecimento, ou novo nascimento (Jo, 3), ou melhor, ao nascimento do alto. Por isso em João, não é que se revela durante o caminho, é que só se entende a mensagem dentro de todo o contexto, pois é revelação divina. Assim, não se compreende em partes, mas no todo. Pois essas pistas só farão sentido completo na ressurreição.

No capítulo 6, no discurso de Jesus, ele comenta que Moisés não deu um pão do céu, mas o Pai vos dá o verdadeiro pão do céu. E mais uma vez a afirmação vem com o termo “Eu sou” o pão da vida.²⁴ (Jo 6, 35). A relação com Moisés demonstra, assim como em (Jo 3, 14) uma disputa de autoridade. E não apenas ali, mas nas tradições ao redor do templo, como a apocalíptica deram aos seres humanos status celestiais. De acordo com Idel:

“esta literatura impulsionou uma série de figuras celestiais "fora deste mundo", para usar a frase de Cúliano - a fim de permiti-los retornar com a credencial de terem tido uma entrevista com o monarca divino...foram atribuídos a Moisés, Abraão, Isaías e Enoque... Em alguns casos, profundas transformações da personalidade humana, incluindo algumas mudanças corporais, são evidenciadas como resultado de suas visitas aos mundos superiores. (IDEL, 2005, p.29).

Por conseguinte, essas discordâncias ficaram evidentes nas construções textuais, e mesmo que cada períclope tenham algumas peculiaridades, e são em si mesmo, representantes de um pensamento. A leitura completa do evangelho, pode responder a essas questões mais complexas, pois nelas também é possível encontrar um fio condutor, e nesse caso, o debate joanino relacionado a essas figuras importantes do judaísmo, estão conectadas, por isso, o capítulo 3, já responde as especulações judaicas, de “João 4; 6 e 8”, afinal “Jacó, Moisés e Abraão”, apesar de toda religiosidade ao seu redor e importância, e mesmo eles e outros viajantes celestiais, não puderam ter descido, apenas subido ao céu, porque são diferentes de Jesus, (3,14).

²⁴ Schenackenburg afirma que essa expressão “eu sou o pão da vida” não faz parte dos textos judaicos sobre o maná, nem em Fílon. No caso, esta expressão tem paralelo num mito babilônico, onde o Deus do céu, Any providencia um manjar e uma bebida vivificante para Adapa. SCHNACKENBURG, Rudolf. El Evangelio Según San Juan. V. 1. Barcelona: Helder. 1980, p.72. Apud. 2010, ALMEIDA, p. 68). Mesmo assim, esse uso não impede das comunidades ao redor do templo, terem pensado em usufruir desse contexto, conforme o uso joanino.

Outro fator importante são os discursos, e muitas vezes representam uma missão, e no caso de Jesus ela é messiânica, e nos evangelhos isso acontece sempre, principalmente ao sair da boca de Jesus, como afirmam Mateos e Barreto:

“...que começam por “Eu sou” são explicitações do seu ser e tarefa messiânica (6,35: o pão da vida; 8,12: a luz do mundo; 10,7.9: a porta; 10,11-14: o modelo de pastor; 11,25: a ressurreição e a vida; 14,6: o caminho, a verdade e a vida; 15,1: a verdadeira videira)” (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 220).

Ashton, também exemplifica a ideologia formal do "Eu sou". Em sua visão, essa fórmula assim como as bem-aventuranças, é seguida por uma explicação ou justificativa. Esse tipo de assertiva serve principalmente para uma declaração do propósito real de uma comissão divina. Como exemplo podemos indicar: "Eu sou o pão de vida; quem vem a mim não terá fome, e quem crer em mim nunca terá sede" (6, 35). Esta afirmação sobre crer é antecipada em Jo 6, 29 que dá ao leitor a garantia da vida eterna mediante a fé em Jesus (cf. 3, 15, 36, etc.). Não deveria haver dúvidas, pois o “Eu sou” é uma afirmação, que encontra semelhanças diretas e indiretas, na promessa de vida, dentro de todas as metáforas do evangelho que são centrais aos benefícios da fé (ASHTON, 2007, p. 127).

No capítulo 8, mais precisamente nos versos 24 e 25, Jesus volta a afirmar que é o “Eu sou”. Os seus interlocutores não entendem, e ele continua usando de novo a metáfora de (3,14), nesse aspecto quando for levantado (crucificado), reconhecerão quem “Eu sou”. Léon-Dufour diz que Jesus não está se comparando ao Pai, mas afirma sua união com o Pai (1988, p.194). No olhar do autor do evangelho, Jesus não é o “Deus pai”, mas é seu “filho”, e possui seus atributos. Como disse em “Jo 8,24 Por isso vos disse que morrereis em vossos pecados, porque se não crerdes que eu sou, morrereis em vossos pecados”. Só quem possui os atributos divinos tem poder para perdoar, o que é uma afronta ao templo, e carrega uma nova perspectiva soteriológica.

Se estivermos certos, esse capítulo é uma discussão interna. O debate está no seio da comunidade, são judeus cristãos que ainda não chegaram à plena convicção de quem realmente é Jesus. Konings entende que essas críticas de 8,31-59 são por causa dos judeus que tinham abraçado a fé em Jesus (2005, p.190). Mas, ainda estavam duvidosos. Por isso, o “Eu sou” não pode estar solto na mente da comunidade. O prólogo é a dimensão que dará o alicerce às afirmações de Jesus. “Ele é a palavra de Deus em pessoa, ele é o que Deus é (1,1). “Antes que Abraão viesse a ser, EU SOU”. Como Deus” (KONINGS, 2005, p. 190). Essa afirmação não quer dizer que Jesus é “o” Deus, mas tem a mesma dimensão divina, o que já é uma grande afronta ao pensamento judaico mais aberto, que de alguma forma conheciam as literaturas apócrifas, e apocalípticas onde temos nomes importantes da tradição judaica “(por exemplo, Jub 4:

17ss) fez dele um excelente candidato como destinatário do conhecimento divino. Considerando que Enoque e Abraão, Levi e Isaías podem ascender ao céu durante suas vidas e voltar para contar de suas experiências” (ROWLAND; MORRAY-JONES, 2009, p.20).

O discurso do evangelho agora se volta para Abraão (Jo 8,58), que em sua finitude fica em segundo plano. Se Israel nasceu da sua descendência, Jesus então é maior que ele, pois afirma, que antes dele existir “Eu sou”. O confronto parece continuar e o fio condutor ainda é o mesmo “Eu sou”. Assim temos um olhar joanino alicerçado pela divinização de Jesus, que superará qualquer símbolo profético do judaísmo.

“Uma dessas polêmicas encontrada em 8,58 a 59, na declaração sobre “Jesus disse-lhes:” Em verdade, em verdade eu vos digo: antes que Abraão existisse, eu sou “. As formulações do nome divino no Quarto Evangelho são conhecidas. O autor segue a reflexão de Odeberg (1929), que considera ἐγὼ εἰμι mas que procede de אֲנִי הוּא vem da expressão, אֲנִי אֲשֶׁר אֲהִיָּה ou seja, expressa uma especulação do texto exegético Ex. 3,14. Odeberg cita como paralela a figura enigmática de Metatron que está dizendo “, ele me chama o pequeno Senhor” (ver 3In 12,5). Com a pergunta Ashton pretende indicar que o nome inefável de Deus que é entregue a um emissário divino e este nome é traduzido como ἐγὼ εἰμι, dá como exemplo o texto do Apocalipse de Abraham (ApAbraham) aproximadamente contemporâneo do quarto evangelho. Deste último texto assinala os seguintes elementos: a) diz: “Eu sou ele” (ver ApAbraham 8,3); b) frases como “Eu sou seu protetor”; c) O nome de Deus “Jaoel” parece ser a fusão de dois nomes divinos Senhor e El. Jaoel significa o Senhor é Deus. (NUÑEZ. 2008, p.18).

Nesse contexto, esse emissário emprestou o nome de Iavé, para fazer a obra de Deus. Esse anjo Jaoel, é o mais poderoso anjo, representante de Deus na terra, tem aspecto humano, esse anjo tem semelhanças com Jesus, (Jo 5,43; 10,25; 17,11; 17,1; 17,26). (Ashton, 1991, p.144. Apud. NUÑEZ, 2008, p.18-19). Essas afirmações, nos ajudam a compreender a complexa visão de mundo da religiosidade que estava inserida o cristianismo. Por isso não era uma tarefa fácil manter firmes os cristãos que mesmo crendo nas palavras de Jesus, teriam que decidir como seguir alguém que dizia ser o que a religião oficial condenava, e ainda tinha aspectos parecidos com religiões que estavam à margem.

Portanto, aceitar a fé em Jesus, diante das relações identitárias que já estavam instaladas no mundo judaico era muito complicado. Porém, esse foi um dos propósitos do evangelho joanino afirmar que eles deveriam conhecer a verdade, “Jo 8,36 Se, pois, o Filho vos libertar, verdadeiramente sereis livres”. Entretanto, um último conceito é apontado por Ashton que eleva a problematização do evangelho, pois ele diz que o evangelista pode estar equiparando, Deus e Jesus.

Seria interessante arriscar e ousar na interpretação de 8,58 com a alusão de Êxodo. 3: 14 (Odeberg, Schnackenburg, etc) ou mesmo do oráculo divino em (Deut. 32: 39) e

segundo Isaías (Barrett, Harner, Williams), é que Jesus está realmente reivindicando o nome de Javé para si mesmo. Ele vai mais longe, contrariando a alegação de Odeberg, que diz "eu sou o pai". Pelo contrário, é uma afirmação implícita que o protetor ou Deus redentor, a divindade tribal de Israel, não é afinal identificado por todos como Deus criador, El Elyon, porém revisitou seu povo em um novo disfarce. (ASHTON, 2007, p. 90).

Esse é um grande problema que tentamos resolver com nossa tese, entender se Jesus era o filho, ou uma deidade como seu pai, e que na sua ascensão, se tornou divino e está ao lado do Pai em poder. O evangelho aponta para essa possibilidade, mas é um problema que devemos perseguir.

2.11. Verdade “Aletheia”

A verdade é um tema importante no evangelho de João, e muitos comentadores apontam seu uso relacionado ao pré-gnosticismo. Em contrapartida, após o Manuscritos do Mar Morto, temos também evidências de que o termo está ligado ao caráter judaico sustentado tanto pela tradição do oriente, tanto quanto pelo mundo grego. Dodd diz que o adjetivo alethes que significa “verdadeiro e verídico” é comum e fundamental no quarto evangelho e se encontra na literatura grega, assim como em (Jo 4,18 e 10,41). Sua associação natural, é aplicada depois de Homero onde as pessoas fazem afirmações verídicas, no sentido “Veraz” e ampliado para “sincero”. (DODD, 2003, p. 229). A sua etimologia é carregada de significados:

Gr. alêtheia [25]; alêthês [14]; alêthinos [9]; alêthôs [7]. I. Significado dos termos. O termo alêtheia corresponde ao hebr. 'emet, cujo sema central é o de “firmeza, segurança”, e adota suas mesmas acepções. Segundo os contextos, significa “verdade” (8,32;18,37) ou “fidelidade/lealdade” (1,14. 17;4,23.24); este último significado encontra-se, sobretudo, quando forma hendíadis com outro substantivo (1,14.17: charis; 4,23,24: pneuma); v, infra, III. Correspondentemente, o adj. alêthês pode significar “verdadeiro” (10,41;19,35;21,24), “leal/fiel” (3,34: de uma conduta), “válido” (5,31,32: de um testemunho). O adj. alêthinos, “verdadeiro, autêntico”, pode-se usar para indicar a excelência de uma realidade em comparação com outra que é só figura, anúncio ou antecipação da primeira (1,9: a luz; 4,23: os adoradores; 6,63: o pão do céu; 15,1: a videira); em outros casos, opõe-se simplesmente a “falso” {4,34: refrão; 8,16: juízo; 17,3: Deus; 19,35: testemunho). O adv. alêthôs como alêthinos, opõe-se a “falso” (1, 48;4,42;6,14;7,40;8,31) ou tem sentido intensivo (7,26; 17,8: com ginuskô). (MATEOS, BARRETO, 1989, p. 277).

Essa palavra tem amplo uso na filosofia, bem como na teologia. No mundo grego era o principal motivo da disputa entre grupos de pensadores, que em debates na ágora tentavam dissuadir seus ouvintes a concluírem sobre um assunto político importante, assumindo uma verdade particular.

Filósofos socráticos, participavam de debates orais com um grupo de Sofistas que tinham na verossimilhança os valores necessários para ganhar com seus argumentos um debate público, que segundo Platão eram falaciosos. Muito do sistema jurídico atual, usam desse mesmo artifício para vencer algum tipo de debate. Até porque uma verdade nem sempre pode ser provada, então restaria uma boa retórica para convencer seus ouvintes.

Apesar do cristianismo primitivo estar muito próximo do modelo epicurista, estoico ou até mesmo cínico, podemos também olhar para discussões paulinas e nos perguntamos se ele não usou a retórica sofista para convencer seus ouvintes, como por exemplo, no caso do areópago (At 17, 23). Podemos perceber então, que a busca da verdade sempre foi um problema para essas duas vertentes das ciências humanas (Teologia e Filosofia).

Falando sobre o evangelho de João, é preciso pensar sobre o sentido desse termo associado a outras palavras. Por conseguinte, o verbo de Deus no prólogo é cheio de graça e de verdade. “Os dois conceitos «graça» e «verdade» formam uma hendíadis. Não se trata da «graça santificante», mas da graça como «dom» - o dom da salvação. O conceito aletheia - verdade, só pode significar a realidade divina da revelação salvadora” (NEVES, 2003, p. 24).

Esse contexto é uma parte dessa inquietude sobre a verdade. Para a comunidade do discípulo amado a verdade é a expressão de sentido que define quem Deus é, assim como o Antigo Testamento pretendeu fazê-lo.

O prólogo joanino é um hino que retrata o poder criativo de Deus agindo por meio de seu filho o Verbo. Assim seu conceito de Deus humano divinizado, foi criado com a intenção de confrontar ou incluir-se sobre outras ideias e vertentes de pensamento. “..., mas é natural que o hino seja uma aplicação «cristã» a hinos não cristãos anteriores sobre o Logos helênico e a Sabedoria judaica dos Sapienciais. Assim se explica que a pessoa de Jesus Cristo esteja presente desde o princípio ao fim na pessoa do Verbo, mas só é identificada nominalmente no v. 17” (NEVES, 2003, p. 25). O Logos de Deus, é a afirmação da verdade, e esse hino apresenta Jesus como fonte do processo criador. O pensamento de Deus, se realiza na ação do filho, o Verbo que é cheio de graça e verdade.

Na história da samaritana, o novo lugar de adoração, está na substituição do templo pelo espaço do culto cristão, o que vem sendo anunciado como Jesus novo templo, nesse capítulo parece dar a comunidade joanina esse novo status, pode então haver uma transição entre o templo, Jesus e a comunidade, o que é interessante é que a comunidade só pode ser o templo, se Jesus for o centro de equilíbrio desse culto.

A verdade em João pode ter em algum momento contexto filosófico, mas em muitos deles o judaísmo também demarca o estilo do autor, e parece caber bem uma tradição rabínica antiga: “Curiosamente, o termo Emet é formado pela primeira, a do meio e a última letra do alfabeto hebraico; por isso, os rabinos concluem que a verdade sustenta a primeira e a última criação de Deus, e tudo que há entre elas” (BRITO, 2011, p.79). Essa imagem é representativa e declara a manifestação de Deus em Jesus no evangelho joanino.

“Poderíamos conjecturar que as palavras de Jesus em (Jo 14,6) “Eu sou o caminho a verdade e a vida...” refletem essa posição. Se em João, Jesus se interpreta como a verdade, é porque a comunidade entende que ele realmente expressa em si mesmo a primeira e última vontade de Deus. (BRITO, 2011, p. 79). Talvez devêssemos recorrer, ao apocalipse de João “Eu sou o alfa e o ômega, o princípio e o fim” (Ap. 21,6).

“O Jesus do quarto evangelho, na macronarrativa da samaritana, tem por fim apresentar a verdadeira revelação cristã, à maneira do evangelista joanino, em contraste com a dos judeus e samaritanos. Desta forma, a macronarrativa termina por afirmar que os samaritanos, depois de terem ouvido a pessoa de Jesus, confessam que ele é mais do que um profeta: «nós próprios ouvimos e sabemos que Ele é verdadeiramente o Salvador do mundo» (4, 42b)”. (NEVES, 2003, p. 26)

Evidentemente, Jesus para o evangelho é maior que o imperador, pois é declaradamente o messias-profeta aguardado. Se os samaritanos puderam entender a realidade como outro significado para aletheia, isso fez com que eles percebessem a realeza de Jesus. Já o desentendimento do mundo fica bem transparente na conversa com Pilatos. “... corresponde a toda a «trama» do quarto evangelho sobre os crentes (ovelhas) que ouvem a voz e o mundo que se nega a ouvir para não acreditar (cf, IJo 4, 4-6)” (NEVES, 2003, p. 29).

Pilatos corresponde ao pensamento do mundo em contraposição ao conceito espiritual joanino. Konings dirá, que ele pensava que Jesus sonhava com um reino dos filósofos (como imaginado por Platão) (2005, p. 330). O autor do evangelho, poderia ter feito essa leitura, mas como a aporia faz parte da sua teologia isso não fica claro, ainda mais com um mundo cheio de discussões teológicas, se lembrarmos do tema da verdade em Qumran.

Após as descobertas dos Manuscritos do Mar Morto, muito do que era afirmado por João, foram reinterpretados. Portanto, seria mais fácil entender que o contexto hebraico desses textos pôde formar grande parte da teologia joanina, não apenas pelos textos que foram encontrados, poderiam ter sido usados como fonte, mas também pelos pensamentos que percorriam o mundo judaico desse período que eram de certa forma comuns. “A verdade é então, o desígnio salvífico de Deus que se manifesta no tempo final. Nos textos de Qumrã encontra-se também o discurso das “testemunhas da verdade” (1QS 8,6) aplicado aos membros da comunidade como portadores de sua mensagem” (BEUTLER, 2015, p. 425).

Essas testemunhas em Qumran, acreditavam terem recebido de Deus os segredos salvíficos e ainda tinham o direito de cultuá-lo em seu ambiente comum, onde também podiam ter um encontro celestial enquanto entoavam seus hinos e o adoravam.

O quarto evangelista usou ou conhecia o pensamento essênio “o dualismo entre o bem e o mal, da luz e das trevas, da verdade e da mentira, da vida e da morte, um angélico príncipe da Luz ou o espírito da verdade dirigindo os filhos da luz contra os filhos das trevas; a Lei como água vivificante, etc.” (NASCIMENTO, 2010, p. 48).

Apesar de todas semelhanças podemos ver também as diferenças entre eles. Carlos Josué explica que a comunidade de Qumran e o Mestre de Justiça centram a sua reforma na Lei mosaica e querem formar um grupo de “puros”, isolados dos filhos da iniquidade. Porém, para o autor do evangelho joanino, é Jesus Cristo quem revela o rosto do Pai e é Ele mesmo quem convida a todos a se tornarem filhos de Deus pela fé (Jo 1,12-13). (2010, p.48). Portanto, as divergências atestam também a discussão entre essas correntes de pensamento e seus grupos. O evangelho parece conhecer e discordar, podendo assim autenticar e justificar a fé em Jesus.

Tanto o evangelho, quanto os textos de Qumran também mencionam o Espírito da verdade que representa o poder de Deus. Em João, ele já está dentro da comunidade (Jo 14, 17), será enviado após a ressurreição para testificar sobre Jesus, (Jo 15, 26), e guiará todos para essa verdade (Jo 16, 13). Ele dá entendimento e discernimento da verdade e do erro (1Jo 4, 6). Já em Qumran diz:

No tempo designado para o julgamento ... Ele irá purificá-lo pelo Santo Espírito de todos os atos ímpios e derrame sobre ele o Espírito da Verdade como águas de purificação, (para purificá-lo) de todas as abominações de falsidade e de ser poluído por um espírito de impureza ... (1QS 4.20, 21-22).

Manning Jr, explica que os membros da Comunidade esperavam a conclusão da purificação em seus batismos de iniciação e que aconteciam diariamente. Eles usavam a ideia de Ezequiel 36, 25-27. Os rolos da comunidade como as Hodayot teriam sido utilizados com a visão de Ezequiel para descrever a presente e futura purificação e restauração que é significativa para ele.

Sua interpretação é que a Comunidade se viu no exílio e terminaria em uma nova restauração. O oráculo de Ezequiel como uma profecia que agora estava sendo concluída na vida da Comunidade, aguardava a conclusão no final da era. (2004, p. 51). Essa ideia de escatologia futura e presente também se passa em João, mas eles se veem já prontos a partir da ressurreição do mestre, o que faz com que João esteja a frente de qualquer grupo religioso do mundo judaico.

A construção imagética da purificação e restauração da comunidade para a novidade do reino dos céus dentro do grupo de Qumran, constitui um messias no estilo do mestre de Justiça, e João pode ver em Jesus esse personagem.

Talvez o evangelho ofereça uma solução sugerindo que o perdão dos pecados é legitimado pelo Cristo ressurreto; ele compartilha o rendimento de sua morte com seus discípulos, permitindo-lhes perdoar. Tal “instituição de arrependimento” tem certos paralelos. Textos como Ezequiel 36, 25–27 e Sl 51, 3–14 já haviam falado de uma aspersão com água limpa e uma lavagem bem como um novo coração e um novo espírito, e textos como o 1QS II26 – III 12; IV 20f. argumentam contra os rituais de banhos purificadores que não são acompanhados pelo arrependimento, e também descreve o efeito do Espírito Santo – respectivamente a purificação de Deus pela aspersão com o espírito da verdade. Eles se lembram do derramamento escatológico do espírito e purificação dos pecados. Mas a maioria desses textos não são específicos - ou são menos específicos que João - quando mencionam o espírito. Referências do Novo Testamento fora de João geralmente conectam perdão dos pecados e da recepção do espírito com o batismo. (BECKER, 2015 p. 339-340).

Entretanto, o evangelho tem em Jesus o messias que já purificou seus discípulos na ceia, ao lavar os seus pés, e não mais precisavam lavar o corpo, pois já estavam limpos, (Jo 13, 6 - 10). Reflete aqui uma contraposição desses grupos, pois não se tem mais o ato de purificação do corpo. Assim a comunidade do discípulo amado tem acesso ao poder de Deus quando soprou sobre os discípulos o Espírito Santo, podendo perdoar pecados (Jo 20,22). Além disso, essa é a comunidade que tem o testemunho verdadeiro (Jo 21,24), e que guarda sua palavra.

Jesus para essa comunidade, é a realidade de Deus aberta para o mundo, a verdade que expressa o seu amor, onde os sinais que ele apresentou revelaram o poder de Deus para restauração do mundo, e que um novo tempo havia chegado, mas era preciso entender a nova proposta dessa verdade divina.

Conclusão

A maneira como João se esforça para expressar sua visão de Jesus, está enraizada no judaísmo normativo, mas ao mesmo tempo estende ou amplia as fronteiras do pensamento sobre Deus em outras vertentes, e são apoiadas pelo judaísmo do segundo templo. A idealização da divinização humana de algumas seitas como de Qumran, perpassando pela filosofia de Fílo, além de algum conceito da filosofia helênica podendo até mesmo ter relações com um protognosticismo, que não estamos aprofundando em nossa tese.

Portanto, a cristologia joanina pode ser explicada em função da intenção do autor, de construir por meios de seus signos a imagem divina de Jesus, para superar muitas das crenças atestadas do mundo antigo.

Por conseguinte, o próprio Ashton vai assegurar que todo o evangelho é uma afirmação, ou uma miniatura do que é verdadeiro para a comunidade. Assim, essas construções pequenas dos evangelhos que estão inseridas nesse contexto, são afirmações do propósito para o qual ele foi escrito, "para que você possa crer, e crendo, tenha a vida em seu nome" (20,31). Além disso, eles fazem isso comprimindo a afirmação em uma declaração que identifica Jesus com o propósito de sua vinda ("para que tenham vida", 10: 10) (2007, p. 127).

Como a adoração antecipada do judeu Jesus como Deus Aconteceu? Como essa veneração pode surgir dentro do judaísmo? A razão para esta pergunta é que, foi se encontrando cada vez mais estabelecida a "alta Cristologia" veio no início ao invés do fim do desenvolvimento. Independentemente da Carta aos Filipenses Pré-paulino ou pelo próprio Paulo, em qualquer caso contém a confissão de que o judeu Jesus é o Senhor, que para um judeu como Paulo só pode significar que Jesus está identificado com Javé, o Deus de Israel. Mesmo que isso fosse simplesmente a visão pessoal de Paulo, tudo foi escrito muito mais cedo do que os Evangelhos com suas referências ao reino de Deus (WICHARD, 2015, p. 713).

Portanto, as figuras apresentadas aqui, quais sejam: O Filho, Filho de Deus, do Homem, o Templo, Moisés, e outras, são testemunhas dentro do contexto literário joanino, onde ele usou o processo dialético para introduzir conceitos da revelação de Deus para a sua comunidade. As imagens do templo, suas instituições e as festas do judaísmo são vistos como espaço/tempo para momentos de debate, quase como uma "ágora grega", onde se levantam questões importantes para a fé, em que Jesus como um "Sacerdote-filósofo", possa defender o seu "status quo", fazendo com que todos ouçam suas palavras, e alcancem por meio dele, a plenitude exemplificada.

Evidentemente, percebe-se que as coisas não deram muito certo, pois em alguns momentos, o debate interno deixou transparecer as divergências no grupo, e no final fica clara a separação.

Nossa intenção na apresentação desse capítulo foi demonstrar como João interpretava as maneiras pelas quais Deus se revelou a Israel, por meio de Jesus, e seu discurso acima de tudo tinha o desejo de propor um novo olhar para a manifestação de Deus a partir de seu filho.

O redator joanino se aproveitou de todos esses temas teológicos, e assim, foi acrescentando conceitos sobre o "Cristo" inferindo sobre ele esses sinais, que tiveram a intenção de tomar para si a identidade da realeza divina, transformando-o em uma metáfora sobre o seu messias.

Portanto, o Filho deixou de ser Israel (Jo 1,14), o Templo perdeu a identidade e sua centralidade (Jo 2,19), os patriarcas seriam agora um marco histórico judaico, e um exemplo para a expressão de uma fé apoiada na tradição que não deve ser apagada, pois elas agora apontam para Jesus, e todo fundamento da comunidade está em Cristo (Jo 11,27). Todos esses temas levantados tomaram nova direção, e passaram a ser norteados pelas revelações dadas por Jesus, por meio da fé cristã e da teologia Joanina.

Com isso, o redator, em busca da divinização do seu mestre, transcendeu o humano, e o fez transportando as imagens teológicas de entidades já representadas nas Literaturas do segundo templo, de Qumran, e até mesmo da Torá. Com tudo isso, esses símbolos escolhidos se tornaram espelhos para a divindade revelada no evangelho, sendo que Jesus ao tomar para si essas imagens superou teologicamente e se identificou com a própria natureza de Deus.

Todos esses caminhos de auto-revelação de Deus para a humanidade, desembocaram nas imagens elencadas na cristologia joanina. Assim Jesus e o Pai, “são um”, o mestre é agora divino, aparentemente maior que os patriarcas, e um com o Deus-Pai (Jo 10,30). Com essa teologia, a comunidade se identificou, e pode seguir seu caminho de fé, livrando-se do estigma do templo, e assumindo o templo de Deus para si mesmo (Jo 4,23-24). Afinal Deus é Espírito e por onde a comunidade está, lá o Senhor estará. Entre os adoradores em “espírito e em verdade”. Verdade essa, que sustenta toda a criação e fundamenta a fé joanina.

Diante disso a concepção da exaltação de Jesus parece ser fundamentada na sua identidade divina que a angelomorfia fortalece, assim como sua glorificação será afirmada em sua ressurreição, trazendo consigo o sinal da deidade que será recebido nos céus, como vemos no sepulcro os sinais de sua ascensão. Sobre o verdadeiro sentido da divindade de Jesus será respondida em nossa conclusão final e o que realmente significa essa deificação.

CAPÍTULO 3

ANGELOMORFIA, A EXALTAÇÃO E A GLORIFICAÇÃO DE JESUS

3. Questões Introdutórias

Nossa pesquisa chega a uma importante questão que é a compreensão da exaltação e glorificação de Jesus, e que culmina em sua ascensão. Nossa hipótese é que esse conceito será fundamentado pela angelomorfia.

Nosso objetivo é chegar a alguma definição a partir dos estudos de grupos religiosos místicos judaicos. A hipótese que tentamos identificar aqui, é que a seita de Qumran pode ter alguma relação com o evangelho, ainda que as simples discussões orais já esclareceriam muitos detalhes sobre essa exaltação divina, entendemos ser importante nos aprofundar um pouco mais, talvez possamos encontrar alguma intertextualidade. Vejamos o que diz Nascimento:

Haveria alguns na comunidade joanina que teriam pertencido ao grupo de Qumran? Teriam eles entrado na comunidade joanina depois da destruição de Qumran na época da guerra judaica pós-70? Buscava-se um diálogo com esses de dentro usando do vocabulário e métodos próprios dos essênios? Constata-se que os textos do QE apresentam traços de releituras na perspectiva qumrânica, portanto também com Qumran existiu um diálogo e uma discussão. (NASCIMENTO, 2010, p. 48).

Se houve ou não uma relação, parece não ser a questão mais importante. O que realmente nos interessa é perceber o quanto houve circularidade da mentalidade a respeito do tema entre os membros de Qumran e a comunidade joanina, num sistema de trocas culturais, até se deslocar para Éfeso.

A ascensão de figuras importantes do imaginário judaico como Moisés, os profetas e sacerdotes são relevantes na cultura apocalíptica e popular. Esses registros estão de alguma forma associados a grupos religiosos sectários, que fortalecidos por essa literatura foram impulsionados a se separarem do judaísmo.

Outro ponto importante que é possível evidenciar, são as relações com a identificação dos anjos em forma humana que permearam o imaginário de círculos judaicos desde antes do primeiro século, e seguiram ainda mais fortes diante dos grandes problemas religiosos e o enfrentamento com o império. Por isso, obtive uma forte presença também nas comunidades cristãs, e que envolveu o grupo joanino.

Com esse olhar é que pretendemos apontar para a identificação de Jesus com os principais personagens da história judaica, como o imaginário dos anjos dentro desse contexto simbólico, que podemos encontrar nos textos cristãos. Também não se pode esquecer que para João essa recepção oral e literária desses heróis nacionais e as formas angélicas podem ter aspectos apenas introdutórios de uma teologia maior, onde seu mestre, por ser aquele que vem de cima (Jo 3,13) tem uma correspondência com os princípios celestiais ligados ao contexto desses personagens. Porém, o Cristo passará a ser evidentemente maior que qualquer um deles, pois será identificado como um ser divino, sendo inicialmente reconhecido como Filho, até se tornar Deus (Jo 20,28).

Nossa pesquisa tem mostrado um profundo misticismo nos textos do período do segundo templo, bem como nos Manuscritos do Mar Morto. Em relação aos relatos de Qumran, e devido a sua fragmentação encontrou-se dificuldades para sua tradução. Apesar disso, alguns pontos são claros, como por exemplo, nos relatos que mostram a comunidade qumrânica expressando sua fé, onde espaço celestial e terreno parecem pertencer ao mesmo ambiente cúltico. Além disso, vemos também uma religiosidade fortemente marcada pelo mundo visionário e suas viagens astrais, que nos ajudaria a fazer uma ponte com a tradição cristã.

É possível então aceitar algum contato entre a fé joanina e a teologia mística judaica de Qumran. Não como seitas que se reconheciam mutuamente, mas grupos que partilhavam de uma realidade comum onde os pensamentos continham algumas ideias próximas. Isso talvez tenham refletido tanto na teologia joanina como paulina, pois esses grupos pareciam compartilhar dessas formas de contemplação do além-mundo.

Sabemos que apesar de muitos textos conterem materiais idênticos o contrário também acontece. “Todavia, o confronto entre as duas literaturas também demonstra a existência de muitas diferenças e até contrastes” (ORRÚ, 1993, p.83). O que na verdade corrobora e pode confirmar as nossas hipóteses, já que a comunidade cristã era livre para incorporar em suas crenças algumas práticas e rejeitar outras considerando o que era pertinente à sua ideia de composição teológica.

Entretanto, seria até possível que Qumran não fizesse parte do pensamento cristão do I Séc. d.C., talvez o gnosticismo judaico seria prudente aceitar dentro da realidade joanina. Diante disso vemos na perspectiva de Kummel uma relação interessante:

“O universo conceitual de Jo não pode ser explicado mediante o judaísmo farisaico ou qumrânico, nem através da mística helenística ou da gnose pagã ou do mandeísmo primitivo, a forma mais provável para esclarecer do ponto de vista histórico-religioso o terreno do universo conceitual joanino, é uma forma judaica de gnose localizada na região sírio-palestinese. É uma gnose que manifesta forte caráter mitológico, como aquele que conhecemos pelos textos judaicos gnósticos ou pela comunidade de Qumran; uma gnose que utiliza o mito, essencial para Jo, concernente à descida e à subida do Enviado”. (KUMMEL, 1982, p. 288).

Essa afirmação nos parece simplificar demais uma teologia tão diversa, como até agora temos visto dentro do imaginário joanino. Por isso em nossa hipótese alguns pontos mostraram-se contrários, pois para nós todas essas relações são possíveis. O período de formação do texto é maior e o autor ou autores podem ter usado essas informações históricas e textuais distintas para sua construção literária conforme lhe fosse útil, justamente por ser uma comunidade até certo ponto nômade, até se estabelecer em Éfeso.

Sabemos que o apocalipticismo influenciou a teologia cristã, e os documentos do mar morto, podem possivelmente fazer parte desse processo. Esse tema é uma nova interpretação da vida social desse grupo: “Nos últimos dois séculos (antes) da era comum, o apocalipticismo constituía uma visão de mundo distintiva com o judaísmo”. (Boccaccini, 2010.p33). Assim ela representa uma forma de pensar o mundo, e como procurar uma resposta para a vida do povo de Israel.

Muitos temas de Qumran derivam da situação sitiada dos sectários como um grupo minoritário, na qual sua ideologia separatista tentava conservar-se viva e a salvo do modelo que para eles eram pecaminosos. Por isso, “o conceito de impureza era decisivo no encorajamento do autoentendimento da comunidade que afirmava ser o único remanescente justo e puro da humanidade ímpia e impura”. (BOCCACCINI, 2010, p.100). A imagem de santidade desse grupo colocou barreiras entre as diversas seitas e Qumran. E os temas usados por eles para se distanciar do judaísmo do templo, acabou sendo também fonte para outros grupos, mesmo que essas outras comunidades não estivessem unidas, podemos perceber o processo de intertextualidade ou oralidade entre eles. Vejamos alguns dos seus temas:

É por esse motivo, que esse grupo sectário, alegavam ser o único verdadeiro Israel. Toda uma série de textos expressam sua diferença dos demais, usavam além de construções sobre o pecado, o modelo dualista também poderia trazer essa lógica. Ele criou o homem para governar o mundo, e designou para ele dois espíritos para andar até o tempo de sua visitação: os espíritos da verdade e da injustiça. Os nascidos da verdade brotam de uma fonte de luz, mas os nascidos da injustiça brotam de uma fonte de escuridão. Todos os filhos da justiça são governados pelo Príncipe da Luz e andam nos caminhos da luz, mas todos os filhos da injustiça são governados pelo Anjo das Trevas e andam nos caminhos da escuridão (1QS 3.17-21, cf. Scroll, especialmente 1QM 14,9-13). (Wansbrough, s/d, p.21).

A comunidade de Qumran criou um modelo de vida, em que quanto mais puros seriam ainda mais íntimos, e isso faria com que se sentissem associados ao mundo celestial. Com isso estar no mundo terreno, mas podendo acessar o espaço divino parecia ser em certo sentido fácil, bastava apenas seguir algum tipo de ritual, que abriria essa porta. Lierman diz que “muitos textos atestavam, que os termos gregos e hebraicos poderiam traduzir palavras como “deus” e “anjo” especialmente para os judeus com relações essencialmente intercambiáveis” (LIERMAN, 2004, p. 237). Assim, na releitura da comunidade, homens e anjos tinham acesso comum ao seu espaço de convivência. “Os Manuscritos do Mar Morto, em particular, podem freqüentemente falar de anjos como, por exemplo, nos Cânticos dos Sacrifícios Sabáticos (4Q400-405). 11Q13 (HQMelch) col. 2, as linhas 10-12 parecem chamar um Melquisedeque escatológico e a corte celestial ao redor dele” (LIERMAN, 2004, p. 238). Essas são questões que serão levantadas nesse momento.

Queremos apontar algo que é pertinente, justamente porque na ressurreição o mestre não apenas é exaltado, glorificado e há uma indicação de subida aos céus. Ele se encontra com sua comunidade, participa dos momentos que o autor caprichosamente nos convida a liturgia e ao culto, além disso deixa claro que pode ser tocado (Jo 20,27), participa da mesa com seus discípulos, e os convida ao trabalho ministerial (Jo 21, 15-18). João coloca o culto, e a vida cotidiana em relação, assim o mundo celestial e terreno, são agora faces da mesma

moeda. O culto faz com que seu grupo entre em contato com o mundo celestial, e a vida comunitária introduz o Cristo no seio de sua comunidade.

Seguiremos abaixo, discutindo os temas que para nós são importantes para interpretação angelomórfica de Jesus na teologia joanina, e sua imagem divinizada onde ele aparece para seu grupo no final do evangelho.

3.1. Angelomorfia

Nesse primeiro momento, iremos apresentar a relação entre os anjos e a influência sobre o cristianismo primitivo. Iniciaremos falando de Fílon de Alexandria, pois entendemos que ele foi importante para as ideias judaicas e para o cristianismo, e possivelmente para a teologia joanina. E como partilhamos em muitos momentos dos dois primeiros capítulos de alguns de seus conceitos, entendemos que agora seria importante descrever sua influência na tradição angelomórfica. Portanto iremos descrever abaixo, o conceito desse autor, além de apresentar o processo angelomórfico e os temas angélicos que circuncidavam a sociedade israelita no período do primeiro século da era cristã.

3.1.1. Fílon e a Angelomorfia

Fílon de Alexandria (c.20 a.C.-50 d.C.) era um homem de cultura helenista, conhecedor de filosofia e história grega, foi também um estudioso da teologia israelita. “Na sinagoga judaica de língua grega de Alexandria ele se familiarizou com os serviços regulares da comunidade religiosa e com a interpretação das Escrituras e a apologética do judaísmo helenístico” (BAGLI, 2018, p. 43). Sua obra é extensa, mas nos deteremos aqui nos assuntos pertinentes ao nosso estudo sobre a angelomorfia. Suas interpretações sobre o mundo terreno e celestial apresentam o culto alegoricamente sobre dois prismas teológicos dividido em macrocósmico e microcósmico, o que nos dá algum sinal para um processo de construção literária que pudéssemos denominar, segundo Ashton de “dualismo correspondente” (Ashton, 2007, p. 327).

Esse símbolo dualista representa dois espaços ou contextos diferentes que se identificam, por exemplo: “Pois existem dois templos de Deus: um deles é o universo, no qual há também como Sumo Sacerdote seu primogênito, a palavra divina, e o outro a alma racional, cujo sacerdote é o homem real; a imagem exterior e visível de quem é que oferece as orações e sacrifícios proferidos de nossos pais.” (HIMMELFARB, 2006, p. 146). Nesse aspecto, céu e terra não são espaços distintos, mas correspondentes, fazem parte de um ambiente em extensão, mas isso só será entendido no final da ascensão na gloriosa manifestação de Deus em Jesus.

(On Dreams1.215) Na leitura macrocômica, o templo é o universo, e o alto sacerdote é o Logos ("Palavra" na tradução citada acima) que ordena o universo. O elaborado manto que Êxodo ordena para os sumos sacerdotes para o universo e vários elementos do cosmos, tal como os materiais ricos usados na construção do tabernáculo. Na leitura microcômica, o templo é a alma, e o sumo sacerdote, o "homem real" da passagem citada acima, é o Logos que ordena a alma, a contrapartida do Logos que ordena o cosmos. Este Logos aparece, por exemplo, na interpretação alegórica de Fílon das cidades de refúgio. (FÍLON, On Dreams1.215, apud HIMMELFARB, 2006, p.146).

O Logos para Fílon em nossa hipótese, reflete ao discurso sobre relações humanas e celestiais, e a palavra é a força motora do princípio da criação e tem íntima relação com Deus, o que é apresentado como um signo angélico. “Nosso principal interesse no corpus Filônico é a relação da palavra às tradições angelomórficas” (GIESCHEN, 1998, p. 108).

A metáfora entre o espírito e a palavra fundamentaram a teologia do mundo antigo, abrindo caminho para a compreensão tanto da criação quanto de outros temas relevantes da angelomorfia. "Fílon quer o Logos, como objetivo da visão mística de Deus, e sirva como uma simples explicação para todas as manifestações angélicas e humanas do divino no Antigo Testamento". (SEGAL, 1980, p. 169, apud GIESCHEN, 1998, p. 108). Em João o Logos e Jesus são um e o mesmo. A fonte joanina parece repousar nessa filosofia, até mesmo a ideia de primogenitura parece repousar sobre o espectro do anjo, ou arcanjo. Gieschen usando das raízes judaicas no discurso de Fílon, entende que “(Heres 205) o pai criador privilegia o arcanjo que é a mais antiga palavra, e em (Agr 51) a sua direita e a lei, coloca sobre sua palavra e filho primogênito, o governo ou o guia conforme Êx 23,20”. (1998, p. 109). Essa construção literária do Êxodo coloca o arcanjo, o “primogênito” adiante do povo para guardar o caminho, além disso a palavra tem um sinal argelomórfico. “O que mais impressiona no [Conf 146] é que ele atribui as várias designações - Palavra, Anjo, Nome, Homem - a uma hipótese: a Palavra. Todas essas designações merecem uma breve exposição porque esclarecem nossa compreensão das raízes angelomórficas da Palavra”. (GIESCHEN, 1998, p. 109/110).

Esse poder celestial, ou manifestação, considerada como palavra ou representação angelomórfica na interpretação das imagens de Fílon, é também guia para o caminho, sendo assim uma viagem à eternidade. Ele então harmonizou o anjo de Gn 18, com Êx 23,20-21, colocando assim diversas tradições angelomórficas em um mesmo fio condutor que acabaram sendo representações teológicas entre o reino de Deus e sua presença no espaço terreno.

Esta palavra angelomórfica funciona como um guia para liderar Abraão (e outros) para o conhecimento que facilita uma mística ascensão e visão de Deus que, por sua vez, confere imortalidade. Segal argumenta que Fílon desempenhou um papel importante no desenvolvimento "à tradição de um único mensageiro angélico" da LXX. (GIESCHEN, 1998, p.109)

Nossa hipótese sobre o evangelho joanino e os possíveis paralelos com Fílon, sejam eles diretos ou indiretos, podem ser vistos nas discussões teológicas que surgem em alguns temas do evangelho.

Fílon como filho de seu tempo e com um espaço aberto para temas filosóficos do mundo greco romano em Alexandria, mesmo formado religiosamente na literatura hebraica em sinagogas existente no Egito, pôde mostrar sua visão de mundo por meio dessa filosofia e nas discussões teológicas judaicas. Essas discussões apresentavam percepções diferentes, que puderam auxiliar a religiosidade do mundo do primeiro e segundo séculos d.C. Enquanto isso, o pensamento joanino e seu mundo, foram ambientes propícios para novas percepções teológicas, usando instrumentos da teologia em comum da tradição, ou seja, ele pôde instrumentalizar as ideias do mundo místico judaico, da teologia do segundo templo, de Qumran, do gnosticismo e da filosofia de Fílon. Esse campo imagético extenso trouxe grandes contribuições para a literatura joanina.

Uma de nossas teorias é que ao discursar no capítulo 15 sobre a figueira, João usa a teologia judaica sobre os reinos, talvez com breves embasamentos do pensamento Filônico. Por meio dos temas que Deconick nos apresenta. "Fílon já havia adaptado tal tema à mitologia judaica do Paraíso. De acordo com a alegoria de Fílon, as árvores do paraíso são virtudes que Deus plantou para a nutrição da alma e à aquisição da imortalidade (Leg. Al 1.97-98; Conf. Ling. 61; Migr. Abr. 36-37; Quaest. in Gen. 1,6, 1.56; Agr. 8.19). (DECONICK, 2001, p.98). O pensamento do mundo antigo sobre essas árvores é de que são símbolos do reino e de uma relação de crescimento espiritual.

Para entender melhor esse conceito em João, e verificar se é possível ver no evangelho essa ideia, seguimos então olhando para o capítulo de João 14 onde temos o início do discurso de Jesus após a ceia. Ali se fala do caminho para a vida eterna (14,6). No capítulo 15 da

“videira verdadeira” temos o ramo que produz, e quem permanecer nela receberá a eternidade e o pai será glorificado (15,8). Portanto, o conhecimento faz parte da mesma intimidade com o pai que está em Cristo (15,15).

Jesus comenta entre os capítulos 15 e 16, sua apreensão sobre as diferenças entre seus seguidores e seus perseguidores. “tenho-vos dito isso, para que em mim tenhais paz; no mundo tereis aflições, mas tende bom ânimo; eu venci o mundo (16,33). Na oração de Jesus (cap. 17) ele pede para o Pai que não os tire do mundo, mas os livre do mal. Santificar na verdade, é um tipo de paralelismo antitético que pode ser sinal do poder da compreensão sobre bem e mal, e seria uma concepção teológica que tem alguns parâmetros da alegoria Filônica.

Entretanto, não seria necessário que os autores do evangelho tivessem esses textos em mãos, pois os conceitos que Fílon alegoricamente estabeleceu em seus temas, poderiam ter sido reflexo de um fluxo oral desta mentalidade. Em todo caso, a intertextualidade também seria outra fonte para todas essas discussões teológicas. Nesse aspecto, o pensamento religioso que permeou o mundo greco-romano possibilitou ao discípulo amado novas percepções dialéticas que foram importantes para sua construção literária.

“Não é de surpreender que Fílon liste as árvores no jardim por ser cinco: Vida, Imortalidade, Conhecimento, Apreensão e entendimento da concepção do bem e do mal (ζωής, αθανασίας, εἰδήσεως, καταλήψεως, συνέσεως καλοῦ καὶ πονηροῦ φαντασίας). Este jardim das virtudes traz à alma para a perfeita felicidade e imortalidade. (DECONICK, 2001, p. 98).

Com esse olhar, e diante desses debates que vemos no evangelho, entendemos que João procurou fundamentar a permanência da comunidade em Cristo. Após os temas das árvores, das tensões que lemos no texto dentro desse bloco, vemos como ele encerra o Livro da Glória. “*E eu lhes fiz conhecer o teu nome e lho farei conhecer mais, para que o amor com que me tens amado esteja neles, e eu neles esteja*” (Jo 17,26). O amor no contexto joanino, revela o conhecimento do que é perfeito, e estar em Jesus é sinal da imortalidade, pois o Cristo é imortal, afinal foi ressurreto (Jo 20) e adentrou na eternidade, e se tornou guia para os seus nesse caminho (Jo 14,6). Portanto, esse conhecimento que é uma idealização do alimento que fortalece a alma pode ser um dos conceitos filônicos relacionados ao encontro daquilo que é eterno²⁵.

Diante desse campo imagético que o pensamento de Fílon nos apresenta, e conforme interpretamos o olhar Joanino, podemos ter uma leitura sobre o sepulcro e a manifestação de

²⁵ Para Fílon esses símbolos, como a árvore, o imortal, eterno, são sinais do reino de Deus, que João se apropria para apresentar o crescimento espiritual que a comunidade precisa adquirir.

Jesus de forma angelomórfica no encontro com Madalena, que nos daria a possibilidade de unir essa ideia, ou seja “o caminho para eternidade” com a arca da aliança como sinal da unidade com a imortalidade de Deus. Afinal ali no sepulcro, temos a presença divina e o sinal do Merkavá²⁶ como contato com o reino dos céus. O paraíso e a imagem celestial com as vestes de luz dos anjos podem ser representação das vestimentas do próprio mestre e essa roupa iluminada ainda que não haja menção de alguma veste. Essa ausência no discurso abre um precedente de uma vestimenta celestial (Jo 20, 12-16). Além disso, também se confirma o encontro da Madalena com Jesus ali no jardim terreno, ao lado do sepulcro, que se tornou sinal do jardim celeste o Éden (O paraíso judaico, na alegoria de Fílon).

As cinco árvores referem-se às cinco virtudes a que a pessoa se rende após sua ascensão. Ao fazê-lo, ele alcança a divindade e a imortalidade. Este é o esquema soteriológico de ascensão implícito no Logion 19b é explícito nas Odes de Salomao. Em Od 11, somos informados sobre um místico que, ao subir ao Paraíso, veste uma vestimenta de luz. (DECONICK, 2001, p. 97).

Esse encontro do jardim celestial e o jardim terreno, é a representação do reencontro, do ser divinizado (Jesus), com o ser humano (Madalena, símbolo da comunidade confusa). Toda essa iconografia é a representação de dois mundos que se unem divinamente no novo espaço de culto terreno visitado pelos seres angélicos, o que pode ser denominado como já vimos anteriormente um dualismo correspondente. Não dois, mas uma extensão do mesmo, sendo então uma dupla perspectiva de mundo, superando até mesmo o pensamento platônico, onde o mundo das ideias (perfeito) e o mundo sensível (corrompido) estão em antítese. No caso de Fílon e de João são agora o mesmo. A diferença é que o natural segue ao encontro da perfeição celestial.

3.1.2. Anjos e Seres celestiais

O mundo antigo procurou intermediar o contato com os deuses, numa construção que foi se desenhando ao longo do tempo se desenhando e se intensificando. O conceito de deuses

²⁶ O tema que já apresentamos no primeiro capítulo, e será novamente discutido abaixo.

e suas assembleias, foram se delineando a medida que os povos por não se conformarem com sua existência procurando entender seu próprio mundo, imaginaram deuses. Esse foi o ponto de fundamento para a crença em anjos.

Essa influência no pensamento semita passou pelo mundo egípcio e o conceito de além-mundo. Por causa da diáspora, o pensamento babilônico introduziu alguns conceitos na mentalidade judaíta. Mais tarde, esta mentalidade assimilou outros elementos dos Persas, onde eles “começam a entender a participação dos anjos em suas histórias” (MARIANNO, 2017, p. 24). Isso se deu em torno do séc. VI e III a.C.

Em contrapartida, temos também a possibilidade que essa não tenha se originado fora de Israel, havia um conceito pré-determinado sobre seres celestes ou divinos, o que nos leva a considerar que a construção posterior deu sustentáculo ao pensamento já vigente nas ideologias religiosas de Israel, levando-se em conta que o monoteísmo foi uma corrente posterior, e o politeísmo possa ter dado uma imagem de uma diversidade de seres povoando o céu. Mas, como já afirmamos acima, foi a diáspora que trouxe fundamentos para a teologia angélica (querubins, nefilins e outros). “Esses personagens são mencionados em documentos mais antigos na Babilônia e nos povos do Antigo Oriente Próximo (MARIANNO, 2017, p. 24).

O que são esses seres, é uma questão difícil de discernir. E como e onde agem, é também extremamente complexo. “Porém anjos e seres celestes que servem a Javé não são grupos distintos de uma mesma espécie” (MATOS, 2017, p. 157). Assim enquanto os seres celestes são grupos alados e com asas e representam a corte divina, “Malakhim” מַלְאָכִים (mensageiros), anunciam a palavra de Deus entre os servos terrenos, e assim, podem ser relacionados muitas vezes como humanos também.

Nesse aspecto, temos dois tipos de mensageiros, o humano que é enviado pelo seu chefe terrestre, e no âmbito divino aquele que é enviado por Deus. Assim dentro da própria teologia judaica temos algumas divergências sobre quem realmente foi enviado, mas isso se dá principalmente pelas ideologias dos escritores bíblicos.

É preciso discutir qual a dimensão que esse tipo de mensageiro em um determinado texto tenha realmente relevância, pois é difícil de ser atestada. Por exemplo, A luta de Jacó tem dois olhares. “Embora o texto do profeta Oséias se refira à noção de que Jacó lutou com um anjo e prevaleceu (Os 12,4) a narrativa do Gênesis não nos dá tanta segurança para afirmar que Jacó lutou verdadeiramente com um anjo, pois o que se diz é que ele lutou com um homem, um ish (Gn 32,24)”. (MARIANNO, 2017, p. 30). Assim é muito complexo esse estudo, e é preciso delimitá-lo. Algumas coisas serão possíveis discutir aqui, como vemos abaixo:

...o dito de Jesus em Marcos 13,32 para tal "subordinação" de um como um filho do homem para Deus através de seus agentes é perfeitamente compatível com uma cristologia precoce em que a concepção do Cristo ressuscitado é análoga a um alto anjo (Daniel 7) ou o Filho do Homem nas Similitudes de Enoque. O anjo que tem poder sobre fogo (vs 18) não precisa ser explicado como uma alusão a Mat 13, 40-42. (COLLINS, 1998, p. 194).

As terminologias bíblicas também definiram que os anjos tinham suas formas intercambiáveis, como anjos de Yahweh, ou anjos de Elohim, tudo isso devido aos grupos teológicos e seu período de elaboração. Ainda mais amplo seriam os diversos nomes, formas e ações designadas para cada anjo na Bíblia Hebraica, assim como na teologia do segundo templo e nos textos de Qumran. Portanto, seriam muitos tipos e formas de anjos que acabaríamos discutindo aqui, por isso delimitaremos quais tipos serão pertinentes em relação ao nosso tema e a proximidade que serão citados.

Temos outras manifestações e formas que são interessantes e apareceram no evangelho joanino, como vemos também em outros relatos “De acordo com I Enoque 60, existe um espírito nomeado sobre o trovão e relâmpago (vs 14). Da mesma forma, existe um espírito do mar (vs 16), da geada (vs 17), do granizo (vs 18)” (COLLINS, 1998, p. 194). Nesse aspecto esse tipo de manifestação da natureza foi representado nos evangelhos como espírito ou anjo. Talvez esteja aí a origem da confusão da multidão em João 12,29, que aparenta ser proposital, pois tem sentido múltiplo entre anjos, Deus e seu Espírito, o que nos leva a uma reflexão angelomórfica como já foi estudado anteriormente. São essas e outras problemáticas que iremos discutir neste capítulo.

3.1.3. Anjo do Senhor

A imagem do “mal'ak YHWH” (מַלְאָךְ יְהוָה) Anjo do Senhor aparece em várias figuras nos primeiros livros do Antigo Testamento e atua não apenas como um porta voz de Deus, mas pode até mesmo ser considerado como o próprio Deus (por exemplo, Jz., 13.3 ff. e Gn. 16:13)” (ROWLAND, 1982, p. 94). Essa afirmação é reforçada pelo pensamento de Gieschen que diz quando Deus, ou Anjo do Senhor é visto, ou ouvido por um ser humano, isso não significa que um seja distinto do outro. “Pelo contrário, a segunda característica de vários

textos é, tanto Deus como o Anjo do Senhor são freqüentemente identificados como o mesmo ser; eles são apresentados como indistinguíveis” (GIESCHEN, 1998, p. 57).

Apesar dessas evidências redacionais se percebe que na imagem construída sobre esse anjo, ou sobre o fato dele mesmo ser reconhecido como Deus, temos a expressão teológica que vai na contramão e afirma conforme a tradição judaica “porquanto homem nenhum verá a minha face e viverá” (Ex 33,20), e no evangelho joanino, “ninguém viu Deus” (Jo 1,18)²⁷.

Entretanto, existe outro agravante que se percebe nos textos, o Anjo do Senhor aparece em forma humana. “Provavelmente a teofania mais conhecida que apresenta Deus aparecendo como homem foi com Abraão (Gn 18,1-19,1). Este texto é muito complexo e tem gerado uma grande variedade de interpretações tanto para exegetas judeus quanto cristãos” (GIESCHEN, 1998, p. 59).

A identidade do Anjo do Senhor como Deus é sempre enigmática, e confirmar tal ponto, não é confiável. Assim, Ashton diz que nos textos essa clareza não se distingui, e ele aponta para uma boa quantidade de seres celestiais que nos deixam confusos sobre quem realmente é o personagem ou entidade que fala com o receptor da mensagem, (Abraão, Agar, Balaão, manoa e etc.,). A única certeza nesses diálogos é que eles recebem recados divinos, e ao falar com o Anjo do Senhor, às vezes há uma substituição de personagem, ou seja, ora o receptor conversa com um anjo, ora com o próprio Deus.

Em Êxodo 3, embora seja o anjo de Yahweh quem aparece a Moisés (v. 2), é Deus (v. 4) ou Yahweh (v. 7) que fala e, conseqüentemente, a discussão que se segue é com Deus (cap. 3) ou Yahweh (cap. 4). Em Juízes 6, o anjo do Senhor que aparece a Gideão começa: "O Senhor está com você" (v. 12), mas quando Gideão fala o próprio Senhor lhe responde, e então é endereçado diretamente por sua vez. Em Juízes 13 o anjo de Yahweh que aparece a esposa de Manoah é descrita por ela ao marido como um "homem de Deus "(homem divino?)," cuja aparência era semelhante à de um anjo / mensageiro de Deus, muito imponente” (ASHTON, 2007, p. 285).

Todas essas descrições do Anjo do Senhor, mostra-nos como esse personagem é complexo. Às vezes ele pode também ser identificado com outros anjos como veremos abaixo. Até mesmo seu símbolo pode ser uma referência para personagens humanos conhecidos, por isso ele serviu como sinal para deificação, ou seja, não que o personagem fosse homem e

²⁷ Nesse aspecto, veremos outros textos dos mesmos livros sendo revisitados, onde os autores usaram de outras tradições para afirmar que os personagens viram a face de Deus ou mesmo Deus. Vejamos: “Passando, pois, o SENHOR perante a sua face, clamou: JEová, o SENHOR, Deus misericordioso e piedoso, tardio em iras e grande em beneficência e verdade; (Ex 34,6); ou “Quem me vê a mim vê o Pai; e como dizes tu: Mostra-nos o Pai? (Jo 14,9).

Anjo do Senhor, mas a ideia que ele representa foi incorporada em muitos personagens importantes inclusive em Jesus. Em João, às vezes Jesus é designado como filho de Deus, e em outras iguais a Deus. Essas ideias não são novas na literatura canônica.

3.1.4. Miguel

Um anjo guerreiro, essa é uma de suas designações, e com isso ficou conhecido também como o protetor da nação de Israel conforme o livro de Daniel. Considerado em outro aspecto, um libertador escatológico, um agente de Deus, e que intervém do mundo celestial para o terreno em favor da ordem divina. Ele foi tão importante que se entende que ele carregou o nome divino sobre si, mesmo que o texto não mencione claramente, sua influência encarregou-se de transparecer essa possibilidade “Miguel tornou-se identificado como o Anjo do Nome Divino do Ex 23,20-21” (GIESCHEN, 1998, p. 126). Outrossim, seria sua representação como opositor a Belial, e como príncipe da luz contrário a Lúcifer.

“É natural, portanto, que, no papel de protetor e salvador do povo na luta contra Satanás, Miguel seja considerado divino (elohim), uma espécie de superanjo acima de todos os demais. Por trás dessa tradição de Miguel como anjo guerreiro, há a tradição bíblica do Anjo de Javé que combate na frente do exército de Israel contra os egípcios. (SCHIAVO, 2006, p.46).

Em outros textos, Schiavo nos diz que Miguel aparece como defensor como em Dn 12,1 com o termo “hãmar”, uma figura sacerdotal, da mesma forma encontramos esse termo em outros textos jurídicos (Dt 19,16; Js 20,6; Ez 44,24; Is 50,8). Ele também argumenta que Miguel pode ter assumido funções sacerdotais como no Testamento de Levi, que ao dar a volta na terra pede a companhia do anjo para revelar-lhe o nome. E o anjo diz que é aquele que intercede por Israel (5,3). (SCHIAVO, 2006, p. 47-48).

A imagem de Miguel é tão diversa, que em nossa hipótese ele se torna uma figura divinizada que pode ser comparada com a de Jesus para a nova seita cristã, mas tudo isso se deve a uma teologia bem anterior. Essa imagem ficou cada vez mais forte, dentro dos contextos de sofrimento, conforme veremos abaixo.

As dificuldades do povo e o martírio que foram comuns, e usados interpretativamente no contexto da escravidão no Egito, como no período babilônico, e persa, e que se mantiveram

de forma subsequentes, fortaleceram a teologia do pecado e da retribuição,²⁸ e foram discutidos e reformulados pela história de Israel. Portanto, além disso, foram também capazes de se apoiar literariamente em um agente divino que intermediasse em favor desse povo. Todo esse imaginário precisava de um símbolo que fosse representativo do cuidado de Deus para com sua nação, assim Miguel é o intermediário e protetor, conforme a literatura de Daniel, ainda que ele não está no texto do Êxodo, a imagem tirada do anjo do Senhor, compõe essa ideia que será construída posteriormente em outros textos para o arcanjo.

Por meio desse contexto, vemos que há uma imagem dos santos que receberam como o reino do altíssimo como retribuição (Dn 7,27). Para Collins, esse conceito revela a imagem dos santos como anjos e uma unidade com um como o filho do homem como Miguel, que pode ser um grande símbolo desse signo (COLLINS, 2010, p.161). Ele complementa:

O que é interessante é que há uma figura de um salvador celestial que representa a comunidade dos justos no nível sobrenatural. Essa figura é especificada de várias maneiras em textos diferentes. Miguel é nomeado explicitamente em Daniel 10-12 e 1QM. Melquisedec em 11QMelch, “aquele filho do homem” nas Similitudes de Enoque, o homem vindo do mar em 4 Esdras 13 e o filho do homem no Novo Testamento preenchem essa função com nuances variadas. (COLLINS, 2010, p.161).

Miguel é um estereótipo de anjo sumo sacerdote: Oferece orações e as boas ações no templo celestial, Segundo Himmelfarb isso mostra que não se tem mais o interesse no culto do templo de Jerusalém, portanto constrói-se uma nova ideologia onde “o mundo continua bem sem o templo terrestre, o que parece compatível com uma variedade de atitudes em relação ao sacrifício na terra no período do judaísmo helenístico” (Himmelfarb, 1993, p, 34). O texto de 3 Baruque, contemporâneo dos evangelhos, parece ter sido escrito próximo de 70 d.C., e revela toda essa discussão histórica e teológica das religiões judaicas.

A importância desse anjo foi tomando cada vez mais corpo na história do povo de Deus, além de guardião, parece que ele começou a assumir o status de intercessor entre o povo. Gieschen aponta em direção à evidência de que “os outros arcanjos seriam intercessores entre os seres humanos com Deus (Tob 12, 5; 1En. 9, 1-3), enquanto Miguel seria o principal intercessor, diante é claro do seu status exaltado”. (GIESCHEN, 1998, p.129).

²⁸ A tradição aponta para essa teologia do pecado, para justificar ao povo no período do sofrimento na escravidão o designio de Deus diante das suas falhas, e na mesma medida a teologia da retribuição segue confirmando as bênçãos e maldições ligadas ao acertos e erros do povo e seu consequente resultado diante do Deus de justiça, se fizer o bem recebe o bem, se fizer o mal e pago com o mal. (Gn 12,3; Nm 22,6 Dt 11,26-28; Dt, 28; Dt 30,19, Js 8,34 etc).

Com esse processo de desenvolvimento e apropriação de autoridade, “Miguel tem sua relevância e importância cada vez maior a ponto de se tornar mediador entre o povo e Deus conforme o Testamento de Levi 5.5 e T. Dan. 6.1” (GIESCHEN, 1998, p. 129). Essa crescente evolução de sua imagem pode ser comparada ao Espírito Santo e Jesus como intercessor e mediador entre Deus e os homens. O que pode sugerir a reivindicação dêutero-paulina de tal atributo para Jesus.

Algumas evidências rabínicas sugerem fortemente que esse papel de Miguel como um anjo de intercessão levou a orações sendo dirigidas a ele em vez de diretamente para Deus. Várias das características dos papéis mediadores de Miguel são visíveis no anjo que aparece em um texto intrigante do documento de José e Asenath (primeiro século a.C., ao segundo século d.C.). Asenath sabe que sua oração arrependida foi ouvida quando ela vê o movimento de uma das estrelas no céu: [14.2] E Asenath continuou olhando, e eis que, ao lado da estrela da manhã, o céu estava rasgado, e uma grande e inexprimível luz apareceu. (GIESCHEN, 1998, p. 129).

Todos esses temas e discussões sobre Miguel, são importantes para o âmbito de nossa pesquisa. Destacamos em primeiro lugar a autoridade sacerdotal que foi atribuída a diversos personagens inclusive a um anjo, e que desembocou em uma discussão direta com a imagem de Jesus, e pode estar no evangelho joanino, como evidentemente também está no Apocalipse de João.

Mas o que é revelador é a aparente semelhança que Jesus tem com o anjo. No Apocalipse a imagem de Jesus, quando comparada com o Miguel do livro de Daniel, é idêntica. Enquanto o evangelho já identifica Jesus como quem vem do alto (Jo 3,13), o que mostra outra relação importante, de uma deidade que se manifesta no meio do povo como um ser divinizado em carne e osso.

Além disso o símbolo do Filho do Homem que também se aplica em Miguel e Jesus, coloca outro ponto interessante nessa conexão teológica. A imagem de um ser angélico ou com aspectos divinos que no mundo celeste participa da história da humanidade compõe aqui um ponto de intersecção da viagem celestial de um ser divino para a terra, e de um humano para o céu. Com todas essas conexões o anjo guerreiro e Jesus são peças de duas teologias que se identificam, mas o evangelho de João quer ultrapassar a identidade do anjo, dando a Jesus o status de um humano divinizado e deidade superior.

3.1.5. Gabriel

Esse é o anjo da revelação dos oráculos divinos, ou da anunciação, aquele que ficou conhecido proeminentemente nos evangelhos, (ainda que em João ele não seja mencionado). A sua relevância para a história do messias cristão é bem conhecida na tradição, sendo também amplamente apresentado nas construções literárias anteriores, e seu personagem foi massivamente discutido e enaltecido nas redações posteriores.

Gabriel, mostrou-se importante para entendermos o poder desses seres angelicais nas manifestações e construções do imaginário divino, principalmente em relação à glorificação de Deus no mundo material.

O nome do outro anjo principal conhecido, Gabriel (גבריאל) significa "Homem de Deus" ou "Poder de Deus" ou "Deus se mostrou poderoso". Gabriel, sem dúvida, contribuiu para o crescimento de tradições sobre anjos. Embora Miguel seja mencionado nestes capítulos, é Gabriel que é proeminentemente visível e ativo como o anjo intérprete para as visões que Daniel recebe (7,16-18,23-27,8,15-26,2,21,27, 10,4-12,13). (GIESCHEN, 1998, p.131).

A imagem dos anjos no AT, são elaboradas por diversas referências, e John Collins nos diz que em Daniel o anjo Gabriel é “como a aparência de um homem (8,15; 10,18), tem voz de homem (8,16), é “como a semelhança dos filhos dos homens” (10,16). Anjos são simplesmente homens em 9,21; 10,5; 12, 6.7” (COLLINS, 2010, p. 159). Esses atributos que se adequam não apenas à Gabriel, mas aos anjos, podem ser redirecionados à imagem de Jesus como um ser angelomórfico nos evangelhos. Vejamos o que diz Adela Collins:

Foi sugerido anteriormente que o autor do Apocalipse provavelmente identificou um como um filho do homem em Daniel 7 com o anjo revelador do capítulo 10, a quem ele interpretou como Gabriel. "Esta identificação não é incompatível com a compreensão de um como um filho de homem como o anjo principal. Gabriel aparece em alguns textos simplesmente como um dos vários anjos ou arcanjos importantes. Muitas vezes, no entanto, um desses anjos é representado como o anjo principal e este é às vezes o principal, Gabriel. J. Daniélou reuniu evidências consideráveis que tradições ligando Gabriel e Miguel com o nome de Deus foram incorporados em escritos cristãos, muitas vezes com os títulos transferidos para Cristo. (COLLINS, 1996, p, 185).

Por sua vez, John Collins afirma que “Em 1 Enoque 6,1, o “Filho do Homem” tem a aparência de um homem, e sua face está cheia da Graça, como um dos santos anjos” (2010, p. 159). Essa reflexão também é aplicada por ele aos evangelhos que estão vinculados nos sinóticos, mas em nossa hipótese, são também refletidos no evangelho do discípulo amado. Numa simples olhadela no prólogo, especialmente 1,1; 1,14, podemos perceber certa unidade com 3,13. Ali se mostra Jesus no início da criação, cheio de Glória e que veio do alto respectivamente. Essa unidade é reflexo de uma teologia complexa, que pode ter vindo até mesmo de outras tradições ou literaturas. Em todo caso se contiver alguma influência de tradições

periféricas, pode ser que aponte a presença de um ser como um anjo na criação, conforme mencionamos anteriormente.

Esta é uma figura angelomórfica muito especial. Por conta da indiscutível ligação com o aparecimento da Glória em Ezequiel 1.26-28 e 8.2, Gabriel pode aparecer como a glória em Ezequiel, a fim de enfatizar seu status exaltado ou ele pode ter sido entendido como a Glória de Ezequiel. Uma das principais descrições de Gabriel em Daniel 10-12, no entanto, é sua roupa de linho (10.5, 12.6, 7). Esta é a característica distintiva da figura angelomórfica como descrito no caso de Ezequiel 9-10 que supervisiona os seis Anjos destruidores (9.2, 3, 11, 10.2, 6, 7). Talvez a melhor maneira de entender o esplendor de Gabriel em Daniel 10 é vê-lo como um fenômeno semelhante a Ez 8.2. Há uma figura angelomórfica muito exaltada, no qual esperaria ver o trono divino, que funciona como um revelador. GIESCHEN, 1998, p. 132-133).

Dentro desse aspecto, Gabriel tem muita relevância, pois sua imagem no contexto do AT, de acordo com Gieschen no contexto do AT, pressupõe um anjo que carrega a glória de Deus. Sua roupa de linho pode representar um anjo de forma humana, sendo uma representação que pode levar a imagem do evangelho de João no sepulcro, se considerarmos que os anjos usavam vestes no contexto de João 20, 11-13, e não estão apenas sobre o resplendor da luz conforme é nossa interpretação (tema discutido no nosso primeiro capítulo).

Por fim, Gieschen também dirá que Gabriel é um anjo revelador e intercessor por ser um arcanjo, como é dito em 1 Enoque 40,6-9. Portanto, ele diz que Gabriel tornou-se conhecido como o anjo intérprete que respondeu à oração com revelação. Outro aspecto importante que deve ser mencionado, é sobre uma tradição Judaica que Gieschen entende, que se desenvolveu de maneira peculiar dentro do cristianismo judaico, estendendo-se sobre o mandeísmo, maniqueísmo e até mesmo o Islamismo.

“Talvez o mais exaltado dos papéis de Gabriel seja sua associação com a criação. Quispel e Fossum já defenderam uma conexão entre a evidência Mandeísta e judaica sobre o papel de Gabriel na criação. No terceiro livro do Right Ginza no mandeísmo o demiurgo Ptahil é dado nome ocultos (que detinha o poder de criar) e é assim identificado como Gabriel: [9 3.19] Ele chamou Ptahil-Uthra, abraçou-o e beijou-o como um poderoso. Deu nomes a ele que estão escondidos e protegidos em seu lugar. Ele lhe deu o nome de Gabriel o Apóstolo; e ele o chamou, deu ordem e falou com ele: "Levanta-te, vai, e desça ao lugar onde não há shekiná ou mundos. Chame adiante e crie um mundo, estabeleça-o para você e faz com que as coisas sejam [...]" (GIESCHEN, 1998, p. 133-134).

Evidentemente essa é uma tradição posterior, mas que pode ter sido alvo das interpretações que atingiram também a teologia literária que permeavam os evangelhos, já que parecem partir da tradição Judaica e são relevantes para o cristianismo. Fílon fez essas interpretações do Antigo Testamento sobre a criação onde ele vê ou dá para o Logos uma manifestação

angelomórfica. A complexa identificação do Anjo do Senhor na literatura Judaica faz com que se crie diversas especulações, até mesmo Miguel e Gabriel por vezes parecem ser semelhantes entre si, e com o Anjo do Senhor. No entanto, o mais importante seria perceber quais as principais especificações angelomórficas que o mundo do Antigo Oriente Próximo entende sobre os seres angelicais.

Essas interpretações, nos ajudam a delinear um espaço literário imprescindível para compreender melhor essas relações interpretativas do evangelho de João, ligadas às manifestações angelomórficas existentes ali, segundo nossa hipótese. Nesse sentido Gabriel é um anjo que tem profunda participação nas crenças angelomórficas do cristianismo primitivo.

Essas manifestações angélicas em João, são um conjunto de textos que representam ora Gabriel ora Miguel e o Anjo do Senhor, que mesmo no AT, são confundidos entre si. O evangelho de João usa os anjos sem se preocupar com qual ser celestial o contexto está se relacionando. O que realmente importa, é que esses sinais da manifestação divina no meio do povo, e na leitura da comunidade, servem principalmente para glorificar o pai no filho e sobrepor Jesus em relação aos anjos, ou qualquer símbolo divinizado (patriarcas, deuses, imperador e etc) nesse período.

3.1.6. Espírito Santo e o Paracleto

No cânon bíblico o Espírito se apresenta como uma manifestação divina que auxiliou o homem, como vemos em diversos contextos bíblicos tanto no AT, quanto no NT. Mas para entender sua importância na literatura, e na religiosidade judaica, é muito mais complexo do que parece. Não trataremos aqui do Espírito como *ruah* (hebraico) ou *pneuma* (grego) termos correlatos para Espírito. Nossa opção será discuti-lo no contexto angelomórfico.

Nesse sentido, o Espírito tem sua etimologia intercambiável com os seres angélicos, sendo eles bons ou maus. Outro fator, importante é lembrar como já apresentamos anteriormente a conexão do anjo de Iavé ou Elohim, ou seja, se o Espírito tem aspecto divino, podemos perceber um fio condutor que indica um conceito angelomórfico. Voltando ao tema anterior sobre os anjos, também aparece em textos de Qumran a discussão dualista da etimologia do Espírito: "...veio a ser empregado em todo o judaísmo como termo coletivo para os seres

celestiais (e.g. Enoque Et. 15:4,6). “Espíritos” (com ou sem o epíteto “maus”) também denotava os demônios tão familiares no judaísmo (e.g. Enoque Et. 15: 6-10)” (COENEN; BROWN, 2004, p. 719).

Com essas concepções, o Espírito pode ser imagem de manifestações angelomórficas, e parece até mais simples essa identificação com algumas das aparentes descrições que se tem do Espírito de Deus, se tratando desse dualismo sobre o Espírito (bom/mau), e que se tornaram temas angélicos. Quando se trata do Espírito Santo de Deus, ele ensina, exorta e guia. Em contrapartida, o espírito maligno também parece agir de forma idêntica, mas incitando práticas pecaminosas. Seria então o Espírito Santo de Deus e Satã, dois anjos, dois espíritos ou dois deuses?

Embora o Espírito (Heb: רוח; Gk: πνεύμα) seja difundido no AT, geralmente não é apresentado como uma hipóstase divina. Este fenômeno, no entanto, é encontrado em alguns textos judaicos. A sabedoria de Salomão identifica o Espírito com a Sabedoria hipostatizada: "Quem aprendeu seu conselho, a menos que você tenha dado sabedoria e enviado o seu Espírito Santo do alto" (9.17; cf. 1.4-6; 7.7, 22; 12.1). O espírito parece ser um agente hipostatizado da criação em Judite 16.14: "Você enviou seu Espírito e os formou"... a identificação do Espírito (santo) com um anjo em particular - especialmente um anjo nomeado contribui para o entendimento do Espírito como uma distinta hipóstase divina (GIESCHEN, 1998, p. 114).

Diante disso, podemos entender que o Espírito Santo foi em algum momento reconhecido como um agente angélico, mas se tornou diferente da imagem de anjos como Miguel e Gabriel por exemplo, que defendem e anunciam respectivamente. No caso do Espírito Santo ele é o ser que instrui o ser humano na sabedoria.

Muitas tradições do Espírito foram associadas aos anjos, o que representaram intermediações entre si. Se no Salmo 8,5, o termo “Elohim”, foi uma reinterpretação para “Angeles” na LXX (8,6). Temos também a união de termos como anjos e espíritos como um ser.

A ligação entre as tradições do Espírito e dos Anjos pode ser melhor demonstrada olhando alguns exemplos representativos de como os espíritos foram entendidos como anjos, considerando que a nomenclatura dos anjos e espíritos está intimamente relacionada em escritos judaicos e cristãos. Sl 104.4 (LXX 103.4) une estes dois termos de uma maneira que podem exercer alguma influência sobre intérpretes posteriores: עֲשֵׂה מַלְאָכָיו רוּחֹתַי Tradução: ele faz seus anjos espíritos. ó ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα Tradução: aquele que faz dos anjos seus espíritos. (GIESCHEN, 1998, p. 115).

A imagem e função do Espírito Santo está entrelaçada com a dos anjos nesses textos, em que parece haver uma ideia diferente do Logos e os anjos em Fílon, onde ele é usado metaforicamente. Muitos textos fazem a divisão entre dois espíritos, como por exemplo, o Testamento dos XII patriarcas, dos manuscritos de Qumran, Jubileus e etc. “No Testemunho de Judá, dois espíritos o da verdade e do erro (20,1) ... e as vezes correspondem ao “anjo das

trevas” que é chamado Satã... e outro nome semelhante “anjo da Luz” identificado como Arcanjo Miguel” (RUSSELL, 1997, p. 154). Esse contexto evidencia temas complexos sobre o Espírito.

Russel afirma que os manuscritos de Qumran apresentam uma teologia que explica que Deus criou o homem para governar o mundo e lhe deu dois espíritos e que deveriam andar com eles, até o tempo de sua visitação. “o Espírito da verdade e da falsidade o Espírito da verdade guiado pelo Espírito da Luz, e o da falsidade pelo Anjo das trevas (1QSIII.17-19)” (RUSSELL, 1997, p. 154).

Apesar de todo esse contexto, o escritor da sabedoria de Salomão, irá definir de forma diferente o conceito do Espírito. Isso se deve por seu nacionalismo, pois assim tem em seu conceito uma comunidade judaica privilegiada que receberá de Deus o seu Espírito.

Este livro define a Sabedoria divina de muitas formas, e que é importante perceber, é a ligação que até mesmo os evangelhos fazem nesse sentido, entrelaçando esse modelo ao Espírito, e conectam também Jesus e a sabedoria. Portanto, esse texto considera um Espírito de Deus; um Espírito santo; sendo aquele que também foi criador do homem, e até mesmo seu mestre e guia. “Ele habita perto do trono de Deus, faz homens amigos de Deus, e lhes dá imortalidade (1:5,7; 7:23-38; 8:1, 7, 13; 9:4, 17). A sabedoria é um reflexo da luz eterna, um espelho da atividade de Deus e a semelhança de sua bondade (7:25s)” (RYLAARSDAM, 1957, p. 41). Há uma grande semelhança com o Cristo dos evangelhos, onde Jesus e a sabedoria em muitos momentos são identificados.

A partir disso, um termo importante tornou-se identidade muito próxima a esse Espírito divino, a saber, o paracleto. Mas ainda é considerado pouco provável estabelecer uma correlação mais compreensível desse personagem no evangelho. “Não fica claro de onde João deriva o título “paracleto”. É bem possível que ele mesmo tenha cunhado o título afim de expressar uma única palavra as várias funções que atribuía ao Espírito” (COENEN; BROWN, 2004, p. 737).

Quando olhamos para o evangelho de João e segundo Charlesworth, a interpretação deste paracleto pode ser uma elaboração de diversos pensamentos. No entanto, o Espírito no contexto da comunidade de Qumran compõe-se muitas vezes de uma figura angelical que foi descrita nos pergaminhos. Além disso, foi lhe dado títulos que o identificavam como príncipe das luzes, ou o espírito da verdade que é o mesmo que guia os filhos da luz. O Espírito de Deus, o paracleto e Jesus podem estar interligados. No evangelho o paracleto e Jesus estão relacionados e em certo sentido são idênticos na ação, contribuindo na comunidade com as

mesmas ideias e ações (Jo 14). “Foi adaptado em João para a figura de Jesus, (a luz do mundo, a verdade) e o Paracleto (o Espírito da verdade). A comunidade cristã é constituída, não pela fé em uma interpretação da lei que é a verdade para Qumran, mas pela fé em Jesus que encarna a verdade” (CHARLESWORTH, 1972, 7-8).

No processo de intertextualidade sobre a imagem do Espírito Santo, João desenvolveu um conceito diferente no qual, se realmente o paracleto é uma representação do Espírito da verdade, é pertinente pensar que esse Espírito veio do mundo celestial e que estava ao lado de Deus.

Em termos de origens de rastreamento entre os pergaminhos para o conceito do vocabulário associado ao Paracleto, os resultados dessa tentativa são escassos. Betz conectaria o Paracleto no Quarto Evangelho com o Príncipe das Luzes (1 OS 3: 20 e CD 5: 1 8) e títulos similares como Príncipe da Luz em 1QM 1 3: 10, onde em todos os três casos a palavra hebraica traduzida como "príncipe" é *šar*, como em Dan 10: 2 1; 1 2: 1. Este ser celestial é um daqueles chamados anjos em outros lugares, seres que de acordo com a literatura intertestamentária foram criados por Deus no início do processo criativo em cuja existência e tarefas parecem que tais relatos são essenciais e vitais para a função do universo. (CHARLESWORTH, 1972, p.43)

Com esse olhar, vemos um fio condutor onde se relacionam o Paracleto, Miguel e o Espírito da luz. aqueles que estavam no início da criação. Porém, a comunidade do discípulo amado, recorre a uma dimensão superior para a identificação do paracleto, da mesma forma sobre Jesus e as identidades que ele se assemelha (Messias, Filho do Homem e etc), Desse modo o paracleto e Jesus que, de certa forma tem a mesma essência, são superiores a qualquer espírito ou anjo. Afinal se o Espírito está ao lado de Deus, o livro de Atos contemporâneo ao evangelho joanino, também o colocará ao lado. (At, 7,56-57).

Quando enfatizamos o caráter pessoal do Espírito Santo em João, talvez seja esclarecedor afirmar que nos Pergaminhos de Qumran o Príncipe da Luz e Anjo da Luz, possivelmente Miguel, é identificado com o Espírito da Verdade (3: 2 1). Isso, no entanto, é apenas um paralelo, não uma fonte. João fala de dois paracetos e pressupõe um certo esquema trinitário. Não há dois anjos de luz no Pergaminhos. Até agora nenhuma passagem nos Manuscritos do Mar Morto foi descoberto que diz explicitamente que um anjo intercede com Deus em nome do homem enquanto o diabo o acusa. Quanto à origem do paracleto em João, Qumran é um beco sem saída. Os paralelos rabínicos são bastante tardios, mas eles uma vez se referem ao Espírito como *snygwr*, o equivalente do grego *sinagoras*, praticamente idêntico com paracetos (Lev R. 6: 1 09a). Além disso, em um caso, o Espírito intercede em favor do povo para apaziguar a ira de Deus (Dt R. 3: 12). Em lugar nenhum da literatura rabínica, no entanto, encontramos dois paracetos. (CHARLESWORTH, 1972, p. 148).

Entretanto, no NT o Espírito de Deus tem autoridade para ensinar os irmãos, e Jesus alerta que aqueles que conhecem o Espírito, mas blasfemam contra ele não terão perdão (Mt 12, 31-32). No evangelho Joanino ele ensinará e fará lembrar tudo que se deve falar (Jo 14,

26). Essa teologia elaborada pelo cristianismo primitivo, exalta o Espírito de Deus e o coloca como um ser superior aos anjos de luz e trevas, e superior aos anjos como Gabriel (Enoque 24,1) e Miguel, que em muitos textos estão nos céus e as vezes aparecem ao lado de Deus.

[...] a concepção do paracleto em João é de origem judaica e deve ser examinado em uma perspectiva judaica. De acordo com o Antigo Testamento, um anjo intercede no céu em favor do homem (Jó 16:19; 33: 23; Zc 3:3). Somente em fontes cristãs judaicas, no entanto, encontramos o paralelo exato para a ideia subjacente em João. Segundo a Ascensão de Isaías, o Senhor e um segundo anjo, o Anjo do Espírito Santo, Estão de pé diante do trono de Deus, e são adorados como seres divinos e adorando eles mesmos a Deus. (CHARLESWORTH, 1972, p. 149).

A partir daí a manifestação do Espírito na comunidade, e sua participação no céu, e ao lado do trono divino, estava presente nas correntes teológicas cristãs primitivas. Na ascensão de Isaías, o relato que corresponde ao período próximo aos textos do Novo Testamento entre o I ou II séc. d.C., o anjo do Espírito está à esquerda do trono, revelando sua autoridade e superioridade perante aos anjos de Deus, enquanto em Atos 7,55 “Jesus está do lado direito”.

Central para a teologia deste documento é a relação entre os dois anjos principais (o Amado e o Anjo do Espírito Santo), bem como a veneração destes anjos ao lado da Grande Glória. O Anjo do Espírito Santo é certamente mais do que um ministro angélico com uma função pneumática. Apesar da polêmica contra a adoração dos anjos neste documento (7, 21; cf. 8, 5), Isaías é encorajado a adorar o Anjo do Espírito Santo (9,37). Este anjo também reivindica autoridade divina quando declara a Isaías "Eu salvei você" (11.34 Etiope). Embora existam associações claras unindo a Cristo, o Santo Espírito e o Pai como os focos de adoração (8, 18; 9, 27-42), há também uma clara distinção entre as duas figuras angelomórficas e a Grande Glória: os primeiros são subordinados ao último. (GIESCHEN, 1998, p. 235).

Dentro desse contexto, o pensamento recorrente aqui, parece compreender que Jesus e o Espírito são superiores a qualquer ser angélico, mas são subordinados a essa Grande Glória, como Deus pode ser identificado. A manifestação do Espírito Santo é um ser semelhante ao Cristo de João.

As dependências literárias no período posterior aos evangelhos podem ser difíceis de ser confirmadas em alguns textos, ainda que essa intertextualidade seja aparentemente visível dentro das diversas discussões teológicas. Segundo Gieschen, não existe dependência entre alguns sinais do paracleto, mas alguns paralelos são encontrados entre eles. Podemos ver o paracleto como Espírito da verdade (João 14,17; 15,26; 16,13); a imagem da verdade em Qumran está relacionado ao ser celestial angélico e o Espírito. “...o contexto dos textos de João e de Qumran é um dos conflitos em que o Paracleto julgará o Governante do Mundo (João 16,11). e o Príncipe da Luz (Miguel) indicará o Anjo das Trevas (1QS 3,14)”.

GIESCHEN, 1998, p. 291. Essas imagens são identificáveis entre si e demonstram o olhar desse mundo para com o sinal da divindade e seu espírito em favor da comunidade.

A relação do Cristo e o Espírito são idênticos e suas correspondências apresentam a unidade entre a ação de um homem divino. O Espírito da verdade que é guiado para continuar a sua obra, portanto, esse Espírito irá guiar a comunidade desse ser divinizado.

“O Paraclete permanece como mestre e guia dos discípulos na verdade (Jo 14.17, 26; 16.13); o príncipe da Luz / Anjo da Verdade / Espírito da Verdade socorre, normatiza, ilumina, e transmite a verdade para a comunidade de Qumran (1QS 3.19-25; 4.1-7). Este último papel é semelhante à figura do anjo intérprete, proeminente na literatura apocalíptica, que é especialmente útil para nossa compreensão das idéias usadas para descrever o Paraclete, o ensino correto é uma preocupação vital com o Paraclete em João (14,26; 15,26; 16,14-15). (GIESCHEN, 1998, p. 291).

Essas discussões também se encontram na imagem pneumatológica de Hermas. O anjo do Espírito profético também é comparado ao Espírito de Deus. “Anjo Pneumatológico de Hermas, especialmente Mandato XI. O Anjo do Espírito Profético discutido ali, além das várias outras figuras angelomórficas, é equiparada e é uma manifestação do Espírito Santo” (GIESCHEN, 1998, p. 291). Essas ações desse Espírito parecem ser identificáveis no evangelho joanino, “O Paraclete, O Espírito Santo e o Espírito da verdade joanino”, paralelamente correspondem ao mesmo ser e cada uma dessas concepções representa uma ação específica e complemento da ação de Deus nas literaturas judaicas e na fé cristã, ou seja, consolador, anunciador, guia e etc., segundo o pensamento de Gieschen (1998, p. 291).

Com esse olhar vemos que o Espírito de Deus é o mediador que foi enviado por Deus, para continuar a obra de Jesus. Essa teologia se fortaleceu por meio de um contexto que se iniciou com tradições judaicas, entre elas “Torá”, literatura do “Segundo Templo”, e foi reformulada por “Qumran”; o evangelho se apropriou e compreendeu sua força pneumatológica. A partir desse contexto a teologia cristã identificou-se e se apoderou desses atributos, que eram anteriormente identificáveis com outros seres angelomórficos e o reproduziu para o Espírito de Deus. O autor de João para poder dar a esse Espírito uma ação mais poderosa, deu-lhe um título com maior amplitude, assumindo assim a autoridade para ensinar sua comunidade e guiá-la no caminho da verdade: o Paraclete.

3.1.7. Conceitos Gerais - anjos

Após todas nossas reflexões, queremos nesse momento apresentar uma breve conclusão explicando que muitos dos aspectos angelicais foram criados para estabelecer uma relação mais íntima entre Deus e os seres angelicais. Miguel, Gabriel e outros foram os intermediários de assuntos espirituais recebendo inclusive capacidade para resolverem problemas sociais e políticos, que o judaísmo enfrentou e usaram desses instrumentos para explicar o sofrimento, justificar a escravização e apresentar respostas satisfatórias ao povo tentando manter a fé e compromisso com Israel.

Entretanto na literatura contemporânea a João, temos Jaobel identificado como um anjo que atua como mediador dos patriarcas no Apocalipse de Abraão. Esse mesmo anjo além de guia eleva Abraão aos céus. “O anjo leva Abraão aos céus nas asas de um pombo” (COLLINS, 2010, p. 322). Esse anjo é poderoso e até se constrói sobre ele uma imagem grandiosa “o anjo Jaobel é enviado “em semelhança de homem” ... O nome é evidentemente um substituto para Yahweh... suas funções celestiais incluem prender tanto o Querubim quanto Leviatã” ... Jaobel guarda semelhanças com Metatron da literatura Hekhalot... Metatron²⁹ é o pequeno Yahweh” (COLLINS, 2010, p. 324-325). Portanto os anjos têm uma longa história na religião israelita.

O anjo do Senhor pode ser um Representante de Deus e pode até ser considerado como o próprio deus conforme já foi mencionado por nós citando (Rowland, 1982, p. 94). Na literatura de Tobias também temos um ser angélico, Rafael que possui um nome que significa “Deus que cura”. Diante de tantas assolações esse nome reflete um ato de cuidado de Deus para com Israel no período pós-exílico. Esse anjo aparece no contexto, diante da glória do Senhor, sendo assim: “identificado como "o Anjo do Senhor" (12,22). Aqui, temos a evidência que mostra que o Anjo do Senhor foi considerado um anjo distinguível de Deus” (GIESCHEN, 1998, p. 135).

Com todas essas considerações vemos como os anjos tiveram um papel importante para que a comunidade cristã pudesse criar uma identidade sobre Jesus. Em nossa hipótese houve uma superação teológica do mestre sobre os seres celestiais em autoridade e elevação dentro do evangelho joanino, e colocou também o Espírito Santo e ou paracleto como o Espírito superior a qualquer outro, sendo ele testemunha, guia e aquele que ao lado de Deus conferiu poder para Jesus fazer sua obra.

²⁹ Metatron, é um anjo do texto de 3 enoque 12, uma literatura posterior do início da idade média, que pode ter sido influenciada pelo Apocalipse de Abraão.

Por fim, queremos falar sobre homens que se tornaram anjos. Sebastiana Nogueira nos diz que no início do livro de 2 Enoque, em seus 35 capítulos, há um relato completo de ascensão celestial, cujo o personagem principal - Enoque foi elevado ao sétimo céu, onde ele encontra-se com Deus e o vê assentado no trono (2011, p. 274).

A ascensão de Enoque e a sua transformação em um anjo é o mais importante tema do livro. Segundo Sebastiana Nogueira, Trata-se de um relato em primeira pessoa, atribuído a alguém importante da Bíblia Hebraica, Enoque. A viagem é descrita com minuciosos detalhes (2011, p 273). Os anjos o carregam-no para cada um dos sete céus e mostram o conteúdo de cada um deles. O interessante aqui, é que ele como diversos outros viajantes são elevados aos céus e tem anjos guardiões com eles. Isso pode explicar a presença de dois anjos no sepulcro em João (20,11-13), essa parece ser uma tradição literária bem comum nesse período.

O livro revela um relato de ascensão com pluralidade de céus, onde os anjos são mencionados frequentemente. Um detalhe que nos pode escapar é a possibilidade de ascensão de um ser humano fisicamente, dado que Enoque instruiu seus filhos sobre o seu desaparecimento. Sebastiana nos aponta que durante a ascensão Enoque é guiado por dois “homens”, outra relevante informação que tem um paralelo considerável com o evangelho joanino, poderiam ser os dois anjos aguardando Jesus (20,11-13). Importante nesse relato tão detalhado é o momento em que o visionário alcança o espaço mais alto dos céus e então se tem a descrição da entronização da divindade. “A transformação do visionário em status angélico neste relato é dada pela troca de vestimentas. Cumprido o processo, Enoque afirma que sua aparência depois disto se torna como a de qualquer dos gloriosos ser diante do Altíssimo” (NOGUEIRA, 2011, p. 274). Essa afirmação coloca os sinóticos e o evangelho de João muito próximos dessa tradição.

Em João 20,13-18 deixa-se transparecer que o messias já tem outras vestes, pois é bem registrado que as roupas com as quais ele havia sido sepultado, está bem anotado no evangelho que ficaram no sepulcro e foram identificadas pelos apóstolos (20, 1-10). Portanto, é possível ver aqui que na ascensão de Enoque e de Jesus, eles foram transformados.

3.2. Carruagens, palácios e viagens celestiais

A literatura do mundo antigo constituíu uma vasta coleção de textos que ensinaram como os humanos podiam alcançar o mundo celestial. Nesse momento iremos falar de alguns

textos que fizeram com que o judaísmo e o cristianismo pudessem vivenciar esse contato entre os dois mundos.

3.2.1. A Merkavá

A rica e proeminente tradição judaica iniciou o processo do encontro entre o humano e o divino. Em um primeiro momento o ser humano subiria aos céus para encontrar Deus, que desceria para falar com seu povo revelando sua mensagem por meio de um líder ou profeta. “Na visão do Pentateuco e no dos profetas, nos sonhos e devaneios é Deus quem desce, não o homem quem sobe. Ezequiel tem a visão da merkavá, a carruagem celestial, na Babilônia, às margens de um rio, e não nos céus” (LEITE, 2010, p. 8). Entretanto, houve também outras tradições do imaginário judaico onde o carro de fogo levou o fiel até os céus, como no caso de Elias em 2 Reis. Esse também é o lugar onde Deus se assenta e o viajante pode ter uma visão da sua glória.

Essa imagem gloriosa não se limita apenas ao carro de fogo de Elias, mas também à visão nos livros de Ezequiel e Daniel. A subida que também faz parte desse contexto é representado por outros textos: “...referência ao tema do trono-carruagem em que o vidente é introduzido na gloriosa presença do Deus altíssimo ou numa visão (cf Dn 7) ou como no ápice de uma viagem celeste (cf. 1 Henoc 14,60.71; Test. de Levi 5;2 Henoc 20-21; Apoc.de Abraão 18)” (RUSSELL, 1992, p. 117). Podemos perceber que essa forma literária se desenvolveu e apresentou diversas imagens onde a Merkavá foi usada para manifestar a glória de Deus.

O Novo Testamento mesmo de que forma simbólica, parece ter apontado que o próprio Jesus seria a nova carruagem de Deus, ou seja, seria ele mesmo a Merkavá do Senhor ou como está escrito no evangelho de João. “*E o Logos se fez carne e habitou entre nós, e vimos a sua glória, como a glória do Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade*”. (Jo 1,14). Jesus carrega sobre seu corpo e sua vida, a glória de Deus. O Evangelho joanino apresenta esses traços conforme o texto se desenrola. Sua fala em Jo 1,51 deixa transparecer a sua intimidade com o mundo celestial.

Em Jo 12,29 a confusão do povo sobre quem falava com o mestre, como dito anteriormente, pode identificar a presença dos anjos como participantes das ações de Jesus. No

capítulo 18, ao falar e usar o termo “Eu sou” mostra-se o aspecto da divinização do mestre, e assim os homens caem por terra. Quando os anjos aparecem no sepulcro, a imagem é parecida com a Merkavá de Ezequiel. Esses seres celestiais que estavam ao redor do espaço onde ficou o corpo do mestre (Jo 20,11-12) podem representar também a carruagem do Senhor. Portanto, é possível imaginar que seu corpo seria a representação da glória de Deus.

Podemos também sugerir que João poderia ter usado uma tradição antiga, onde Deus se assenta nas asas dos querubins e voa (2 Sm 22,11; Sl 18, 10). Já em Ez 10, 15-22, os anjos guiam as rodas da carruagem e nesse momento a glória de Deus se manifestou sobre eles, ainda que ali não esteja o corpo, ou uma presença de Deus de maneira antropomórfica.

“Na curta referência ao trono-carruagem divina em um fragmento da Caverna 4 em Qumran há uma breve menção do trono, embora o interesse principal do autor está no movimento da carruagem e seus assistentes angélicos: “Os querubins abençoam a imagem do trono-carruagem sobre o firmamento, e eles louvam a (majestade) do firmamento de fogo sob o assento de sua glória”. Do que é agora existente parece que nada é dito sobre o que está sentado no trono. Ou o escritor considerou que o trono celestial estava vazio ou ele aceitou a descrição de passagens como Ezequiel 1.26f. mas não viu uma de forma incluir uma referência à figura humana em sua descrição da teofania”. (ROWLAND, 1982, p.86).

Nossa hipótese, é que o evangelho entendeu que uma imagem como essa está no sepulcro. Com isso a carruagem angélica aguarda a chegada do mestre para que possa haver a ascensão, o espaço vazio entre os anjos reflete o aspecto dessa presença gloriosa de Deus na ausência, afinal em João fica claro que “Deus é Espírito (Jo 4,23-24)”. Na manifestação de Jesus, no quadro posterior, ele aparece como um Humano divinizado. Portanto, podemos supor que a carruagem de Deus veio buscar seu filho divino para ascender aos céus e glorificá-lo, para depois em seu retorno a terra fosse louvado com o cântico de “Senhor meu, e Deus meu” (Jo 20,28).

3.2.2. Hodayoth

Conhecidas como hinos de ação de graça, as hodayoth foram encontradas em Qumran. Sobre sua autoria é praticamente impossível se ter uma resposta. Algumas suposições foram levantadas, entre elas pensou-se na possibilidade de ser o mestre de Justiça.

Como textos dos manuscritos do mar morto, esse material “...foi descoberto na caverna 1, sobrevivendo em dois manuscritos originalmente separados, bem como sessenta e cinco

fragmentos. São dezoito colunas com aproximadamente trinta hinos existentes. Os hinos provavelmente datam do primeiro século aec.” (SULLIVAN, 2004, p. 162). Segundo Wilken, foram encontrados na gruta n.º 4 outros fragmentos e publicados em obra póstuma de E. L. Sukenik: “Wss hongulwt hgnwzwt” Jerusalém, 1954 (WILKEN, s/d, p. 316). Esses textos deixaram evidências de pelo menos dois autores.

Na leitura desses cânticos percebe-se que seu texto sugere que o ser humano, mesmo pecador e nascido do barro pode ser purificado e santificado para ter um encontro com os seres celestiais. Algumas passagens dão graças exatamente por essa pureza, pois o ser humano poderia estar em comunhão com esse ser celestial. “Uma vez transformados da condição humana, eles aparentemente acreditavam na possibilidade de serem identificados com os anjos no céu” (SULLIVAN 2004, p. 163).

Portanto, ao entoar a hodayot, o súdito espera adentrar no espaço celestial para adorar em meio aos anjos, onde piedade e pureza refletem uma relação que esse grupo possui diante do além-mundo. “E ali também temos breves, mas significativas, referências à comunhão daquele que ora com os anjos e seres celestes. Este é o caso em 1QH 11,19-23; 14,12-14; 15,10-12” (NOGUEIRA, 2005, p. 25).

Dentro desse contexto, queremos compreender qual seria a possibilidade do evangelho de João usar um exemplo como da Hodayot (1QH) em sua construção literária. É preciso destacar, entretanto, que existem muitas diferenças entre eles. Mas temos no prólogo (Jo 1, 1-18) e no discurso de despedida (Jo cap. 14-17) alguma semelhança com o modelo da hodayot.

Segundo Charlesworth, esses documentos produziram ensinamentos teológicos que testemunham oradores com relacionamento pessoal e apaixonado por sua divindade. Eles até falam sobre si mesmos e instruem os seus discípulos, onde a oração e o louvor estão diretamente ligados ao seu Deus. Quando analisamos os cânticos podemos ver essa intimidade entre os membros da seita. “Ambos oradores celebram a revelação dos mistérios divinos – uma divulgação do “conhecimento” ou “verdade” salvadora de Deus. A linguagem doxológica serve a uma variedade de propósitos: esclarecer, corrigir equívocos, consolar, declarar coisas que estão por vir, etc” (CHARLESWORTH, 1972, p. 12). Todo esse contexto, reafirma a ideia de que essa mediação com o espaço divino faz com que esses adoradores se sintam privilegiados e são realmente os escolhidos. Esse conceito, em nossa hipótese está dentro do contexto literário joanino, com o prólogo em Jo 1,11-13, ou até mesmo no tema da unidade em Jo 17.

Podemos também destacar que o membro da seita se auto intitula guardião dos segredos de Deus e é privilegiado por ser separado. “O orador na hodayoth afirma com confiança que Deus manifestou seus "maravilhosos mistérios" a ele, ensinou-lhe o conselho de sua verdade” e lhe deu compreensão” (Charlesworth, 1972, p.12).

A comparação com o Evangelho e as cartas joaninas mostram também um processo poético de exaltação de Deus e sua comunidade.

O primeiro hino da hodayoth tem alguns paralelos interessantes com os do prólogo do Evangelho de João (nota-se seu desenvolvimento, principalmente nos discursos joaninos). Central para ambos os documentos é o pensamento de Deus se revelando - sua divina "glória" e "nome" – fazendo ele próprio conhecido no mundo dos homens. Em ambos, esses oradores o fazem somente porque Deus, em sua graça e verdade, desejou que alguns homens venham a conhecê-lo e recebam esse conhecimento em fé, e são assim habilitados a viver perpetuamente diante dele e proclamarem sua glória. (Charlesworth, 1972, p.18).

O evangelho de João mostra em todo momento uma intimidade entre Jesus e o pai, entre os segredos dos céus e as revelações dadas pelo mestre aos seus discípulos, assim como ao discípulo amado a certeza revelada na ressurreição dentro do sepulcro (20,8).

Um último ponto a analisarmos, é a hodayot como cântico de oração, que tem no agradecimento uma forte expectativa de unidade com Deus. Com algumas relações diferente dos salmos ela raramente agradece por livramentos, mas se eleva a oração por ser participante da bondade e cuidado em que ela foi recebida por Deus.

Na tradição bíblica, os salmos de ação de graças são ligados a hinos de queixa como formas correlacionadas de fala. “Não é por mero acaso que a comunidade de Qumran não produziu uma coleção de textos que começou "Ouça meu clamor, ó Senhor"... mas eles são contidos dentro do quadro de ação de graças”. (NEWSOM, 2004, p. 207). E isso é um exemplo de que, mesmo passando por situações adversas, eles entendem que são agraciados por pertencerem a um grupo seletivo onde Deus cuida e preserva.

Por conseguinte, muitos desses textos de Ação de Graças se iniciam com “Eu agradeço”, ainda que possam ter dimensões diferentes nos evangelhos e inclusive em João, onde vemos o narrador exemplificando o agradecimento de seu mestre em (Jo 6,11; 6,23). Mas, na ressurreição de Lázaro (Jo 11,41), a oração em público revela sua intimidade com o pai, quase como o mestre de Justiça. Diferentemente, porém, o mestre, depois de ser instruído, pode voltar e revelar os segredos que descobriu aos seus amigos que estão sobre seus cuidados.

Depois que Deus instrui o indivíduo exaltado nos mistérios celestiais, Deus aparentemente o indica para ensinar aos outros. Samuel Thomas explica que em algumas das Hodayot "o protagonista é chamado a

traduzir ou interpretar sua própria experiência para aqueles sob sua tutela." O orador em 1QHa XII, 28-29 declara que depois que Deus o ajudou a entender os "maravilhosos mistérios" e "mostrou-se" a ele, Deus então "iluminou os rostos de muitos" através dele. Na coluna X, 15, lemos: "Mas você me fez uma bandeira para os eleitos de justiça e um perito (ou mediador de conhecimento) de mistérios maravilhosos". O motivo do aprendiz celestial que se torna o mestre também é encontrado nos salmos não-canônicos da coleção do 4Q381. (LARSEN, 2013 p. 98).

O comunicado de Jesus sobre sua ascensão e futuro encontro com o pai no final de nossa perícopes (20,17-18), além do reencontro com os discípulos na sua volta, apresenta dois momentos diferentes na perícopes posterior (Jo 20, 19-31). É pertinente lembrar que os discípulos estão em um local secreto e em dois períodos que podemos considerar litúrgicos, dado apresentado pelo autor: "primeiro dia da semana (20,19); e oito dias depois (20,26)", respectivamente. Pode ser um paralelo que se revela ao culto celestial no evangelho. Evidentemente, temos aqui um contraponto com o sábado, mas em João nasce um novo período litúrgico, onde se manifesta os maravilhosos mistérios do reino dos céus aos membros da comunidade joanina.

3.2.3. Hekhalot

O período que essa literatura se desenvolveu está longe do problema do nosso texto, mas as fontes que formaram seu conteúdo estão baseadas nas principais redações e discussões teológicas que são anteriores ao próprio evangelho de João.

O principal motivo de utilizarmos esse tipo de texto está ligado ao despertar que ele trouxe para uma concepção teológica importante da mística judaica, pois quando o misticismo ligado à Merkavá apareceu na cena literária, o fez de maneiras mais complexas do que seus antepassados proféticos. Os principais temas pós-bíblicos do misticismo da Merkavá foram descobertos na literatura apocalíptica de Qumran. "A literatura que primeiro apresenta em grande escala o misticismo da Merkavá é chamado de Hekhalot ("Palácios Divinos") que é composta principalmente em Eretz-Yisrael na época do Talmude e do início do período geônico (cerca de 200-700 d.C.) (GRUENWALD, 2014, p. 3). Com essa contextualização fez-se necessário apresentá-lo aqui, afinal sua construção também foi dependente da literatura do período da Antiguidade. No entanto, com esse olhar posterior, pode nos apresentar questões importantes dentro do nosso texto de pesquisa.

“...as “viagens celestiais” a partir de fontes judaicas antigas (terceiro século a.C.) até a literatura de Hekhalot entre o terceiro e oitavo século da era cristã demonstrando que o que se observa nas ascensões medievais tem, em grande parte, sua base em tradições anteriores que remontam a literatura intertestamentária” (SEBASTIANA, 2011, p. 269/270).

Os hinos onde a literatura Hekhalot estão amparados consistem em cânticos e orações diante do trono da glória de Deus, local onde seus servos cantavam. Esses hinos faziam parte do ritual angélico. Gruenwald comenta que o hebraico moderno usa o termo *shir* cujo seu significado é "poema", podendo também ser interpretado como um encantamento melódico de palavras. No entanto, no hebraico bíblico esse aspecto musical não é necessariamente incluído em conexão com canções, como o “Cântico de Moisés” e o “Cântico de Davi”, e muitos salmos. (GRUENWALD, 2014, p. 11). Ele complementa:

“...é interessante notar o que Platão disse sobre o assunto. Ele comenta: “Nossa música foi então dividida em vários tipos e padrões. Um tipo da canção que foi por nome de um hino (νομα δὲ ὕμνοι) e consistiu em orações aos deuses.” Evidentemente, havia música nos hinos gregos, mas sem encantamento característicos”. O interessante termo Shiroth Hekhal mencionado em Amos 8, 3, é o mais próximo antecedente bíblico do termo moderno Shirat ha-Hekhalot usado em conexão com os hinos Hekhalot (GRUENWALD, 2014, p. 12).

Os cânticos também faziam parte da revelação e do ponto de partida das viagens celestiais. Nesse caso para adentrar entre os palácios era preciso entoar cânticos e orações, além de palavras de mistério. Esse ritual fazia com que o viajante conhecesse os segredos ocultos do mundo místico.

Finalmente, a literatura Hekhalot e a literatura rabínica posterior é evidência clara de que alguns místicos judeus usaram uma variedade de rituais, incluindo meditação em Ezequiel 1, com o propósito de experimentar a ascensão ao céu e uma visão de adoração celestial. No entanto, esta literatura começa em meados do século III d.C., e mostra dependência de todos os itens acima vertentes, exceto o NT. Um padrão de desenvolvimento no uso de material da merkavá pode ser claramente visto nas primeiras descrições da ascensão visionária (por exemplo, 1 Enoque) (MAINNING, 2004, p.159).

No contexto literário de Ezequiel e os relatos de Qumran foram importantes para fundamentar essa literatura, mas o que é interessante ressaltar, é que esses textos não foram importantes apenas para construção das hekhalots. Se considerarmos que o evangelho joanino tem uma nova constituição teológica para seu tempo: o templo terreno é substituído pelo templo celestial e a comunidade é esse templo. Vemos nesse contexto, que esse é um pensamento pré-existente na comunidade. Usamos aqui as hekhalots para deixar essa imagem em aberto em nosso estudo, mesmo que essa literatura seja posterior.

3.2.4. Os Cânticos dos Sacrifícios Sabáticos

Os Cânticos dos Sacrifícios Sabáticos, ou Liturgia Angélica, foi uma grande obra descoberta entre os Manuscritos do Mar Morto. Uma liturgia que foi construída para ser usada em treze sábados consecutivos de um quarto do ano solar, textos que interpretavam a relação de uma comunidade sacerdotal angelical em um ambiente de culto. Nesse aspecto, era um ambiente onde o louvor e a adoração se conectavam com o mundo celestial e anjos e humanos poderiam adorar juntos.

Essas viagens de anjos ao encontro com a comunidade apresentou uma questão: “as músicas eram dedicadas às carruagens (*merkavá*) do reino celestial, uma crença nos relatos bíblicos da visão do trono de Deus como carruagens (esp. Ezequiel 1)” (FLETCHER-LOUIS, 2002, p. 252). Com dificuldades para chegar a uma resposta concreta, esses escritos encontrados em Qumran, poderiam também ser apenas uma liturgia que expressa uma teologia angélica.

Nesse caso, vemos essas questões em rolos como o 4Q400-407, já que os textos não estão em boas condições, complicando sua tradução. Segundo o texto de Sullivan, relatando as opiniões de Newsom e Fletcher-Louis, onde temos essa divergência de pensamentos, eles apresentam algumas interpretações do texto sobre: adoração, formato, e espaço de culto. “Portanto, Newsom acredita que é um momento de adoração que apenas reflete o culto divino. Enquanto Fletcher-Louis vê uma transposição de barreiras e através dos hinos, os humanos se tornam anjos e adoram no mundo celestial” (SULLIVAN, 2004, p. 151).

Essas duas visões sobre o mesmo texto demonstram as dificuldades para compreender uma comunidade como essa, que conviviam entre as tradições judaicas conhecidas, e tem também sua própria interpretação de mundo. Apesar disso, esse grupo parece compreender, conviver, ler e possivelmente participar de cultos extáticos. Muito de sua teologia era comum às escolas judaicas, já que os textos apocalípticos faziam parte da diversidade religiosa do judaísmo desse período.

É preciso ressaltar que nesses cânticos também encontraremos uma identificação teológica dessa comunidade sacerdotal com a glória de Deus e as disputas espirituais entre o bem e o mal. “Nesse caminho temos o sumo sacerdote desempenhando o papel do guerreiro divino que também será crucial para uma melhor compreensão de passagens na *Hodayot*”. (FLETCHER-LOUIS, 2002, p. 84).

De qualquer forma, o pensamento de Davila corrobora com nossa hipótese, de que esse culto onde se entoam os cânticos acontecem não apenas imaginativamente, mas também no ambiente onde a comunidade se encontra, que passa a ser considerado seu novo templo: “templo macrocômico concebido no modelo do Tabernáculo terrestre e do Templo em Jerusalém. (Claro, os compositores do trabalho vê o contrário: o templo cósmico é o arquétipo e modelo para os santuários terrestres.)” (DAVILA, 2002, p.1). Portanto, podemos supor que a comunidade está vivendo nesse mundo, mas é participante do verdadeiro culto, pois está diretamente vinculada ao culto celestial. E essa visão se reflete no contexto de Ezequiel e sua visão de um templo novo. Davila irá lembrar que Fílon de Alexandria disse que “o universo é o verdadeiro templo, com os anjos servindo como sacerdotes” (Spec. Leg. 1: 66-67).

Olhar os textos fundantes do judaísmo ajudaria perceber esse fio condutor na religiosidade do grupo de Qumran. Afinal, essa inspiração pode ser assistidas nos textos da Torá, onde o próprio Moisés, que do bloco do capítulo que vai de Ex 35 ao 40 foi inspirado por Deus no monte para criar o tabernáculo, as vestes e os utensílios, assim como também podemos entender essa mesma visão do autor em Hebreus 8,5. Tais visões foram influenciados por outras teorias literárias do mundo antigo, sendo evidentemente uma relação de intertextualidade.

Com todo esse ambiente, suas revoltas religiosas e problemas sociais, o grupo de Qumran se sentiu separado, e procurou recriar sua fé, recorrendo à uma expressão de santidade que entrou em conflito com outras vertentes religiosas, e principalmente o judaísmo.

Diante disso recorreu a uma visão religiosa com uma interpretação um tanto quanto literal de que envolvia muitos outros grupos religiosos ao seu redor, já que nos cultos de ideologias judaicas enviavam uma adoração da terra entoada para os céus, e nessas literaturas consideradas oficiais os anjos desciam para revelar segredos aos humanos, como já relatamos anteriormente.

Evidentemente esses dois modelos eram comuns no judaísmo. Aparentemente esses conceitos funcionaram para a comunidade de Qumran, como inspiração para fundamentar suas relações místicas em um único local, ou seja, no seu espaço natural, e a transcendência para a vida da comunidade nos céus foi uma relação de superioridade espiritual.

A comunidade acreditava que a comunhão com o templo celestial era possível. A subida de Enoque e Levi são examinados, seguido por uma excelente discussão da “Subida do Maskil” (seção 3.4), como pode ser obtida a partir do 4T491, 4T471, 4T427 e 1QH. A conclusão deste capítulo é que nas canções, os adoradores sentem-se que eles se tornaram um com os anjos porque

o Maskil age como um mediador, tendo ascendido ao céu, entre o reino terreno e o celestial. (SULLIVAN, 2008, p.88).

Possivelmente, pode ter ocorrido alguma correspondência a essa manifestação no evangelho joanino. Não que seja necessário um envolvimento ou conhecimento estrito dos textos dessa comunidade, mas uma relação entre essa ideologia e uma tradição oral que possa efetivamente ter existido. O contexto de João 4 revela uma comunidade que não tem mais o templo e nem o monte Gerizim como locais de culto, mas, segundo o que apontamos até aqui, a verdadeira adoração está refletida no meio da comunidade. Um mesmo aspecto podemos ver nos cânticos do sacrifício sabático.

Devemos analisar também que na terceira fase de João o evangelho se reorganiza e parece fundamentar sua teologia sobre a divindade de Jesus nesse momento. Assim o prólogo é colocado no início para apontar a eternidade de Jesus, sendo então um ser cheio da glória de Deus (Jo 1,1-14), ou seja, o divino no meio da congregação de crentes, nesse caso cristão.

É importante ressaltar que temos aqui um cântico. É assim que é descrito o prólogo. E no centro do evangelho temos um texto com um modelo próximo a uma construção que aparenta ser outro cântico que está ali nos capítulos 14-17, onde ele instrui seus discípulos como um mestre. Outro fato é que ele está revelando a unidade da comunidade joanina, em conexão com Jesus e o Pai.

Seguindo a isso, temos no sepulcro a imagem da carruagem celestial, revelada pela visão dos anjos e o vazio entre eles, como um possível sinal da presença de Deus. Se levarmos em consideração essa primeira aparição, apesar de divino, Maria tenta segurá-lo, no entanto, ele pede para não o fazer, pois está ascendendo ao céu e não pode ser tocado. Uma relação de purificação para ascensão e encontro nos céus.

Com essa imagem podemos fazer mais uma leitura, ou seja, tentar encontrar certa relação ou pelo menos uma tradição idêntica entre João e os cânticos dos sacrifícios sabáticos. Jesus tem as duas aparições no cenáculo (20,19-31) em oito dias, onde ele adentra como um ser humano divinizado. No próprio culto de Qumran, esses cânticos são entoados em treze sábados. No evangelho essas duas aparições são ideias com similaridades, onde o ser celestial aparece e revela-se a uma parte do grupo (20, 19-23), e na segunda aparição Tomé entoou um louvor, pois o havia tocado (20,26-28). No evangelho não são os sábados, mas o primeiro dia da semana; os encontros dessa comunidade com o ressuscitado se revelam a cada sete dias da semana.

No evangelho de João sete sinais foram feitos por Jesus, que dão ao mestre não apenas um símbolo taumaturgico, profético, messiânico, mas também divinizado. O bloco de sinais

(2,1-11; 4,46,54; 5,1-10; 6, 1-15, 6,16-21, 9,1-7, 10,40-11,54), são evidências desse crescimento teológico. Queremos enfatizar aqui, que na última fase da construção do evangelho temos outro sinal importante, a multiplicação dos peixes (21,1-13), o que representa para nós o sinal derradeiro da graça de Deus sobre a fé da comunidade de João e a renovação da aliança de Jesus com o símbolo da liderança de Pedro.

Voltando aos setes sinais, temos nos Cânticos do Sacrifício Sabáticos uma grande referência ao sete. Isso não é diferente da teologia judaica, nossa questão aqui, seria apenas para acrescentar novos conceitos sobre o mesmo tema. “O cântico em Qumran (Col. ii (= 4Q403 1 i; 4Q404 1) falam de sete bênçãos, cânticos, sinais e exaltações” (MARTÍNEZ; TIGCHELAAR, 1999, p. 806/807). É evidente que não seria necessário João ter sido influenciado por esses textos, pois essa ideia percorreu toda a religiosidade judaica. Nesse caso, o sinal joanino é um símbolo da comunidade do judaísmo formativo, e da religiosidade periférica, da mesma forma que é a seita cristã iniciática, assim ele bebe dessas fontes como também de um proto-agnosticismo. O que nos mostra que o evangelho joanino é pertencente a mais comum das raízes religiosos do seu tempo, como também das mais diversas.

3.3. Humanos Divinizados

Após o período de escravização babilônica, persa e depois durante o período grego, repercutiu na tradição judaica grandes discussões teológicas sobre o sofrimento que passaram os judeus dentro e fora de Israel, diante disso eles puderam criar um ideal libertador com referenciais escatológicos acreditando em um futuro melhor. Porém outros grupos foram direcionados para um mundo particular, por meio do qual eles criaram uma teologia que os identificassem com o universo celestial.

Essa nova teologia passou pela influência exercida pelos seus dominadores, e as intermináveis dominações foram importantes para seu desenvolvimento. Essa pequena nação ficava entre as duas mais poderosas da antiguidade - Egito e Babilônia - e que desenvolveram uma teologia muito importante em cada período histórico em tempos de dominação. Podemos

afirmar até que elas foram necessárias para que Israel pudesse filtrar dessas potências sua formação religiosa e contextualizar para fortalecer suas convicções. Assim como foi com o período posterior com o domínio persa e grego.

Nesse contexto podemos concluir que cada potência trouxe parte do desenvolvimento e algum conceito para o entendimento do mundo celestial judaico que foi adaptado para as convicções que já haviam sido desenvolvidas. Assim como o apocalipticismo se desenvolveu olhando para o passado e recriando a imagem para o futuro. Já que todas as nações perderam sua força e Israel continuou viva como uma nação e todas essas imagens, foram ressignificadas e deu-se o mérito para Iavé como Senhor do tempo histórico e mantenedor de seu povo escolhido.

Nesse aspecto, conceitos do além-mundo, onde deuses, anjos e humanos divinizados estavam presentes, passaram por todas essas relações de convívio e conflito teológicos. A partir daí homens importantes da história judaica se tornaram representantes de um sinal místico da presença de Deus no meio do seu povo. Com isso líderes do passado tornaram-se ícones importantes e reflexos das manifestações de Deus para guiar seu povo, além dos seres celestiais que vieram para auxiliar e ensinar o caminho para se chegar a presença de Deus.

Os visionários que, por meio de suas visões ou revelações, apresentavam o futuro e o desejo de Deus para seu povo. Até podiam discernir os mistérios do mundo e da vida humana.

Além disso, tinham também outro interesse, que era revelar grandes verdades que os humanos não conseguiriam alcançar sozinhos. Esse talvez seja o principal motivo que, para se chegar a plena descoberta, é preciso de uma entidade superior. Possivelmente tenhamos aqui uma resposta para compreender a literatura joanina, quando ela enfatiza um aspecto divino em Jesus “*Jo14,6 Disse-lhe Jesus: Eu sou o caminho, e a verdade, e a vida. Ninguém vem ao Pai senão por mim*”. Nesse sentido, vale a pena pensar em que dimensão está esse discurso. “Verdades que estão além da capacidade do homem de deduzir de suas circunstâncias são reveladas diretamente por meio da manifestação dos conselhos divinos”. (ROWLAND, 1982, p,17). Assim, Jesus é divino e pode apresentar um caminho que os levará à verdade.

3.3.1. Mestre de Justiça

A figura do Mestre de Justiça apesar de não ter sido para o seu grupo um símbolo estritamente de um humano divinizado, nos ajudou a compreender o sentido desse processo de divinização de outros personagens da Torá e também do Espírito Santo a partir de suas relações como esse grupo.

Portanto, ele foi muito importante na história da comunidade sectária de Qumran, se tornando um líder que não concordou com as novas instituições religiosas do templo e preferiu se retirar, vivendo separado do templo oficial. “o Mestre da Justiça, que com toda a probabilidade viveu no segundo metade do século II a.C., foi um sacerdote anti-hasmoneu de Linhagem Zadoquita. Em protesto contra inovações cúllicas e de calendário em Jerusalém e no zelo pietista pela pura observância da lei”. (BROWN, 1972, p. 1).

A ideia de que esse mestre fundou, ou chegou na comunidade um período de 20 anos depois parece incerta, o que parece mais claro é que foi um importante membro que organizou e estruturou a comunidade. Sua importância se percebe nos textos, pois alguns deles parecem se referir a essa figura histórica.

Esse personagem se configurou como alguém que recebeu as revelações eternas de Deus. “A interpretação disso diz respeito ao Mestre de Justiça, a quem Deus deu a conhecer todos os mistérios das palavras dos seus servos, os profetas” (COLLINS, 2010, p. 221). Esse personagem teve uma grande importância nesse grupo, pois foi para eles uma espécie de mediador, além de um interprete das revelações misteriosas que a comunidade acreditava. “Isso é evidente nas seguintes linhas, atribuídas ao Mestre da Justiça. Arbel completa: “Essas coisas eu sei pela sabedoria que vem de ti e tu desbarataste os meus ouvidos a maravilhosos mistérios” (1QM 1:21)” (ARBEL, 2003, p. 154).

A identidade do Mestre é uma incógnita; Greig entende que ele é um homem de carne e osso e não se identifica com uma figura messiânica no sentido apocalíptico. Ele afirma que, por sua ambiguidade, não se pode interpretá-lo como objeto de fé como em comparação ao Jesus ressurreto. “Temos, portanto, que procurar um líder religioso ousado e neo-ortodoxo que uma vez estava falando contra a usurpação da “Casa de Absalão” e que a comunidade sentiu que poderia confiar nele contra o ímpio Sacerdote”. (GREIG, 1955, p. 123).

Apesar disso, nossa hipótese é que seu discurso contrário ao templo reflete as mesmas discordâncias do mestre cristão. Ele era o mediador dos segredos e revelador para a comunidade. Segundo Collins, não temos nenhuma informação se ele precisava dos serviços de um anjo para interpretá-lo (2010, p. 221). Portanto, o mestre de Justiça foi um líder que não aceitou as novas concepções do sacerdócio e do templo, que em sua opinião se prostituiu e não

mais expressava esse desejo divino. Essa mesma convicção e de forma mais áspera podemos ver nos evangelhos, quando Jesus expulsa os vendilhões do templo (Jo 2). Afinal, o mestre de Justiça denuncia o sacerdote iníquo.

Outro fator interessante é a relação do paracleto com o Mestre de Justiça. Nos estudos sobre o Espírito Santo, entende-se que sua ação é relacionada ao Espírito da verdade, que exorta e ensina a comunidade a seguir o caminho da salvação. Entretanto, ele também não só intercede, mas indica o seu adversário. Essa ação do Espírito em João associa Jesus ao Espírito e, segundo Leaney, é com esse olhar que podemos ver o mestre de Justiça.

Assim, um membro da seita de Qumran, ou a seita agindo corporativamente, pode agir como um paracleto e deve agir de forma a repreender um companheiro, e assim ajudar a remover sua culpa, se este último tiver sido descoberto em alguma violação do halakah da seita. Betz consideraria o Mestre da Justiça um ser por excelência que repreende e convence, e toda a seita espera ser um repreendedor e convicto corporativo, que é um paracleto, no final do julgamento. Tal interpretação esclarece a maneira pela qual o ministério de Jesus é apresentado no Quarto Evangelho; há um julgamento que está ocorrendo nos bastidores. (LEANEY, 1972, p. 38).

No evangelho de João, o paracleto é aquele que ensina e vai continuar a obra na comunidade conforme Jesus executou seu trabalho (Jo 14,26; 15,26; 16,7, 1 Jo 2,1). Portanto o mestre é o espelho das ações do Espírito no grupo, assim como o inverso também é verdadeiro e tudo que os membros da fé praticarem serão identificados pelas similaridades com que o Paracleto os fará lembrar do mestre, afinal o próprio evangelho compara Jesus com o paracleto (Jo 14,16; 1Jo 2,1).

3.3.2. Moisés

Moisés, como o grande personagem da autoridade religiosa judaica, entrou em confronto direto com a imagem do mestre da nova seita cristã. Podemos ver talvez de forma mais concreta a imagem de Jesus como um Segundo Moisés. Isso era profundo na esperança de Israel, como também na concepção da Torá Samaritana. O profeta que havia de vir seria um segundo Moisés: *“O Senhor vosso Deus suscitará um profeta como eu (Dt 18.15)”*. Ao falar sobre a figura Mosaica, lembremo-nos dos samaritanos. Possivelmente existiu entre os judeus-cristãos, samaritanos e os cristãos joaninos que já fazia parte desse movimento uma divergência, onde o redator em Jo 4 apresentou o problema. Nossa hipótese é que Jesus foi descrito como

ser divino e por meio dos debates que existem no texto joanino, sua figura testemunhou-se como representativamente maior do que Moisés.

Na verdade, não se trata de uma rejeição joanina diante do grande símbolo que representa Moisés. O que acontece é que qualquer personagem em relação a Jesus é menor dentro do contexto do evangelho. Contudo, a mensagem é usada como espelho para que toda imagem representativa de um líder judeu passe a ser apenas uma parte da imagem de Jesus. Como explica Ashton: "...as numerosas referências no Evangelho sobre Moisés e ao "Profeta", que foi para sucedê-lo e mostrar que Jesus foi considerado pela comunidade como de alguma forma suplantando Moisés e tomando o seu lugar" (ASHTON, 2007, p. 446).

Assim, a construção literária joanina reforça nossa tese. Basta analisar a forma como é desconfigurada qualquer possibilidade de autoridade vinculada a outro líder desse período, como João Batista, por exemplo, que em seu discurso no início do evangelho nega ser o Messias, Elias ou qualquer outro profeta. Nesse ínterim, Jesus é aclamado por seus discípulos. Portanto, no caso de Moisés, o seu caminho é naturalmente comum, pois primeiro ele é humano, enquanto João identifica Jesus como sobrehumano desde o princípio e mais ainda, veio de cima/alto (Jo 1,1-18; 3,5-14).

Uma vez que essas semelhanças e diferenças entre Jesus e Moisés são estabelecidas, é possível ver outras ligações menos óbvias, mas talvez profundas. Em Mateus, Jesus é possivelmente o segundo Moisés ao dar uma nova Lei no Sermão da Montanha, enquanto para o discípulo amado Jesus é maior pois já existia antes da criação conforme o Prólogo.

Seria também possível mostrar o que João imagina de Jesus. Apresentar o mestre em comparação ao grande símbolo da religiosidade judaica, nos dá a possibilidade de compreender como esse evangelho procura clarificar a imagem de Jesus como sinal de Deus para seu povo. As comparações entre o líder da lei e o mestre Cristão, nos faz perceber, como João entende sobre o seu Senhor: Moisés escreveu sobre Jesus (1,45), ele levantou a serpente, e o Filho do Homem será levantado (3,14), ele acusa, o Cristo não (5,45), não deu pão do céu, Jesus é o pão do céu (6,32), nas últimas três vezes que foram comparados, temos uma grande divergência entre eles, Moisés deu a lei (7,19), a circuncisão (7,22), e mandou apedrejar (8,5). Com essa imagem vemos a importância de Jesus como Salvador e libertador de Israel, livrando-os da lei.

Voltamos agora para o prólogo e vemos que nele a ênfase é a autoridade que João vê, em seu mestre, sobre qualquer pessoa, ou até mesmo um humano que se torne divino diante de uma vida honrada, como o caso do Moisés divinizado, que se apresenta em breves relatos do AT, a teologia do segundo templo e de Qumran. Muito provavelmente por isso, temos no

evangelho segundo João alguns temas onde se sobrepõe Jesus, “Jo 1,17 *Porque a Lei foi dada através de Moisés, graça e verdade através de Jesus Cristo*”. Demonstrando, assim, essa divergência entre essas personalidades. Desde que se entenda que a Lei de Moisés tem menor vigor, que a graça e a verdade pregada por Jesus.

Apesar do que temos visto sobre João, é preciso considerar que muitos textos do período do segundo templo são ligados a Moisés e muitos deles falam sobre sua divinização, além de uma visão de um sumo sacerdote. Josefo diz que Moisés era um “homem divino” (FLETCHER-LOUIS, 2002, p. 295).

Entretanto há uma dimensão sobre os temas levantados sobre a deificação de Moisés que se encontra no 4Q374, pelo texto, que ocorreu no monte Sinai. As cenas que temos do líder mosaico que estão correlacionados à sua angelomorfia. Segundo Fletcher-Louis, referem-se à fala direcionada ao povo sobre sua intermediação e transmissão da palavra de Deus. Evidentemente há representação de uma teofania em Ex. 24,18; 33,7-11. Ou como se sugere Nm 6,25 onde o rosto de Deus é visto no rosto de Moisés. O que Deus tem sido para Moisés, Moisés é agora para o povo (FLETCHER-LOUIS, 2002, p. 146). Temos então outro importante indicativo sobre a vida e a identidade de Moisés relacionado à angelomorfia: basta compararmos com a visão do filho do Homem de Dn 7,13.

Fletcher-Louis ainda sustenta, que a visão de Fílon sobre o Deuteronômio Samaritano, e toda mística ao redor dele, podem indicar a imortalidade de Moisés. No pensamento samaritano e nas tradições rabínicas com todas essas posições geralmente indicam uma vida angélica. (2002, p. 146). Apesar disso, João parece usar o termo que coloca uma discussão importante na comunidade (Jo 3,13) que pode ser diretamente ligada ao prólogo, pois diz que o Filho do Homem já havia vindo do céu. Se essa interpretação estiver correta, a comunidade tem Jesus em um nível maior que Moisés.

Apesar de entender que o evangelho do discípulo amado efetivamente coloca Jesus em superioridade, lemos também que outros textos judaicos apresentam o valor que Moisés tem na história de Israel. Concomitantemente, ele é uma grande referência para a espiritualidade dos grupos religiosos judaicos. Sua imagem é representativa para a manifestação da glória de Deus e um mediador para seu povo.

A figura do Louvor dos Pais, cuja carreira oferece o melhor modelo para o ofício do escriba é Moisés (Sir 45: 1-5). Apesar do breve tratamento, não pode haver dúvida de que Moisés é a figura mais exaltada na história de ben Sira: ele é igual aos anjos (Sir 45: 2), Deus mostrou-lhe parte de sua glória (Sir 45: 3), e ele falou com ele face a face (Senhor 45: 5). É digno de nota que Ben Sira nunca chama Moisés de profeta,

embora ele descreve o poder das palavras de Moisés (Sir 45: 3) e a comunicação direta de Deus para ele (Sir 4 5: 5). Ainda assim, são outros aspectos que o papel de Moisés que Ben Sira enfatiza. A carreira de Moisés culmina na entrega da Torá e da missão de ensiná-lo: "Ele fez ouvir a sua voz e levou-o para a escuridão, e deu-lhe o mandamento face a face, a lei da vida e conhecimento, para ensinar Jacó a aliança, e Israel seus julgamentos " (Senhor 45: 5) (HIMMELFARB, 2006, p. 33).

É possível observar em outros textos como no Êxodo 7,1 e 34,29-39, que identificam Moisés como um ser humano com aspectos divinos. "Correspondendo às biografias gregas da época, e seguindo biografias judaicas mais antigas de Moisés, Moisés não é somente profeta e sacerdote, mas também taumaturgo, místico e mediador da sabedoria divina, isto é, o "homem divino". (BAGLI, 2018, p. 44). Portanto de alguma forma foram inspiração para glorificação de Moisés.

Voltando a Siraque (43,23-45,5) fala-se sobre Jacó, Isaque e depois tece elogios ao legislador judeu que será exaltado e glorificado pelo Senhor. Em uma das narrativas do 2º séc a.C., temos um sonho e uma visão interpretada por Jetro onde ele é divinizado. Em outro texto importante como: "A tragédia de Ezequiel - Exagoge", onde temos uma linguagem que deve ser comparada com a passagem bem conhecida em Ezequiel, e nela Moisés recebe toda a regra e autoridade sobre o universo ou cosmos e os anjos se prostram diante dele (linhas 68-89). "Esse texto é mais ou menos o mesmo período como coleção de sabedoria de Siraque" (FLETCHER-LOUIS, 2002, p. 7). Nesse contexto, Moisés é entronizado no monte Sinai por um ser angélico e que a ele entrega sua autoridade celeste.

O texto chega a ser surpreendente em relação à tradicional narrativa do Êxodo e o status de Moisés. Estamos diante de uma entronização e divinização de Moisés em termos angelomórficos.³ A primeira parte (68-82) consiste em: 1) A visão do ser celestial no trono, 2) A entronização de Moisés, 3) A visão cósmica (terra, mundo inferior, céu), 4) Despertamento. Na interpretação de Jetro (83-89) temos: 1) O bom sinal divino, 2) O domínio cósmico de Moisés. (MACHADO, 2005, p. 28-29).

Esse impacto do legislador de Israel no imaginário judaico foi tão expressivo, que é difícil separar em muitos textos seu aspecto divino ou angelomórfico. É preciso lembrar que na tradição judaica Moisés é como um Deus diante do Faraó em Êxodo 7,1. Um ser divinizado ou angelomórfico que apareceu com o rosto cheio da glória de Deus (Ex 34). Os efeitos de sua identificação são sugestivos até mesmo em paralelo ao tema da criação, e como o guerreiro divino, apesar de seu conteúdo estar em fragmentos 4Q374, que é uma tradição sobre o Êxodo e o Sinai que atestam sobre isso:

Frag. 2 col. i 3 [...] ... [...] 4 [...] todas as terras 5 [...] você irá dizer 6 [...] e ele tomou posse 7 [...] Sinai 8 [...] ... Frag. 2 col. ii 1 juntos e... [...] 2 e as

nações se levantarão da ira [...] 3 através das suas ações e através da impureza das ações de [...] 4 e [você] não terá nem remanescentes nem sobreviventes, mas seus descendentes [...] 5 e ele plantou para [u] s, seus escolhidos, em uma terra, mais desejável do que todos países,... [...] 6 e ele o fez como um Deus sobre os poderosos, e a causa de cambalear (?) para o Faraó ... [...] 7 derretia-se e os seus corações tremiam, e as suas tripas dissolvidas. [Mas] ele teve pena de [...] 8 e quando ele deixou seu rosto brilhar para eles os curar, eles fortaleceram [seus] corações novamente, e na época [...] 9 e ninguém te conhecia, e eles derretiam e tremiam, eles cambaleavam no momento [e] [10] [...] para eles [...] pela salvação... [...] 11 [...] [...] Frag. 7 1 [...] seu... Em branco [...] 2 [...] um mediador para o seu povo [...] 3 [...] nuvens e acima de [...] 4 [...] ... [...] Frag. 9 1 [...] ... [...] 2 [...] o di rge que ele cantou quando [...] 3 [...] quando yhwh falou com ele 4 [...] ... de... [...] 5 [...] al] quem [...] (MARTÍNEZ, TIGCHELAAR, 1999 p. 741).

Esse texto, é apresentado como ponte por Fletcher-Louis como uma expansão midrástica, e assim nesse seu contexto podemos também imprimir uma identidade com a teologia dos salmos, parecendo ser concordante com a divinização de Moisés.

“...guerreiro divino nos textos bíblicos (cf. esp. LXX Sl 17: 8) e Moisés no 4Q374. Onde Moisés deveria ter um efeito teofânico em outros seres humanos 4Q374 é consistente com o seu papel como agente teofânico, o efeito de sua presença sendo comparável a de um anjo (por exemplo, Dan 8: 15-18; 10: 4-11; Apoc. Abr. 10: 1-5), para o qual existe um específico paralelo no terceiro século a.C. texto Artapanus” (FLETCHER-LOUIS, 2002, p. 138).

No entanto o texto de Artapanus, um judeu egípcio do 2º ou 3º Séc a.C., destaca a vida de alguns dos patriarcas e Moisés. Nesse caso ele tinha poderes de beneficiar a humanidade com sua habilidade para invenções (Artap. 3.4). O trabalho de Artapanus parece que ajuda a revelar uma nova fonte de pesquisa que apresenta o Egito com uma forte comunidade grega em seu país. Isso pode ajudar a entender o contexto em que foi escrito seu texto. “Assim Moisés ensinou aos Egípcios, e aos gregos influenciou na cultura e até mesmo o chamaram de Hermes” (KOSKENNIEMI, 2003, p. 25). Todo o poder de Moisés é apresentado no texto, com o respeito dos dois povos, e ele é capaz de grandes proezas. É possível fazer um paralelo e entender algumas similaridades desses textos, como alguns autores tentam apresentar.

Em Artapanus, em uma angelofania similar, o Faraó é revivido com a ajuda do divino Moisés. Então, também, no 4Q374 frag. 2 Moisés restaura aqueles que suportaram sua aparência teofânica através do brilho do seu rosto curando e fortalecendo seus corações. Esta deve ser uma referência ao brilho da face de Moisés e à sua descida do Monte Sinai em Êxodo 34: 29-35. Nas linhas 7-8 aqueles que têm experimentado de Moisés, a maravilhosa aparência divina, serão os primeiros no julgamento para restauração, portanto, os israelitas no Monte Sinai, talvez sejam os "poderosos" da linha 6 (FLETCHER-LOUIS, 2002, p. 138).

Entretanto existem outros fatores sobre essa relação angélica, que se concentra na falta de compreensão sobre quem é e o que está acontecendo. É uma característica recorrente da

forma angelomórfica em que, a princípio o anjo não é reconhecido a princípio para quem ele se apresenta. Esse não reconhecimento pode também acontecer com o humano angelomórfico.

“Assim, por exemplo, nas Antiguidades Bíblicas de Pseudo-Fílon 61: 8-9 a aparência de Davi é transformada pelo anjo que lhe dá o poder para matar Golias e ao retornar ao seu povo "ninguém o reconheceu". Mais cedo no mesmo pseudepígrafo glorioso de Moisés a descida do Monte Sinai está relacionada como segue (12: 1): E Moisés desceu. E quando ele foi banhado de invisível luz, ele desceu para o lugar onde a luz do sol e a lua é; e a luz do seu rosto superou o esplendor do sol e a lua, e ele nem sabia disso. E quando desceu aos filhos de Israel, eles o viram, mas não o reconheceram. Mas quando ele falou, então eles o reconheceram. . . E depois Moisés percebeu que seu rosto se tornara glorioso, ele fez um véu para ele mesmo com o qual cobriu seu rosto. Claramente este texto fornece um paralelo próximo ao frag 4Q374 (FLETCHER E LOUIS, 2002, p. 139).

A leitura desses textos mostra um processo intertextual importante, como essa ideia percorreu não apenas a teologia de Israel, como também a cultura da diáspora. Além disso, a oralidade é um forte aliado a essa influência cultural e religiosa. Tudo isso nos ajuda a perceber certa conexão com o evangelho. Pois mediante o texto de Pseudo-Fílon, os rostos iluminados de Davi e Moisés não se deixaram reconhecer. “Nesse sentido Maria não reconheceu os anjos e Jesus. Jo 20,11-15. O conceito tem nuances idênticos e uma reformulação teológica semelhante. A diferença é que Jesus não havia ainda se encontrado com o Pai (cf. Jo 20,16-17). Assim ele poderia ser divinizado antes de subir ao pai, e seria guiado pelos anjos.

3.3.3. Os Patriarcas

Dentre os debates teológicos que estiveram presentes no primeiro século estava o tema da divinização dos patriarcas. A teologia judaica procurou reproduzir e fortalecer sua tradição, inclusive com a inserção do martírio nas histórias, além da construção do imaginário dos humanos divinizados. Abel, por exemplo, através de sua morte, diante do poder opressor de Caim, recebeu status angélico e autoridade para se assentar no trono. No Testamento de Abraão, temos o tema de Abel que se assenta no trono de Deus e de onde julgará o mundo, e seu Pai Adão assentado no portão, onde se encontram duas filas, um portão imenso e um portão estreito, por onde caminham os seres humanos, por esses dois espaços. “A imagem do trono e seu ocupante tem alguma semelhança as outras teofanias judaicas, mas a principal diferença sobre esta cena de julgamento é que não é Deus quem se assenta no trono, mas o Justo Abel” (ROWLAND,

1982, p. 107). O martírio é uma forte influência na tradição judaica, apesar da diferença entre o martírio na babilônia e a idealização do martírio de Abel. Fato é que a morte injusta coloca o personagem que a sofre em elevada exaltação nos céus. Por isso, seu direito ao trono para julgar é referência importante para nosso contexto.

Em muitos aspectos, a forma deste trabalho se assemelha a outros apocalipses. Há a descrição da jornada celestial em uma carruagem celestial. Mas ao entrar no mundo celestial Abraão é confrontado pelo trono de Abel e não pelo trono de Deus. Essa diferença não deve disfarçar o fato de que há certas semelhanças entre esta cena do trono e outras teofanias. A descrição do trono de Abel (o Cristal do pavor) se assemelha a descrição do trono de Deus em 1 Enoque 14.18 (viu um alto trono e sua aparência era como cristal). O fato de que o homem celestial é dito estar brilhando como o sol tem algumas afinidades com 1 Enoque 14.20 (cf. Rev. 1.16), onde a vestimenta de Deus é comparada à luz do sol. O livro de julgamento pode ser comparado com cenas de julgamento como Daniel 7,10f. e Apocalipse 20.12. Nós também temos a transferência (embora temporário em rec. A.) do direito de julgar, e a imagem emerge de uma cena teofânica que não menciona Deus. Em vez de Deus, Abel o filho do primeiro homem, é aquele que se assenta em um trono como o trono de Deus, exercendo julgamento sobre as almas dos homens. Assim, parece que temos uma essência totalmente judaica. (ROWLAND, 1982, p. 107-109).

Entendemos que Abel por ter sido morto injustamente, recebendo o direito de julgar as nações. Essa conotação de autoridade e julgamento do mártir irá ultrapassar a tradição judaica, e influenciará o cristianismo primitivo chegando até na tradição cristã nos textos apócrifos.

Da mesma forma, Abraão, Isaque, Jacó, e até mesmo José são dignos de nota. A seguir, falaremos apenas de Abraão e Jacó por serem citados no Evangelho de João. Entendemos que por esse motivo temos um processo dialético no quarto evangelho acerca dessas duas figuras da religião judaica.

3.3.4. Jacó

O patriarca Jacó é um desses personagens simbólicos que na teologia popular se tornou divino e, talvez por isso, João faça referência a ele em alguns trechos. Como já nos detivemos no assunto sobre a imagem da escada de Jacó em João 1,51, faremos alguns poucos apontamentos, tentando apenas delinear agora a teologia sobre a angelomorfia deste patriarca, e apresentar também a substituição da autoridade de Jacó para Jesus, na narrativa da mulher samaritana (cap. 4).

A partir desse olhar entendemos que o mestre cristão e o pai da nação israelita, parecem ter sido envolvidos pelo tema da autoridade de Deus sobre eles, não sobre a escada. São eles que possuem o atributo de receber o peso da glória de Deus sobre si. Mas é no segundo embate entre os dois que o evangelho joanino exalta a autoridade de Jesus e diminui a do Pai Jacó.

Jesus ao chegar a Samaria (cf, Jo 4,6) está cansado e assenta-se sobre a fonte. A preposição usada pelo redator pode ser uma resposta antecipada para a pergunta da samaritana: Jesus é maior que Jacó? Por isso o uso da preposição ἐπι. “sobre, acima, ou por cima” da fonte de Jacó, tem um sentido muito importante. Essa construção vai ajudar a confirmar a autoridade e a filiação divina de Jesus. Por isso em nossa interpretação seria correto dizer que Jesus está “sobre” e não “junto” a fonte. Como já dissemos no início desse capítulo, fonte e poço podem ser usados com o mesmo objetivo, a fonte tem sentido correspondente a um olho d’água que pode ser considerada como uma nascente. No verso (11 e 12) poço é uma palavra que representa um local com água estagnada como uma cisterna (BRITO, 2011, p. 57).

O autor está apresentando uma ideia corrente na teologia cristã, na qual Jesus supera a imagem de Jacó que deixou o poço para o povo, que é um grande símbolo tanto da religiosidade judaica quanto samaritana. “O poço, na tradição judaica, converte-se em elemento mítico, que sintetiza os poços dos patriarcas e o manancial que Moisés abriu na rocha do deserto. É figura da própria lei, que se considerava observada já pelos patriarcas e formulada mais tarde por Moisés” (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 208). A partir daí, podemos entender que a fonte/poço é um símbolo da lei dada por Moisés estabelecida pela tradição dos patriarcas, nesse caso Jacó.

O símbolo das águas e fontes na antiguidade era representado por muitos deuses pagãos, inclusive gregos. Não seria estranha então a comparação do texto diante do “poço/fonte”. Já que na antiguidade muitos deuses eram representados como senhores das águas, e das fontes, e entre eles estavam também relacionadas algumas deusas. Como nos explica Heinz-Mohr: “Entre os Gregos, as fontes são divindades femininas, que se veneravam como doadoras da fertilidade, como deusas da salvação, amas divinas e divindades protetoras do casamento”³⁰. Poderia ser então que mesmo de forma inconsciente. João estava estabelecendo um poder centralizado em Jesus que substituiria toda forma de religiosidade tanto no judaísmo, como também aos deuses masculinos e até femininos no mundo pagão. (BRITO, 2011, p. 59).

Nesse aspecto é que devemos entender a forma como João trabalha esses dois símbolos (Moisés e Jacó), afinal, eles aparecem na tradição israelita sentados sobre as fontes que também eram signos de tradições míticas de deidades pagãs, mas que eles superaram dando a lei. Vem, então, Jesus e se sobrepõe a eles, revelando a graça de Deus.

³⁰ HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos Símbolos*. São Paulo: Ed. Paulus, 1994. p.167.

Jacó, porém, é um personagem muito além da tradição da Torá, sua imagem ultrapassará o conceito de um líder e chefe de clã. No texto de José e Asenath, “temos a oração de Jacó, que o identifica como "terreno”, “anjo "e" imortal "(linha 19)” (GIESCHEN, 1998, p. 160). Orígenes em seu comentário ao Evangelho de João, provavelmente escrito no final do primeiro para o segundo século da era cristã, apresentou um personagem com uma identidade angelomórfica. “Ele contém uma declaração da identidade angelical do patriarca Jacó o que é inequívoco” (FLETCHER-LOUIS, 2002 p.27).

O texto tem uma impressionante identificação do patriarca como um ser divinizado, o que impressiona é que o próprio Jacó se autointitula: Primogênito, que havia descido do céu, e um tabernáculo entre os homens. Essa representação é relevante diante do contexto do evangelho joanino, vejamos:

Eu, Jacó, que falo contigo, sou também Israel, anjo de Deus e um espírito dominante. Abraão e Isaque foram criados antes de qualquer trabalho. Mas, Eu, Jacó, que os homens chamam Jacó, mas cujo nome é Israel eu sou quem Deus chamou Israel, que significa, um homem vendo a Deus, porque eu sou o primogênito de todos os seres vivos a quem Deus dá vida. E quando eu estava chegando da Mesopotâmia Síria, Uriel, o anjo de Deus veio e disse que "eu [Jacó-Israel] tinha descido para a terra, e eu tinha o tabernáculo entre os homens e que eu havia sido chamado com o nome de Jacó. "Ele me invejou e lutou comigo dizendo que o seu nome, é o nome que é antes de cada anjo, deveria estar acima do meu. Eu disse a ele o nome dele é o que ele realiza entre os filhos de Deus. "Você não é Uriel, o oitavo depois de mim? E eu, Israel, o arcanjo do poder do Senhor e do chefe capitão entre os filhos de Deus? Eu não sou Israel, o primeiro ministro diante do rosto de Deus? E eu invoquei meu Deus pelo inextinguível Nome (OTP 2:699-714 e ver esp. Smith 1968, apud FLETCHER-LOUIS, 2002, p. 27).

Portanto, por meio desse relato devemos pensar na associação das imagens do texto de Jacó-Israel como uma linguagem que lembra o próprio tabernáculo do Logos em João 1,14. Como Fletcher-Louis argumenta. Ele também se refere “ao anjo Jacó-Israel como ministro diante da face de Deus, segundo o pseudoepígrafo de Orígenes”. (FLETCHER-LOUIS, 2002, p.28).

Segundo nossa hipótese, todas essas reflexões podem ter passado pela escola de João. Evidentemente não apenas essa, mas muitas histórias ligadas a angelomorfia e divinização humanas, já estavam perambulando por esse mundo antigo. O conceito divino de Jesus, não veio sozinho, mas muito bem amparado por uma ampla teologia ao redor de Israel.

3.3.5. Abraão

Apesar de Abraão e Isaque serem os primeiros pais, lemos acima que Jacó foi o primogênito, segundo essa tradição literária. Porém, o que nos importa agora é entender a importância de Abraão a partir da leitura do evangelho de João no capítulo 8, onde parece ter um eco de uma discussão sobre a autoridade. Jesus é anterior e superior a Abraão, esse é o contexto básico da teologia Joanina. No capítulo 8,54-56, Jesus diz que Abraão rejubilou-se ao ver o seu dia; os judeus estranharam, comparando a idade do rabi e o período histórico dos acontecimentos de Abraão. Mas existe uma tradição que acredita que Abraão viu sua descendência.

Podemos supor que ele atribui semelhante pré-visão de Jesus ao patriarca Abraão; a tradição judaica interpretou Gn 15,18 como uma pré-visão geral que Abraão teve da história de seus descendentes (Talmud: Gn rabba 44,22). Certo é que os judeus imaginavam Abraão numa espécie de beatitude celestial (cf. Lc 16,22-31), em que ele poderia ver o “dia” de seu descendente, o Messias, Jesus não deve ser contraposto a Abraão; nele se realiza o que Abraão esperava. (KONINGS, 2005, p. 190).

Jesus ainda complementa e encerra no verso 57: “Em verdade em verdade vos digo, antes que Abraão existisse Eu Sou”. No evangelho de João, Jesus é maior que Jacó (4,12); fez obra superior a Moisés dando o pão do céu (6,31) e agora é anterior ao Pai Abraão dos judeus.

O relato no Apocalipse de Abraão é organizado para falar da ascensão do Pai de Israel e para desmistificar o sacrifício do templo. A intenção do texto é comparar essa subida de Abraão com a grande experiência mosaica no Sinai. Esse texto também é contrário aos sacrifícios do templo por toda a idolatria que se percebe na história de Israel no primeiro século. Ele apresenta em seu relato o sacrifício de Gênesis 15 e o jejum de quarenta dias no deserto. Fazendo uma ponte com Êxodo 19-20 e a presença de Deus em fumaça e fogo ligando assim as duas passagens.

Portanto, nesse contexto podemos identificar o descontentamento com o templo, além de uma questão importante “Os capítulos 1-8 narram a história da conversão de Abraão da idolatria” (COLLINS, 2010, p. 321). Dessas situações, a resposta divina virá na restauração do final dos tempos.

O sacerdócio é a representação terrena da manifestação divina, e o templo, que era o local dessa intermediação está corrompido. Textos como Jubileus apresentam Enoque, Abraão e outros na função de sacerdotes. Essas conexões podem colaborar para destituir a autoridade do templo.

Na esteira dessa guerra santa, a comunidade joanina apresenta a glorificação de Jesus e tenta transpor a autoridade do templo judaico para o novo templo joanino. “Um corolário para essa questão é o papel especial de Abraão e seus descendentes, o povo que rejeita a idolatria. Essas questões são definitivamente postas em foco pela destruição do templo” (COLLINS, 2010, p. 324). No período da destruição do templo, textos como esse foram fundamentais para Israel procurar uma nova forma de servir ao seu Deus, já que em seu imaginário o templo foi destruído por causa do seu próprio pecado.

Seguindo esse caminho, muitos debates teológicos dentro do evangelho de João se apresentam nas festas, onde podemos encontrar Jesus. Em algumas ocasiões ele precisou sair para não ser apedrejado, como no caso dessa discussão direta sobre sua descendência e existência em relação ao Pai Abraão. Vejamos:

Na mesma narrativa, Jesus afirma que ele existe antes de Abraão, novamente implicando sua identidade divina (8,59). Os judeus entenderam corretamente sua afirmação como igualdade com Deus. No entanto, eles o desonraram e procuraram apedrejá-lo (8,58-59). Porque Jesus é a encarnação do Senhor no meio deles, é possível que a sua partida do templo de Jerusalém no verso 59 ('Jesus ... saiu do templo') lembre a partida divina do templo em Ezequiel 10, 18-19 (11,22-23). À luz deste pano de fundo, as duas instâncias do divino se afastam dos templos sagrados antes de suas destruições estão provavelmente interrelacionadas. Motyer concorda: Pode ser que alguns leitores ouçam as implicações da visão de Ezequiel da partida do Merkavá de Jerusalém, que anunciou a destruição da cidade em 587 a.C., (Ezequiel 10) - especialmente desde uma partida equivalente antes da destruição final em 70 d.C. tornou-se uma questão de lenda popular, chegando até mesmo ao historiador romano Tácito (KASULA, 2016, p. 48-49).

Podemos ver uma importante mensagem aqui: Jesus ao se distanciar do templo, faz com que a glória de Deus e a restauração de Israel não sejam confundidas. Um duplo signo se desfaz, Abraão é a representação no AT da aliança do povo de Israel com Deus, e o templo é sinal da religião judaica. A saída do Cristo desencadeia a substituição de uma aliança com o antigo Israel e com a antiga religião. Surge uma nova aliança com todo aquele que aceitar a fé em Cristo pode entrar na comunidade do povo de Deus.

Mais uma ideia se destaca a partir desta passagem: Jesus, como glória [shekinah] de Deus que se afasta do templo. “Para João, "Eu Sou" partiu do Templo, esse "espaço sagrado" não é mais a morada da Presença Divina. “A Shekinah não está mais lá, mas agora é encontrada onde quer que Cristo esteja, porque mais tarde (10,36 faz isso provavelmente, se não inequivocamente claro) o próprio Cristo é o Santificado, o altar e o Templo, o lugar da Shekinah” (KASULA, 2016, p. 49). Apesar dessa afirmação, entendemos que Jesus como símbolo da shekinah

saiu do templo antigo e inaugurou um novo templo nesse momento, sendo então a sua comunidade.

3.3.6. Sumo Sacerdote

A história de Israel se fundamenta na tradição de um líder espiritual que não apenas participa da vida religiosa, mas da vida social e do poder jurídico, em muitos momentos com status de uma realeza.

De volta do Exílio babilônico, o desejo de reforma do templo exigiu que uma liderança fosse firmada; e o ofício do Sumo Sacerdote do Segundo Templo tornou-se indispensável para os judeus. “Em um período em que o líder político por excelência do povo - isto é, o rei - pertencia à esfera do passado, ou provavelmente para o futuro, o Sumo Sacerdote poderia ter absorvido várias características ou pelo menos funções da liderança real” (XERAVITS, 2003, p.165). Essa é uma concepção corrente, pelo menos a literatura judaica aponta diversas vezes seu poder de decisão política e liderança na sociedade.

Todavia, essa relação ultrapassou o limite terreno até chegar ao mundo celestial. “Filon e os rabinos compartilham uma tradição em que Levítico 16,17 (nenhum homem deve estar (וכל אדם לא יהיה) na tenda da reunião a partir do momento em que ele (o sumo sacerdote) entrar...) é tomado para significar que o sumo sacerdote não é um homem, mas é angelical” (FLETCHER-LOUIS, 2002, p. 17).

O Sacerdote tem uma importância na história de Israel que em muitos momentos suplanta a autoridade real. Torná-lo supra-humano mostra bem esse conceito.

Margaret Barker argumentou provocativamente que muito do que é peculiar de Filon na especulação do Logos é derivada do templo de Jerusalém e sua teologia sacerdotal. Embora, como veremos, a crença em um reino do sacerdócio angélico é particularmente cara aos círculos místicos e apocalípticos exemplificado pela comunidade de Qumran, a teologia foi compartilhada além dessas comunidades. Então, por exemplo, é claramente presumido na carta de Aristeas, uma obra propagandista que demonstra pouco interesse em questões apocalípticas, mas para quem o sumo sacerdote é uma minuciosa figura do outro mundo. No relato da carta do templo judaico e seu serviço a visão do sumo sacerdote "faz se assombrado e estupefato" e dá a impressão de que "alguém tinha entrado na presença de um homem que pertencia a um mundo diferente". Além de textos como estes, onde explicitamente é o sacerdote que se torna angelomórfico, um estudo detalhado de outros indivíduos angelomórficos mostra quanto tempo novamente a humanidade comum foi transcendida em virtude de um privilégio sacerdotal. (FLETCHER- LOUIS, 2002, p. 28).

Nos sinóticos e no evangelho de João, Jesus tem aspectos sacerdotais. Evidentemente, colocar no mestre essa autoridade vai muito além de uma disputa com o templo de Jerusalém, vai contra toda e qualquer religião estabelecida naquele período.

A imagem do sacerdócio de Israel estava associada às vestes rituais e muitos textos do Novo Testamento apresentam Jesus usando tais ornamentos (Lc 8,44; Jo 19, 23). “Por outro lado, uma passagem em Fílon sugere que era de fato comum pensar que os poderes espirituais animados residiam nas roupas do Sumo Sacerdote.” (FLETCHER- LOUIS, 2002, p. 370). Em Lucas, Jesus ao encontrar com a mulher do fluxo de sangue, toca-o na orla de suas vestes e é curada. Entendemos que esse é um símbolo de uma vestimenta sacerdotal (Lc 8, 44), demonstrando assim poder sobre a lei e superando o signo do pecado, ao purificar a mulher necessitada. “Em *De Migratione Abrahami* Fílon diz que se alguém examina o "Sumo Sacerdote do Logos" descobrirá sua vestimenta sagrada por ter uma beleza variada (πεποικιλμένην) derivada de poderes pertencentes a alguns para o reino do intelecto puro, e percepção sensorial” (νοητῶν καὶ αισθητῶν δυνάμεων) (FLETCHER- LOUIS, 2002, p. 370). Em João o sinal de seu Sumo Sacerdócio, vai além do poder curativo, pois na hora de ser crucificado, o texto apresenta uma imagem importante. O relato diz que a última parte da túnica de Jesus é tecida de alto abaixo e sem costura (Jo 19, 23), ἄνωθεν “anóthen” (novo/alto), essa é a mesma palavra que trouxe confusão para Nicodemos “ nascer de novo, ou do alto?” (Jo 3,5-8). Mas agora em relação a sua roupa, “assim o mestre do discípulo amado confirma sua preexistência e autoridade como sacerdote celestial.

A comunidade de Jesus também é convidada a ser um grupo sacerdotal, assim como em 2 Pd 2,9, onde foram escolhidos para ser povo santo e eleito. Os qumranitas entendem que são especiais, separados e possuem vestes santas.

“Os adoradores estão vestidos em trajes celestiais e divinamente comissionados a compartilhar esse conhecimento revelado com os outros. Os autores de Qumran aparentemente encontraram inspiração nos textos bíblicos e possivelmente também nas tradições conhecidas do templo para esses conceitos”. (LARSEN, 2013, p. 110).

Com essas tradições talvez seja possível reler no final do evangelho joanino uma cena que possa representar essa imagem. Pedro, ao ser avisado que Jesus estava na praia pelo discípulo amado, está nu, mas antes de entrar nas águas e nadar até Jesus, se cobre com sua túnica e mergulha. Uma cena incomum, mas simbolicamente expressiva, pois para ser tratado e reintegrado como líder, precisou se vestir, comer e ser comissionado pelo mestre para apascentar suas ovelhas (Jo 21).

No grupo joanino, a santidade é uma experiência para todos, mas é um princípio de conversão. É necessário ser participante dessa santidade, pois é um espaço para os santos, conforme a carta joanina: “1 Jo 2,20 vós tendes a unção do Santo e sabeis tudo”. A comunidade de Qumran também tem algo em comum com essa ideia.

Socialmente, o fragmento 35 distingue dois grupos; "o Santo aqueles "(linha 2) entre quem Deus santifica um grupo interno que agem como sacerdotes; que possuem uma (particular) "pureza" entre (todos aqueles que são "limpos". Como vimos, esta divisão é provavelmente paralela a isso na regra da comunidade, 4QMMT e 4QSapiencial Trabalho A (4Q418 frag. 81linha 4); entre Israel que são "santos" e Arão, que é "santo dos santos". Em uma inspeção próxima a mesma divisão está presente no primeiro dos cânticos do sábado. Nas linhas 3 e 10, o texto reconstruído deve provavelmente ler "Ele estabeleceu" entre os eternamente santos o mais sagrado dos santos e eles se tornaram para ele sacerdotes". Ele os estabeleceu [para] Ele mesmo como o mais santo na santidade dos santos "(cf. linha 19). A divisão entre sacerdócio e leigos também está presente nas linhas 16-17 onde o mais sagrado dos santos, o sacerdócio, são definidos: para além de expiar por toda a comunidade ("aqueles que se arrependem de pecado ") e ensinar os leigos (FLETCHER-LOUIS, 2002, p. 295).

Nesse contexto Arão também é um sacerdote importante e tem sua imagem ligada a um sacerdócio celestial. Essas imagens fluídas percorrem toda a teologia do mundo antigo e vemos isso em João em todo tempo. No capítulo 20,22 Jesus sopra seu Espírito sobre os discípulos repartindo com eles sua autoridade, fazendo deles santos e emissários da sua palavra, santificando e excluindo, conforme o poder do Espírito decidir sobre eles.

3.3.7. Melquisedeque

Na história de Israel personagens intrigantes podem ser mais bem explicados pela tradição mística do que pelo discurso oficial registrado nos textos canônicos. É assim que podemos entender melhor o contexto teológico em que se manifesta a história de Melquisedeque. Ele aparece subitamente no livro do Gênesis (14,18) sem sabermos de onde ele veio. Temos depois, uma nova descrição de sua existência também no salmo 110,4. Nos textos canônicos cristãos, especificamente em Hebreus, esse personagem volta a aparecer 9 vezes, e então se constrói um paralelo melhor, tentando levar a comunidade a entender o caráter e a qualidade cristã baseada na vida sacerdotal. Muito dessa elaboração serve para revelar a forma e o modelo do verdadeiro clérigo da comunidade que é Jesus, o que na realidade pretende apontar para ele como o “sacerdote do céu”.

Esse personagem enigmático na história religiosa percorre caminhos importantes. Nos manuscritos do mar morto ele tem designações angélicas, divinas e até mesmo um “superanjo guerreiro” (SCHIAVO, 2006, p. 59). Nesse aspecto podemos procurar entender quais os sentidos que ele pode ter sido usado tanto nas escrituras, quanto nas comunidades judaicas.

Muitos autores³¹ procuraram decifrar essas relações extra canônicas e a formação de certos personagens dentro do contexto histórico e social, evidentemente essas construções sofreram diversas influências, como pode ser visto em muitos textos que são estudados atualmente. Portanto em Qumran vemos uma forte relação com a imagem do sacerdote e os seres celestiais.

Nos manuscritos de Qumran, há referências a Melquisedeque no Apócrifo do Gênesis (1QapGn 22,12-18), que comenta o episódio de Gn 14; e, mesmo que a reconstrução seja difícil, aparece duas vezes também no Cântico do Sacrifício Sabático, sendo ele apresentado na sua função sacerdotal e como anjo” (SCHIAVO, 2006, p.60).

Essas duas imagens (Sacerdote e Anjo) parecem ajudar na representação do Gênesis, afinal um personagem que aparece e desaparece sem deixar nenhum vestígio pode muito bem revelar essa relação espiritualizada da teologia judaica.

Entre tantas questões pertinentes, podemos apontar aqui um tema que, segundo Ashton, Carbullanca e outros, pode ajudar a entender qual a semelhança entre Melquisedeque e Jesus no evangelho de João. Partimos do termo Elohim, que também está ligado a angelomorfia. No salmo (8,5) temos “Elohim” que muitas vezes é uma designação mais genérica para deuses, que aqui parece percorrer um âmbito mais complexo, na septuaginta é traduzido por “anjos” (anjos), e assim podemos ver esse verso usado também em hebreus (2,7). Em relação à tradução grega, pode-se entender melhor o contexto que a religiosidade antiga vivia. Em uma reflexão de João 10, J. Emerton em seu texto “Interpretation of the Psalm 82” faz o seguinte comentário dizendo:

Elohim é traduzido por anjos, essa interpretação também está na peshita Siríaca que sugeriu em sua versão nos vv. Deuses (Elohim) 1b e no 2 seriam anjos. Então basicamente ficaria assim a tradução. “Deus está na congregação de Deus (Elohim) e julga entre os anjos (Elohim)”. (Emerton, 1960, p. 329-332, apud Ashton, 2007, p. 92).

Essa referência coloca o termo Elohim com dupla função, e pode ter um conceito direto com a fala de Jesus sobre o evangelho de João (10,34-5), “Respondeu-lhes Jesus: Não está escrito na vossa lei: Eu disse: sois deuses? Pois, se a lei chamou deuses àqueles a quem a palavra

³¹ Além de Schiavo, encontramos também em Carbullanca, Ashton e outros, relatos sobre a forte influencia desse personagem no contexto sacerdotal e seu poder no contexto social das comunidades religiosas de Israel.

de Deus foi dirigida (e a Escritura não pode ser anulada)”, essa discussão com os judeus que queriam apedrejá-lo, mostra a força e a penetração que a teologia do salmo 82 teria na religiosidade do mundo judaico. A partir disso é possível perceber alguma relação com Melquisedeque, senão vejamos:

A função de Melquisedec, libertador celestial e chefe das hostes celestiais, é claramente paralela à do Arcanjo Miguel mesmo que eles não sejam identificados explicitamente, ou à do Filho do Homem, do 1 Enoque, que virá para julgar. Esse Elohim se ergue no meio a assembleia divina (SI 82,1-2), expressando sua realeza sobre os seres celestes e julgando outros elohim (no plural): pode-se referir a Belial e ao seu lote. (SCHIAVO, 2006, p. 63-64).

Essa autoridade sobre os seres celestiais é uma realidade teológica dos evangelhos. Em João 1,51 os anjos sobem e descem sobre ele; em João 6 ele anda sobre as águas (onde muitas vezes tem sentido simbólico de manifestações demoníacas) e os seus discípulos não se amedrontam como nos sinóticos, demonstrando que a comunidade joanina já reconhece que ele é um ser celestial com grande poder, superior aos outros “Elohim”.

Outro tema importante é o emissário como um profeta escatológico, e a tradição literária de Israel menciona nessa mesma categoria, Moisés e Elias. “Mas é possível entendermos a partir dos textos de 11QMelq que a figura de Melquisedeque pode ser descrita assim também, ou seja, como “profeta escatológico”, sendo confirmado no verso 6, que o menciona, e ele é representativo também em Is 61,1-3” (Carbullanca, 2008, p. 25).

Já a figura angélica de Melquisedeque é mencionada em Gn 14,18; SI 110,4, em que podemos apontar também uma relação com Is 61, “depois utilizado por Lc 4,18-19” juntamente com o texto de Dt 15,2 que podem ser reinterpretados escatologicamente. Esta relação é fundamental; segundo o peshet de Melquisedeque como o Profeta, como diz Carbullanca:

Melquisedeque não é um personagem da história patriarcal, mas possui outro estatuto; agora ele é um da corte divina, no cumprimento de um papel celestial. O peshet vincula a figura de Melquisedeque como o profeta escatológico de Is 61,1-2 em quatro oportunidades (vv. 6.9.13.20). E nas três primeiras Melquisedeque é explicitamente mencionado. E na quarta se refere como um evangelizador, que em 1QHa XXIII fr.1 surpreendentemente está aplicado ao Mestre de Justiça. Isto revela que a figura de Melquisedeque foi compreendida desde a perspectiva do profeta escatológico e, por conseguinte estaria referida a uma mesma pessoa que atuou durante o período final da história (CARBULLANCA, 2008, p. 26).

Por fim, tanto Carbullanca quanto Ashton, ao estudarem o texto de Qumran, entendem que esses emissários têm status divino. Com isso, Elias, Melquisedeque, Enoque esperam o tempo para serem enviados por Deus para cumprir seu mandato. Em nossa hipótese, esses textos servem para demonstrar a teologia da comunidade que entende que o profeta messiânico é representado agora pelo seu Cristo. Portanto, o quarto evangelho desenvolveu sua teologia por meio desses diversos recursos literários e possivelmente também com alguma fonte oral, o

mundo apocalíptico e a literatura de Qumran podem ter ajudado nessa construção. Melquisedeque é chamado de Sacerdote do Deus altíssimo, mesma forma como Jesus é apresentado no evangelho Joanino implicitamente em muitos momentos.

3.3.8. Enoque

A história do personagem Enoque, apesar de bem construída, é uma colcha de retalhos de relatos antigos. Segundo a tradição ele foi o sétimo depois de Adão, muito provavelmente o processo de intertextualidade recriou seu contexto histórico. Alguns o associam com o rei Enmenduranki dos sumérios, pois também foi o sétimo, e rei de Sippar onde havia o culto ao deus Sol (Shamash). Enoque esteve sobre a terra por 365 anos, o que pode ser linkado ao calendário solar, até ser elevado aos céus, “da mesma sorte foi a história de Utnapishtim, ele foi tomado pelos deuses, assim como Enoque” (COLLINS, 2010. p. 77-78).

Enoque é uma figura com muita representatividade e com autoridade na tradição judaica, quase comparada a Moisés. Os relatos extracanônicos fazem dele um ser celestial importante, de quem a teologia cristã utilizou diversos temas paralelos, como vemos abaixo:

Enoque tem uma teologia complexa, contém temas como o filho do homem, Filho de Deus, e a subida aos céus, a ascensão para contemplar "a Grande Glória" e seu mistério celestial 1 En. 16,3. Em 1,47; 3 a visão de Enoque está sobre o trono da glória e vê aberto os livros dos vivos, e via o coração dos santos exultando. (BRITO, 2017, p. 349).

Para que ele pudesse subir aos céus, os anjos conduziram e protegeram o viajante nessa ascensão, onde lhe foram revelados diversos cômodos e outros céus. Sendo assim, a ele foi dado o título filho do homem no livro das similitudes: “o Filho do Homem é identificado com o próprio Enoque, que em 1En. 71,14, subindo aos céus, é assim cumprimentado por um anjo”. (SCHIAVO, 2005, p.118).

O texto de 2 Enoque apresenta a ascensão celestial de Enoque ao sétimo céu onde ele vê Deus sentado no trono. Essa cena lembra o contexto Joanino, evidentemente esse tipo de redação é reflexo de uma teologia comum nesse período, vejamos: “A ascensão de Enoque e a sua transformação em um anjo sendo guiado por dois homens” (SEBASTIANA, 2011, p. 274). Esses homens parecem muito mais seres celestiais. Esse texto, é difícil de datar: “mesmo havendo discussões sobre o período, a maioria dos autores sugerem o primeiro século d.C.”

(COLLINS, 2010, p. 346-347). Pensando nele como um texto contemporâneo aos primeiros escritos cristãos, isso nos ajuda a perceber o mundo em que o cristianismo estava situado.

Em outro contexto, vemos que esse personagem se torna cada vez mais especial, pois ao se deparar com Deus, as necessidades humanas deixam de existir, e com isso mais uma característica semelhante a Jesus reaparece ele não tem fome, vejamos:

Uma feição consistente da caracterização de Enoque é a sua identidade divina ou angélica. Em 2 Enoque 22, 8-10 ele ganha acesso à presença de Deus depois da ascensão aos sete céus [...] e assim Enoque agora tem uma aparência angelomórfica. No que se segue, Enoque não precisa mais de comida ou dormir (56: 2; 23: 3, 6), o seu rosto é resplandecente (37: 2) e ele se torna onisciente (40: 1-2, 4-13)". (FLETCHER-LOUIS, 2002, p. 20)

A partir desse contexto, podemos perceber que o texto de Enoque mostra que o evangelho joanino, está muito próximo aos temas discutidos nesse período, e que contrariavam as autoridades do templo. Pode-se então, entender o motivo pelo qual surgiram esses grupos sectários. Com esse pensamento, a construção e formação teológica joanina se fundamentou provavelmente contraindo muitos discípulos em várias regiões, de diversas seitas, como é possível perceber nos indícios do evangelho.

3.3.9. Glória de Deus e de Adão

Na concepção cristã, Jesus está repleto da glória do pai, levando sobre si essa condição. O prólogo joanino é a referência para essa presença portentosa do filho de Deus, como sinal da glória que no AT se manifestou no meio da congregação de Israel.

No AT, a glória de Deus se apresenta em uma gama de textos, tendo a arca da aliança como objeto que representava essa manifestação. Ao ser levada pelos filisteus trouxe grande sofrimento a Israel e o nascimento de uma criança no meio do caos foi, simbolicamente, representada com o nome de Icabode [foi-se a glória] (1Sm 4,21-22). Parte da história que identificava essa glória tinha também outros aspectos, além da salvação de Israel (Is 60,1-2; Ez 39,21-22). Significava entre outras coisas a conversão das nações (Sl 96,3-9; Zc 2,5-11), entretanto, o que normalmente seria apenas uma referência a Deus, foi possível ser relacionado aos seres celestiais (Ez 8,2, 1,7 e Dn 10,5-6 etc) (Cf, COENEN; BROWN, 2004, p. 900).

Nos textos do período do segundo templo e de Qumran temos diversos relatos que também falam da glória de Deus. Em diversos aspectos os humanos foram transformados em seres

angelomórficos; personagens famosos da história israelita e sacerdotes chegaram ao símbolo da divinização.

Como a sociedade desse momento histórico precisava fortalecer a identidade da sua divindade e estabelecer as ordens sociais e religiosas, o culto passa a ser uma reivindicação de status de poder. “Aplica-se também as realidades do céu: Deus, seu trono, e os anjos. Em tais casos, a glória pode-se empregar com um significado diluído com epíteto que pode ser aplicado, na linguagem da liturgia e dos hinos, a quase qualquer conceito que se vincula com Deus”. (Cf, COENEN; BROWN, 2004, p. 900).

Como em qualquer momento da história israelita, os problemas com as tradições pagãs e as ideologias míticas desses deuses formaram as principais discussões teológicas em cada um dos seus contextos. Além, é claro, das grandes lutas sociais, que foram responsáveis pela criação de textos apocalípticos que trouxeram a esperança escatológica Israelita.

Os principais líderes religiosos passaram a ser o sinal da manifestação gloriosa de Deus no seio das comunidades judaicas, fortalecendo sua receptividade dentro da fé israelita. Com o tempo, esses pensamentos e construções influenciariam as comunidades cristãs que viriam em um momento posterior.

Como a glória de Deus era um sinal esperançoso para paz e o renovo de Israel nos mesmos moldes da arca da aliança e da grandeza de Moisés como líder político, e até certo ponto sacerdotal, além de Aarão, seu irmão, temos algumas reconstruções simbólicas para o renovo do templo e da autoridade religiosa:

Na Sabedoria de Jesus ben Sira, o sumo sacerdote não só encarna a Glória de Deus, como ele também é o verdadeiro supra-humano. “Ele manifesta a beleza única e supera a (תפארת) de Adão (49: 16-50: 1 Heb). Isso não é apenas porque ele está ambientado em um paraíso restaurado - o Templo – E vestindo as roupas que Adão usava, mas porque ele recapitulou a Glória do povo de Deus, Israel (44: 1- 49: 15)” (FLETCHER-LOUIS, 2002, p. 91).

O tema da Beleza divina é recorrente nos escritos do AT, (1Cr 16,29; Sl 29,2; Sl 96,9), onde revela-se a imagem da santidade que é revestida da glória do Senhor. Portanto, quando encontramos nos textos do AT uma referência a beleza de alguns personagens importantes, como por exemplo: José Gn 39,6; a criança Moisés Ex 2,2; o jovem Davi 1Sm 17,42 etc., a intenção do autor é revelar o sinal dessa glória divina.

Em contrapartida, Isaías 53,2 fala do tema pensando no Servo Sofredor, em que nele não haveria forma ou beleza alguma para que o desejassem, o termo “Toar” (תואר) forma/beleza, mostra que o servo está desfigurado. “Não é de admirar que muitos dos primeiros pais da Igreja

tenham dito que o relato dá a impressão de que Isaías tivesse estado sentado aos pés da cruz”. (HARRIS; JR; WALTKE, 2001, p. 1629).

Mas esse servo com sentido messiânico em Isaías não é bem visto, nem pela tradição sectária judaica, nem pela tradição oficial do templo, tampouco no período de sua construção literária, quanto mais pelo olhar do primeiro século da era cristã. “Olhar para ele era desprezível”, essa é a descrição de Isaías ao falar do servo sofredor (Is. 53,2)³². Seguindo no mesmo verso de Isaías o termo “Hadar” (הָדָר) ornamento – honra – esplendor, tem por inferência a ideia de Glória da natureza e bondade de Deus. Nesse caso Isaías lembra que o messias “estará fora da glória”. Talvez devêssemos entender as denúncias do profeta, que parece criticar a exploração sacerdotal, e a condenação do servo que não é culpado do status quo da sociedade israelita, mas paga com o martírio, evidentemente a teologia do pecado responde pela causa do sofrimento messiânico e o desfiguramento. O martírio é símbolo da santificação e uma das reflexões teológicas que apontou para a construção da identidade angelomórfica do ser humano aos céus.

Portanto, não deve ser deixado de lado o que é mostrado em João. Mesmo no momento da crucificação o mestre não demonstra sofrimento, nem dor, nem tampouco a comunidade do discípulo amado descreve Jesus desfigurado. Nesse sentido, João pode ter aderido de certo modo esse conceito teológico sacerdotal do período do Segundo templo, como também o modelo da gnose judaica, ou o gnosticismo nascente. O mestre Jesus vai para cruz intacto. A morte do crucificado em João é um momento apoteótico³³. Apresenta nessa imagem uma relação de confronto com o império com sentido de um sinal vitorioso:

Nesse sentido o discípulo amado ao despir o Cristo capítulo (19,23-24), e deixá-lo na cruz, (19,26-30) sem aparente sofrimento, mas sendo observado por todos e entregando seu espírito como a um presente ao Pai parece revelar a “glorificação e exaltação” do Cristo. Além da serenidade na cruz, a sua nudez evidente no texto, para nós revela o confronto direto do filho de Deus cristão, diante do Divi filius romano (Augusto) (BRITO, 2017, p. 191).

A afirmação de João 4,42 se confirma em Jo 19,30 não houve morte por parte do poder imperial, que seria o caso da vitória do mal, mas entrega do Espírito ao Pai, e de forma inversa revela o início da ascensão divina suplantando o imperador.

³² Possivelmente o autor e os leitores poderiam ter entendido que havia no relato de Isaías um descontentamento com a cultura religiosa e social de Israel, e uma denúncia contra o opressor que escravizava o mais fraco.

³³ Em muitos momentos nos evangelhos Jesus fala da sua crucificação como sinal da glória de Deus. (Jo 3,14; 8,28; 12,32).

A imagem da glória é importante para associar essa descrição joanina com essa presença de Deus na vida de Jesus, assim como a estética do belo revela a divina glorificação no filho. Esse é um dos imaginários teológicos para que a presença de Deus se mostre na história dos personagens bíblicos, sendo então, uma idealização da perfeição para o encontro celestial.

Durante o período tardio do Segundo Templo, de fato, encontramos a visão de que (antes da queda) Adão (e Eva) possuía uma divina ou uma glória angélica [...] Sua forma era um exemplo fisionômico de beleza divina (Sib. Or. 1:20); Sua posição na Terra era a de um rei angélico (2 Enoque 30:11), a quem os anjos adoravam no céu (*Vita Adae et Evae* 12-16 etc. . .) Assim como o sumo sacerdote Simão em Siraque 50 encarna tanto a Glória de Deus quanto a beleza de Adão, portanto, por exemplo, na versão grega de 3 Baruque Adão estava vestido da Glória de Deus antes dele cair (4:16), (FLETCHER-LOUIS, 2002, p. 91).

Esses conceitos evidentemente trouxeram outras discussões, onde o poder e a manifestação da glorificação e exaltação de um ser humano possivelmente estão presentes. “Portanto em Qumran os herdeiros eleitos adquiririam toda a glória de Adão (Cf. 1QH17:15; cf CD 3:20). E a apocalíptica sugere a participação dos salvos na glória. Os rabinos preferiam descrever a salvação como visão da glória de Deus”. (Cf. COENEN; BROWN, 2004, p. 900).

Substancialmente a glória de Deus era representada no primeiro momento da sua criação e o ser humano, parecendo fornecer subsídios para ser chamado de coroa dessa criação (Cf, 1Co 11,7). Nesse aspecto o primeiro homem carregava sobre si a glória de Deus.

Ben Sira fecha seu longo tributo aos dignitários do AT com esta exaltada afirmação sobre Adão: "Sem e Seth foram honrados entre os homens, e Adão acima de todos os seres vivos na criação "(Sir 49.16). Essas atribuições reverentes limitam a afirmação de que esses indivíduos eram supra-humanos ou angélicos. 2 Enoque (primeiro século d.C.) assume o papel de Adão como guardião da criação de Deus para um grau pronunciado. Ele identifica explicitamente Adão como um dos deuses anjos principais sobre a criação, provavelmente por meio de uma exegese de Salmo 8: (GIESCHEN, 1998, p. 153).

Adão é o primeiro ser humano criado, e esse conceito faz dele o mais importante humano. Além disso, ele é símbolo da glória: “O status de Adão é notavelmente maior do que um anjo principal no documento judaico a Vida de Adão e Eva (primeiro século d.C.)” (GIESCHEN, 1998, p. 154).

Dentro disso, o pecado faz com que a glória de Deus se perca, havendo aí um signo muito importante para essa glorificação, que parece ser uma vestimenta. “Em alguns manuscritos da vida grega de Adão e Eva (o nome errôneo Apocalipse de Moisés) dizem que Adão perdeu "grande glória" com o qual ele estava vestido antes de cair” (FLETCHER-LOUIS, p.17). Essa imagem é representativa, pois mostra que o ser humano teria status divino e vestes celestiais. Gieschen indica que essa adoração não se originou apenas nesse período contemporâneo do cristianismo primitivo, ou floresceu no gnosticismo, ela tem raízes profundas. “Muitos

exegetas judeus já pensavam sobre uma ideia interessante sobre a manifestação visível de Deus na forma humana em diversos momentos do pentateuco e, até mesmo com a figura angelomórfica da Glória em Ezequiel 1,26” (Gieschen, 1998, 154).

Essas relações textuais nos mostram que a imagem transcendente da glória de Deus no ser humano pode também estar em textos que refletem as vestes sagradas, ou como conhecemos as “vestes sacerdotais”. Vejamos:

No primeiro capítulo do texto grego Abel é dado o nome Amilabes (1: 3). ST. Lachs sugeriu que isso é uma corrupção do hebraico (מעיל לבש) “aquele que veste a vestimenta”, ou מעילי לבש, “aquele que veste minha vestimenta”.⁶⁵ Isso refletiria tanto a tradição que Adão não usavam vestes de pele (עור: Gen 3:21), mas vestes de luz (אור) e da terminologia técnica para o manto sacerdotal (מעיל) em Êxodo 28: 4, 31. (FLETCHER-LOUIS, p. 18).

Por meio dessas imagens, poderíamos supor que o encontro de Jesus e Maria Madalena é reflexo desse pensamento, afinal Jesus saiu do sepulcro sem as vestes humanas, e se encontrou com sua discípula, sem ser mencionado algo sobre suas vestes.

3.4. Entre a Terra e o Céu

Falamos até agora sobre o contexto terreno e as relações divinas, portanto entendemos que chegou o momento de compreender como o pensamento religioso desse primeiro século pode desenvolver uma teologia que fosse fortalecida por meio do contexto entre o céu e a terra respectivamente. Assim foi preciso procurar vestígios de uma visão onde Deus teria um elo com a humanidade já a partir do mundo celestial.

3.4.1. Jardim do Éden

Já discutimos no primeiro capítulo essa imagem que temos no sepulcro em relação ao Éden. Nossa hipótese é que esse jardim é uma das reflexões usadas por João para estabelecer o novo começo da comunidade de fé. O processo de intertextualidade em conexão dialógica com o livro de Ezequiel e João são bastante pertinentes. Muitas imagens desse livro do AT fazem

analogias com o livro de Gênesis e os simbolismos que depois foram trabalhados no evangelho joanino. Assim podemos ter um fio condutor entre Ezequiel e João.

O profeta Ezequiel parece estar em foco no evangelho do discípulo amado. Seus escritos podem nos dar um norte sobre a imagem do jardim do Éden. Himmelfarb diz que o profeta Ezequiel ao profetizar no contexto do exílio babilônico, após a destruição do templo, tem uma visão dele restaurado no futuro. “Em uma passagem ele descreve um fluxo que flui do templo em termos que lembram o Jardim do Éden” (HIMMELFARB, 2013, p. 11).

A narrativa de João nos aponta que o sepulcro estava ao lado de um jardim. O cenário do encontro de Jesus e Maria Madalena reflete a imagem do Éden, o que parece representar a humanidade que, separada do paraíso pelo pecado, agora estava novamente encontrando com seu Deus nesse jardim e refazendo sua aliança.

Uma similar transfiguração do jardim com sua árvore da vida e seus rios para a vizinhança do templo aparece também no Livro dos Vigilantes no final do terceiro século e a Sabedoria de Ben Sira no início do segundo século a.C., para o autor do Livro dos Vigilantes quanto a Ezequiel, o ressurgimento do Éden no templo está no futuro escatológico, mas Ben Sira afirma que a presença do Éden no templo no mundo já foi realizada (HIMMELFARB, 2013, p.11).

O futuro escatológico no livro dos vigilantes e essa presença já realizada em João, refletem os elementos que vemos na versão do Éden de Ben Sira. Essa duplicidade está unificada na teologia joanina e se torna fato para a comunidade, pois ela se torna o templo e a nova sociedade do Éden espiritual nesse âmbito diante da imagem descrita na perícopes de João 20,11-18.

O termo jardineiro aparece uma vez, ou seja, é um hápax (20,13) se mostra importante por provocar a confusão na leitura de Maria Madalena e o encontro com o mestre. Ela o chama de Senhor (*Kyrios*), sinônimo para deidade, mas é um reflexo da confusa interpretação do espaço simbólico de quem ainda não tem uma visão completa do reino. Ao mesmo tempo, esse jardineiro pode refletir o cuidador do jardim até que seja ele revelado.

Outro texto que usa imagens edênicas é o 1QH^a XVI, mas aqui o locutor se descreve como o guardião do jardim, uma figura adâmica escolhida para cuidar das ternas plantas - sua comunidade - através de seus ensinamentos. Baseando-se em passagens bíblicas como Ezequiel 47 e Isaías 5, o jardineiro coloca o jardim (usando uma linha de medição e linha de prumo, linhas 22-23) e irriga-o. Os seguidores do autor, que ele descreve como “árvores da vida em uma fonte secreta” (linhas 6-7), são regados pelas palavras que Deus deu ao jardineiro. Ele usa as metáforas da “chuva temporã”, “uma fonte de água viva” e “um rio que corre” para descrever seus ensinamentos (linhas 17-18). Sua mensagem eficaz faz com que a pequena “plantação de árvores frutíferas” se torne um “glorioso Éden” (linha 21). Dada a combinação de imagens edênicas (incluindo alusões a querubins e a espada flamejante), referências a medidas

e linhas de prumo e alusões a Ezequiel 47: 1–12, com toda a probabilidade o autor pretende colocar a si mesmo e sua comunidade em um cenário de templo provavelmente o templo escatológico esperado que Ezequiel imaginou. O orador do salmo é um agente de Deus enviado para compartilhar as “águas secretas” dos mistérios de Deus, o que permitirá que seus seguidores morem no lugar sagrado. (LARSEN, 2013, p. 99).

A imagem desse jardineiro ajuda a perceber o que poderia ter sido dito em João, ele cuidou e regou até que se fosse revelado o segredo do Éden. No entanto, encontramos todos esses símbolos ao percorrer o quarto evangelho do início ao fim, como é comum em João, pois ele nos dá pistas e revela-se ao final. Assim temos: uma fonte de água viva (cap. 4), o rio que jorra (cap. 7) a figueira verdadeira e seus frutos (cap. 15) e por fim os anjos no sepulcro (20). Tudo isso é apresentado cuidadosamente ao longo do evangelho, até a chegada desse jardineiro divino. Só se consegue compreender toda essa linha teológica no final, pois todas essas representações simbólicas vão se alinhando conforme compreendemos esse campo literário joanino.

Nesse contexto, o Jardim do Éden tem uma outra grande imagem, o sacerdócio. de que falamos anteriormente. Podemos ler em João que os anjos sem vestes são um símbolo da glória resplandecente, assim como Jesus que se apresenta sem vestes terrenas, que pode ser um sinal das vestes celestiais ou gloriosas como símbolo do novo sacerdócio. Fletcher- Louis mostra que um dos mais importantes textos bíblicos que apresenta a crença em um sacerdócio angelomórfico é Malaquias 2,5-7. Ele fala de um pacto, em que o sacerdote tinha verdadeira instrução, sem nenhum erro nos lábios, andou em integridade e honestidade e trouxe muitos da iniquidade. “Porque os lábios de um sacerdote (כי שפתי כהן) devem conhecimento de guarda (ישמרו דעת), e as pessoas devem buscar instrução de sua boca (ותורה יבקשו מפיהו), porque ele é o anjo do Senhor dos exércitos (מלאך יהוה צבאות הוא)” (FLETCHER-LOUIS, 2002, p. 13). Nesse espaço temos a metáfora do jardim do éden renovado e um novo sacerdócio de Deus no mundo, por meio da comunidade joanina, que remete à veste gloriosa de Deus, perdida no Éden, mas restaurada em Cristo.

3.4.2. Vestes da Glória

No Éden, a glória de Deus estava sobre Adão; e isso pode revelar que suas vestes ou a glória divina revestiam o primeiro humano, “sua natureza angélica está intimamente ligada com a ideia de que ele tinha um corpo angelical luminoso antes da queda” (GIESCHEN, 1998, p. 153). Ao pecar, também perdeu essa glória que o cobria, e se encontrou nu. Essa construção imagética parece fazer parte não apenas do Gênesis, mas de muitos outros textos antigos.

“Os sectários de Qumran consideravam-se em comunhão com os anfitriões celestes e atribuíam a si mesmos status (quase) angélico. Além disso, a glória celestial de Adão (ou: Logos) foi ritualmente encarnada na pessoa do Sumo Sacerdote, e a ideia, que suas vestes eram simbólicas dessa glória” (ROWLAND; MORRAY-JONES, 2009, p. 324).

Nossa hipótese é que os anjos em João 20,11-13 estavam vestidos dessa glória pois não se mencionam as vestes como roupa, mas parece ser um resplendor de Deus. Em Gênesis 3,7, após o casal comer o fruto, os olhos foram abertos e descobriram sua nudez. Então, eles fazem um cinto (חֲגֹרֶת) “hãgorã”, de folhas de figo. “Para homens, a hãgorã ou o hãgôr era a peça do vestuário do qual pendia a espada (1 Sm 18,4) [...] Esse cinto militar era altamente valorizado como troféu de batalha (2 Sm 18,11)” (HARRIS, GLEASON; WALTKE, 2001, p. 427).

Podemos conjecturar que o autor por meio de metáforas, quer nos dizer que o homem, quando se afastou de Deus começou a guerrear, e conseqüentemente buscou em suas próprias forças o poder sobre o mundo procurando escravizar seus irmãos, e se tornou inimigo de si mesmo.

No entanto, em Gênesis 3,21, que narra o encontro com Deus e a revelação do seu pecado, fato esse que foi responsável, pela maldição sobre a mulher e conseqüentemente sobre toda a humanidade. Por isso, antes de serem tirados do Éden, Deus faz uma roupa para os dois. O texto diz (כַּתְנֵת עוֹר) “kuttōnet or” levantamos aqui uma hipótese: comumente se traduz “túnica de pele”, pensamos que poderia ser “túnica sobre a pele”; já que (עוֹר) “ôr”. “A palavra indica 55 vezes a pele humana. Embora possa designar aquilo que cobre o corpo” (HARRIS, GLEASON; WALTKE, 2001, p. 1097). Nesse sentido defendemos a ideia de que a roupa criada no Éden por Deus não necessitou sacrificar nenhum animal, mas era uma roupa especial ou de linho. Se for uma roupa de pele ou couro, evidentemente houve sacrifício. Mesmo sendo difícil essa possibilidade, ela é relevante, mas não crucial para entender principalmente o que o texto revela. O que realmente importa para nossa tese é que Adão e Eva saíram do Éden vestidos de túnica (כַּתְנֵת) “kuttōnet”.

“kuttōnet é uma vestimenta parecida com um camisão [...] feita geralmente de linho [...] de sacerdotes pois esse termo aparece para se referir as vestes

sacerdotais. A túnica de Adão foi feita de pele [...] as mulheres também vestiam túnicas (2 Sm 13.18; Ct 5,3) [...] usadas especialmente pelos sacerdotes (Êx 28,4; etc) (HARRIS, GLEASON; WALTKE, 2001, p. 757).

As vestes sacerdotais são referências comuns aos homens, entre eles Arão está sempre ligado a esse termo. Mas em relação as mulheres normalmente ao usar *kuttōnet* (2 Sm 13,18) vemos uma aplicação para veste das virgens ou princesas. Porém, para nós fica claro que o Adão foi o primeiro sacerdote após o Éden. “Na verdade, afirma que o culto sacrificial começou com Adão; o primeiro homem também foi o primeiro sacerdote”. (HIMMELFARB, 2006, p. 56).

Seguindo por esse contexto, seu campo semântico e as imagens relacionadas as vestes sacerdotais nos guiam pelo caminho onde veremos que *Kuttōnet* aparece como vestimenta religiosa para os homens em toda extensão da literatura hebraica, e está diretamente ligada ao termo *xitona* do grego túnica. “(Cf, o acadiano *kitinnu* ou *kitintu*, uma vestimenta feita de *kitû*, “linho”, o aramaico *kittûnâ* tem o mesmo sentido que o hebraico). A palavra foi emprestada do grego *xitōn* (HARRIS, GLEASON; WALTKE, 2001, p. 757).

Verificando esse trecho na Septuaginta, o termo usado para roupa sacerdotal é *xiton*. Portanto, no NT ele aparece aqui em “João 19, 23 Tendo, pois, os soldados crucificados a Jesus, tomaram as suas vestes e fizeram quatro partes, para cada soldado uma parte, e a túnica. A túnica, porém, tecida toda de alto a baixo, não tinha costura”. Assim podemos ver que Jesus foi o sacerdote sacrificado mesmo em santidade e pureza, para purificar o mundo. E ficou nu diante da humanidade. A túnica de alto a baixo é sinal de uma veste feita como referência do mundo celestial.

No sepulcro fica evidente que Jesus estava como os anjos, com vestes espirituais, já que os tecidos mortuários foram transpassados e deixados de lado. “A roupa dos sacerdotes humanos é como a glória no décimo terceiro cântico se é, de fato, o que está acontecendo - é uma expressão de sua mística comunhão com o *kavod* divino, que, por sua vez, facilita a união entre a adoração da comunidade e a liturgia dos anjos. (ROWLAND; MORRAY-JONES, 2009, p. 325). Diante disso, temos na saída do Éden um símbolo que fez com que a humanidade perdesse sua roupa celestial, daí o sacerdócio terreno foi a alternativa divina para restaurar a comunhão com a divindade. As celebrações de Qumran entendiam dessa forma, por isso o culto de adoração tentava resgatar essa intimidade.

O evangelho de João pode ter representado esse resgate ao colocar no sepulcro a imagem do Éden, os anjos e Jesus não apenas com vestes sacerdotais, mas com a primeira veste de Adão, ou melhor, com um corpo luminoso e glorioso do Éden.

3.4.3. Ascensão

O desejo humano de estar entre os seres celestiais e viver eternamente fez com que os religiosos desde cedo pensassem como poderiam ultrapassar esse limite entre o terreno e o celestial. Povos como egípcios, gregos e etc., imaginaram uma vivência no além-mundo. Na tradição judaica, a eternidade e a ascensão se delinearão por muitas influências e por novas perspectivas do mundo do antigo oriente próximo.

A ascensão de Elias é um dos textos mais conhecidos da bíblia hebraica, mas não está sozinho no imaginário judaico. Existe um corpo literário que relata essas histórias sobre a subida aos céus, como os apocalipses judaicos e cristãos que são do terceiro século a.C, e segundo século d.C., dentre os quais citamos: “1 Enoque 1-36 (o Livro dos Vigilantes), 1 Enoque 37-71 (as Parábolas de Enoque), 2 Enoque, o Testamento de Levi 2-5, 3 Baruque, a Ascensão de Isaías, o Apocalipse de Abraão, o Apocalipse de Sofonias, o Testamento de Abraão e o Apocalipse de Paulo” (HIMMELFARB, 2013, p. 260). Além das viagens celestiais de Enoque, Moisés e outros, temos também a viagem astral de Paulo (com um contexto diferente do nosso, e que não explicitaremos aqui). “Especulações sobre a ascensão ao trono de Deus são refletidas em escritos que datam do século III a.C. Esses escritos estão respaldados nas experiências de Ezequiel 1 e Isaías 6” (SEBASTIANA, 2016, p. 40).

Na ascensão de Isaías, texto escrito entre o primeiro e o segundo século da era cristã, descreve a subida do profeta, e em cada um dos primeiros seis céus em que ele passa com o intuito de chegar diante do Senhor, existe um anjo que louva a Deus que está no sétimo céu “Quando Isaías ascende, ele é progressivamente transformado, até que ele atinge o sétimo céu”. (DECONICK, 2001, p. 66). No Evangelho não temos exatamente essa percepção, se Jesus precisa ainda ser transformado. A menção de não o tocar (Jo 20,17) parece apenas refletir que ele está purificado para ascender aos céus acompanhados dos anjos, ou da merkavá, se entendermos a iconografia que a cena aparentemente revela.

Muitas são as formas para essa subida entre elas a imagem sacerdotal desse viajante. Podemos destacar, entre tantos textos, o de 2 Enoque, onde está representada sua imagem do viajante sendo considerado um sacerdote. “Os capítulos finais de 2 Enoque (21-23) são

dedicados à sucessão do sacerdócio após a viagem celestial de Enoque, é impressionante que em 2 Enoque, como no Testamento de Levi e Aramaico Levi, a unção precede o vestir com vestes sacerdotais” (HIMMELFARB, 2013, p. 41). Assim as vestes são outro exemplo claro para a subida. Jesus e os anjos tem seu aspecto resplandecentes como vestes (Jo 20, 11-17) que apresentam a glória de Deus desde a criação.

Essa unção que precede as vestes, talvez seja o que João exemplificou na unção de Maria sobre Jesus. “*Jo 12,3 Então, Maria, tomando uma libra de unguento de nardo puro, de muito preço, ungiu os pés de Jesus e enxugou-lhe os pés com os seus cabelos; e encheu-se a casa do cheiro do unguento*”. E na repreensão de Judas, o mestre a defendeu dizendo que teria sido guardado para sua sepultura (Jo 12,7). Os temas vão se encaixando se percebermos que João constrói imagens conceituais teológicas ao longo de seu relato.

Podemos pontuar outro relato que se constrói por todo corpo do evangelho. Deconick diz que existe uma metáfora da bebida que, na literatura judaica, está associada a ascensão dos viajantes. Esse fenômeno segundo ele indica uma sabedoria oculta.

Em 1 En. 48.1-2, por exemplo, Enoque vê no céu “a fonte da justiça” e ao redor havia muitas fontes de sabedoria e todos os sedentos beberam e ficaram cheios de sabedoria. Depois de beber dessas fontes, suas moradas se tornam com os santos, justos e eleitos (cf. 1 En. 49.1; 4 Ezra 1.47; 2 Bar. 59,7; Memar Marqa 2.1; Hipp., Ref. Haer. 5,27,2-3; Philo, Leg All. 1,82-84; Odes Sol. 11. 6-13). (DECONICK, 2001, p. 96).

Por sua vez, o texto de 4 Esdras 14,38-41 expressa uma transformação do ser humano após a bebida, que modifica o viajante celestial. No texto, uma voz diz para Esdras beber o copo com aparência de água com cor de fogo, e ao beber esse viajante adquire o conhecimento. Deconick continua mostrando que a transformação ao beber também se encontra em outros textos.

No Logion 108. representa o coração dessa linguagem transformacional do misticismo: Quem beber da minha boca se tornará como eu. Eu mesmo devo torne-se ele, e as coisas que estão escondidas serão reveladas a ele Quando o místico encontra Jesus e bebe a bebida celestial, ele deve ganhar todo o conhecimento oculto e experimentar uma metamorfose mística divina. O processo de imortalização também é caracterizado mitologicamente no Logion 19b, onde encontramos a referência ao retorno de alguém ao Paraíso (DECONICK, 2001, p. 96).

O único momento que temos claramente Jesus bebendo é na cruz. O relato diz que é um vinho acre ou vinagre (Jo 19, 29), uma referência ao Sl 69,22, mas que talvez também possa refletir essa outra tradição. Mas em todo caso, se Jesus já era tratado por João como um ser divino, a comunidade ainda não poderia ser. Portanto, o tema de Jo 4,10b, “eu lhe daria

água viva”, poderia representar a preparação para a comunidade se tornar uma espécie de sacerdócio para intermediar o culto celestial.

Guardadas as devidas proporções, poderíamos dizer que existe uma similaridade na liturgia de Qumran, que revela o momento da ascensão, que também fala de um sumo sacerdote ascendendo aos céus, dupla de anjos da guarda que o acompanha. Além disso: “As Canções do Sacrifícios Sabáticos de Qumran. [...] descreve em detalhe estonteante a mobília do templo celestial, os sacerdotes angélicos e suas vestes, e a liturgia celeste, as palavras de louvor faladas pelos anjos no céu” (HIMMELFARB, 2013, p.275). Na descrição de João, temos a dupla de anjos, que também podem representar a carruagem (Merkavá), as vestes angelicais resplandecentes, e a de Jesus (Sumo-Sacerdote). É fato que não estamos aqui defendendo uma dependência dos Cânticos dos Sacrifícios Sabáticos, mas um processo de similaridade é possível, além disso não temos claramente palavras de louvor angelical, mas também é verdadeiro que dentro de todo evangelho temos a adoração da comunidade.

Entretanto, a aparição de Jesus no encontro com toda a comunidade no cenáculo, revela um modelo cúlrico, que tem por fim um momento de adoração humana para com o Divino (Jo 20,23), sendo agora um espaço e tempo litúrgico, já que estão reunidos e um ser angélico como uma imagem fantasmagórica (atravessando paredes) visita-os duas vezes em oito dias (período entre cultos).

Conclusão

A comunidade joanina usou o conceito angelomórfico sobre o Cristo, para lhe conferir pleno poder e glória. A imagem que emerge sobre o messias cristão, o declara maior que Moisés, os patriarcas e o Sumo sacerdote, sendo fundamentada em Jo 1,1-3; 3,13-14, pois sobre esses versos estão os sinais da sua pré-existência (antes da criação) e sua descida do céu, para então depois voltar de onde veio. São esses dois pontos que fazem com que ele seja não apenas um humano divinizado, mas Deus. Já que a teologia do segundo templo e de Qumran, entendiam que o humano com alguns requisitos também poderia ser divino, nesse processo caberia outros conceitos como: Mestre, libertador, profeta, sacerdote, mártir ou até mesmo Rei.

Entretanto, em relação ao seu Mestre “Rabi” ele possui todos esses símbolos acrescentando-se o poder da ressurreição e com o mesmo estilo dos grandes personagens judaicos ascendeu ao mundo celestial. Outrossim, será o contato com sua comunidade que os fará acessar o céu, usufruindo de uma bebida, que não foi feita de produtos naturais, mas espirituais (Jo 4,10) dada por ele. Portanto, ligando assim seu povo e o reino divino, onde o culto terreno e celestial se unem, todas às vezes que estiverem reunidos em oração e adoração.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos nossa tese com uma expectativa, entender a imagem que a narrativa nos apresentou dentro do sepulcro em João 20,11-18. O quadro delineado pelo autor nos mostrou uma diversidade de assuntos, mas nossa tese estava fundamentada na exaltação, glorificação e ascensão de Jesus, construção essa que trazia uma afirmação joanina da superação teológica e divinização do mestre sobre qualquer personalidade de Israel, ou mesmo de uma divindade pagã. Para isso, tratar dos seres celestiais foi importante para chegarmos ao nosso objetivo.

No primeiro capítulo, fizemos a exegese, e dentro do campo literário encontramos glosas e interpolações, o que é comum quando entendemos que o evangelho foi construído por mais de uma mão. Imprescindível para nós, foi perceber como o evangelho joanino se apropriou de teologias e ideias filosóficas recorrentes em seu tempo. Outro ponto importante é deixar claro que não nos detemos sobre o gnosticismo, mas entendemos a importância de alguns debates sobre o tema em João.

Primeiro construímos um trabalho exegético, onde diversos temas foram surgindo, entre eles referências usadas pelo discípulo amado advindos das tradições da Torá, que apontam para o Jesus divino. Um dos temas importantes e que nos ajudou a perceber um texto amplo e coeso em João foi o das curtas aparições dos anjos nesse evangelho, mas que configuravam importantes debates joaninos sobre a exaltação e a glória de Jesus, justamente porque esses termos têm relação não apenas com a Bíblia Hebraica, mas com os textos do segundo templo, e os Manuscritos do Mar Morto.

Ao seguir esse fio condutor (Jo 1,51; 12,29; 20,12-13), vimos que todos esses textos estão envoltos em um contexto narrativo de aura gloriosa e em imagens de transcendência, onde Jesus se tornara o mediador entre os dois mundos, ainda que aqueles grupos não estavam preparados para entendê-lo, e apenas no capítulo 20 essa revelação vai acontecer. Com esses textos, nossa hipótese é que o redator entendia que Jesus era o acesso ao culto celestial e a comunidade estaria ligada ao céu por intermédio dele.

Outro fator importante foi a comparação com o templo. Imaginamos a possibilidade de um redator que poderia ter saído de algum grupo religioso, seja ele, oficial ou sectário de Israel, mas há grande possibilidade de ser íntimo dos grupos sacerdotais, pois o texto sugere uma amizade com alguém desse santuário israelita (Jo 18,15). Portanto, existe a possibilidade de que um gênio religioso pudesse estar por trás da pena do autor. Nesse contexto, podemos reinterpretar o sentido e a importância do templo, além da redação que discorre com certo teor de dualismo correspondente, em que a comunidade parece ser o local central para o verdadeiro culto em correspondência com o culto celestial.

Para ficar mais claro, entendemos que o autor do quarto evangelho idealizou um novo templo para desmistificar a autoridade que esse símbolo representava para o mundo judaico, e nas linhas literárias joanina, ele apontou primeiro para o Cristo (Cap 2), e depois criou metaforicamente uma ponte e reproduziu para a comunidade a partir do cap. 4, 23, e no decorrer do evangelho e com liberdade, fazia alternadamente construções redacionais, em que ora a imagem era reproduzida para o Cristo e como espelho posteriormente refletia à comunidade.

Nossa hipótese é que essa expressão de Jesus para a samaritana (adoradores em Espírito e em verdade), coloca a comunidade como o local do novo culto terreno e em contato com o celestial, e que vai culminar com o cenário das portas fechadas, após a ressurreição e também depois (oito dias) quando a reunião da comunidade faz com que o Cristo ressurreto se faça presente no seio desse grupo (Jo 20, 19-31).

O sepulcro que é ao mesmo tempo o local da ressurreição, da manifestação da ausência/presença de Deus, não pode ser o local da adoração. João toma o cuidado para que isso não ocorra. Sua liberdade poética e literária, apresenta outro local, pois a tumba não era o lugar da comunidade. Seu local é o Éden, foi ali o encontro do novo Adão e Eva, a imagem do jardim (20, 15-17), como também a casa (cenáculo). Ainda assim a importância do sepulcro é indiscutível. É o lugar da ausência do corpo, da imagem da arca da aliança (20, 12-13), da prova de fé (Jo 20, 8), esse é contexto que nos leva a entender que é na ausência que Deus se faz presente. Essa nova arca, seria a merkavá de Deus. Em nosso terceiro capítulo apresentamos a merkavá

como o local onde Deus se assenta, para encontrar seu servo, ou sobre as asas dos querubins voa (2 Sm 22, 11; Sl 18, 10). Em Ez 10, 15-22, os anjos são guias e rodas e nesse mesmo texto não se consegue ver Deus, portanto se na literatura judaica essa ausência se imagina a gloriosa presença de Deus, em João podemos imaginar a apropriação desse conceito. Como no texto joanino nenhuma imagem tem apenas um sentido, Jesus é também a merkavá divina, pois ele carrega a glória de Deus sobre si (Jo 1,14).

Temos outro sinal fora da Merkavá. Que andando pelo Jardim, parece representar o divino nesse novo Éden (Gn 3,8). Deus está passeando na viração do dia. No evangelho até mesmo a comunidade confusa pôde ter um encontro com Deus. A imagem da ausência/presença de Deus está no sepulcro, e a imagem humana de Deus se faz presente no Jardim. O Deus espírito e o Deus humano é sinal de um dualismo correspondente joanino, que tomamos a liberdade para entender a construção do quarto evangelho em diversos aspectos do nosso texto. Com isso Jesus pode se fazer um com Deus, e ao mesmo tempo, distinto, como a comunidade pode se fazer um com Jesus e separada. A filiação de Jesus diante de Deus, que se mostra evidente no evangelho joanino, além de apresentar a humanidade de Jesus e sinal da sua divinição. São esses signos que justificam e legitimam a fé do grupo, e os fazem povo de Deus.

A imagem do filho enviado pelo pai que veio do alto (Jo 3,13), entra em choque com a tradição judaica oficial. O argumento dessa filiação passa pelo modelo judaico de paternidade entre Deus e Israel, mas que Jesus ultrapassa essa ideia assumindo para si esse direito. Essa é uma discussão latente no evangelho, e que deixa os judeus indignados, pois era inconcebível um ser humano ser considerado filho de Deus, entretanto a nação poderia assumir metaforicamente esse papel.

O processo de filiação divina passou por diversas construções mitológicas, desde o Egito, Grécia, Roma e etc. Talvez por isso, Israel não se sentia confortável com essa ideia. No entanto, alguns grupos sectários já produziam materiais que abordavam essa temática e recriavam ideias com seres humanos, com aparecia celestiais e vice-versa, tornando-os filhos divinos.

Para sustentar sua fé e religiosidade, além de se inspirar nessas histórias mitológicas ou discussões teológicas periféricas, como já apresentamos no decorrer do nosso texto, possivelmente a filosofia Aristotélica trouxe subsídios para a fundamentação desse contexto. Portanto a teoria do esperma masculino irá se encarregar de levar o “Logos” e *pneuma* do Pai, para fecundação. Como também, o Logos é para Fílon uma ideia angelomórfica, um segundo Deus. Unindo esses dois pensamentos a teologia joanina parece ter encontrado um porto seguro para sua imagem deificada do Cristo.

O Logos (verbo) no Prólogo é Deus. No evangelho Jesus, é o Logos, e supera todos os patriarcas, e até mesmo Moisés. Na literatura do segundo templo e de Qumran, Moisés é divinizado, assim como outras personalidades importante de Israel, inclusive Adão. Ainda assim faltam para todos eles algum complemento messiânico apontado na Torá, enquanto em Jesus há diversos títulos cuidadosamente ligados a ele: Messias, Filho de Deus, Filho do Homem, Filho de Davi, Sumo-Sacerdote, Templo, Profeta, Cordeiro de Deus, e etc., todos formando uma imagem perfeita do Deus encarnado.

Outro tema importante que encontramos no evangelho é a roupa sacerdotal. Essa peça parece ser complemento da vestimenta adâmica anterior ao seu pecado. Nesse aspecto, ela é representante da Glória de Deus, em textos apócrifos o humano do Éden era divino. E no jardim (Jo 20), não se fala nas vestes, elas ficaram no sepulcro. Onde Jesus encontrou Maria Madalena e nada é mencionado, isso parece representar a glória de Deus sobre Jesus. Até mesmo os anjos no sepulcro não se mencionam as vestes, mas a brancura, sinal da glória.

No capítulo terceiro, a angelomorfia foi a centralidade do nosso trabalho. Dentre os diversos temas, foi importante falar sobre a imagem de sacerdócio divino, que também é associada a Jesus. Esse é o status com o qual ele passa a ser representado até sua divinização total. Vejamos algo interessante, parece que algumas dessas imagens vão sendo abandonadas pelo mestre no caminho e entregue à sua comunidade. Se Jesus iniciou seu ministério se comparando ao templo (Jo 2), podemos entender que ele deixa de ser templo terrestre, para a comunidade assumir essa imagem, (Jo 4), assim como ele saiu do símbolo sacerdotal terreno, a comunidade assume essa responsabilidade. Podemos então, inquerir, que até a sua glória ele repartiu com eles (Jo, 17, 22).

Essa afirmação nos permite olhar para a comunidade que era o templo, se tornando também o sacerdócio terreno, pois após o sopro do sacerdócio divino de Cristo, receberam autoridade para perdoar pecados (20,23) e estar junto ao Cristo, que por sua vez está junto de Deus (Jo 17,21). Diante disso, entendemos que esse poder se concretiza após a ressurreição, por causa do discurso da unidade pelo sinal anterior, onde ele diz ser um com o pai, e ser um com a comunidade, ou seja, um espaço imanente/transcendente (Jo 17,21-20,23). Esse quadro se tornou possível, por tudo que foi construído ao longo da história de Israel, entre a teologia judaica e os grupos sectários. O Novo Testamento, inclusive o Evangelho joanino é o resultado desse processo dialógico.

Quando Tomé adora a Jesus representa a revelação da glória de Deus que está sobre ele, sua aparição em certo sentido propõe de alguma forma a aparência angelomórfica e a adoração

no seio da fé cristã. “A adoração aos anjos, não pode ser aceita, e a comunidade compreendeu aquele momento. Como não é aceitável um judeu adorar outro que não seja Deus, Jesus deve estar naturalmente acima dos anjos. E isso distingue claramente entre o ser angelical e o Deus verdadeiro, e por isso ele pode ser adorado”.

Tomé adora ao Jesus divino culminando na alta revelação, glorificação e exaltação passando a ser considerado como Deus. “Senhor meu e Deus meu!” (20,28). A confirmação dessa divinização está no cântico do prólogo. O eco do prólogo percorreu todo o evangelho e culminou na boca de Tomé. Jesus não aponta para si como Deus, mas a comunidade entende que ele é Deus.

Por fim, a ascensão de Jesus é um enigma no evangelho. Em nenhum momento temos uma subida, como nos sinóticos. Aqui João fundamenta aquilo que no decorrer da nossa tese foi exposto: Não existe apenas uma escatologia futura (5,24; 11,24; 21, 22), mas a escatologia presente ou realizada também é uma realidade em João (5,24-25; 11,25-26; 20, 19-28). A ascensão em Jo 20, 16-17, é apenas um discurso do qual efetivamente não se tem o relato. Algumas similaridades que podemos encontrar sobre isso, podem ser vistas nos cânticos dos sacrifícios sabáticos, onde a adoração e a comunhão da seita são um espelho do culto celestial e do encontro do grupo nos céus.

Não temos como perceber essa imagem apenas com um olhar no texto, ou seja, uma estrutura como o Cântico dos Sacrifício Sabáticos, mas no mesmo processo em que mencionamos em nosso trabalho, onde foi proposto que a construção do discurso crescente que usamos para identificar o anúncio da manifestação da exaltação e glorificação de Jesus por onde se apresentaram os temas dos anjos. Hipoteticamente poderíamos ter as imagens desse cântico. Assim o prólogo seria o início da entronização do ser divino em forma de Logos por meio do cântico (1,1-14), por onde essa exaltação apresenta sua descida em forma de tabernáculo no mundo e no meio da comunidade, e no centro do evangelho seus ensinamentos em um cântico (Jo cap.14 ao 17), e por fim sua ascensão entre dois anjos e o espaço vazio que formam a merkavá (Jo 20,11-18). Com que a comunidade passa a estar em contato real e espiritual com o mundo celestial.

Por fim, todas essas construções mostram que desde o início do evangelho e todas as suas imagens, e as leituras teológicas que fizemos sobre Jesus, o colocam como superior a qualquer símbolo anterior da história de Israel. Como dissemos no princípio da nossa tese a minicristologia que está no primeiro capítulo já antecipa o que estará sendo tratado da história de um supra-humano (Cordeiro de Deus, 1,29 e 1,34; Filho de Deus, 1,34 e 1,49; Mestre, 1,38 e

1,49; Messias, 1,41; Jesus de Nazaré, Filho de José, 1,45; Rei de Israel 1,49; Filho do Homem, 1,51). Tudo isso será fundamentado pela afirmação do Logos divino que estava com Deus e era Deus (1,1-2), e se fez templo cristológico (2, 19), Sumo-Sacerdote (3,1); superior aos patriarcas (Moisés 3,13-14; Jacó 4,12-14; Abraão 8,53- 58), Mestre de Justiça (14 ao 17). O Eu sou (8,24-25) é um atributo divino, ainda que seja uma condição filial confirmando sua autoridade (18,6) onde os homens “caíram por terra”, sinal de superioridade humana, sendo maior do que o imperador (4, 42), e a merkavá divina (1,14), e por fim Deus da comunidade (20,28).

Diante de todas essas questões nossa hipótese é que em João, Jesus é maior que todas as identidades divinas da história de Israel e do mundo pagão, assim como um ser angelomórfico superior aos anjos (Miguel, Gabriel e outros), e estando ao lado do pai, como filho e Deus conforme essa hipótese dualista correspondente da leitura feita de J.L. Martin apresentada por Ashton. Assim como interpretou Fílon, entre a angelomorfia e o Logos, sendo um e o mesmo. Mas ainda assim, Jesus se corresponde ao pai pela Glória que está nele, sendo então Jesus e o Espírito Santo divindades superiores, a direita e a esquerda respectivamente, mas subordinadas a Deus que está no centro como a Grande Glória.

A nossa tese percorreu todo esse caminho, para entender melhor a ascensão que é a confirmação da divindade de Cristo. Mas sua presença efetiva no seio do novo templo que é a comunidade parece ter se fixado entre céu e terra, não houve despedida, nem promessa vindoura, nas imagens da intimidade da comunidade vemos a iniciação que pode fazer o elo necessário para a continuação do culto terreno e espiritual, que parte desse processo místico/simbólico e está na aquisição da bebida celestial (4,10b). Entretanto ele ascendeu aos céus (20,17-18; 21,22-23), mas quando os membros desse culto se reúnem na terra, ele é entronizado no meio deles, (20,19-31; 21,1-25) e assim ele permanece presente no culto e na adoração da comunidade, como um ser espiritual (Jo 4,23).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADAMSON, Peter. *Philosophy in the Hellenistic & Roman Worlds*. Ed. Oxford: Claredon Press, 2015, p.428.

ALENCAR, Agnes. LEVI, Giovanni. “Sobre a micro-história” In: BURKE, Peter (org). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

ALDHOUSE-GREEN, Miranda, *Na Archaeology of Images: Iconology and cosmology in Iron Age and Roman Europe*. London: Routledge, 2004, 304 p.

ALEXANDER, Philip. *The Mystical Texts: Songs of the Sabbath Sacrifice and Related Manuscripts*. (*Library of Second Temple Studies 61*). London: T & T Clark 2006. ISBN 0-567-04082-8. 2006, 88-90p.

ALLEN, Clifton J. *Comentário Bíblico Broadman*. Rio de Janeiro: Ed. JUERP, 1983. p. 432.

ALMEIDA, João Ferreira. *Bíblia de Estudo plenitude*. São Paulo: SBB, 2001. p.1074.

ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. *Eu sou a luz do mundo: Um estudo do significado do termo luz em Jo. 9,1-41*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008, p. 167.

_____. *Profeta e Luz: Categorias Intercambiáveis para Consolidar a Identidade de Jesus na Literatura Joanina*. SBC: UMESP, 2012 (Tese de Doutorado), 299p.

ANDERSON, Paul N. *John and Mark: The Bi-Optic Gospels*. Published in *Jesus and the Johannine Tradition*, ed. by Robert Fortna and Tom Thatcher, Philadelphia: Westminster/John Knox Press. 2001, p. 175-188. <http://www.thethoughtfulchristian.com/Products/0664222196/jesus-in-johannine-tradition.aspx> <https://www.revistas.ufg.br/fe/article/view/3589/4766> acesso a 15.02.2017.

_____. *John and Qumran: Discovery and Interpretation over Sixty Years*. Faculty Publications - College of Christian Studies. 2008, p.15-50 <https://core.ac.uk/download/pdf/51120638.pdf> acesso a 10.05.2016.

_____. *Second John and Women*. Faculty Publications - College of Christian Studies. Paper 178. <http://digitalcommons.georgefox.edu/ccs/178>, 2016.

_____. *Acts 4:19-20. An Overlooked First-Century Clue to Johannine Authorship and Luke's Dependence upon the Johannine Tradition*. Oregon: George Fox University Newberg. 2010, 13p.

_____. *Aspects of Historicity in the Gospel of John: Implications for Investigations of Jesus and Archaeology*. Faculty Publications - College of Christian Studies. 2006,

_____. *From One Dialogue to Another: Johannine Polyvalence from Origins to Receptions*. 2007, p.93-119.

_____. *Aspects of Interfluentiality Between John and The Synoptics John 18-19 as a Case Study*. 9881-07_36. 29/6/07, 8:33 am, p. 711-728.

_____. *You Have The Words of Eternal Life! Is Peter Presented as Returning the Keys of the Kingdom to Jesus in John 6:68? Neotestamentica 41.1 (2007) 6-41*. New Testament Society of South Africa.

_____. *The Sitz im Leben of the Johannine Bread of Life Discourse and its Evolving Context*. <http://digitalcommons.georgefox.edu/ccs>. 1997, 60p.

ANDIÑACH, Pablo R. *Introdução Hermenêutica ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2015, 537p.

Antigo Testamento Interlinear 1 e 2 – Hebraico-Português. São Paulo: SBB, 2012.

Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

ARAÚJO, Anderson Dias de. *O Mito dos Anjos Vigilantes*. *Oracula* 5.10 (2009) ISSN: 1807-8222. p. 29-49.

ARBEL, Daphna V. *"Understanding of the Heart" Spiritual Transformation and Divine Revelations in the Hekhalot and Merkavah Literature*. URL: <http://www.jstor.org/stable/40753245>

Accessed: 20-10-2015 07:36 UTC

_____. *Beholders of Divine Secrets: Mysticism and Myth in the Hekhalot and Merkavah Literature*. Albany; State University of New York Press, 2003, 263p.

ARNOLD, John Charles, *Arcadia Becomes Jerusalem. Medieval Academy of America*

Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2903396> Accessed: 02-07-2015 16:47 UT.

AUDLIN, James David. *The Author of the Gospel of John*. Editores Volcán Barú. 2015.

<http://audlinbooks.com/about-james-david-audlin/nonfiction-james-david-audlin/>

ASHTON, John. *Understanding the fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press, 1993. p. 599.

_____. *The Gospel of John: And Christian Origins*. Minneapolis: Fortress Press, 2014, 242 p.

_____. *Revealed Wisdom: Studies in Apocalyptic in honour of Christopher Rowland*. London: Brill, 2014, 360 p.

AUFFARTH, Christoph; STRUCKENBRUCK, Loren T. *The Fall of the Angels*. Leiden: Brill, 2004, 314p.

- BACON, Benjamin W. *The Gospel of the Hellenists*. New York: Henry Holt and Company, 1933. p.432.
- BAKHTIN, Mikail. *Questões de Literatura e Estética – A Teoria do Romance*. São Paulo: Unesp, 1998.
- BEAVIS, Mary Ann. *The Deification of Mary Magdalene*. Downloaded from fth.sagepub.com at UMESP on July 2, 2015. *Feminist Theology*. p.145–154.
- BECK, Roger: *The Religion of the Mithras Cult in the Roman Empire*: Oxford: University Press, 2006, 285 p.
- BELL, Andrew. *Spectacular Power in the Greek and Roman City*. Oxford: Universty Press, 2004.p. 298.
- BENDORAITIS; Kristian, Allan. *Behold, the Angels Came and Served Him: A Compositional Analysis of Angels in Matthew*. Durham University. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/737/2010>, 310p.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do novo testamento*. São Paulo: Loyola, 1998, p.366.
- _____. *Qumran e Jesus: Uma verdade escondida?* São Paulo: Vozes, 1994, p.120.
- _____. *Psicologia Histórica do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2011, 388.
- _____. *Hermenêutica do Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 2008, 392.
- Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- Bíblia de Estudo Arqueológica. NVI. São Paulo: Vida, 2013.
- BIELLENIN-Lenczowska, Karolina. *From pechalbari to iselenici: Migration history of Macedonians*. University of Warsaw. s/d, 15p.
- BIERINGER, Reimund; MARTÍNEZ, Fiorentino Garcia; POLLEFEYT, Didier; TOMSON, Peter, J. *The New Testament and Rabbinic Literature*. Boston: Brill, 2010, 544 p.
- BLANK, Josef. *O Evangelho Segundo João*. Rj.Br. Ed. Vozes, 1990. P. 425.
- BLAQUIÈRE, Georgette. *O privilégio de ser mulher*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1984, p. 196.

BLOOM, Harold. *Jesus e Javé: Os Nomes Divinos*. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2005, 274p.

BOFF, Leonardo. *A santíssima Trindade é a melhor comunidade*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1988. p. 183.

BOND, Helen K. *Dating the Death of Jesus: Memory and the Religious Imagination*. *New Testament Studies / Volume 59 / Issue 04 / October 2013*, pp 461 – 475 DOI: 10.1017/S0028688513000131, Published online: 03 September 2013 Link to this article: http://journals.cambridge.org/abstract_S0028688513000131

BOER, martinus C de. *The Original Prologue to the Gospel of John*. *New Testament Studies / Volume 61 / Issue 04 / DOI: 10.1017/S0028688515000181*, Published online: 28 August 2015. pp 448 – 467.

BORN, Ethienne. *O problema do Mal: Mito, razão e fé o itinerário de uma investigação*. São Paulo: Realizações, 2014, 158p.

BORNKAMM. Günter. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Teológica, 2005, 355p.

BRAZÃO, Suely Mendes. *Mulheres na Bíblia*. São Paulo: Ed. Ave-Maria, 1996. p.134.

BREMMER, Jan N. *The Apocryphal Acts of John*. Netherlands: Pharos, 1995, 243 p.

_____. *The Materiality of Magic*. Germany: Wilhelm Fink, 2015, 42p.

_____. *N. Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*. Boston: Brill, 2008, 6p.

BRENNER, Athalya. *A Mulher Israelita: Papel social e modelo literário na narrativa bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2001.p. 211.

BRITO, Marco Aurélio de. *O Espírito sopra onde quer: uma abordagem exegética de João 3,1-21 a partir de um olhar pentecostal*. 2008. 97 f. Monografia (Graduação em Teologia) Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

_____. *Manual de Angeologia*. In: CARNEIRO, Marcelo; GOMES, Sil-
vio. (Coord.). *O Imaginário do Discípulo amado a partir da Cristologia Angelomórfica de Jesus*.
São Paulo: Fonte Editorial Ltda, 2017, p. 313-362.

BRITO, Marco Aurélio de. O anúncio do Jesus crucificado – Gal 6,11-18, p. 177-202.

_____. *O Evangelho de João e os apócrifos (Mutuas Experiências)*.

ANPUH - Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Dis-
ponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html> . 16p.

BROWN, Ken. *Temple Christology in the Gospel of John*. Canadá: Trinity Western University,
2010, 168 p.

BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus. 2003 p. 513.

_____. *Comunidade do Discípulo amado*. São Paulo: Ed. Paulinas. 1984 p. 212.

_____. *The Gospel According to John*. New York: Doubleday & Company,
Inc. 1966, 538 p.

BROWN, William P. *Tragedy and Biblical Narrative: Arrows of the Almighty*. Cambridge and
New York: Cambridge University Press, 1992. 206 pp. ISBN 0-521-41073-8.

BUCUR, Bogdan G. *The Angelic Spirit in Early Christianity: Justin, the Martyr and Philoso-
pher*. Duquesne University: by The University of Chicago. 0022-4189/2008/8802-0003, 2008,
p.190- 208.

_____. *The Son of God and the Angelomorphic Holy Spirit: A Rereading of the
Shepherd's Christology*. Milwaukee: Marquette University, Dept. of Theology, Wis. 53201-
1881. DOI 10.1515/ZNTW.2007.007, p.120-142.

_____. *Early Christian Angelomorphic Pneumatologic Aphrahat the Persian
Sage*. Duquesine University: Depto pf Theology, 2015, 42p.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Ed. Teológica, 2004, 433p.

_____. Jesus. São Paulo: Ed. Teológica, 2005, 221p.

BURNEY, C. F. *The Aramaic Origin of the Fourth Gospel*. Oxford, 1922.

CAMARGO, Ana Maria de Almeida, de artigo publicado in *Annales E. S. C.*, n.o 4, outubro-dezembro de 1958. N.º 62, abril-junho 1965 Vol. XXX — Revista de História — Ano XVI Artigos História e Ciências Sociais. A longa duração. 1965.

CAMPOS, Carlos Eduardo da Costa. *Práticas da Magia no Mundo Romano (Séc. II a.C-II d.C.)*. doi: 10.4025/10jeam.ppeuem.03013. ISSN2177-6697. 13p.

CAPOSSA, Romão Felisberto Joaquim. *A mulher na Comunidade do Discípulo Amado e sua dinâmica evangelizadora, a partir de João 4,1-43, tendo em conta os aspectos sociais, políticos, econômicos e religiosos*. São Leopoldo-RS: Dissertação de Mestrado. 2006 p.162.

CAPUCHO, Eduardo. *A aparição do Ressuscitado a Maria Madalena. João 20,11-18*. Revista de Cultura Teológica - v. 19 - n. 74 - ABR/JUN 2011, p.51-74.

CARDOSO, Silas Klein. *Para ler a Bíblia: Introdução e boas práticas hermenêuticas*. São Paulo: Ed. Três um Três. 2016, 114p.

CARDOSO, Patrícia Schllithler da Fonseca. *Voces Magicae: O poder das palavras nos Papiros Gregos Mágicos*. Tese de doutorado USP, 2016, 244p.

CARNEIRO, Marcelo. *Os Evangelhos Sinóticos: Origens, memória e Identidade*. São Paulo: Fonte Editorial, 2016, 314p.

CARNEIRO, Marcelo; GOMES, Silvio. *Manual de Angelologia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2017, 437p.

CARR, Wesley. *Angels and Principalities*. London: Cambridge Univesity Press. 1981,

CASALEGNO, Alberto. *Para que contemplem a minha glória*. São Paulo: Edições Loyola, 2009. p. 414.

CÉSAR, Elben M. Lenz. *Deixem que elas falem*. Ed. Ultimato, 1995.p. 110.

CHARLESWORTH, James H. *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. Vol 1 Texas, Baylor University Press, 2006, 319 p.

_____ *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. Vol 2 Texas, Baylor University Press, 2006, 491 p.

_____ *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. Vol 3 Texas, Baylor University Press, 2006, 734 p.

_____ *Jesus and Temple: Textual and Archaeological Explorations*. Minneapolis: Fortress Press, 2014, 282 p.

_____ *John and Qumran*. London: Geoffrey Chapman, 1972, 231 p.

CHAZON, Esther G. *Liturgical Perspectives: Prayer and Poetry in Light of the Dead Sea Scrolls*. Leiden: Boston, 2003, 295p.

CHUMASH. O livro do Gênesis. São Paulo: Maayanot, 2015.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Vol.1. 2a Ed. São Paulo: Ed. Vida Nova, 2000. p. 1360.

_____. *Dicionário Internacional do Novo Testamento*. Vol.2. São Paulo: Vida Nova 2001.

COHEN, Jeffrey Jerome. *Pedagogia dos monstros – os prazeres e os perigos da confusão de fronteiras*. Belo Horizonte: Autentica, 2000, 196p.

COLLINS, John J. *Semeia 14 Apocalypse: The Morphology of a Genre*. SBL, 1979, p.220.

_____, *A imaginação Apocalíptica*: São Paulo: Paulus. 2010. 477p.

COLLINS, Adela Yarbro. *Semeia 36: Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting*. EUA: SBL, 1986, 183p.

_____. *Cosmology and Eschatology in Jewish and Christian Apocalypticism*. Leiden: Brill, 1996, 278p.

Concordância Fiel do Novo Testamento. Vol. 1 Grego- Português. São Paulo: Ed. Fiel, 1994, 902 p.

_____. Vol. 2 Português - Grego. São Paulo: Ed. Fiel, 1994, 849 p.

CONWAY, Colleen M. *Men and Women in the fourth gospel: Gender and Johannine Characterization*. Georgia: Society of Biblical Literature, 1999, p. 230.

CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 83.

COOK, Edward M. *Qumran Aramaic, Corpus Linguistics, and Aramaic Retroversion*. LEIDEN: Brill, doi 10.1163/15685179-12341332, 2014. p. 356-384.

CROSSAN, John Dominic. *A vision of Divine Justice: The Resurrection of Jesus in Eastern Christian Iconography*. Chicago: de Paul University. JBL 132, nº 1 2013, p. 5-32.

CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. São Paulo: Ed. Custom, 2002, 423p.

DAVIDSON, J. MAXWELL. *Angels at Qumran: A Comparative Study of 1 Enoch 1-36, 72-108 and Sectarian Writings*. The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3267881>. Accessed: 19/06/2014 21:19.

DAVILA, James R. *Descenders To The Chariot The People behind the Hekhalot Literature*. Boston: Brill, 2001, 304 p.

_____. *The Macrocosmic Temple, Scriptural Exegesis, and The Songs of the Sabbath Sacrifice*. LEIDEN: Brill, 2002, 19p.

DAVIES, Philip R. *Second Temple Studies*. 1. Persian Period. England: Sheffield Academic Press. 1991, 193p.

DEACE, Susan, *Athena*. New York, 2008, 194 p.

DECONICK, April D. *Paradise Now: Essays on Early Jewish and Christian Mysticism*. Atlanta: SBL, 2006, p.479.

_____. *Ascent e Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*. Leiden: Brill, 1996, 226p.

_____. *Voices of the Mystics*. England: Sheffield Academic Press, 2001, 195p.

DIAS, Geraldo J.A. Coelho. *Os Manuscritos de Qumran e a Comunidade Judaica do Mar Morto*. s/d, 222 p.

DREANE, John. *The Gospel of St. John. The Story of the Son of God*. New York: St. Martin's Griffin, 1997, 160 p.

DODD, Charles Harold. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1977. p. 625.

DOEDENS, Jaop. *The Sons of God in Genesis 6:1-4*. ISBN: 978-963-08-7623-0.

DONALSON, Malcolm D. *The Cult of Isis in the Roman Empire: Isis Invicta*. International Journal of the Classical Tradition, Vol. 12, No. 1 (Summer, 2005), pp. 147-150. SpringerStable URL: <http://www.jstor.org/stable/30222787>. Accessed: 13/06/2014 21:08

DUFFIELD, Guy P; CLEAVE Nathanael M. Van. *Fundamentos da Teologia Pentecostal*. São Paulo: Ed. Quadrangular, 2000, p. 440.

DUPRAT, Cecília de M. *A criação e o dilúvio: Segundo os textos do Oriente Médio Antigo*. São Paulo: Paulus, 1990, 120p.

EILEEN M. Schuller, NEWSOM, Carol A. *THE HODAYOT (THANKSGIVING PSALMS)*

A STUDY EDITION OF IQHa Society of Biblical Literature, Atlanta S/D.

ELLEDGE, C.D. *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. United States of America: SBL, 2005, 148p.

ESLER, Philip F. *Galatians*. New York: Routledge, 1998, 305.

ESTES, Douglas. *The Temporal Mechanics of the Four Gospel*. Boston: Brill, 2008. 345p.

ERDMAN, Charles R. *O evangelho de João*. São Paulo: Casa.Ed. Presbiteriana, 1965. p. 158.

FALCON, Andrea. *Aristotelianism in the First Century BCE*. Cambridge: University Press, 2002, 226 p.

FANTACUSSI, Vanessa Auxiliadora. *O culto da deusa Ísis entre os Romanos no Século II – Representações nas Metamorfoses de Apuleio*. Dissertação de Mestrado - Faculdade de Ciências e Letras de Assis – Universidade Estadual Paulista. Assis, 2006 95 f.

FELTON, Debbie. The Journal of American Folklore, Vol. 112, No. 444 (Spring, 1999), pp. 223-225 Published by: American Folklore Society Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/541957> Accessed: 19-02-2016 11:35 UTC.

FERNANDES, Leonardo Agostini, Deptº. Teologia PUC-RIO. Atualidade Teológica Ano XIII nº 31, janeiro a abril / 2009.

FERREIRA, Julio A. *O Espírito Santo e o movimento pentecostal*. São Paulo: Ed. Aste, 1966. p. 93

F.F. Bruce. *João: Introdução e Comentário*. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1997. p. 355

FLETCHER-LOUIS, Crispin H.T. *All The Glory of Adam*, Boston: Brill, 2002, 550 p.

_____. *Some Reflections on Angelomorphic Humanity Texts Among The Dead Sea Scrolls*. Leiden: Brill, 2000 p. 292-312.

FRANCISCO, James J. de. *Sacrifice in Manicheanism, Christianity, and The Gospel of John*. Miltha Ministries. www.aramaicbibleperspectives.com. 2016, 18p.

GAUB, Florence. *The Cult of Isis*, ISSN: 0039-6338 (Print) 1468-2699 (Online) Journal homepage: <http://www.tandfonline.com/loi/tsur20> 01 Feb 2016.

GALOR, Katharina, HUMBERT, Jean-Baptiste, and ZANGENBERG, Jürgen. *Qumran The Site of the Dead Sea Scrolls: Archaeological Interpretations and Debates*. Boston: Brill, 2002, 310 p.

GARTNER, Bertil, *The Temple and The Community in Qumran and the New Testament*. Cambridge: University Press 1965, 177 p.

GASS, Ildo Bohn. *As Comunidades Cristãs a partir da Primeira Geração*. São Paulo: Paulus, 2005, 170p.

_____. *Uma Introdução à Bíblia: Período Grego e Vida de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2005, 196p.

_____. *Uma Introdução à Bíblia: As Comunidades Cristãs a partir da Segunda Geração*. São Paulo: Paulus, 2005, 171 p.

_____. *Uma Introdução à Bíblia: Exílio Babilônico e Dominação Persa*. São Paulo: Paulus, 216 p.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Ed. LTC, 1989.

GIESCHEN, Charles A. *Angelomorphic Christology Antecedents & Early Evidence*. Boston: Brill, 1998, 403 p.

GINGRICH, Wilbur F., DANKER, Frederick W. *Léxico do Novo Testamento*. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1984. p. 228.

GIROLA, Maristela Kirst de Lima. *Signo e Ideologia: A Contribuição Bakhtiniana para a Filosofia da Linguagem*. *Língua e Literatura*, n. 27. p. 319-332. 2004-06.

GOFF, Matthew, J. *Reading Wisdom At Qumran; 4QInstruction and The Hodayot*. Brill NV: Leiden, 2004, 27 p.

GREG, James C.G. *The Teacher Of Righteousness and the Qumran Community*. http://journals.cambridge.org/abstract_S0028688500000473.

GREIG, Alison. *Celestial Magic: Eleventh Annual Sophia Centre Conference: Angelomorphism and Magical Transformation in the Christian and Jewish traditions*. 22-23 June 2013. 18 p.

GROSS, Karen Elizaeth. *Chaucer, Mary Magdalene, and the Consolation of Love*. Volume 41, Number 1, 2006, pp. 1-37 (Article) DOI: 10.1353/cr.2006.0014

For additional information about this article. Access provided by UMESP-Universidade Metodista de São Paulo (2 Jul 2015 18:02 GMT).

GRUENWALD, Ithamar. *Apocalyptic and Merkavah Mysticism*, Boston: London, 2014, p. 329.

HANSEN, William. *Handbook of Classical Mythology*. California: ABCCLIO, p.409.

_____. *Phlegon of Tralles: Book of Marvels*. Devon: University of Exeter Press. 1996, 26p.

HARRIS, R. Laird; JR, Gleason L. Archer; Waltke, Bruce K. *Dicionário Internacional do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2001.

HASKINS, Susan. Mary Magdalen and The Burgundian Question. Source: *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 73 (2010), pp. 99-135 Published by: The Warburg Institute Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/41418715> Accessed: 02-07-2015 17:05 UTC

HEINZ-MOHR, Gerd. *Dicionário dos Símbolos: imagens e sinais da arte cristã*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 393.

HENGEL, Martin. *Crucifixion: In the ancient world and the folly of the message of the cross*. Philadelphia: Fortress Press, 1977, 99 p.

HEYOB, Sharon Kelly. *The Cult of Isis Among Women in the Graeco-Roman World*. Leiden: Brill, 1975. 162p.

HIMMELFARB, Martha. *A Kingdom of Priests: Ancestry and Merit in Ancient Judaism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2006, 270 p.

_____, *Between Temple and Torah*. Tübingen: Germany, 2013, 399 p.

HJELM, Ingrid. *The Samaritans and Early Judaism: A literary Analysis*. England: Sheffield Academic Press Ltd, 2000. p. 318.

HORTON, Stanley M. *Teologia Sistemática: Uma Perspectiva Pentecostal*. Rio de Janeiro: CPAD, 1996. p.808

HUIZENGA, Leroy A. *The Old Testament in the New, Intertextuality and Allegory*. United States: University of Mary. Journal for the Study of the New Testament. Article Number: 595929. 20 p.

HULSTER, Izaak, Izaak J de. *The Two Angels in John 20.12: An Egyptian Icon of Resurrection*. New Testament Studies / Volume 59 / Issue 01 DOI: 10.1017/S0028688512000239, Published online: 14 December 2012 Link to this article: http://journals.cambridge.org/abstract_S0028688512000239. 2013, pp 20 - 49

IDEL, Moshe. *Ascensions on High in Jewish Mysticism: Pillars, Lines, Ladders*. New York: Central European University Press. 2005, 260p.

_____. *Enchanted Chains: Techniques and Rituals in Jewish Mysticism*. Los Angeles: Cherub Press, 2005, 259p.

JANOWITZ, Naomi. *Magic in the Roman World: Pagans, Jews and Christians*. London: Routledge, 2001, 160 p.

JANSE, M. *The Greek of the New Testament*. s/d. p. 646-653.

JAROSCH, Linda. GRÜN, Anselm. *Rainha e Fera: Mulher, viva o que você é*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006. p. 174.

JEREMIAS, Joachim. *Jerusalém no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 515.

_____. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 1988.

JR, Bradford B. Blaine. *Peter in the Gospel of John: The Making of an Authentic Disciple*. Boston: SBL, 224.

_____. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2008, 503p.

JENOTT, Lance; GRIBETZ, Sarit Kattan. *Jewish and Christian Cosmogony in Late Antiquity*. Tubingen: Mohr Siebeck, 2013, p.106-125.

- JR., Bradford B. Blaine, *Peter in the Gospel of John the making of na Authentic disciple*. SBL, 2007. 237 p.
- JR, Eugene H. Lovering. *Angelomorphic Christology in the Book of Revelation*. 1994, p. 662-679.
- JR. Gary T. Manning. *Echoes of a Prophet: The Use of Ezekiel in the Gospel of John and in Literature of the Second Temple Period*. London: T&T Clark International, 2004, 240 p.
- JUSTI, Daniel Brasil. *Magia no Mundo antigo e práticas entre os primeiros cristãos*. 23p.
- KAEFER, José Ademar. *Arqueologia das terras da Bíblia*. São Paulo: Paulus, 2012, 93p.
- _____. *Arqueologia das terras da Bíblia II*. São Paulo: Paulus, 2016, 130p.
- KAYSER, Leonardo Canali. *O culto cívico a Roma e ao Imperador como princípio explicativo da perseguição “Religião, Direitos Humanos e Laicidade” Anais do Congresso ANPTECRE*, v. 05, 2015, p. ST1508
- Greeks, Egyptians and Jews in the Fragments of Artapanus.
- KASULA, Suraj. *A shadow replaced by Realities: The of Temple in Relation To Christology*, Glasgow: Edinburgh, 2016, 138 p.
- KELLEY, Page H. *Hebraico Bíblico: Uma gramática Introdutória*. São Leopoldo: Sinodal, 1998, 452p.
- KIM, Seyoon. “The ‘Son of Man’” as the Son of God. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1983. 128p.
- KINZER, Mark, S; MICHIGAN, Ann Arbor. *Temple Christology in the Gospel of John*. Seminar Papers (Part One) of the Society of Biblical Literature. 1998, p. 447-64.
- KLING, Sheri D. *Wisdom Became Flesh: An Analysis of the Prologue to the Gospel of John*. *Currents in Theology and Mission* 40:3. June 2013. 179-187p.
- KNIGHT, Jonathan. *The Origin and Significance of the Angelomorphic Christology in The Ascension of Isaiah*. Oxford University Press. doi:10.1093/jts/fls060, 2013, 40p.
- KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento, Vol.02: História e Literatura do Cristianismo Primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005. p. 410.

- KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: Amor e Fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005. p.404.
- KOSKENNIEMI, Erkki. *Greeks, Egyptians and Jews in the Fragments of Artapanus*. Finland, 2002, p.15.
- KULIK, Alexander. *Text-Critical*. Atlanta: SBL, 2004, 117 p.
- KÜMMEL, Georg Werner. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2009. p.797.
- _____ *Síntese Teológica do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, Paulus, 1987.p. 447.
- LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas; Ed. Loyola, 2004. p. 1967.
- LAKOFF, George; JOHNSON, Mark. *Philosophy in the Flesh: The Embodied Mind and its Challenge to Western Thought*. New York: University of California, 1999.
- LANNA, João Victor Lanna, BELCHIOR, Ygor Klain. *Augusto e a escravidão*. s/d.
- LEANNEY, A.R.C. *John and Qumran*. In Charlesworth, James H. (Org.) *The Johannine Paraclete and the Qumran Scrolls*. Londres: Geophrey Champman, 1972, p. 38.
- LEE, Dorothy. *The Gospel of John and Five Senses*. Australia:Trinity College, Melbourne College of Divinity. JBL 129, nº01, 2010, 115-127p.
- LEITE, Edgar. *A tradição apocalíptica e as origens da cosmologia Rabinica*, oracula 6.11(2010) ISSN: 1807-8222.
- LEITE Francisco; MENDONÇA Élcio. *A voz dos que saíram da comunidade joanina: Um exercício exegético-indiciário a partir de I Jo 5.6-12*: *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v.9,n.2,p.57-72,jul-dez/2012 - <http://www.ufjf.br/sacrilegens/files/2013/03/9-2-6>.
- LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho Segundo João Vol.1/Vol.2/Vol.3/Vol.4*. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

_____. *Leitura do Evangelho Segundo João* Vol.2. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

_____. *Leitura do Evangelho Segundo João* Vol.3. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

_____. *Leitura do Evangelho Segundo João* Vol.4. São Paulo: Ed. Loyola, 1996.

LEVI, Giovanni. “Sobre a micro-história” In: BURKE, Peter (org). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992. 5 p.

Agnes Alencar

LIMA, Anderson de Oliveira. *O Casamento de Jesus: Um Enredo do Antigo Testamento na Construção da Narrativa de João 4*. In. Revista Horizonte, v. 8, n. 19. Belo Horizonte: Pontifícia Universidade Católica de Belo Horizonte, 2010, p. 138-152.

LIM, Timothy H. *Qumran Scholarship and the Study of the Old Testament in the New Testament*. University of Edinburgh, JSNT38.1(2015):68---80UK.

LOHFINK, N. *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio*. Estella: Verbo Divino, 2001.

LONGSWORTH, Robert. *The Wife of Bath and the Samaritan Woman*. The Chaucer Review - Volume 34, n° 4. Baltimore, 2000, p. 372-387

LOPES, Mercedes. *A Confissão de Marta: Leitura a partir de uma ótica de gênero*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1996. p.112.

LOW, Johannes; NIDA, Eugene. *Léxico Grego – Português do Novo Testamento*. São Paulo: SBB, 2013, 786p.

MAGNESS, Jodi. *The Cults of Isis and Kore at Samaria-Sebaste in the Hellenistic and Roman Periods* Source: The Harvard Theological Review, Vol. 94, No. 2 (Apr., 2001), pp. 157-

177Published by: Cambridge University Press on behalf of the Harvard Divinity SchoolStable

URL: <http://www.jstor.org/stable/3657401>. Accessed: 01/02/2015 15:44

MAREANO, Marcus Aurélio Alves. *Uma Análise narrativa da unção de Jesus em Betânia (Jo 12, 1-8)*. Teoliterária v.4 – N.8 – 2014.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN Yvan. *Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa*. São Paulo: Ed. Loyola, 2009. p.231.

MARTÍNEZ, Florentino García; TIGCHELAAR, Eibert J.C. *The Dead Sea Scrolls: Study Edition*. New York: Brill, 1999, 1361 p.

MARTÍNEZ, Florentino García; WOUDE, A.S. Van Der. *Sapiential, Liturgical and Poetical Texts from Qumran*. Leiden: Brill, 2000, 304p.

MARTÍNEZ, Florentino García. *Qumran and Apocalyptic: Studies on The Aramaic Texts from Qumran*. Leiden: Brill, 1992, 252 p.

MARTINEZ, Florentino Garcia, LEUVEN, K.U. *Qumran e o Novo Testamento: mitos e Realidades*. Atualidade Teológica, Ano XIII nº 31, janeiro a abril / 2009, p. 33-54.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *Vocabulário de Teologia do Evangelho de São João*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1989. p. 295.

_____, Juan. *O Evangelho de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989. p. 922.

MATOS, Sue'Hellen Monteiro de. *Manual de Angeologia*. In: CARNEIRO, Marcelo; GOMES, Silvio. (Coord.). *Anjos e seres celestiais nas visões proféticas*. São Paulo: Fonte Editorial Ltda, 2017, p. 155-187.

MATSON, Mark A. *The Contribution to the Temple Cleansing by the Fourth Gospel*. SBL: Duke University, 1992, 489-507p.

_____. *The Death and Resurrection of Jesus in John and Luke: Theological Convergences*. Milligan College SNTS Meeting. 2011. 20p.

MENEZES, Luiz Maurício, *O Anel de Gyges. Investigação Filosófica*: vol. 3, n. 1, artigo digital 3, 2012. 11p.

MERWE, Dirk G. Van Der. *Old Testament spirituality in the gospel of John. Verbum et Ecclesia* 35(1), Art. #837, 9 pages. <http://dx.doi.org/10.4102/ve.v35i1.837>. 2014 p. 1-9.

MESTERS, Carlos. *Discernir e descobrir o rumo do Espírito: uma reflexão a partir da Bíblia*. In FABRI, Márcio dos Santos (org.). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 345.

METZGER, Bruce M. *Recently Published Greek Papyri of the New Testament*. The Biblical Archaeologist, Vol. 10, No. 2 (May, 1947), pp. 25-44. Published by: The American Schools of Oriental Research URL: <http://www.jstor.org/stable/3209120> . Accessed: 08/07/2014 09:50

MCGINN, *The Hekhalot Merkavah Literature and Its Mystical Tradition*. s/d. 14 p.

MINCATO, Ramiro *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 38, n. 159, p. 5-17, jan./abr. 2008

_____. *O título “Filho de Deus” e os Dois níveis do Quarto Evangelho*. Rev. Trim. Porto Alegre v. 36 Nº 154 dez. 2006, p. 895-904.

_____. *Confissão de Natanael (Jo 1, 43-51) e o modo da Revelação no Quarto Evangelho*. FATEO – PUCRS.

MIRANDA, Mário de França. *A experiência do Espírito Santo: Abordagem teológica*. In FABRI, Márcio dos Santos (org.). *Sob o fogo do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 345.

MICHAELS, J. Ramsey. *João Novo Comentário Bíblico Contemporâneo*. São Paulo: Ed. Vida, 1984. p. 376

MIZRAHI, Noam. *The Songs of the Sabbath Sacrifice and Biblical Priestly Literature: A Linguistic Reconsideration*. Harvard Theological Review. Vol 104. Issue 01, DOI: 10.1017/S0017816011000046, Published online: 23 December 2010, pp 33 – 58.

MITCHEL, Richard, E. *Roman Coins as Historical Evidence: The Trojan Legends of Rome* s/d 21p.

MOUNCE, William D. *Fundamentos do Grego Bíblico: Livro de Gramática*. São Paulo: Ed. Vida, 2009. p.547.

MUNOA, Philip B. *JESUS the Merkavah and Marthyrdom In Early Christian Tradition*, SBL, Vol. 121. n.2, 2002.

NAGATOMO, Priscila C. *Maria Madalena: Uma perspectiva feminina das origens cristãs*. São Paulo: Ed. Reflexão, 2008. p. 119.

NASCIMENTO, Carlos José da Costa do. *Do conflito de Jesus com os Judeus a revelação da verdade que liberta em João 8,31-59*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. 2010.p.330.

NESTLE – ALAND. *Novum Testamentum Graece*. Germany: Deustsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1979. p. 779.

NEVES, Joaquim Carreira das. *Escritos de São João*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004. p. 348.

NEWSOM, Carol A. *The Self as Symbolic Space. Constructing Identity and Community at Qumran*, 2004, 376 p.

_____. *Apocalyptic Subjects: Social Construction Of The Self in the Qumran* Hodayot. jsp.sagepub.com at GEORGIAN COURT UNIV on April 9, 2015

NICCACI, Alviero, Battaglia, Oscar. *Comentário ao Evangelho de São João*. Rio de Janeiro: Vozes, 1981. p. 272

NICKELSBURG, George W.E. *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah: historical and Literary Introduction*. Minneapolis: Fortpress Press, 2005, 445 p.

NOGUEIRA, Paulo A. de Souza; FUNARI, Pedro Paulo A. COLLINS, John J. *Identidades Fluídas o Judaísmo antigo e no Cristianismo Primitivo*. São Paulo: FAPESP, 2010, 343p.

NOGUEIRA, Paulo A. de Souza. *Cristianismos na Ásia menor: Um estudo comparativo das comunidades em Éfeso no final do primeiro século d.C.* In: RIBLA 29, 1998/1, p.122-141.

_____. *Religião de Visionários: Apocalíptica e misticismo no cristianismo primitivo.* São Paulo: ed. Loyola, 2005, 330 p.

_____. *Religião e Linguagem: Abordagem teóricas interdisciplinares.* Paulus: São Paulo, p. 446.

_____. *O que é Apocalipse.* São Paulo: Ed. Brasiliense, 2008, 134p.

NOGUEIRA, Sebastiana Maria Silva. *Viagem aos Céus e Mistérios Inefáveis: A religião e Paulo de Tarso.* São Paulo: Paulus, 2016, 252 p.

_____. *Viagens Celetiais da Apocalíptica à Literatura Hekhalot.* Oracula 7.12 (2011) ISSN: 1807-8222

NOVO TESTAMENTO Interlinear: Grego – Português. Barueri/SP: SBB, 2004, 979p.

OGDEN, Daniel. *Magic, Witchcraft, and Ghosts in the Greek and Roman Worlds: A Source Book.* New York: Ed. Oxford University Press, 2002, 360 p.

_____. *Perseus.* London: Routledge, 2008, 219 p.

_____, *Perseus.* New York: ED. Routledge, 2008, 219 p.

ORLOV, Andre a. *From Apocalypticism to Merkabah Mysticism: Studies in the Slavonic Pseudepigrapha.* Leiden: Boston, 2007, 503p.

ORLANDI, Juliano. *Mito, Mentira e Feiúra no Livro II da República de Platão.* Kínesis, Vol. III, n° 06, dezembro 2011, p. 15-30

ORRÚ. Gervásio F. *Os Manuscritos de Qumran e o Novo Testamento.* São Paulo: Ed. Vida Nova, 1993. p.68.

PAGELS, Elaine. *Os evangelhos gnósticos.* Rio de Janeiro: Objetiva, 2006. p. 205.

- PEREIRA, Ney Brasil. *Livro da Sabedoria: Aos Governantes sobre a Justiça*. RJ: Ed. Vozes, 1999, 230p.
- PEREIRA, Reina Marisol Troca. *Sobre Fenômenos Inacreditáveis*. Portugal: Univ. Da Beira, 2016.
- PINTI, Daniel. Tyndale's Gospel of St John: Translation and the Theology of Style. *Journal of Anglican Studies* / Volume 6 / Issue 01 / June 2008, pp 89 – 106 DOI: 10.1177/1740355308091389, Published online. 2009, p. 89-106.
- PREISENDANZ, Karl. *Papyri Graecae Magicae: Die Griechischen Zauberpapyri*. Germany: Teubner, 1941, 304p.
- QUÉRÉ, France. *As mulheres do evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 239.
- RECHDAN, Maria Letícia de Almeida. *Dialogismo ou polifonia?* São Paulo: Departamento de Ciências Sociais e Letras: Universidade de Taubaté. s/d, 9 p.
- REGA, Lourenço Stelio; Bergmann, Johannes. *Noções do Grego Bíblico*. São Paulo: Ed. Vida Nova, 2004. p. 410.
- REICKE, Bo. *História do Tempo do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1996. p. 380.
- REINHARTZ, Adele. *God the Father in the Gospel of John*. Atlanta: The Society of Biblical Literature, 1999. 202 p.
- _____, Adele. *SEMEIA: God the Father in the Gospel of John*. Atlanta: SBL,
- RICOUER, Paul. *A hermenêutica bíblica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006 p.
- RIBEIRO, Guilherme. *A arte de conjugar tempo e espaço: Fernand Braudel, a geo-história e a longa duração*. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.22, n.2, abr.-jun. 2015, p.605-639.
- RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. *Chave Lingüística do Novo Testamento Grego*. São Paulo: Ed. Vida Nova, 1995. p. 165.

RYCHEN, Lance Byron. *Roman Imperial Ideology Gospel Of John*. Washigton: The Catholic Biblical Association of America, 2007, 251 p.

RYLAARSDAM, J. COERT. *Revelation in Jewish Wisdom Literature*. Chicago: The University of Chicago Press, 1946, 128 p.

RODRIGUES, Maria Paula. *Um pecado quer nos ensinar? Religião e poder no episódio do cego de nascença*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo. 2003. p. 182.

ROLDAN, Alberto Fernando. *Para que serve a teologia?* Paraná: Descoberta, 2000. p. 207.

ROMAN, LUKE; ROMAN, Monica. *Greek and Roman Mythology*, 2010, p 561.

RÖMER, Thomas; MACCHI, Jean-Daniel; NIHAN, Christophe. *Antigo Testamento: História, Escritura e Teologia*. 2015, 847p.

RÖMER, T. *A chamada História Deuteronomista: introdução sociológica, histórica e literária*. Petrópolis: Vozes 2008.

ROWLAND, Christopher. *The Open Heaven A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*. London: SPCK, 1982, 562 p.

ROWLAND, Christopher; MORRAYJONES, Christopher. *The Mystery of God: Early Jewish Mysticism and the New Testament*. Leiden: Boston, 2009, 721p.

RUSSELL, D.S. *Desvelamento Divino: Uma Introdução à apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 1992. 195p.

SALDARINI, Anthony. *Fariseus, Escribas e Saduceus: Na Sociedade Palestinense*. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 341.

SANELLI, Michael. *God the Son: A defense of the Doctrine of the Deity of Christ Against the Claims of Jehovah's Witnesses*. Vallejo, CA, 2013, 10p.

SANTOS, Maria Aparecida. GINZBURG, Carlo. "Sinais: raízes de um paradigma indiciário" *IN Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História*. BC PUC – RJ. 13p.

- SCHEARING, L. S.; MCKENZIE, S.L. *Those Elusive Deuteronomists. The Phenomenon of Pan-Deuteronomism*. Sheffield: Sheffield, 1999.
- SCHMIDT, W. H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.
- SCHIAVO, Luigi. Anjos e Messias: Messianismos judaicos e origem da Cristologia. São Paulo: Paulinas. 2006, 188p.
- _____. *A Apocalíptica Judaica e o Surgimento da Cristologia de Exaltação na Narrativa da Tentação de Jesus (Q 4,1-13)*. [Oracula, São Bernardo do Campo, v. 1, n. 1, 2005] ISSN 1807-8222, p. 98-148.
- SCHNELLE, Udo. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2010. p. 1111.
- SCHMIDT, Francis. *O Pensamento do templo: De Jerusalém a Qumran*. São Paulo: Loyola, 1994. p. 279.
- SCHMIDT, W. H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.
- SCHNACKENBURG, Rudolf. *El evangelio según São Juan: Versión y comentario*. Barcelona: Editorial Herder, 1980. p. 660.
- SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: Exegese numa perspectiva feminista*. Paulinas, 1995. p. 149.
- SCHOTTROFF, Luise. SCHROER, Silvia. WACKER, Marie-Theres. *Exegese Feminista: Resultados de pesquisas bíblicas a partir da perspectiva de mulheres*. Ed. Sinodal, 2008. p. 239.
- SCHWEITZER, Albert. *A busca do Jesus Histórico*. São Paulo: Ed. Cristã p. 467.
- SCHREINER, Josef. DAUTZENBERG, Gerhard. *Formas e Exigências do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus / Teológica, 2004. p. 535.
- SHOEMAKER, Stephen J. Rethinking the “Gnostic Mary”: Mary of Nazareth and Mary of Magdala in Early Christian Tradition. *Journal of Early Christian Studies*, Volume 9, Number 4, Winter 2001, DOI: 10.1353/earl.2001.0061, pp. 555-595.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Deuteronômio, Portal da História Deuteronomista. Deuteronomy, Deuteronomistic History Portal*. Teocomunicação, Porto Alegre, v. 42, n. 1, p. 37-49, jan./jun. 2012.

_____. *Aquele que manda a chuva sobre a face da terra*. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. *Leia a Bíblia como literatura*. São Paulo: Loyola, 2007. Recebido: 15/01/2012 Avaliado: 20/01/2012

SKA, Jean-Louis. O Antigo Testamento. São Paulo: Paulus, 2011, 162p.

SMITH, Morton, *Jesus The Magician*. New York: Barnes & Noble, p. 230.

SOBRINHO, José Pontes. *Avivamento um movimento de Santidade*. São Paulo: Cedro, 2006. p. 144.

SOUZA, Sandra Duarte de. Lemos, Carolina Teles. *A Casa, as Mulheres e a Igreja: Relação de gênero e religião no contexto familiar*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. p. 180.

STUCKENBRUCK, Loren. *Coping with Alienating Experience: Four Strategies from the Second Temple Period*. Oregon: Pickwick. 2015, 17p.

SULLIVAN. Kevin P. *Wrestling with Angels. A Study of the Relationship between Angels and Humans in Ancient Jewish Literature and the New Testament*. Boston: Brill Leiden, 2004. p.149.

SWARTZ, Michael D. *The Poetics of Ascent: Theories of Language in a Rabbinic Ascent Text by Naomi Janowitz*. Published by: Cambridge University Press on behalf of the Association for Jewish Studies Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1486995>. Accessed: 21/06/2014 00:46.

SWEENEY, Marvin A. *Dimensions of the Shekinah: The Meaning of the Shiur Qomah in Jewish Mysticism Liturgy, And Rabbinic Thought*. California: Academy for Jewish Religion. 2010, 14p.

TAMEZ, Elsa. *As mulheres no movimento de Jesus, O Cristo*. São Leopoldo: Sinodal, 2004. p. 193.

TALMON, Shemaryahu. *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. In: CHARLESWORTH, James H. (Coord). *The Case of the "Community of the Renewed Covenant"*. Texas: Baylor University Press, 2006, p. 25-58.

TAYLOR, Lily Ross. *The Divinity of the Roman Emperor*. Philadelphia: Porcupine Press, 1975. 314 p.

TELEDINO, Ana Maria de Azevedo Lopes. *Espiritualidade e Ética: Jesus Cristo e a história da comunidade joanina*. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1993, p. 386.

TENNEY, Merrill C. *The Old Testament and the Fourth Gospel*. Dallas Theological Seminary: Bibliotheca Sacra. 1963, 300-308 p.

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: Uma teoria do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 2009. p. 450.

TERRA, Kenner. *Os anjos que caíram do céu, O livro de Enoque e o demônio no mundo judaico-cristão*. São Paulo: Fonte Editorial, 176 p

TOGNINI, Enéas. *Geografia da Terra Santa e das Terras Bíblicas*. São Paulo: Hagnos, 2009, 541p.

TSU, Victor Aiello, GEERTZ, Clifford. *A Mitologia de um Antropólogo*. Revista de Estudos da Religião Nº 3 / 2001 / pp. 126-133 ISSN 1677-1222, www.pucsp.br/rever/rv3_2001/p_geertz.pdf

TURCAN, Robert. FRANÇOISE, Dunand. *Le culte d'Isis dans le Bassin Oriental de la Méditerranée*. 3 vol. (*Études préliminaires aux Religions orientales dans l'Empire Romain, tomes XXVI- I, II, III*), 1973; Vol. I : *Le culte d'Isis et les Ptolémées* ;; Vol. II : *Le culte d'Isis en Grèce*; Vol. III : *Le culte d'Isis en Asie Mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques.. In:*

Revue des Études Anciennes. Tome 77, 1975, n°1-4. pp. 355-360; http://www.persee.fr/doc/rea_0035-2004_1975_num_77_1_3997_t1_0355_0000_1 Document généré le 02/07/2017.

VANCELLS, José O. Tuñi. *O Testemunho do Evangelho de João*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1989. p. 184.

VAUGHN, Andrew G. *The Bible and the Dead Sea Scrolls*. Atlanta: SBL, 2005, p.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo; São Paulo: Paulus, 1998. p. 407.

WELLS, Sam. *Why are you Crying? John 20.11-18*. St Martin in the Fields, London. Downloaded from ext.sagepub.com at UMESP. on July 2, 2015. 4p.

WENGST, Klaus. *Interpretação do Evangelho de João*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1988 p.146.

WICHARD. v. Heyden. *After the end of Christology: the case for a new approach, responding to and refuting. How Jesus Became God*. Translation of: »Nach dem Ende der Christologie, Deutsches Pfarrerblatt 12/2015, p. 712-714

WILKEN, Isabel Sampaio, *Hodayot Joia da Literatura Qumrânica*. s/d.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Investigações filosóficas*. São Paulo: abril, 1984.

XERAVITS, Géza G. *King, Priest, Prophet: Positive Eschatological Protagonists of the Qumran Library*. LONDON, 2003, 261 p.

YOUNGER, John G. *Sex in the Ancient World*. London, 2005, p. 362.

ZABATIERO, Julio Paulo Tavares. *Manual de Exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007, p.159.

ZABATIERO, Julio Paulo Tavares; LEONEL, João. *Bíblia, Literatura e Linguagem*. São Paulo: Paulus, 2011, 239p.

ZANKER, *The Power of Images in the Age of Augustus*. Michigan: The University of Michigan, 1988, 385 p.

Índice Remissivo (Assuntos importantes)³⁴

Aarão 87, 159, 246	Jacó 17, 23, 29, 42, 44, 45, 106, 132, 147, 148, 149, 162, 165, 182, 201, 231, 234, 235, 236, 237, 267
Abel 234, 249, 294	José 22, 205, 234
Abraão 45, 172, 183, 184, 197, 202, 214, 216, 234, 236, 237, 238, 267	Logos 13, 14, 17, 22, 23, 26, 30, 70, 85, 128, 135, 154, 163, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 186, 196, 197, 202, 210, 216, 236, 239, 240, 251, 264, 265, 266, 267
Adoração 19, 35, 53, 82, 95, 104, 157, 163, 164, 165, 169, 189, 212, 221, 222, 223, 224, 248, 253, 255, 256, 266, 267	Magia 23, 55, 157, 158, 159, 160, 256, 257, 259
Ágape 50	Maria Madalena 21, 28, 35, 37, 38, 40, 41, 43, 47, 57-59, 61-63, 65, 66, 68, 72-74, 80, 84, 88, 91, 93, 97, 99-102, 105, 107, 109, 115, 116, 118, 249, 250, 256, 265
Amigo (s) 4, 7, 8, 9, 50, 210, 220, 260	Martírio 204, 234
Alexandria 26, 29, 46, 64, 172, 196, 197, 223	Magia 23, 55, 157, 158, 159, 160, 256, 257, 259
Apocalipse 86, 172, 184, 187, 205, 206, 214, 234, 237, 249, 254, 279	Merkavá 17, 45, 199, 216, 217, 220, 221, 222, 238, 254, 255, 264, 266, 267
Apocalíptica 54, 65, 110, 112, 134, 144, 178, 182, 184, 193, 213, 224, 240, 248, 272, 279, 281, 290, 291, 292, 293, 294	
Arca da aliança 87, 109, 199, 245, 246, 263	
Aristóteles 127, 128, 171, 172	
Ascensão 18, 19, 21, 23, 102, 105, 134, 172, 178, 184, 191, 192, 193, 196, 197, 199, 212,	

³⁴ Apresentamos aqui termos que foram importantes em nossa tese, excluímos Anjos, Jesus e outros, que são exaustivamente usados no corpo do texto, e que seria inviável incluir nesse quadro pois aparecem em média a cada 2 páginas.

215-217, 220, 221, 224, 237, 244, 245, 247, 253-255, 262, 266, 267	Miguel 17, 146, 203, 204, 205, 206, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 243, 257, 26
Baal 96, 145	Moisés 17, 23, 47, 54, 55, 56, 75, 77, 78, 86, 108, 116, 128, 129, 131, 139, 147, 150, 152, 156, 157, 159, 161, 167, 172, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 182, 190, 193, 202, 221, 223, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 237, 243, 244, 246, 248, 254
Belial 203, 243	Mulher (es) 13, 20, 26, 28, 34 – 37, 40, 42, 49, 58, 60 65, 67, 71-73, 83-85, 87-89, 92-93, 97, 100, 105-107, 109-110, 112, 114-115, 117, 155, 156, 163, 165, 171, 178, 240, 252, 256
Caim 234	Noé 146, 180, 225
Cruz 35, 48, 53, 64, 66, 67, 94, 112, 115, 117, 132, 149, 161, 179, 246, 247, 255	Paulo 37, 53, 54, 74, 75, 80, 93, 126, 129, 140, 149, 170, 190, 235, 254
Culto Celestial 95, 166, 220, 263	Pedro 20,30, 31, 33, 35, 37, 38, 40, 50, 58, 59, 61, 62, 63, 71, 73, 74, 75, 77, 79, 87, 94, 100, 101, 103, 119, 122 134, 178, 225, 240, 261, 279
Davi 97, 130, 139, 225, 233	Platão 150, 170, 185, 221
Elias 155-157, 216, 229, 253, 259	Rafael 214, 257
Entronização (r) 145, 146, 5, 231, 266, 267	Sabedoria 51,54, 94. 124, 134, 146, 163, 174, 175, 176, 177, 180, 186, 209, 210, 227, 231, 246, 249, 254
Exaltação 17, 19, 21, 22, 39, 41, 48, 51, 63, 64, 75, 99, 101, 103, 113, 117, 19, 131, 132, 143, 170, 176, 179, 181, 191, 192, 219, 234, 247, 248, 262, 266	Trono 45, 103, 139, 140, 167, 180, 207, 210, 212, 215, 216, 217, 221, 222, 231, 234, 244, 245, 246, 254
Fantasma 13, 23, 76, 109, 110, 111, 158, 255, 256, 257, 258, 259, 259, 260, 261	Viagem Celestial 8, 86, 110, 134, 149, 205, 216, 254
Fílon 17, 22, 32, 51, 137, 170, 172, 180, 182, 196, 197, 198, 199, 208, 210, 223, 230, 233, 239, 240, 265, 267	
Gabriel 17, 206, 207, 208, 209, 212, 214, 257, 267	
Glorificação 17, 19, 21, 22, 38, 39, 41, 48, 49, 50, 54, 56, 63, 64, 74, 75, 77, 99, 101, 103, 117, 119, 131, 132, 143, 170, 176, 179, 181, 191, 192, 219, 234, 247, 248, 262, 266	
Gnosticismo 19, 185, 189, 194, 197, 225, 247, 248, 262	
Graça 131, 152, 167, 169, 176, 186, 206, 216, 218, 225, 230, 236	
Império 51, 145, 247	
Isaque 231, 234, 236, 237	