

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADES DE HUMANIDADES E DIREITO

Pós-Graduação em Ciências da Religião

**A SUPREMA GLORIFICAÇÃO: UM ESTUDO
SOBRE A APOTEOSE DE JESUS A PARTIR DE
JOÃO 5.19-30**

Antonio Carlos Soares dos Santos



São Bernardo do Campo

2013

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO

FACULDADES DE HUMANIDADES E DIREITO

Pós-Graduação em Ciências da Religião

**A SUPREMA GLORIFICAÇÃO: UM ESTUDO
SOBRE A APOTEOSE DE JESUS A PARTIR DE
JOÃO 5.19-30**

Por

Antonio Carlos Soares dos Santos

Orientador

Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia

Dissertação apresentada em cumprimento às
exigências do Programa de Pós-Graduação
em Ciências da Religião para obtenção do
grau de mestre

**São Bernardo do Campo, São Paulo, Brasil
Dezembro de 2013**

Santos, Antonio Carlos Soares dos. *A Suprema Glorificação: Um Estudo sobre a Apoteose de Jesus a partir de João 5.19-30*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2013 (Dissertação de Mestrado). 116 p.

Resumo

Diante da pluralidade encontrada nas primeiras comunidades cristãs, a questão da divindade de Jesus é objeto de polêmicas. Os evangelhos sinóticos tratam a questão com certa discrição. Porém, o chamado Quarto Evangelho, traz uma revelação mais incisiva a respeito deste questionamento. Qual seria a razão para que a comunidade Joanina enfatizasse a divindade de Jesus? Há de se atentar para o fato de que conflitos com correntes diversas estivessem se fazendo presente na realidade de algumas comunidades, entre elas a de João, o que provavelmente levou a uma defesa mais contundente a respeito da questão. Pesquisas nos conduzem ao fato de que o Quarto Evangelho assinala a diversidade do cristianismo no I século e a realidade de um movimento que já estava se institucionalizando e se tornando fonte de poder não apenas religioso. A pericope de João 5. 19-30 revela uma evolução, por vezes confusa, no conceito da divindade de Jesus onde a terminologia filho se confunde com tradições judaicas e a figura dos “filhos dos deuses” presente no mundo antigo.

Santos, Antonio Carlos Soares dos. *The Supreme Glorification: A Study on the Apotheosis of Jesus from John 5.19-30*. São Bernardo do Campo: Methodist University of São Paulo, 2013 (Master's Dissertation). 116 p.

Abstract

Given the plurality found in the early Christian communities, the question of the divinity of Jesus is the object of controversy. The Synoptic Gospels treat the issue with some discretion. However, the so-called Fourth Gospel, brings a more incisive revelation concerning this question. What would be the reason for the Johannine community emphasized the divinity of Jesus? One has to pay attention to the fact that conflicts with various currents were doing this is in fact some communities, including that of John , which probably led to a more forceful advocacy on the issue . Research lead us to the fact that the Fourth Gospel shows us the diversity of Christianity in the first century and the reality of a movement that was already becoming institutionalized and becoming a source of power not only religious . The pericope of John 5. 19-30 reveals an evolution, sometimes confusing, the concept of the divinity of Jesus where the child terminology is confused with Jewish traditions and the figure of the “sons of the gods” in this ancient world.

Esta pesquisa foi realizada com o apoio do CNPQ (Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico).

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos professores, mestres e doutores do programa de Pós-Graduação da UMESP:

- Prof. Doutor Paulo Roberto Garcia
- Prof. Doutor Paulo Augusto de Souza Nogueira
- Prof. Doutor Claudio de Oliveira Ribeiro
- Prof. Doutor Tercio Machado Siqueira
- Prof. Doutor Rui Josgrilberg
- Prof. Doutor Dario Paulo Barrera Rivera

Agradeço em especial ao Prof. Doutor Paulo Roberto Garcia pela orientação, paciência e apoio no momento mais difícil dentro do processo de realização do Mestrado. Minha eterna gratidão. Agradeço a Eliane Taylor Quintela, pela disponibilidade e carinho no atendimento e pelas conversas sempre agradáveis que muito me auxiliaram...

Agradeço ao CNPQ pelo suporte financeiro que tornou possível essa pesquisa...

Aos Amigos:

- Ao meu amigo Hermiton Freitas que foi companheiro em todos os momentos e que em meio às conversas impetradas na mesa da comunhão ajudaram na elaboração dessa dissertação...

- À Aline Taconeli, pelo carinho e amizade de sempre...
- Ao Hugo Alonso e sua esposa Téia, que por diversas vezes me hospedaram com grande boa vontade em sua casa...
- À Cedalina Campos que sempre foi fiel e carinhosa amiga...
- À Cristina Nascimento pelo carinho sempre presente e que se disponibilizou a ajudar quando mais precisei...
- Ao amigo Adriano Tenório que esteve sempre ao meu lado e de minha família...
- A João Luiz e Cerlândia, amigos inesquecíveis...
- Marcos Chaves pela presença e amizade...
- À galera do EAD da Teologia: Jorge, Oseias, Cleber, Luciano, obrigado pela amizade e companheirismo...
- Rosimar, Evadir, Beatriz e Antony, cunhados (as) e sobrinhos (as), obrigado pela compreensão e pela permanente presença...
- Gutemberg, Sônia e Amanda, obrigado pela hospitalidade...

Em especial...

Agradeço especialmente ao Rev. Marcos Munhoz da Costa, que com sua amizade e conselhos tornou possível essa realização. À sua família, Rosane (esposa), Raquel (filha) e Felipe (filho) que num momento difícil de transição da minha família estiveram conosco e nos acolheram com carinho. Muito obrigado...

À comunidade da Igreja Metodista Central em São Bernardo do Campo que nos receberam como parte de suas vidas...

Minha eterna casa...

Aos meus pais, Vanderli e Eva, meu eterno obrigado, por tudo que fizeram e fazem por mim. São esses os maiores responsáveis pela minha paixão pela vida acadêmica, pois sempre incentivaram e contribuíram com os meus estudos. Ao meu irmão Wagner Marcelo, minha cunhada Mitchely, sobrinhos Thalita, Matheus, a pequena Alice e Vitor, minhas tias e tio. Maria José, Neusa e José Carlos, obrigado por tudo...

In Memoriam: A minha irmã Valquíria, a quem sempre vou agradecer, pelo simples fato de ser minha irmã...

*Dedico este trabalho à minha esposa Vilma, minha filha Samara e meu filho Nicolas.
Que mais uma vez me acompanharam em um desafio. Não conseguiria ir adiante sem a
presença de vocês ao meu lado. Parafraseando Adélia Prado:*

*O sonho encheu a noite
Extravasou pros nossos dias
Encheu nossas vidas
E é dele que vamos viver
Porque sonho não morre.*

Amo vocês...

SUMÁRIO

Introdução.....	10
Capítulo 1 O Discurso do Filho de Deus.....	14
1.1 A pericope	15
1.2 Delimitação	16
1.2 Tradução	17
1.4 Análise Literária	21
1.5 História da Tradição	28
1.6 Comparação sócio-religiosa	33
1.7 Conclusão	38
Capítulo 2 Filho de Deus no Quarto Evangelho.....	41
2.1 O Filho de Deus e o Logos.....	43
2.2 O Filho de Deus e o Filho do Homem.....	50
2.3 O Filho de Deus e o Messias.....	58
2.4 Conclusão.....	66
Capítulo 3 Sobre Heróis, Deuses e o Quarto Evangelho.....	70
3.1 O Mito e o Herói.....	73
3.2 O Desenvolvimento do Herói: A Divinização do humano.....	80
3.3 Jesus e o Quarto Evangelho: A Jornada heroica do Filho de Deus.....	88
3.4 Conclusão.....	97
Conclusão.....	100
ANEXO 1.....	104
Referência Bibliográfica.....	112

Introdução

Analisar o tema sobre a apoteose de Jesus no Quarto Evangelho é abordar a crença mais cara a cristandade que é a divindade de Jesus e também re-acender a discussão em uma das interpretações cristãs das tradições messiânicas do Antigo Testamento. Diante de uma sociedade em que cada vez mais o campo religioso ganha status comercial e de competitividade, o estudo sério e profundo a respeito das figuras religiosas ligadas ao cristianismo poderá ajudar na compreensão de um quadro confuso que está sendo pintado atualmente. Figuras messiânicas da religiosidade popular ganham forma através de textos mal interpretados de passagens do Novo Testamento.

Trata-se de uma questão de grande importância o estudo do objeto religioso, pois este compõe a estrutura social e sendo assim influencia em pensamentos e comportamentos de grupos e indivíduos. Quando há um conhecimento maior a respeito daquilo que inspira e move atitudes e sentimentos da vida em sociedade, fica mais claro onde e como agir para, em determinados casos, responder a questões ligadas à problemática religiosa. Dentro de uma limitação de tolerância podemos dimensionar vários aspectos da Filiação Divina no mundo judaico e helênico, sua especificidade, consequência e herança para os dias de hoje. O Evangelho de João em sua abordagem de Filho de Deus nos proporciona um belo objeto de estudo e pesquisa na abrangência de um tema rico em significativos sob o olhar peculiar do autor do Quarto Evangelho.

Para isso, justifica-se a realização desta dissertação, para um aprofundamento maior dentro daquela que seria a mais forte e preponderante doutrina cristã que é a divindade de Jesus abrindo outra perspectiva quanto à missão e pensamento pós-pascal a respeito de sua pessoa. O QE¹ através da pericope Jo 5. 19-30 representa o pensamento de um período de transição e afirmação, onde o ser humano Jesus já não era relevante, mas sim as histórias que contavam a seu respeito e nessas histórias, o QE tratou de apresentar a figura do Filho de Deus nos moldes dos deuses helenísticos, apresentando uma apoteose² de Jesus á Filho de Deus.

O problema dos títulos dados a Jesus está na tradição dos evangelhos que cada autor segue. Nos quatro Evangelhos Jesus é igualmente chamado de Filho de Deus, mas no QE, ele é identificado de forma mais contundente como O Filho de Deus. O QE faz esta afirmação de forma categórica. Que influências tiveram para uma releitura ao título de heróis do mundo antigo como sendo fundamental para a credibilidade e legitimidade da comunidade?

No tocante ao cenário que vigorava na época em que foi escrito o QE, podemos recordar que Jerusalém e o Templo estavam destruídos³ e que a lembrança da história e tradição do povo judeu se revigorava diante da perda da terra e também entre os cristãos outras questões como o advento do pensamento gnóstico e as dificuldades e conflitos internos e externos era uma preocupação que requeria o alimento para esperança da volta de Jesus. Poderia ser um dos motivos para o (s) autor (es) do QE buscar em um discurso comum ao mundo antigo o baseamento de suas afirmações.

Qualquer abordagem feita ao tema divindade se faz necessário um levantamento por algumas culturas no mundo antigo. A filiação divina é parte inerente em grande parte dos mitos do mundo antigo. Ao que parece, a idéia de ser “filho dos deuses”, surgia como fortalecimento nas sagas dos heróis. Um herói trilhava uma escala evolutiva até se tornar um deus, ou, filho de deus, para que assim sua história alcançasse a posteridade.

¹ Quarto Evangelho

² Apoteose é a glorificação de humano para o nível divino. O termo tem significado na teologia, onde se refere à crença. Em teologia, apoteose é um termo que se refere a idéia de uma pessoa elevada à estatura divina.

³ Sobre isso, vale lembrar que no ano 70 d.C o general Tito invadiu e destruiu completamente Jerusalém na tentativa de conter qualquer tipo de possível rebelião judaica.

Mitos contam a respeito de ansiedades e paixões humanas refletidas nas figuras mitológicas. Giambattista Vico⁴, que em 1725 escreveu *Scienza Nuova*, dizia que os mitos eram tentativas imaginativas de solucionar os mistérios da vida e do universo. Definir mitos como elementos falsos da mente humana é simplesmente negar a grande capacidade humana de criatividade ao transportar para o mundo das palavras o que sua imaginação e sentimentos entendem e vivem como realidade. Os mitos revelam os sofrimentos, as dores, os prazeres e esperanças do ser no que diz respeito à vida e ao futuro. Joseph Campbell, em sua entrevista *O Poder do Mito*, a Bill Moyers, diz que “o herói não vive apenas pra si mesmo... ele age para redimir a sociedade”⁵. Quando fazemos uma análise mais detalhada e profunda a respeito da história de Jesus encontramos muito dos elementos identificados nos relatos mitológicos do herói: nascimento miraculoso, jornada de encontro a si mesmo, renúncia de si mesmo, inimigos poderosos, paixão e morte e triunfo espetacular. Daí para uma evolução para divindade é um caminho mais do que natural. O (s) autor (es) do QE trilha um caminho que balança entre o discurso de sabedoria (Logos) e a história narrativa (Mythos). No capítulo 5 desse evangelho, na perícopa que compreende entre vs 19 a 30, está registrado o que parece ser uma apologia à divindade de Jesus, onde o poder do Filho é sacramentado com o domínio sobre a vida e o julgamento desta. Mas seria de fato uma tentativa de provar a divindade de Jesus? Parece não haver dúvidas de ser essa intenção do(s) autor (es), de qualquer forma, a maneira utilizada no QE difere em certos aspectos dos evangelhos sinóticos. Seria mais um título messiânico? Parece que não. O que nos leva a pensar em uma referência às grandes sagas heroicas onde ao final, o herói é elevado a condição de divindade adquirida.

Hick diz assim:

Assim sendo, no caso da linguagem do “filho de Deus”, temos aquilo que era, no mundo antigo, uma metáfora amplamente utilizada e prontamente compreendida, ainda que a teologia cristã subsequente viesse a tratá-la como uma linguagem dotada de sentido literal. Citarei aqui o erudito judeu Geza Vermes: “A expressão ‘filho de Deus’ sempre foi entendida metaforicamente

⁴ Foi um filósofo e historiador italiano (1668-1774). Crítico da expansão do racionalismo e um grande defensor da antiguidade clássica.

⁵ CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito*, p.5

em círculos judeus”. Nas fontes judaicas, seu uso jamais implica a participação da pessoa assim denominada na natureza divina. Em consequência, pode-se seguramente presumir que, se o meio no qual a teologia cristã se desenvolveu tivesse sido hebraico e não grego, ela não teria produzido uma doutrina da encarnação assim como esta é tradicionalmente compreendida⁶.

Diante do período de mudanças sociais e conflitos identitários dentro do judaísmo no final do I século, a ênfase na divindade de Jesus ganhou contornos ainda mais resistentes e persistentes. Uma dessas atribuições divinas refletiam no Discurso do Poder do Filho de Deus em João 5. 19-30. Como falamos anteriormente, o QE se assemelha com sagas heroicas com o final onde o herói é elevado a condição de deus. A necessidade e também, o próprio contexto onde estava inserido, fez com que as comunidades do Quarto Evangelho, gradualmente fossem abonando a Jesus atribuições de divindade que foram se agregando a sua pessoa histórica, criando assim, no QE, uma saga mitológica com inserções próprias do cristianismo-judaico.

Dessa forma, procuramos seguir um caminho que se inicia com uma análise geral da comunidade do QE, entendendo o perfil e os contextos que a formaram. Ainda no primeiro capítulo trabalhamos com a exegese propriamente dita da perícope de João 5. 19-30. Na verdade, não é uma perícope com variações significativas, portanto, nos concentramos tão somente nas estruturas literárias e sociais do texto, para assim, alcançarmos o objetivo de compreensão do sentido ao que o (s) autor (es) tentavam revelar. Já no segundo capítulo aplicamos a questão de títulos cristológicos atribuídos a Jesus no QE e sua maturação conceitual que desponta o surgimento do Filho de Deus como estágio final de um processo apoteótico da figura de Jesus. No terceiro capítulo discutiremos as visões direcionadas à figura do herói no mundo antigo e suas influências em comunidades e ainda, como o QE poderia ter utilizado dessas narrativas na construção de seu texto.

O QE é igualmente obra de um pensamento influenciado por seu tempo, porém é ainda obra de um grupo. Tem o (s) autor (es), mas também tem o mundo do autor. E é esse mundo que podemos perceber que se faz presente na construção do homem Jesus como Filho de Deus.

⁶ HICK, John. A Metáfora do Deus Encarnado, p.63

Capítulo 1

O Discurso do Poder do Filho de Deus

João 5. 19-30

Iniciaremos com a exegese da perícopa em questão. Partimos do pressuposto de que os evangelhos vêm compostos em mensagens que necessitam de interpretações que possam revelar o seu conteúdo teológico. Assim sendo, aplicamos métodos que possam nos ajudar a compreender a mensagem por trás do texto, sem, no entanto, agredir os contextos os quais o documento está inserido, respeitando e considerando o lugar e tempo do(s) autor (es) . Sabe-se que o método mais usual na exegese de textos bíblicos é o histórico-crítico⁷. Porém, como declara Udo Schnelle, este método “não é isento de premissas nem imutável”⁸. É capaz de levar o texto a um questionamento radicalmente histórico, o que nos ajuda a entender seu momento na história, mas não é capaz de nos trazer luz a outras dimensões que são por iguais importantes, como por exemplo, o conhecimento empírico que é associado ao texto através de relatos míticos-teológicos o qual o(s) autor (es) trabalha a sua visão interpretativa e da comunidade em relação aos acontecimentos relacionados ao fatos ali relatados. Tratando-se dos Evangelhos, Jesus é o objeto de interpretação, não apenas, ou talvez nem tanto, sua pessoa, mas suas ações e

⁷ Sobre o método histórico-crítico veja Udo Schnelle. Introdução à Exegese do Novo Testamento: Loyola, 2004, p. 11-14

⁸ SCHNELLE, Udo. Introdução à Exegese do Novo Testamento, p.11

palavras que refletiam em diversificadas visões interpretativas construídas após o evento pascal⁹.

O QE, segundo Brown, é uma construção em quatro níveis¹⁰, que se localizam em uma primeira etapa entre 50-80 d.C, uma segunda etapa aproximadamente em 90 d.C, a terceira etapa em fim do I século, quando foram escritas as epístolas, e a quarta etapa, que é a redação final do Evangelho, no início do II século. Em todas essas fases os conflitos e a adesão de gentios e samaritanos na comunidade influenciaram na própria composição e prioridades do QE¹¹.

Para estudarmos o Discurso do Poder do Filho de Deus¹² em João 5.19-30, usaremos o método histórico-crítico e também nos atentaremos às pesquisas de Bultmann, e, igualmente, a análise de discurso que, nos trazem um campo amplo para aplicação e entendimento ao texto proposto. Certamente, esta não é uma pesquisa definitiva e nem mesmo temos a pretensão de que seja completa. Hipóteses surgem periodicamente e que trazem novas contribuições para o estudo dos Evangelhos e do texto bíblico de uma forma geral.

1.1 - A Perícope

A pericope do DPFDF é um discurso que nasce após dois episódios de cura. É uma pericope inserida no chamado Livro dos Sinais¹³, que correspondem do capítulo 2 ao capítulo 12. A pericope do DPFDF faz parte do Segundo Episódio do Livro dos Sinais (João 4.46-5.47). Os versículos de 19 a 30 é um discurso no qual há uma clara apologia a pessoa de Jesus como proveniente do Pai. É uma resposta atribuída a Jesus relacionada ao questionamento sobre a autoridade de curar no sábado e, principalmente, em respeito de sua condição de ser igual a Deus.

Esta pericope destaca, em certos aspectos, a problemática da questão da divindade de Jesus. A discussão se relaciona ao trabalho do sábado e é vinculado diretamente ao tema da autoridade divina. O discurso faz uma forte apologia da igualdade de Jesus, o Filho, com o Pai, não deixando muitas dúvidas a respeito de sua

⁹ Entende-se evento pascal como a narrativa da ressurreição de Jesus. Ao que parece esse evento desencadeou a ideia de Jesus como Encarnação Divina e como profecias messiânicas cumpridas do Antigo Testamento.(Cf. WILSON, A.N. Jesus: Um retrato do homem, p. 277-288)

¹⁰ Para aprofundamento a respeito desse assunto, conferir ao final no anexo 1.

¹¹ Cf. BROWN, Raymond E. A Comunidade do discípulo amado. São Paulo: Paulinas, 1984.

¹² A partir de agora usaremos a sigla DPFDF para designar Discurso do Poder do Filho de Deus

¹³ Refere-se aos sete milagres de Jesus citados no QE que compreendem entre esses capítulos.

condição divina. A palavra ζῳοποιεῖ (**vivica**) dá o direcionamento para a legitimação da autoridade e poder do Filho. Ele é quem vivifica, ou seja, tem o domínio sobre os vivos e mortos. Isso significa que a atividade de Deus Pai não se esgota ou descansa, assim também o Filho não descansa, pois o Pai dá autoridade ao Filho para perpetuar o sentido de dar vida e julgá-la conforme seu próprio juízo.

1.2 – Delimitação

A delimitação de João 5.19-30 aparentemente pode ser um problema a ser discutido, mas uma observação atenta resolve a questão. Não restam dúvidas de que se trata de um discurso típico do QE. Também há de se considerar que é um discurso apologético em que as palavras atribuídas a Jesus fortalecem sua condição de igualdade ao Pai, ou seja, o sentido de igualdade o faz, supostamente, exatamente ser da mesma essência de Deus. Mas é um discurso longo em que, apesar de apresentar uma única unidade, ele demonstra ser dividido em duas partes: vss 19 a 30, diz respeito ao Poder do Filho de Deus. E vss¹⁴ 31 a 47 centraliza no Testemunho a Favor de Jesus.

João 5.19 inicia com as palavras Ἀπεκρίνατο οὖν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς (*respondeu, pois Jesus a eles*) seguida da expressão Ἀμὲν ἀμὲν λέγω ὑμῖν (*amém, amém digo a vós*) o que, subentende-se, o início de um assunto e a mudança de um estilo literário, e assim, se compreende. De uma narrativa de milagre e conflito com os judeus (vss 4. 43-54; 5. 1-18), passa a um discurso apologético onde a centralidade está na posição de defesa à Jesus como Filho em igualdade ao Pai. O que difere da segunda parte e ao mesmo tempo o credencia a uma autonomia independente do seu entorno é o foco central que os vss 19-30 dão a questão da autoridade de Jesus em face às suas ações. Pode-se entender que o(s) autor (es) quer revelar que as ações de Jesus se justificam em razão dele ser supostamente como o Pai (**πατέρα**). Os vss 31-47 têm o seu foco no **μαρτυρῶ** (martyria:martírio), ou, testemunho. São assuntos dentro do mesmo discurso, porém, diferentes entre si. O enfoque sai do que Jesus diz de si mesmo e passa a se concentrar nos testemunhos de João Batista, como *argumentum ad hominem (argumento contra a pessoa)*, para os que davam grande importância e ao ensinamento do Batista¹⁵. Mas principalmente no testemunho do Pai, do próprio Deus,

¹⁴ Vss= versículos

¹⁵ DODD, Charles H. A interpretação do QE, p. 428.

que é confirmado nas ações de Jesus e nas Escrituras, que, no entendimento do QE, dizem a respeito de Jesus.

Dessa forma, entendemos que os versículos 19-30 formam uma pericope de discurso apologético independente dos versículos 31-47, por ser um bloco que inicia e conclui um assunto, que tem como pano de fundo os dois milagres anteriores, do Filho do oficial e do paralítico, e dessa forma trabalharemos a pericope proposta.

1.3 – Tradução¹⁶

¹⁹ Ἀπεκρίνατο οὖν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς,

Respondeu pois Jesus e dizia a eles

Ἀμὲν ἀμὲν λέγω ὑμῖν, οὐ δύναται ὁ υἱὸς

Amém amém digo a vós não pode o Filho

ποιεῖν ἂν ἑαυτοῦ οὐδὲν ἂν μή

fazer de si mesmo nada exceto

τι βλέπει τὸν πατέρα ποιοῦντα:

o que vir o Pai fazendo

ἃ γὰρ ἂν ἐκεῖνος ποιῇ, ταῦτα

as coisas que pois aquele fizer estas

καὶ ὁ υἱὸς ὁμοίως ποιεῖ.

também o Filho igualmente faz.

²⁰ ὁ γὰρ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱὸν καὶ πάντα

O pois Pai ama o Filho e todas as coisas

¹⁶ A tradução que será usada é a literal pelo fato de ser uma pericope onde não há variantes significativas. Assim sendo, a manutenção de uma tradução literal enriquecerá as análises posteriores do texto.

δείκνυσιν αὐτῷ ἃ αὐτὸς ποιεῖ

mostra a ele as quais ele mesmo faz

καὶ μείζονα τούτων δείξεν

e maiores do que estas mostrará

αὐτῷ ἔργα, ἵνα ὑμεῖς θαυμάζητε.

A ele obras para que vós admireis

²¹**ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἐγείρει τοὺς νεκροὺς**

Assim como pois o Pai levanta os mortos

καὶ ζωοποιεῖ,

e vivifica

οὕτως καὶ ὁ υἱὸς οὗς θέλει ζωοποιεῖ.

Assim também o Filho os que quer vivifica

²²**οὐδὲ γὰρ ὁ πατὴρ κρίνει οὐδένα,**

Nem pois o Pai julga a ninguém

ἀλλὰ τὴν κρίσιν πᾶσαν δέδωκεν τῷ υἱῷ,

mas o julgamento todo deu ao Filho

²³**ἵνα πάντες τιμῶσι τὸν υἱὸν**

Para que todos honrem o Filho

καθὼς τιμῶσι τὸν πατέρα.

Como honram o Pai

ὁ μὴ τιμῶν τὸν υἱὸν

o não honra o Filho

οὐ τιμᾷ τὸν πατέρα τὸν πέμψαντα αὐτόν.

não honra o Pai o que enviou o mesmo

²⁴**Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὁ τὸν λόγον μου ἀκούων**

Amém amém digo a vós que o que palavra minha ouve

καὶ πιστεύων τῷ πέμψαντί με

e crê no enviado a mim

ἔχει ζωὴν αἰώνιον, καὶ εἰς κρίσιν οὐκ ἔρχεται ἀλλὰ

tem vida eterna e a julgamento não vai mas

μεταβέβηκεν ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν.

passou de a morte para a vida

²⁵**ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστίν**

amem amem digo a vós que vem tempo e agora é

ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν

quando os mortos ouvirão

τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ

a voz do Filho de deus

καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν.

e os quais ouvirem viverão

²⁶ ὥσπερ γὰρ ὁ πατὴρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως

Assim como pois o Pai tem vida em si mesmo assim

καὶ τῷ υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ.

também ao Filho deu vida ter em si mesmo

²⁷ καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν,

E autoridade deu a ele julgamento para fazer

ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν.

Porque Filho do homem é

²⁸ μὴ θαυμάζετε

Não admireis

τοῦτο, ὅτι ἔρχεται ὥρα ἐν ἣ πάντες

de isto porque vem tempo em a qual todos

οἱ ἐν τοῖς μνημείοις ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς αὐτοῦ

os em os sepulcros ouvirão a voz dele

²⁹ καὶ ἐκπορεύονται, οἱ τὰ ἀγαθὰ ποιήσαντες

E sairão os as coisas boas fizeram

εἰς ἀνάστασιν ζωῆς, οἱ

para ressurreição vida os

δὲ τὰ φαῦλα πράξαντες εἰς ἀνάστασιν κρίσεως.

mas as coisas ruins fizeram para ressurreição de juízo

³⁰**Οὐ δύναμαι ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἑμαυτοῦ οὐδέν:**

Não posso eu fazer de mim mesmo nada

καθὼς ἀκούω κρίνω, καὶ ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία

como ouço julgo e o juízo o meu justo

ἐστίν, ὅτι οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμὸν

é porque não busco a vontade a minha

ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με.

Mas a vontade do que enviou eu

1.4 - Análise literária

Atentando para as tradições judaicas e igualmente para o contexto do mundo helênico, a construção literária da pericope é parte de um conjunto que compõem o QE, como discursos, parábolas e narrativas. Em primeiro lugar, o consenso atual é que o QE é firmemente judaico e, portanto, pode-se supor que o quarto evangelista estava familiarizado com caracterização da Bíblia hebraica. Ao mesmo tempo, o QE foi provavelmente composto em um ambiente multicultural na diáspora e, portanto, o autor quarto evangelista poderia também ter uma boa compreensão da caracterização com a literatura greco-romana. Apesar de tudo, todos do primeiro judaísmo, tanto na Palestina quanto diáspora, foi permeada em vários graus pela cultura helenística. Vamos nos concentrar na figura do Filho, Filho do Homem e Filho de Deus para entendermos o princípio norteador do texto.

Ao analisarmos a pericope do DPF, podemos observar três partes distintas em que a ênfase recai sobre a ação do Filho, que se pode entender como declarações a respeito do Filho, pois é posta na boca de Jesus. A pericope em estudo é um típico e característico texto joanino: Sinal (Jo 5.1-9), conflito com judeus (5.10-18) e longo discurso apologético (5.19-47). Sendo que o discurso é dividido em duas perícopes distintas: (19-30) e (31-47). O estilo joanino é muito típico no que diz respeito ao desenvolvimento das ideias. Há um repetir constante dos mesmos temas, um ir e vir das mesmas ideias que se desenvolvem de forma envolvente e crescente. Quando, pois, se

introduz um novo tema, os anteriores não desaparecem, apenas passam a segundo plano, e o novo tema, antes de ser desenvolvido, já tinha sido apontado.

No início do capítulo 5, Jesus realizou um milagre no sábado (5.1-5), o que levou a uma acusação de que ele havia "violado o sábado" (vss 16), o que exige uma defesa apologética de sua ação e de sua pessoa (5.30-47). A pericope se apresenta como uma defesa de sua condição de "Filho que faz o que o Pai faz". Em um momento posterior na história da comunidade joanina, uma nova polêmica entre igreja e sinagoga desenvolvido ao longo da formação cristológica do grupo do QE, visa a sua confissão de Jesus como uma figura divina, celestial. Esta controvérsia claramente se reflete em 5.17-29, onde uma nova carga é introduzida contra Jesus ("ele torna-se igual a Deus", 5.18), ao que parece seus interlocutores cobram e exigem um novo pedido de desculpas (vss 19-30)¹⁷.

Assim, o tema do capítulo 5, especialmente nos versículos 19-30, que gira em torno do poder do Filho à semelhança do Pai, passa da questão da "cura no sábado" para a questão do poder do Filho de dar vida, que vai se repetir pelo capítulo 6 e, posteriormente, 10, 10.17-18.28; 11, 25-26; 12, 25.50. O texto toma a forma duma proclamação da urgente mensagem de que Deus enviou o seu Filho à terra para dar a vida eterna e de que ele, o Filho, ofereceu a sua própria vida e, juntamente, a forma de um convite à aceitação de tal oferta, com fé e amor. O mais impressionante deste caráter dramático está relacionada à atitude realista de que o ser humano não pode fugir: ou aceita a oferta divina e tem a vida eterna, ou a rejeita e tem a condenação definitiva: "quem crê no Filho tem a vida eterna; quem se nega a crer no Filho não verá a vida, mas sobre ele pesa a ira de Deus" (3.36); trata-se de uma questão de vida ou de morte com a qual o (s) autor (es) continuamente pretende questionar os leitores, por isso o QE vai documentando com contínuas atitudes opostas a fé e de incredulidade que toca as fronteiras da mais incrível hostilidade. Nas palavras atribuídas à Jesus, está o propósito central da missão: conduzir para a plenitude da vida os que estão submetidos à morte¹⁸.

Quanto à insinuação de "que ele mesmo faz", em 5.19, Jesus repudia a acusação de que estaria agindo independentemente de Deus, muito menos contrário à lei de Deus, pois *"de si mesmo o Filho não pode fazer nada"*. Ao contrário, ele executa *"o que vê o*

¹⁷ SCHNACKENBURG, R. El Evangelio Según San Juan, vol. I, p. 45

¹⁸ DODD, Charles H. A Interpretação do Quarto Evangelho, p.422

Pai fazer", o que significa que ele não espiona Deus e rouba segredos celestiais (o que nos faz recordar do mito de Prometeu¹⁹). Pelo contrário, "*o Pai ama o Filho e mostra-lhe tudo o que ele faz*" (5.20). Assim, de certa forma é verdade que Jesus assume o poder de ser igual a Deus ("*... tornando-se*"), pois, como a defesa da perícope argumenta, Deus ama o Filho e Deus revela ao Filho o que ele faz. Mas no que se refere a segunda parte da acusação, a igualdade de Jesus com Deus é claramente mantida: "o que o Pai faz, o Filho o faz igualmente" (5.19) e que o Pai lhe mostra "*tudo o que ele próprio faz*" (5. 20). Ora, uma vez que Jesus goza da mesma honra como Deus, a mesma autoridade, e os mesmos poderes extraordinários, ele é, inegavelmente, "*igual a Deus*". E essa igualdade com Deus não é uma pretensão ufanista de Jesus, mas sim, segundo a concepção do QE, vontade de Deus que ele seja tão reconhecido e honrado²⁰.

Percebe-se que o QE é atravessado por uma linha de pensamento teológico unificador que dá forma a uma unidade literária. No seu conjunto, o Evangelho se apresenta como um relato, por vezes, coerente, que se mostra como uma tentativa da exposição da revelação de Jesus, segundo este ponto de vista, revelação de Jesus com palavras e sinais, e as forças opostas da fé e da incredulidade. Para o (s) autor (es), a revelação de Jesus acontece com um fim determinado: trazer os homens à luz da fé e consequentemente à salvação. É precisamente isto que vem expresso na conclusão do Evangelho, à maneira de síntese: "Estes sinais 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). Porém, a autoria do QE indica que a suposta revelação de Jesus como Filho de Deus, suscita tanto a fé como a incredulidade, causando a divisão entre as pessoas do seu tempo. De um lado estarão os seus discípulos e, do outro, os seus opositores. É o drama da crença e da descrença que percorre todo o Evangelho, até assumir uma radicalidade que conduzirá à morte do próprio revelador²¹.

A perícope que destacamos está dentro de um cenário escatológico em que elementos como vida eterna e juízo compõem o discurso do Poder do Filho de Deus. O

¹⁹ Prometeu, segundo a mitologia grega, foi acusado de roubar o fogo dos deuses, condenado e acorrentado a uma rocha onde uma ave de rapina devoraria seu fígado e este renasceria para ser devorado novamente no dia seguinte (cf. Mitologias: Deuses, heróis e xamãs nas tradições e lendas de todo mundo. Publifolha) .

²⁰ DODD, Charles H. A Interpretação do Quarto Evangelho, p.417

²¹ SCHNACKENBURG, R. El Evangelio Según San Juan, vol. I, p. 47

discurso parece legitimar a condição divina de Jesus, segundo o QE. Seria, talvez, um discurso de revelação de máxima densidade cristológica. Klaus Berger classifica o DPFd como “apologia com acusação”²² e é uma característica dos diálogos joaninos.

Bortolini nos oferece uma subdivisão que pode nos esclarecer a construção da perícopes. As três partes que subdividem a perícopes do DPFd, segundo José Bortolini²³, são as seguintes:

- Versículo 19 – vida e julgamento
- Versículo 24 – morte e vida
- Versículo 25 – vida e julgamento

Em cada um desses versículos a expressão **Ἀμὴν ἄμην** (*amém, amém*) é um indicativo de que uma nova declaração será pronunciada. A partir de cada versículo iniciado com **Ἀμὴν ἄμην** (*amém, amém*) é apontada uma atividade que liga o Filho e o Pai em unidade de ação, sendo que o Filho é dependente da vontade (agir) do Pai (5.19). Percebemos na perícopes as ações de vivificar e julgar. São ações ligadas ao poder de Deus junto ao povo. Essa atribuição divina dada ao Filho é fortalecida em razão do Filho saber “*tudo que o Pai faz, porque ele o ama*” (vs 20). O verbo usado aqui é **φιλεῖ** (*philei*) e não **ἠγάπησεν** (*agapen*). Esta é a única vez em João que a palavra **φιλεῖ** (*philei*) é usada para designar amor entre Pai e Filho. Isso pode revelar uma fonte muito antiga anterior ao texto do QE²⁴.

Na perícopes de 5.19-30 os atributos a Jesus revelam poderes diferentes e divinos: ressuscitar os mortos, julgando, e tendo a vida em si mesmo se referindo ao poder escatológico de Deus. Se o caráter escatológico do poder atribuído a Jesus em 5. 21-29 é clara, o que pode ser dito sobre o poder creditado a ele em 5:19-20? Ele não parece se referir a qualquer liderança executiva ou poder escatológico. O que nos parece é que 5.19-20 é uma referencia a concessão de Deus para fazer de Jesus uma divindade.

Qual é o significado de insistir que Jesus tem os poderes de Deus? A teologia helenista é insistentemente focada na questão de que a divindade é fundamentalmente

²² BERGER, Klaus, *As Formas Literárias do Novo Testamento*, p.70. Segundo o que se subentende de Berger, o discurso atribuído a Jesus não é apenas uma defesa, mas uma acusação contra a incredulidade dos judeus a respeito de Jesus.

²³ BORTOLINI, José. *Como ler o evangelho de João: O caminho da vida*, p.62

²⁴ IDEM, p. 62

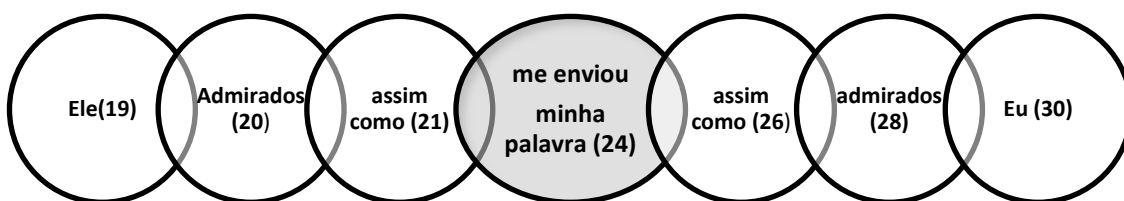
descrita em termos de sua providência (bondade / justiça), que se manifesta pela criação / manutenção do mundo e pela justiça. O mesmo aspecto duplo desse aspecto de poderes de Deus também pode ser encontrado em Romanos 4.17, onde a grande fé de Abraão era a crença em Deus que:

- a) seria considerado como além do tempo e espaço (poder criativo)
- b) trouxe vida onde havia morte (potência escatológica)²⁵.

Criação e escatologia, portanto, descrevem as ações de Deus. O evangelho de João, por outro lado, reflete exatamente essa tradição de dois poderes básicos de Deus em 5.19-30 quando ele atribui criação (5.19-20) e poder escatológico à Jesus (5.21-29), ou seja vida e juízo.

Portanto, este nos parece ser um discurso apologético, uma defesa que é feita com relação à condição da natureza e poder do Filho. Xavier Léon-Dufour diz que o texto “reflete a certeza primordial do autor: o lugar histórico em que Deus se revelou é Jesus de Nazaré, cuja situação em processo ele faz reviver²⁶”. O que parece ser uma sequencia repetitiva, é na verdade um argumento solidamente construído, “a forma é de um quiasmo elaborado²⁷”.

O quiasmo se organiza desta forma, segundo Léon-Dufour:



O versículo 30 retoma textualmente 19b e seu conteúdo equivalem ao vs. 19 em seu todo. Os vss 19 e 30 formam uma inclusão muito clara que delimita a primeira parte do discurso e no interior, outras correspondências aparecem: os vss 21 e 26 têm a mesma construção (“assim como... também”) e os vss 20 e 28 falam de “admiração” a

²⁵HALVOR, Moxnes Teologia in Conflict, p. 231

²⁶ LÉON-DUFOUR, Xavier. Leitura do Evangelho de João II, p.34

²⁷ IDEM, p.35

propósito do que deve vir. O vs 24 está no centro do quiasmo (e portanto da defesa): ele retoma o duplo Amém do vs 19 e prepara, por meio de “minha palavra e “me enviou”, o Eu que o v 30 personaliza a afirmação inicial sobre o Filho.

Como argumento único e decisivo de sua missão divina, Jesus propõe sua própria atividade. Não se trata de dialética, e sim de obras. Retorna assim ao tema inicial do trabalho criador que ele realiza. A plenitude de vida e liberdade para o homem é a obra do Pai que Jesus leva a termo. Estas são as suas credenciais²⁸.

Em Jo 5.19-23 o texto destaca o tema abordado na perícope: a igualdade entre o Pai e o Filho, sendo que, subentende-se, que o Pai é o próprio Deus e assim o Filho é de igualdade nas ações: “As coisas, pois aquele (Pai) fizer estas também o Filho faz igualmente”. O poder revelado ao Filho é de, como o Pai levanta os mortos, ou revivifica, assim também ao Filho foi dado esse poder.

É a mesma ideia que é ilustrada pelas duas narrações, as quais podem, pois, descrever adequadamente como semeia da Palavra que dá vida. Primeiramente, é a palavra que Cristo diz; mas o evangelista não quer que os leitores se esqueçam de que o próprio Cristo é a palavra, na qual está a vida (1.4)²⁹

O foco está na ação de dar vida. O QE, dentro desta perícope, volta ao tema do prólogo onde afirmação de que Jesus (o Filho) é parte do processo criador como o Pai. Por isso, nunca descansa (Jo 5.17). É fonte de vida, por meio da sua palavra, mas também em si mesmo, pois ele está em igualdade com o Pai. A cura do paralisado é o contexto primordial da perícope do DPFD. O ato de cura é um símbolo de renascimento, uma ação vista como divina pelo QE. Segundo Dodd, o Rabi Pinchas (cerca de 360 d. C) disse em nome do Rabi Hoshaya (225 d.C) que Deus descansou da sua obra no mundo, mas não de sua obra quanto aos bons e maus. Ainda Dodd, “parece claro que o nosso evangelista está seguindo uma linha geralmente semelhante de pensamento, ao isolar, para consideração especial, dois aspectos da atividade divina que

²⁸ MATEOS, Juan & BARRETO, Juan. O Evangelho de São João; análise linguística e comentário exegético, p.280

²⁹ DODD, Charles H. A Interpretação do Quarto Evangelho, p.415

são, sem dúvida, perpétuos, *zoopoiein- dar vida e krinen-julgar*, e afirma que Cristo realiza ambas estas obras³⁰”.

Há um forte caráter escatológico e condicional nas palavras atribuídas a Jesus neste discurso. São promessas que se condicionam a partir de uma decisão.

Son típicas las palabras que en su frase principal contienen una promesa. Al ir precedidas por um participio que indica la condicion para recibir la promesa, son, al mismo tiempo, llamada a decidirse.³¹

Bultmann classifica o DPFd como uma questão de chamada e resposta. A recompensa para receber a promessa da vida eterna é decidir-se em favor do Filho. É uma condição típica da escatologia: salvação é atributo aos obedientes e fieis. Vida e julgamento estão interligados neste discurso, o julgamento foi dado ao Filho, assim como ao Filho foi dado o poder de dar vida.

Jesus acaba de levantar um inválido (5.8: Levanta-te), dando-lhe saúde e liberdade; com isso está dando vida a um povo morto; esboça-se a vida para a humanidade subjugada.³²

A condição de ser igual ao Pai oferece ao Filho o poder de ser doador da vida. Mas também lhe é atribuído o poder de julgar: *Nem pois o Pai julga a ninguém, mas o julgamento todo deu ao Filho (VS 22)*.

Vemos, portanto, dois momentos de juízo: vss 19-25, a obra do Filho é dar vida e julgamento agora. Vss 26-30 é dar vida e julgamento final. Lembrando João 3.16-21, onde se diz que o “Filho não veio para julgar, mas para salvar o mundo... mas aquele que não crê (no Filho) já está condenado”, a perícopes do DPFd é um tema recorrente no QE.

³⁰ DODD, Charles H. A Interpretação do Quarto Evangelho, p.420

³¹ BULTMANN, Rudolf. Teologia del Nuevo Testamento, p.436

³² MATEOS, Juan & BARRETO, Juan. O Evangelho de João, p.263

1.5 - História da tradição

Como já dissemos, a pericope abordada é parte do chamado Livro dos Sinais e é colocado por Dodd³³ como o segundo episódio. É interessante observar que três títulos aqui são usados para designar a pessoa de Jesus: O Filho, Filho de Deus e Filho do homem. “O Filho” é a designação mais usada em João para referir-se a Jesus (17 vezes). “Filho do homem” (12 vezes), “o Filho de Deus” (9 vezes) ou “o Filho único de Deus” (2 vezes).

A designação Filho do homem que aparece no vs 27 pode ser uma referência a Daniel 7.13-14, “aquele que vem para derrotar as forças do mal no mundo³⁴” e está mais entrelaçado na tradição da história e literatura de Israel. No Novo Testamento, a expressão “Filho do homem” é usada inúmeras vezes, para falar quase que exclusivamente sobre Jesus. Na boca de Jesus essa expressão é colocada diversas vezes para identifica-lo. Ao que parece se faz para enfatizar a humanidade, enfatizar o fato de que se fez carne e habitou entre seres humanos. Mas pode trazer implícita a sugestão de que Jesus não era um mero homem, um homem comum. A expressão aqui pode estar relacionada com a visão de Daniel (7.13) que está pautada a um cenário escatológico dentro da literatura apocalíptica. O Filho do Homem é aquele que vem para subjugar as forças do mal e, conseqüentemente, julgar os bons e maus. Em Daniel a figura do “Filho do Homem” funciona como um símbolo da vitória do povo de Deus (nunca identificado com uma pessoa histórica) e por isso no Novo Testamento foi identificado com o Messias, o agente futuro do Reino de Deus. Não há dúvida de que no grego do Novo Testamento o *uioj tou/ avnqrw,pou* (*Filho do Homem*) corresponde à expressão aramaica *vna Rb* (*filho do homem*) de Daniel 7.13, que significa um homem o que no hebraico corresponde a humanidade compreendida coletivamente, ou em Ezequiel (Ez 2.3-6; 3.17-27) que indica o profeta como representante do povo para quem ele foi enviado. O título, mesmo possuindo conotações messiânicas, aponta para sua dimensão divina. O céu aberto é a possibilidade de conhecer os mistérios de Deus que serão revelados e a figura do “Filho do Homem”, em seguida indicado como aquele que “desceu do céu”³⁵.

³³ DODD, Charles H. A Interpretação do Quarto Evangelho, p. 414

³⁴ KONINGS, Johan. Evangelho segundo João, p. 158

³⁵ IDEM, p. 159

Em 5.25-27 Jesus aplica o que se disse em 5. 21-24 à realidade já presente da vida que ele comunica. Suas palavras têm tom de aviso e talvez de ameaça aos dirigentes: os mortos ouvirão a sua voz. Jesus nada fez senão começar sua atividade a qual vai voltar-se para o povo inteiro, que vive na opressão³⁶.

Portanto, autodenominar-se Filho do Homem poderia, na verdade, ser uma apologia á divindade em Jesus. Dentro de um contexto escatológico e sendo Jesus um profeta de mensagem escatológica, esse sentido divino poderia ser enquadrado à sua pessoa.

No vs 19, é usada simplesmente a expressão “Filho” num contexto simples de “indicar Filho genérico em relação com o seu Pai³⁷”. Neste sentido, o Filho é aquele que aprende com o Pai, e o Pai ensina tudo o que sabe ao Filho, dando a liberdade e autonomia nas ações: “O Pai ama o Filho e tudo entregou em sua mão” (Jo 3.35). É um Filho adulto a quem o Pai faz igual a si.

A abordagem bem concreta, no v. 19, poderia apoiar-se numa prática vigente na Palestina: o Filho aprendia com seu Pai, olhando-o trabalhar e depois repetindo seus gestos, o ofício que um dia seria o seu³⁸.

A expressão “não pode o Filho de si mesmo fazer nada” (vs 19) tem referências na Bíblia e nos escritos judaicos. Léon-Dufour traz à memória o episódio da rebelião de Coré, Datã e Abiram contra Moisés em que o líder hebreu declara:

“Nisto conhecereis que foi YHWH que me enviou para realizar todos estes feitos e que não os fiz por mim mesmo...” (Números 16.28).

No vs 19 da pericope que estudamos não é reinvidicado nenhum sinal junto a declaração atribuída a Jesus, mas é ecoada a essência das palavras de Moisés: “ Não fiz por mim mesmo”. Segundo Léon-Dufour

A tradição judaica conservara esta palavra como o critério que permitia discernir os milagres autênticos dos prodígios operados

³⁶ MATEOS, Juan & BARRETO, Juan. Vocabulário Teológico do Evangelho de João, p.266

³⁷ IDEM, p.280

³⁸ LÉON-DUFOUR, Xavier. Leitura do Evangelho de João II, p. 36

pelos falsos profetas; ela se torna lugar teológico para reconhecer os enviados de Deus³⁹.

Dessa forma, o QE está dentro da tradição mosaica. Porém, as palavras atribuídas a Jesus são bem mais radicais, porque o sentido absoluto das palavras é que “não há nada que o Filho possa realizar sem manter o olhar fixo no Pai”⁴⁰. Assim, podemos entender que no texto o discurso reforça a ideia de que o agir do Filho não é uma sequência das ações do Pai, mas é uma consequência natural de uma comunhão única e perfeita unificado pelo amor do Pai para o Filho. Percebemos que o texto é direcionado mais uma vez para a questão da divindade.

O discurso progride para uma declaração explícita da divindade de Jesus. Para o QE a encarnação do Filho de Deus não é um evento simbólico ou teatral, mas um acontecimento cósmico com interferência na história. O QE tenta autenticar a origem divina de Jesus para justificar sua obra na terra. Mas como ressalta Dodd, o título “Filho de Deus” era, num contexto helenístico, perigosamente ambíguo⁴¹. No mundo grego a “divinização” humana era uma reivindicação de que o sujeito que se declarava “igual a Deus” estava dizendo ser mais do que um simples ser humano. No judaísmo monoteísta do I século a ideia de “igualdade com Deus” poderia levar ao entendimento de *deuteros theos*, ou, segundo Deus. Certamente, que a acusação levantada contra as comunidades cristãs pelos judeus é que faziam de Jesus um segundo Deus e isso era blasfêmia grave. O DPFQ é uma defesa da divindade de Jesus, mas não uma defesa para a pessoa de Jesus, mas uma defesa para comunidade, que, tenta legitimar sua crença e liturgias comunitárias:

...não é a verdadeira condição humana de Jesus que tem que de ser defendida e comprovada nos discursos do Quarto Evangelho, mas o fato de que ele é o Filho de Deus, a origem divina de Jesus... O quarto evangelista nem sequer tinha motivos para ressaltar a natureza humana de Jesus, porque, no contexto em

³⁹ LÉON-DUFOUR, Xavier. Leitura do Evangelho de João II, p. 36

⁴⁰ IDEM, p.36

⁴¹ DODD, Charles H. A Interpretação do Quarto Evangelho, p. 423

que ele escrevia, a humanidade de Jesus era uma premissa óbvia e não era combatida por ninguém⁴².

A preocupação da comunidade do QE é defender-se da acusação de idolatria imposta pelas comunidades judaicas. A forma de fazer isso era argumentar que Jesus e Deus estavam em comunhão única e perfeita e que toda obra de Jesus era por vontade de Deus, por essa razão, a união de Jesus e Deus era uma realidade aprovada pelo próprio Deus, o que fazia de Jesus, o Filho em igualdade ao Pai, com poder e autoridade concedidas por Deus.

Sua obra é criadora como a do próprio Deus. É bom o que favorece a realização do projeto criador, e mau o que a ela se opõe. Nada pode prevalecer contra a realidade e o incremento da vida. A norma é o próprio homem e a sua plenitude⁴³.

O termo “Filho de Deus” não era de todo raro no mundo helênico. Muitos atribuíam a si mesmo ou eram reconhecidos como “Filho de Deus”, como é o caso de Apolônio de Tiana, um dos mais afamados entre eles, supostamente diz em uma das cartas atribuídas a ele: “Que admira se, enquanto outros homens me consideram igual a Deus, e alguns até me consideram um Deus, minha terra natal, até agora me ignora?⁴⁴”. A grande controvérsia que a comunidade do QE levanta é atribuir divindade a um ser humano sem fazer com que ele se torne “outro” deus e, sim, o mesmo deus judeu. Essa ousadia ia ao encontro do conceito helenístico da expressão “Filho de Deus” que refletia certa confusão de divindade e humanidade.

Por um lado ela representa uma diminuição da idéia de Deus, e por outro, uma extravagante estima do grande homem – inteligível, talvez, para nossa geração, a partir da linguagem surpreendente que tem sido usada a propósito de certos líderes contemporâneos⁴⁵.

Também imperadores e heróis recebiam o título de Filhos de Deus. Em Jesus, parece que houve uma progressão nas tradições quanto ao título: de messiânico, Filho

⁴² Palavras de G. Richter, citadas por Ulrich B. Müller. A Encarnação do Filho de Deus, p.63

⁴³ MATEOS, Juan & BARRETO, Juan. Vocabulário Teológico do Evangelho de João, p.268

⁴⁴ Epistoles of Apollonius, 44, em PHILOSTRATUS, Life of Apollonius, vol.II, p. 436

⁴⁵ DODD. Charles H. A Interpretação do QE, p. 333

no sentido de “ser celestial” como os anjos, para uma terminologia específica de divindade adquirida, no mais puro sentido helenístico de junção entre divino e humano⁴⁶.

A influência do ambiente cultural helenístico-romano, no uso do termo Filho de Deus aplicado ao imperador é evidente nas comunidades cristãs nascentes e nos seus escritores, que o usaram em relação a Jesus⁴⁷.

Como vimos nas tradições do Antigo Testamento sobre o termo Filho de Deus, faz-se referência como seres celestiais, provavelmente os anjos e não uma junção entre humanidade e divindade. A máxima da ortodoxia cristã a respeito da encarnação divina de Jesus é estranha à tradição judaica, mas é totalmente comum, aceita e divulgada nas tradições helenísticas. O judeu de formação hebraica nunca pensaria em assimilar divindade e humanidade de maneira alguma, nem confundiria criação com procriação. Transformar um judeu em Deus seria um absurdo ainda maior. Era esta tradição que o QE estaria modificando com a expressão do nazareno “Filho de Deus”⁴⁸.

Não se pode, portanto, distinguir entre Jesus e Deus. Em sentido descendente, de Deus ao homem, a norma que o Pai propõe é Jesus e somente ele; em sentido ascendente, do homem a Deus, a honra tributada a Deus identifica-se com a honra tributada a Jesus⁴⁹.

A imagem de “Filho”, “Filho de Deus” e “Filho do Homem”, portanto, confirma a visão da escatologia presente no QE, com a antecipação do futuro no presente, e também a apologia à divindade de Jesus e o QE desafia conceitos religiosos preciosos à comunidade judaica do I século.

⁴⁶ Bultmann considera o título Filho de Deus alheio ao judaísmo da época, um elemento posterior acrescido pelas igrejas helenísticas (BULTMANN, *History of the Synoptic Tradition*, p. 291)

⁴⁷ SCHIAVO, Luigi. *Anjos e Messias*, p.83

⁴⁸ IDEM, p.83

⁴⁹ MATEOS, Juan & BARRETO, Juan. *Vocabulário Teológico do Evangelho de João*, p.265

1.6 - Comparação sócio-religiosa

Existem várias formulações ou tentativas de reconstituição da comunidade da tradição do discípulo amado com a finalidade de percebê-la em profundidade. Tais formulações vão se superando gradualmente. Feliz ou infelizmente, trabalha-se apoiado em hipóteses e não em certezas absolutas. As hipóteses prevalecem enquanto procuram dar uma explicação mais plausível. Uma nova explicação mais satisfatória supera a anterior e assim por diante.

Para fazermos uma comparação sócio-religiosa se faz necessário conhecermos sobre a sociedade judaica e gentílica do I século e a forma de expressar religiosamente.

No que tange à localidade da escrita, tem-se apresentado diversas possibilidades, mas ficaremos com a hipótese das três fases: Transjordânia, na primeira e segunda fase, e Éfeso, na terceira fase, após um provável cisma⁵⁰ dentro das comunidades do QE. Mas com toda certeza, ainda que vejamos de forma clara a presença geográfica da região da Galileia nos escritos do QE, a marca cultural que parece permear o texto é da cultura helenística que traz toda sua influência no campo das ideias e literatura.

Garcia nos faz uma descrição da região da Galiléia, onde o QE coloca o início do movimento de Jesus. É importante tomar conhecimento do cenário da Galiléia para se entender os conflitos e as ações descritas no QE.

A história da Galiléia é marcada por um processo constante de conflito com os vizinhos, em uma relação de dominação e violência que marcaria a ação de diversos povos sobre esse pequeno pedaço de terra⁵¹.

Esse é um cenário de caos e desesperança por muito tempo. O QE nos passa a impressão de relevar essa região no ministério de Jesus, ainda que a maior parte da narrativa do QE se concentre em Jerusalém e cercanias. Os itinerários de Jesus, no QE, formam uma viagem que começa na Galiléia, e culminam em Jerusalém. Tem-se a impressão de que o autor quer sublinhar a continuidade do caminho da Galiléia a

⁵⁰ Ver Anexo 1

⁵¹ GARCIA, Paulo Roberto. *Jesus de Nazaré: Uma outra História. Jesus, um Galileu frente a Jerusalém: um olhar histórico sobre Jesus e os judaísmos de seu tempo*, p.272.

Jerusalém. Em geral, podemos concluir que, para o QE, a pátria de Jesus é a Galiléia, nesse caso, acompanha a idéia dos Sinóticos.

Não devemos confundir o local onde as narrativas do QE acontecem com o local onde foi escrito o QE. É provável que o local de origem do QE fosse uma região do império romano onde a presença da comunidade judaica fosse marcante e ativa, talvez uma região pouco citadina, mas não rural, que soubesse administrar a lealdade às tradições do judaísmo e a formação da cultura helenística, e ainda onde as lideranças fossem influenciadas tanto pelo poder romano quando pelo judaísmo tradicional. A junção dessas circunstâncias faria sentido na composição de um texto onde se encontra tanto a formação judaica talmúdica e o pensamento abstrativo helenístico. O mundo onde estava inserido o QE era um mundo que estava desta forma historicamente representado⁵²:

⁵² Esquema proposto por Johan Konings em *Evangelho Segundo João: Amor e Fidelidade*, p.37.

Império Romano	Comunidade Judaica	Comunidade de Jesus	Literatura cristã
Desde 14: Tibério Imperador Desde 26: Pilatos procurador 35: Massacre dos samaritanos por Pilatos 41: Imperador Cláudio 49: expulsão dos judeus de Roma 52: Feliz procurador 54: Nero Imperador 60: Pórcio Festo procurador 69; Vespasiano Imperador 79: Tito Imperador 81: Domiciano Imperador	Desde 18: Caifás Sumo Sacerdote ? João Batista 35: Perseguição da comunidade cristã judeu-helenística 44: Morte de Agripa I 49: Agripa II “inspetor do Templo” 62: Sumo sacerdote Anás manda apedrejar Tiago, “irmão do Senhor” 66: início da guerra judaica (zelotes) 70: Destruição do Templo 72/73: Suicídio coletivo dos zelotes em Massada 80: Reconstituição do judaísmo formativo e sínodo de Jâmnia	30: Ministério e Paixão de Jesus 35: Evangelização de Samaria e da Síria; conversão de Saulo 43: Martirio de Tiago Maior 48-49: Concílio de Jerusalém 60: processo de Paulo 62 ? Saída da comunidade judeu-cristã de Jerusalém 64? Martirio de Pedro e Paulo em Roma	50: Evangelho “Q” 50-60: cartas de Paulo 62? Primeira redação do Evangelho de João 65: Ev. de Marcos, carta de Tiago? 80: Ev. de Mateus, ev. de Lucas e Atos 90: Ev. e cartas de João? 100?: Apocalipse

A política e a economia eram centralizadas na pessoa do imperador. Todavia, o povo judeu conseguiu quase sempre uma liberdade religiosa, ou seja, prestou culto a Iahweh. Mas os judeus nunca obtiveram uma isenção de impostos. O QE demonstra estar num mundo culturalmente mais universal, onde se assimila símbolos e arquétipos que se pode encontrar em outras culturas e literaturas. A literatura do QE contempla o mundo em que estava inserido de forma que, sem perder suas características das tradições do judaísmo formal, acrescia elementos de uma cultura universalista que poderia ser reconhecida por outros povos. Os temas abordados no QE diferem dos sinóticos por se tratarem de temas mais complexos e dualistas. A palavra “mundo” (kosmos) no QE ganha uma proeminência maior.

Esse ‘mundo’ (no sentido hostil) não se deixa identificar sem mais com o sistema político (o poder absoluto do Império Romano servindo-se da hegemonia local dos judeus), nem com o sistema econômico-social (mercantilismo, concentração dos meios de produção e escravismo), nem com o sistema cultural (cultura global do helenismo) ou religioso (a religião lícita do judaísmo no Império Romano). O mundo é tudo isso e muito mais...É o domínio do opositor de Deus – o diabólos, o “chefe deste mundo”⁵³.

É interessante observar que, ainda que seja um texto inserido num contexto de um mundo de sentido universal, é em certos aspectos, opositor a ele. Por isso, os temas sociais no QE são tratados dentro de uma dimensão mais subjetiva e estão associados à um ambiente urbano. A linguagem utilizada pelo QE “respira um ar de cidade”⁵⁴. Não se pode negar quanto a isso que uma leitura mais atenta ao QE nos oferece a impressão de que é uma obra em que muitos dos temas sociais apresentados nos sinóticos não são tão relevantes para a(s) comunidade(s) do QE. Isso porque essa comunidade (s) era formada por pessoas de origens diferentes. Cada grupo contribuiu, com sua visão religiosa e social, no processo de criação e formação.

Que mundo, que mentalidade, ou filosofia de vida apresenta o QE?

⁵³ KONINGS, Johan, Evangelho Segundo João: Amor e Fidelidade, p.40

⁵⁴ IDEM

Hipóteses sobre isso são múltiplas. O QE relata as festas judaicas, costumes judaicos são conhecidos, são problemas familiares, praticas do descanso sabático, a presença do Antigo Testamento é notável. A influência do mundo judaico neste evangelho é inegável, mas é insuficiente para explicar suas peculiaridades. Há quase um consenso de que o QE, necessariamente recebeu em muito a influência do mundo grego ou o mundo da filosofia helenística. Essa influência é inegável. A presença das dualidades trevas-luz, morte-vida, e seus sentidos platônicos, de certa forma, são suficientes para justificá-la. Porém, não podemos ignorar que as comunidades de Quram também utilizavam dessa dualidade. Seria um reforço a idéia de múltiplas influências.

Ainda sobre a composição da sociedade helenística, dentro do império, o fato de uma pessoa pertencer a um gênero era determinante. Podia significar uma pré-condição de possibilidade para uma mobilidade ascendente ou descendente. Um exemplo, a possibilidade de ascensão por parte da pessoa de sexo masculino era grande, mas a da pessoa de sexo feminino era difícil, mas não impossível. O preconceito fomentou aquilo que Ekkehard W. Stegemann e Wolfgang Stegemann chamaram de “uma assimetria social fundamental”⁵⁵ que dividia as pessoas de superiores e inferiores. As pessoas inferiores não tinham aquilo que se chamou de “dignidade (*dignitas*) de um romano”⁵⁶. A consequência era evidente: exclusão quando se tratava de discutir questões relacionadas com o destino do império. Muitas dessas pessoas da classe dos excluídos sociais e, consequentemente, religiosos, aparecem como pertencentes a (s) comunidade (s) do QE. A presença feminina também era um fator proeminente dentro da comunidade do QE. Os primeiros cristãos também vieram de todas as camadas da sociedade gentia, com exceção da mais alta de todas. Havia maior número de mulheres das classes altas do que de homens dessas classes, porque elas se expunham menos ao olhar público e gozavam dentro do grupo de status mais elevados do que o que podiam ter na sociedade greco-romana.

Socialmente, estamos nos referindo a um mundo helenizado. Era inevitável que a cultura pagã do mundo greco-romano tivesse impacto sobre os judeus, e posteriormente, sobre as comunidades cristãs, que nele viviam. Ekkehad W. Stegemann e Wolfgang Stegemann apontam importantes diferenças sociológicas entre as

⁵⁵ STEGEMANN, Ekkehard W. & Wolfgang, *História Social do ProtoCristianismo*, p. 85.

⁵⁶ IDEM, p.85

comunidades crentes em Cristo e o seguimento de Jesus na terra de Israel⁵⁷: 1) as comunidades crentes em Cristo compõem-se constitutivamente de judeus e não judeus, sim, quanto mais o tempo passava, tanto mais predominava a presença de gentios convertidos, em parte, já na era paulina; 2) nessas comunidades, judeus e não judeus realizavam programaticamente um intercâmbio social irrestrito, em parte, no entanto, controvertido; 3) as comunidades crentes em Cristo existiam como grupos minoritários no campo de referência da sociedade pagã majoritária de seus locais de residência citadina, mais precisamente; 4) também ao lado e além das sinagogas da diáspora, ou seja, das representações do judaísmo⁵⁸.

Neste mundo helenizado, é que devemos compreender a terminologia de “Filho de Deus”. Pois ela ganha a conotação político-religiosa. O fato do imperador ser denominado como “Filho de Deus”, implica em afirmar que ele não apenas é uma autoridade humana, mas também uma autoridade divina que controlava a vida de todos ao seu redor. Vemos então, a dificuldade do judaísmo do I século compreender a Jesus como “Filho de Deus” a partir do entendimento que o QE afirma a seu respeito.

E assim era o panorama do mundo social e religioso do QE. A(s) comunidade(s) do QE participava de uma sociedade onde já não pertencia ao judaísmo da diáspora e tampouco, pertencia ao paganismo. Era um novo seguimento surgindo em mundo onde a formação social e religiosa se fundiam na construção de um modo de vida por vezes confuso e injusto, talvez por se servir de elementos religiosos para nortear a vida pública de seus cidadãos e cidadãs.

1.7 - Conclusão:

Estamos trabalhando em uma questão que é primordial quando se trata do estudo no QE. Abordar o tema sobre a divindade de Jesus é abordar uma subjetividade que o QE outorgou para a posteridade. Percebemos neste capítulo que a tensão temática é um conceito de modo algum estranho ao QE. A presença aparente de temas em disputa, como a soberania divina e responsabilidade humana, a divindade e a humanidade de Jesus, e do futuro e a escatologia realizada é um tema frequente de discussão nas

⁵⁷ STEGEMANN, Ekkehard W. & Wolfgang, *História Social do ProtoCristianismo*, p. 285

⁵⁸ IDEM, p. 285

abordagens do QE. Não seria necessariamente surpreendente, então, encontrar semelhante tensão na apresentação do Evangelho da relação entre Deus e Jesus, ou, utilizando a terminologia joanina predominante, entre "Pai" e "Filho", como essência igualitária. No entanto, essa igualdade de natureza divina entre o Pai e o Filho é também observada em controvérsias da representação do (s) autor (es) do QE em numerosos textos, como na perícopes do DPFD, onde nessa relação hierárquica entre os dois, o Filho é perfeitamente obediente ao Pai. Enquanto o primeiro aspecto da relação tem sido muitas vezes contestado, o último parece ter sido prontamente observado pela maioria dos intérpretes.

A maneira que o QE destaca a subordinação do Filho ao seu Pai é retratando-o como dependente e obediente a ele. Na perícopes que estudamos, o Filho reconhece a sua total dependência a seu Pai. Isto é expresso através do que o Pai "dá" para ele. ter a vida em si mesmo (vs.26); poder de julgar (vss. 22 e 27). Longe de implicar qualquer independência do Pai, o (s) autor (es) insiste que, "O Filho nada pode fazer de si mesmo, a menos que seja algo que ele vê o Pai fazer "; para o Filho fazer tudo o que o Pai faz (vs.19). Dentro de seu amor pelo Filho, o Pai "mostra-lhe tudo o que ele mesmo está fazendo" (5:20). O Filho irá executar a sentença e conceder a vida aos outros, porque o Pai tem lhe dado autoridade para julgar e ter a vida em si mesmo (vss.21-29). Como resultado, o Filho não faz nada de si mesmo, mas julgará aquilo que ele ouve do Pai, porque ele não busca a sua própria vontade, mas a de seu remetente (vs.30)⁵⁹.

Claramente, o evangelista não pretende levar a compreensão que o Pai está dando ao Filho a condição de ter a vida em si mesmo (vs.26) da mesma maneira como Deus dá vida aos seres humanos ou como sua criação de Israel como uma nação. Se o QE destina a relação Pai-Filho para ser primeiramente entendida em termos do Pai como a origem da vida do Filho, isto parece funcionar, não apenas em tensão, mas também, em contraste com a sua descrição do Filho como não um ser criado, mas o próprio Deus (1.1). Assim, o próprio uso da linguagem de Pai-Filho No QE parece implicar uma relação hierárquica. A dinâmica divina aqui parece ser relacional e simétrica. Mas se a relação entre o Filho e o Pai é puramente simétrica, o que a terminologia Pai-Filho pretende transmitir?⁶⁰

⁵⁹ MÜLLER, Ulrich B. A Encarnação do Filho de Deus, p. 60-61

⁶⁰ IDEM, p.62

Portanto, evidentemente que as dificuldades de se entender essa relação Pai-Filho, que por vezes torna-se confusa aos olhos do leitor moderno, nos faz também levar em consideração a compreensão das primeiras comunidades cristãs que estavam inseridas num contexto onde a religião vivia de um sincretismo que por vezes traziam muitas dúvidas, principalmente em se tratando de um tema tão controverso quanto à suposta divindade de um judeu da Galiléia do I século. Valores culturais e religiosos do mundo do QE são elementos que podemos considerar como determinantes na construção da imagem apoteótica de Jesus. Podemos então, entender e talvez explorar, que elementos outros foram determinantes para se construir a personagem central do QE, o Filho de Deus, como veremos no segundo capítulo.

Capítulo 2

Filho de Deus e o Quarto Evangelho

Tratar do título Filho de Deus no QE, requer conhecimento do conceito de que “O Filho de Deus”, personagem, se difere do personagem Jesus da história. O QE parte de um princípio básico de construção de um mito que se encontra em toda narrativa antiga.

Ele (Jesus) passa a ser acreditado como o Filho de Deus, o Senhor da história, o Salvador, o Messias etc. Nesse nível, pouco importa a história: como ele era, o contexto em que vivia, o que realmente disse e fez. Vale o Jesus imaginado, representado, sonhado, na maioria das vezes relacionado com os próprios desejos e necessidades. Já é um verdadeiro símbolo...⁶¹

Este personagem que encontramos no QE é criado a partir da necessidade e do desejo, como diz Schiavo. O Filho de Deus no QE é a junção das tradições messiânicas

⁶¹ SCHIAVO, Luigi. Anjos e Messias: Messianismos judaicos e origem da cristologia, p.15

com a idéia sistemática e inconsciente do ideal heroico e divino do mundo antigo. O QE reforça o pensamento e, mais ainda, a necessidade de ter como meta a autêntica origem divina de Jesus. Ao fazer isso, o (s) autor (es) do QE fazem do mensageiro um ser acima da natureza humana. E assim, o mito sobressai à história e fornece contornos da mentalidade coletiva que figura o ser que vence após as grandes perseguições, a dor, sofrimento e morte.

No entanto, o QE não atribui automaticamente e instantaneamente o título “Filho de Deus” a Jesus. Percebemos que há um ampliamto gradativo dos títulos de acordo com o desenvolvimento do texto. Na perícopes a qual nos propomos a estudar, perceberemos que o personagem “Filho de Deus”, passa por “o Filho” e o “Filho do Homem”, mas que ambas as designações não possuem o mesmo peso de ser reconhecido como “o Filho de Deus”. Apesar de encontrarmos, não muito raramente, o uso de “filho de Deus” nas tradições judaicas, o QE não parece ser referir em momento algum nos termos que sumariamente costumava-se usar na cultura judaica desde então.

Em dialogo com outros títulos atribuídos à pessoa de Jesus, o QE nos conduz ao que podemos considerar como “maturação conceitual” dos títulos cristológicos. “Filho de Deus” não é um titulo seguro para se comparar como sinônimo de Messias, o Verbo ou Filho do Homem: *“Certamente não existe nenhum outro escrito que eu conheça, no qual a idéia da filiação divina seja tratada de modo tão pleno e preciso”⁶²*. O que podemos perceber é que o QE, em dado momento, começa a tratar “Filho de Deus” como uma pessoa diferente do Verbo, do Messias e do Filho do Homem. Apesar de em algumas narrativas esses títulos se entrelaçarem, ao se referir à “Filho de Deus” o QE não o faz de forma metafórica ou dúbia, mas incontestavelmente oferece o sentido dos mitos de divindade, colocando Jesus superior à própria existência da história e religião judaica:

“Em verdade, em verdade vos digo que, se alguém guardar a minha palavra, nunca verá a morte. Disseram-lhe os judeus: Agora sabemos que tens demônios. Abraão morreu, e também os profetas; e tu dizes: Se alguém guardar a minha palavra, nunca provará a morte! Porventura és tu maior do que nosso pai Abraão, que morreu? Também os profetas morreram; quem pretendes tu ser? Respondeu Jesus: Se eu me glorificar a mim mesmo, a minha glória não é nada; quem me glorifica é meu Pai, do

⁶² DODD, Charles H. A Interpretação do Quarto Evangelho, p.335

qual vós dizeis que é o vosso Deus; e vós não o conheceis; mas eu o conheço; e se disser que não o conheço, serei mentiroso como vós; mas eu o conheço, e guardo a sua palavra. Abraão, vosso pai, exultou por ver o meu dia; viu-o, e alegrou-se. Disseram-lhe, pois, os judeus: Ainda não tens cinquenta anos, e viste Abraão? Respondeu-lhes Jesus: Em verdade, em verdade vos digo que antes que Abraão existisse, eu sou⁶³.”

Dessa forma, a personagem passa a ter o sentido mítico de uma pré-existência. Esse ponto nos leva ao questionamento: quem são esses personagens para o QE: Logos, Filho do Homem e Messias? E qual as suas relações com o Filho de Deus?

2.1 – O Filho de Deus e o Logos

Esta expressão Logos, do QE carrega em si significados variáveis. É a partir da raiz $\lambda\epsilon\gamma$ (*leg*), aparecendo em $\lambda\epsilon\gamma\omega$ (*lego*), o significado primitivo que é colocar, escolher, reunir, portanto, pode significar, para reunir ou colocar palavras em conjunto, ou seja, falar. Daí $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (*logos*) é, antes de tudo, uma coleta ou reunião tanto de coisas formadas na mente, ou de palavras construídas que por elas são expressos. Portanto, significa tanto a forma externa pela qual o pensamento interior é expresso, como o pensamento interior em si⁶⁴.

O chamado prólogo de João é uma das mais conhecidas passagens do QE. É sistematicamente analisado por estudiosos do Novo Testamento, talvez por trazer certo questionamento no que diz respeito à sua origem. Ainda que não seja um termo originário do QE, nosso campo de interesse em relação ao uso da terminologia “Logos” será concentrado apenas em sua inclusão ao escrito do QE e sua ligação com o título “Filho de Deus”.

⁶³ João 8.51-58 – Tradução Revista e Atualizada João Ferreira de Almeida. Obs: todas as citações da Bíblia serão dessa tradução.

⁶⁴VINCENT, Marvin R. Word Studies in the New Testament, p. 25-33

Sabemos que o conceito de Logos era distinto para as pessoas de língua grega. Tanto o estoicismo⁶⁵ como o conceito Aristotélico⁶⁶ e também o pensamento de Fílon sobre “logos”, nos traz um entendimento anterior à argumentação do prólogo. O estoicismo parece se aproximar da conceituação de divindade e Aristóteles apresenta como a Palavra por si só. Fílon tenta a junção entre a filosofia grega e a tradição judaica⁶⁷. No prólogo do QE, o (s) autor (es) apresentam o Logos como realidade pré-existente (Jo 1. 1-2): “*No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. Ele estava no princípio com Deus.*”

Não há base para entendermos o Verbo (tradução possível para Logos) no QE como um conceito estoico ou aristotélico, mas pode-se aproximar do entendimento dentro da tradição de Israel, nos moldes da tradição da Lei (torá) como “palavra revelada de Deus”, e assim, também não faz eco ao pensamento de Fílon, apesar de se assemelhar em determinados pontos.

Toda a ideia de revelação no Antigo Testamento é determinada pela analogia com a palavra falada e ouvida, em contraposição à idéia da revelação como visão. Ela preserva a distância ontológica entre Deus e o homem, enquanto afirma que Deus, por determinação de sua própria vontade, aproxima-se dos homens e os aborda...⁶⁸

Segundo Dodd, “para o hebreu, a palavra uma vez falada tem uma espécie de existência substantiva independente⁶⁹”. Partindo dessa perspectiva é que tomaremos a ideia do Logos no QE. O pensamento hebraico de “rema” (palavra no hebraico) não

⁶⁵ O estoicismo afirma que todo o universo é corpóreo e governado por um Logos divino (noção que os estoicos tomam de Heráclito e desenvolvem). A alma está identificada com este princípio divino como parte de um todo ao qual pertence. Este logos (ou razão universal) ordena todas as coisas: tudo surge a partir dele e de acordo com ele, graças a ele o mundo é um kosmos (termo grego que significa "harmonia"). (Cf. SANDBACH, F.H. *The Stoics*, p. 123-131)

⁶⁶ Aristóteles tratava como o discurso propriamente dito, O *logos* é, portanto, o tipo de argumentação centrado na tese e nos argumentos, devendo apresentar-se bem estruturado do ponto de vista lógico-argumentativo. A argumentação, neste caso, deverá ser bem clara e compreensível. O *logos* está, pois, ligado à dimensão da linguagem e à importância das palavras, do seu rigor e coerência. (cf. Aristóteles, *A Retórica das paixões*, p. XXXI)

⁶⁷ Para Fílon, Deus criou o Logos, que é a atividade intelectual de Deus, e ao Logos devemos a criação do mundo. O Logos é o que está entre Deus e os homens, é o intermediário da relação entre os dois. O Logos é o ser mais antigo, o primeiro a ser criado por Deus e é também a sua imagem. (Cf. GUTTMANN, Julius. *Filosofia do Judaísmo*, p. 46-48)

⁶⁸ DODD, Charles H. *A Interpretação do Quarto Evangelho*, p.348

⁶⁹ IDEM, p.348

como ser absoluto, mas como um componente da divindade. Assim perceberemos que o prólogo evidentemente segue a tradição criacionista em Gênesis: “*Todas as coisas foram feitas por intermédio dele, e sem ele nada do que foi feito se fez. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens* (Jo 1.3-4)”. Há uma tradição presente nesses escritos que remontam ao pensamento da cultura judaica. O prólogo parece retomar ou continuar a obra de criação em Gênesis. Elementos semelhantes compõem o prólogo e o hino da criação em Gênesis: palavra, luz, vida.

O termo Logos (Verbo) possui como fundo cultural o mundo greco-pagão, Heráclito e o estoicismo, mas deriva do mundo judaico. Na LXX a palavra (λόγος) cria o mundo e o sustenta no ser (Sl 33.6) e, ao mesmo tempo é força vivificante que transforma a história (Is 55. 10-11). Em Fílon o Verbo é personificado e é mediador entre Deus e o mundo; é o arquiteto da criação e aquele que mantém juntas todas as coisas (*De opificio mundi* 20; *De fuga ET inventione* 112)⁷⁰.

O QE introduz uma forma peculiar e pessoal, mas não nova, de se referir à ação de Deus na história. Por essa razão, pode-se enxergar o Logos do prólogo do QE mais como uma atribuição divina do que propriamente o ser divino. O “Logos” apresenta-se como ação (palavra ou sabedoria) criadora presente desde o principio. A partir dessa idéia podemos fazer uma análise a respeito do Logos e o título “Filho de Deus”. Quais as convergências? E as divergências?

Não nos é a intenção de um aprofundamento no prólogo, mas sim, comparar o termo “logos” ao título “Filho de Deus”. Ainda que pareça vir de uma tradição judaica o prólogo do QE, é pouco comum a essa tradição, a idéia de “palavra” encarnada. Se entendermos o Logos como pré-existente, entendemos, portanto, que já agia antes de sua própria encarnação e assim, o “logos” é eterno, não criado, como grande parte das interpretações acreditam. Mas, acompanhando o pensamento de Müller, o hino não coloca o Logos como o Deus:

O hino não está afirmando nenhuma identidade entre o Logos e “o Deus”. Parece que o Logos está subordinado a Deus, de

⁷⁰ CASALEGNO, Alberto. Para que contemplem a minha glória, p.198

modo que θεός, (Deus) ocorre sem artigo quando aplicado ao Logos. Foi assim que Orígenes já interpretou em seu comentário ao Evangelho de João: Em determinados locais ele omite o artigo e diz simplesmente θεός (Deus), ou seja, nas ocasiões em que o Logos é chamado de Deus⁷¹.

Como a literatura sapiencial judaica faz poucas referências à “palavra” ou “sabedoria” como divindade personificada⁷², mas com presença principalmente no período helênico, cria-se possível entendimento para Logos e Deus na concepção do prólogo do QE. Dessa forma, o prólogo é um hino que poderia ter servido de contra argumento ao docetismo⁷³, mais precisamente Jo1.14 (*e o Logos se fez carne e habitou entre nós e nós vimos sua glória*), onde há de se considerar o texto, como uma revisão redacional do Evangelho original de João que seria uma reação à questão do docetismo⁷⁴. Ainda que aparentemente haja uma coesão no prólogo, percebemos que há certa construção em relação à maturação conceitual na cristologia do prólogo. Observamos etapas que se formam a respeito dessa cristologia: Logos (vss 1;14) → Vida (vss 4) → Luz (vss 8) → Filho (14b) → Profeta (vss 17) → Deus (vss 18). Da pré-existência inicial como “palavra”, conclui-se com a afirmação de “Deus Filho único”. O objetivo do QE, a principio, se concentra na afirmação da revelação da palavra de Deus ao mundo e segue como a manifestação do Filho de Deus ao mundo.

Antes do versículo 14 estamos no mesmo âmbito como falaram anteriormente do cristianismo sobre a sabedoria/palavra: estamos tratando com personificações em lugar de pessoas, ações personificadas de Deus em lugar de um Ser Divino individual como tal. O ponto está obscurecido pelo fato de que temos que traduzir Logos (Verbo) como ele (Jesus) através do texto. Porém se traduzirmos Logos como “manifestação ou expressão de Deus” se fará mais evidente que o texto não necessariamente tem a

⁷¹ MÜLLER, Ulrich B. A encarnação do Filho de Deus, p.40

⁷² Provérbios capítulo 8 é um quadro poético onde a "Sabedoria" é personificada. Apesar de sua origem divina e transcendência, ela se envolve com a criação e "folga" entre os filhos dos homens. Este quadro didático tornou-se gradativamente um quadro cristológico, a ponto de a "sabedoria" חכמה/σοφία (*hochmá/sofia*) ser identificada com o λογος (logos). Um sinal desta associação pode ser encontrada nos escritos judaicos do período helenista, como Eclesiástico (Cf. Witherington III B. História e Histórias do Novo Testamento, 2005, p.85)

⁷³ Defendia que o corpo de Jesus Cristo era uma ilusão, e que sua crucificação teria sido apenas aparente. Não existiam "docetas" enquanto seita ou religião específica, mas como uma corrente de pensamento que atravessou diversos momentos do início do cristianismo. (Cf. GEISLER, Norman. Enciclopédia de Apologética, p.86-288)

⁷⁴ MÜLLER, Ulrich B. A encarnação do Filho de Deus, p.50

intenção de que se pense no Logos dos versos 1 a 13, como um ser divino pessoal. Há de se considerar que o QE é influenciado pela tradição judaica em sua abordagem e, portanto, também se pode considerar que inicialmente não é propriamente um ser pessoal que estava se referindo, mas sim a uma revelação da Palavra, da Sabedoria de Deus. Porém, foi se moldando à cristologia do QE até o ponto de se tornar manifestação pessoal divina.

Ao se tornar manifestação pessoal de divindade, o próprio texto conduz ao entendimento de divinização do Logos em Jesus.

Evidentemente, a encarnação não está sendo entendida como renúncia à condição divina, mas precisamente como tornar manifesta a divindade geradora de salvação no ser humano Jesus, porque somente por intermédio do divino pode ser exterminado *o velho senhorio*⁷⁵.

O QE, no prólogo, assume o pensamento da transformação do Logos na pessoa de Jesus e a pessoa de Jesus no Filho de Deus (Filho Único de Deus). A conceituação de divindade torna-se clara no decorrer do prólogo e do evangelho. No pensamento da comunidade do QE, Jesus não é a criatura unida ao Criador como a um Pai, mas antes “o unigênito (não criado, mas eternamente gerado) do Pai” (Jo 1.14). É um ciclo iniciado no prólogo e concluído na afirmação de Tomé em Jo 20.28, conforme nos informa Cullmann:

É, de veras, a opinião do evangelista a que se expressa aqui, quando chama ao Logos “Deus”. Isto é o que a parte final de seu Evangelho mostra quando Tomé, convencido, exclama diante do Ressuscitado: “Meu Senhor e meu Deus!” (Jo 20.28). Com este último e decisivo “testemunho”, fecha-se o círculo: o evangelista retorna ao prólogo⁷⁶.

Como é característica do QE, percebe-se um ciclo que se completa, iniciando e fechando o mesmo assunto por várias vezes. Assim o Logos anuncia a manifestação

⁷⁵ MÜLLER, Ulrich B.

⁷⁶ CULLMANN, Oscar. Cristologia do Novo Testamento, p.338

carnal de divindade. Palavra que sai, na concepção do QE, do campo da abstração e caminha para a concretização na história.

O certo e indiscutível é que este Logos aparece essencialmente como mediador exclusivo entre Deus e o mundo. O Deus inatingível e oculto, do qual ninguém pode chegar a saber coisa alguma, faz-se presente exclusivamente através deste Logos. Primeiro na criação; depois na encarnação, porque este Logos – é o caráter inaudito do pensamento joanino – chega a converter-se em homem⁷⁷.

Novamente nos encontramos com um ciclo do QE onde há no prólogo um processo dentro da conceituação da cristologia: Verbo (Divindade) – Encarnação (ser humano) – Filho de Deus (Divindade). O prólogo estabelece uma condição de encarnação superior à apresentada por Mateus e Lucas: Não é simplesmente nascido sem a participação de um pai terreno, mas é a própria pré-existência da divindade encarnada como ser humano. Os limites do conhecimento judaico sobre Logos (palavra/sabedoria) é ultrapassado no pensamento do QE que o coloca em condição de divindade, mas não a divindade representada pelo Deus judaico, mas uma expressão de si mesmo em suas ações.

Deus e o Logos formam *uma certa* (sic) unidade primordial. Este é o conteúdo essencial dos dois primeiros versículos do prólogo. Na esfera do divino, Deus não está só: aparece junto a ele outro ser, paradoxalmente distinto e idêntico, o Logos. As expressões usadas tendem mais a uma diversificação de ambas as pessoas do que à sua mútua união⁷⁸.

O QE nos apresenta uma divindade que não funciona sem o Logos, não é uma divindade isolada em solidão de eternidade, mas que compartilha a eternidade com ser semelhante, o Logos. O QE não é original no pensamento da divindade que coexiste em expressões de sua própria essência. A novidade é conduzir esse “logos” com a pessoa de Jesus e prosseguir em uma cadeia sucessiva de maturação e retorno à natureza divina.

⁷⁷ LA CALLE, Francisco de. A teologia do Quarto Evangelho, p.39

⁷⁸ IDEM, p. 42

Segundo o Prólogo, este Jesus, idêntico ao eterno Logos criativo, sobrepujou e derrotou as forças (judaicas) das trevas: e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam (1.5). Ao fazê-lo, ele facultou ao seu grupo de crentes, e às multidões de não judeus que os seguiam sob condução do Espírito da verdade, a possibilidade de nele ver, através de um espelho, a imagem misteriosa de Deus...⁷⁹

Geza Vermes lembra que a função de luz no prólogo é atribuição divina, pois é expressão da presença da divindade em meio às trevas. O que o QE quer apresentar a respeito do Logos é intimamente ligado à pessoa de Jesus, pois o QE quer apresentar não o Logos, mas sim, o “Filho de Deus”. Assim, o que se observa no QE é que se quebra a idéia de ser humano à imagem de Deus. Nessa nova criação, através do “Logos”, reflete-se na percepção de que Deus deu vida terrena à seu próprio filho: *Ninguém jamais viu a Deus. O Deus unigênito, que está no seio do Pai, esse o deu a conhecer* (vss 18). Não foi criado, foi gerado. Aqui o prólogo do QE não está interessado na história, mas na afirmação da manifestação do “Filho de Deus”, não é Jesus, filho de Maria e José, não é Logos, palavra/sabedoria criadora, mas o “Filho de Deus”, divindade gerada, não criada que se manifesta ao mundo conhecido. Jesus é a figura que encarna o Logos, mas o “Logos” é superado pela presença da divindade, que se revela como “Filho de Deus” segundo o QE nos quer mostrar. Embora o conceito de *Logos* fosse comum e já bem definido no período em que o QE o empregou, o (s) autor (es) o desenvolve de modo inteiramente novo, atribuindo-o a uma existência divina que se encarna e vive como um homem neste mundo e que é identificado com a própria divindade⁸⁰.

Pode-se compreender que duas correntes se formaram entre as comunidades do QE. Uma baseada em João 1:1, defendia Jesus como Filho de Deus e sendo o próprio Deus, *theos* (*qeο,n*), enquanto que a outra, também baseada em João 1:1, defendia Jesus como filho de Deus e tendo uma natureza divina sem ser o próprio Deus. O Logos caminha para a personificação em Jesus, segundo o prólogo do QE, mas também demonstra um conflito em relação ao próprio pensamento sobre a divindade de Jesus. O

⁷⁹ VERMES, Geza. As várias faces de Jesus, p. 68

⁸⁰ IDEM, p.68-70

que parece ser um hino sobre a divindade, pode ter sofrido a maturação conceitual no decorrer do escrito, como já observamos.

Os conceitos de Logos se confundem entre o pensamento helenístico e a tradição judaica da “palavra criadora”, mas a questão é resolvida e estabelecida, segundo o (s) autor (es) do QE, com a afirmação do vss 18 (*Ninguém jamais viu a Deus. O Deus unigênito, que está no seio do Pai, esse o deu a conhecer*) que se sobrepõem ao vss 1 (*No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus*). Como esclarece Dodd:

...há razões para supor que embora o evangelista tivesse em mente a idéia da palavra criadora e profética do Antigo Testamento, isto não explica em sua totalidade a doutrina do Prólogo⁸¹.

Por essa razão, supomos que em meio à tradição cultural e religiosa, sobressaiu o esforço de conceber o pensamento da manifestação do “Filho de Deus”. No Prólogo existe um nível tradicional que depois foi ampliado. Há um aprofundamento nos dados a respeito do “logos” e “Filho de Deus” e em suas tradições. E este aprofundamento leva a uma nova compreensão do sentido original da tradição, em função das questões e das preocupações das comunidades as quais este evangelho foi dirigido.

2.2– O Filho de Deus e o Filho do Homem

O Filho do Homem é um título que muita discussão provoca em relação a sua origem e a sua aplicação à pessoa de Jesus nos Evangelhos. No Judaísmo do Segundo Templo havia várias tradições sobre o Filho do Homem. Em Ezequiel, o termo “filho do homem” significa “simples mortal”. Em Daniel, como pudemos perceber no capítulo 1, por outro lado, o Filho do Homem é uma figura celeste, com autoridade para destruir o mal e estabelecer o reino de Deus na terra. Em 1 Enoque, o Filho do Homem é um ser humano que é nomeado por Deus como um juiz escatológico. Em Mateus, Marcos e

⁸¹ DODD, Charles H. A interpretação do Quarto Evangelho, p.360

Lucas, o Filho do Homem é um homem que constrói o Reino de Deus na terra. Mas o que nos diz o QE a respeito do Filho do Homem?

Novamente, não é de nosso campo de interesse aprofundar e ampliar a discussão com os Evangelhos Sinóticos ou mesmo com o Antigo Testamento, mas analisar a utilização do termo em sua origem em comparação a sua aplicação no QE, colacionando-o à figura do “Filho de Deus” no mesmo evangelho.

A expressão Filho do Homem aparece por 13 vezes no QE⁸². No Antigo Testamento, o destaque da expressão é no livro de Daniel que, ao que parece, leva ao entendimento de ser uma expressão de origem na literatura apocalíptica: *“Eu estava olhando nas minhas visões noturnas, e eis que vinha com as nuvens do céu um como filho de homem; e dirigiu-se ao ancião de dias, e foi apresentado diante dele. E foi-lhe dado domínio, e glória, e um reino, para que todos os povos, nações e línguas o servissem; o seu domínio é um domínio eterno, que não passará, e o seu reino tal, que não será destruído”*(Dn 7.13-14). Sem adentrarmos muito ao âmago da questão, Schiavo nos informa que a interpretação mais antiga, refere-se a uma figura tipológica que representa um símbolo coletivo do povo de Israel⁸³. Por se tratar de uma interpretação antiga, podemos supor que essa tradição era forte no I século da chamada era cristã⁸⁴.

Porém, em 1Enoque, há uma evidência da tradição do Filho do Homem que difere da interpretação em Daniel. O livro 1 Enoque 46.1-4 traz um texto que faz referência a figura do Filho do Homem e nos oferece outro olhar a respeito:

“Ali eu vi o Ancião de dias, cuja cabeça era igual à branca lã, e com ele outro, cujo semblante assemelhava-se àquele do homem. Seu semblante era cheio de graça, igual àquele dos santos anjos. Então eu inquiri dos anjos que estavam comigo, e que me mostravam toda coisa secreta concernente a este Filho do homem, o qual foi; de onde Ele era e porque Ele acompanhou o Ancião de dias. Ele respondeu-me e disse: Este é o Filho do homem, ao qual a justiça pertence com o qual a retidão tem habitado e o qual revelou todos os tesouros do que é escondido: pois o Senhor dos espíritos o tem escolhido e sua porção tem excedido a tudo diante do Senhor dos espíritos em eterna

⁸² VIDAL, Senén. Jesus, o Galileu, p. 97

⁸³ SCHIAVO, Luigi. Anjos e Messias, p. 52

⁸⁴ IDEM, p. 53

ascensão. Este Filho do homem, que tu vês, levantará reis e poderosos de seus lugares de habitação, e os poderosos de seus tronos; soltará as rédeas do poderoso, e quebrará em pedaços os dentes dos pecadores. Ele lançará reis dos seus tronos e de seus domínios porque eles não O exaltarão, O louvarão, nem se humilham diante dEle, pelo Qual seus reinos lhes foram dados. Igualmente o semblante do poderoso Ele lançará abaixo, enchendo-os de confusão. Escura será sua habitação e vermes serão sua cama; deste seu leito eles não esperam levantar-se novamente porque eles não exaltam o nome do Senhor dos espíritos⁸⁵”.

Nota-se que a afirmação “cujo semblante assemelhava-se àquele do homem” não é um título, “mas uma simples maneira de se referir a alguém cuja aparência é como de homem⁸⁶”. No entanto, há certos conflitos na interpretação do livro sobre esse filho do Homem que em ocasiões é identificado com o próprio Enoque e em outras é distinto da personagem Enoque. Collins oferece a explicação de haver na verdade duas figuras de Filho do Homem: uma celestial e pré-existente e outra terrestre, que é identificada com Enoque⁸⁷.

Concluindo: as Similitudes de Enoque revelam uma dependência de Daniel, como também uma evolução da tradição do Filho do Homem para uma mais clara figura do salvador celestial, preexistente. A tradição vai, aos poucos, levando a interpretação do Filho do Homem na linha do Messias escatológico⁸⁸.

Sendo os Escritos I Enoque uma obra que, possivelmente, já circulava em meados do I século, o QE poderia ter em mente não a interpretação mais antiga do Filho do Homem, mas sim a tradição “evoluída” de I Enoque que traça um perfil de um misticismo popular que atraia para uma visão escatológica. Percebemos, portanto, que o Filho do Homem no QE novamente pode se apresentar como um estágio anterior ao que o (s) autor (es) concebiam como “Filho de Deus”.

⁸⁵ Apócrifos da Bíblia, p.280

⁸⁶ SCHIAVO, Luigi. Anjos e Messias, p. 53

⁸⁷ COLLINS, John J. The Scepter and the Star: the Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature, p.181.

⁸⁸ SCHIAVO, Luigi. Anjos e Messias, p.55

Fato é que a expressão Filho do Homem pertence à tradição comum anterior aos evangelhos e o QE faz uso dessa tradição. Dodd, diz que “*há pouco argumento para mostrar que no judaísmo pré-cristão o termo “Filho do Homem” era usado como um título messiânico*”⁸⁹. Portanto, podemos inicialmente compreender que a expressão Filho do Homem não é relacionada com o Messias pela tradição antiga. Mas, ainda segundo Dodd,

De qualquer forma, as afirmações sobre o Filho do Homem que são feitas no QE relembram a figura do Anthropos celeste como o encontramos nos documentos helenísticos... isto é, numa área de pensamento religioso que, embora exposta a várias influências, demonstra mais marcadamente a influência do platonismo e do judaísmo especulativo⁹⁰.

O que Dodd quer dizer é que a figura de um ser que representa a humanidade verdadeira ou pura, e que transita entre a humanidade mortal, era comum entre os escritos helenísticos e os chamados apócrifos judaico, como Enoque e Apocalipse de Esdras, e se assemelha ao Filho do Homem figurado no QE. Sendo que a diferença é que no QE, assim como a questão do Logos, o Filho do Homem desenvolve para outro estágio, ou, ocorre a mesma maturação conceitual do termo Logos. Sem querer atribuir de maneira absoluta e inquestionável a idéia platônica ao QE, mas são conceitos semelhantes, que demonstram ser o Filho do Homem a humanidade ideal, o ser humano modelo. Tomemos como exemplo do pensamento do QE em Jo 3.13-15: *Ora, ninguém subiu ao céu, senão o que desceu do céu, o Filho do homem. E como Moisés levantou a serpente no deserto, assim importa que o Filho do homem seja levantado; para que todo aquele que nele crê tenha a vida eterna.* O sentido que se tem nesses versículos é que o Filho do Homem aqui mencionado é o elo de ligação entre o céu e a terra, é a como a escada do sonho de Jacó (Gn 28.12), onde anjos subiam e desciam, interligando o celestial com o terrestre.

Parece claro que João conheceu e aceitou a interpretação que entendia Gn 28.12 no sentido que os anjos de Deus subiam e

⁸⁹ DODD, Charles H. A interpretação do Quarto Evangelho, p.320

⁹⁰ IDEM, p.321

desciam sobre Jacó, ou Israel, e que em lugar de Israel ele colocou o Filho do Homem⁹¹.

Em princípio, entendemos o QE colocando o Filho do Homem como o portador da mensagem celestial, a perfeição da criação divina. No entanto, a grande argumentação do QE é que o Filho do Homem não é uma abstração metafísica como o *Anthropos*⁹² helenístico. É uma pessoa real que é inserida na história:

No Quarto Evangelho, ao contrário, nunca se põe em dúvida que o evangelista esteja falando de uma pessoa real, isto é, de um individuo concreto, histórico, da raça humana, *Jesus de Nazaré, o filho de José* (1.45). Ele trabalha, se cansa, tem sede, sente alegria e dor, chora, sofre e morre⁹³.

Essa concepção da figura do Filho do Homem no QE vem a fortalecer a idéia de que mais do que uma imagem mítica abstrata, o que parece prevalecer é o ideal do ser humano em sua perfeição. Isso é significativo se levarmos em consideração a nossa proposta de comparação entre Filho do Homem e Filho de Deus no QE: Jesus, o Filho do Homem, a perfeição em humanidade, não abdica da divindade, mas, segundo o QE, faz com que a humanidade seja a culminação de sua própria divindade. O caminho é oposto à ideia comumente promulgada: Não o humano que se torna divino, mas o divino que se torna humano. Esse modelo é ousado se considerarmos o dialogo com outros mitos antigos, em que, a divinização parte da humanidade e não humanidade que parte da divinização. Porém, não é uma novidade em consideração à ideia de co-relação entre humanidade e divindade tão presente nos relatos mitológicos da antiguidade.

O próprio conceito de Filho de Deus, em uso helenístico popular, reflete certa confusão de divindade e humanidade. Ao mesmo tempo em que parece representar uma diminuição da idéia de Deus, eleva a condição humana. O Filho do Homem no QE parece caminhar nesses extremos entre ser humano e divindade. Porém, é certo que a cristologia do Filho do Homem perde importância diante da expressão Filho de Deus. O que se destaca no pensamento do QE é a questão do enviado de Deus, divino e celestial.

⁹¹ DODD, Charles H. A interpretação do Quarto Evangelho, p.325

⁹² Segundo Dodd, é a idéia de um Ser que é o arquétipo da raça humana, e ao mesmo tempo a humanidade verdadeira ou essencial que habita ou está imanente em indivíduos da espécie humana; que é a emanção do Deus Supremo e destinado a se reunir com ele.

⁹³ DODD, Charles H. A Interpretação do Quarto Evangelho, p..329

Nesse sentido, a figura apocalíptica do Filho do Homem presente nas tradições judaicas começa a dar espaço para o Filho de Deus, homem-deus, deus-homem. Müller⁹⁴ aborda a questão dando o significado de que na tradição judaica o Filho do Homem é apresentando como uma figura angelical e que Jesus é assim, inicialmente, abordado pelo QE: *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* (Jo 1.51). Esta visão do Filho do Homem é atestada pela (s) comunidade (s) na condição de Jesus em ligação com o mundo celestial, é uma abordagem angelológica (crença nos anjos), ou talvez angelomórfica (manifestação humana de anjo), e segue em outras passagens⁹⁵.

Mas, em determinados momento do QE, essa abordagem perde o seu significado original e é sobreposta pela imagem de divindade: *Que seria, pois, se vísseis subir o Filho do homem para onde primeiro estava?* (Jo 6.62), ou *Respondeu-lhes Jesus: É chegada a hora de ser glorificado o Filho do homem* (Jo 12.23). Percebemos que, em ambos os textos, a abordagem muda de concepção a respeito da figura do Filho do Homem, nos capítulos 6 e 12, relevando a pré-existência e a glorificação. Observemos que há diferenças em relação aos seres angelicais, ou anjos.

Já com base na tradição é mais próxima a idéia de incluir o Filho do Homem entre os seres angelicais e, não obstante, diferenciá-los deles, porque aparece superior a eles. São eles os personagens celestiais que se apresentam como mais próximo a ele⁹⁶.

Há a tradição a respeito do Filho do Homem, entretanto, também percebemos diferenças na maneira de tratar a respeito do mesmo no QE. Mas também, notemos que em referência a uma das características da figura do Filho do Homem da tradição judaica é mantida seguramente no QE, como vemos em Jo 5.26-27: *Pois assim como o Pai tem vida em si mesmo, assim também deu ao Filho ter vida em si mesmo; e deu-lhe autoridade para julgar, porque é o Filho do homem*. A visão do Filho do Homem é diversificada em diferentes períodos de atividade. Sua missão divina relaciona-se com a revelação de Deus e vice-versa, a revelação de Deus é a realização de sua missão

⁹⁴ MÜLLER, Ulrich B. A encarnação do Filho de Deus, pgs 74-76

⁹⁵ IDEM, p. 75-76

⁹⁶ MÜLLER, Ulrich B. A encarnação do Filho de Deus, p. 76

divina. Isto é o que faz com que o julgamento e a vida, o juiz e o doador da vida apareçam aplicados em sua ação. O QE usa o Filho do Homem como um meio para harmonizar escatologia tradicional, ligado ao Filho do homem apocalíptico, e a escatologia já existente.

Assim, na visão do QE, o Filho do Homem não é de forma alguma representação simples de ser humano ou, um aspecto do povo de Israel no Antigo Testamento, mas o ser preexistente com Deus, que desceu para a esfera humana, sem que com isso desvencilhe de sua filiação divina e que, depois retorna ao mundo celestial. A partir desse contexto aplicado pelo QE, podemos perceber o surgimento cada vez mais consistente da personagem Filho de Deus, ou, o ser dotado de divindade que é escatológico, mas sobrepõe a figura apocalíptica do Filho do Homem.

Da conclusão do Livro de Daniel, na década de 160 a.C., até a época da destruição de Jerusalém em 70 d.C., não há comprovação na literatura judaica sobrevivente do uso de Filho do Homem para descrever função religiosa. Contudo, nas décadas seguintes à primeira guerra judaica contra Roma, que acabou em 70 d.C., isto é, durante a composição dos evangelhos, nós temos indícios literários independentes em que a figura humanizada é retratada como Messias divino (4Esdras 13), ou um juiz final sobrenatural (Parábolas de Enoc, ou 1Enoc 37-71)⁹⁷.

Segundo Geza Vermes, e com uma lógica razoável, nos anos seguintes à queda de Jerusalém e do Templo, a figura do Filho do Homem como um ser dotado de características sobrenaturais ganha força e no período da composição do QE provavelmente essa linha sobrenatural/apocalíptica tenha ganhado ainda mais consistência.

Outro ponto que se deve levar em consideração é que a explicação para a morte de Jesus no QE também pode ser um elemento que perpassa pelo Filho do Homem, segundo Loader:

⁹⁷ VERMES, Geza. *As Várias Faces de Jesus*, p. 53

O Filho do Homem é o caminho encontrado pelo Quarto Evangelho para interpretar o significado da morte de Jesus e as suas implicações posteriores. A morte de Jesus é parte de sua exaltação ou glorificação do Filho do Homem para que se torne possível alcançar a vida eterna. De fato, o autor conhece as tradições que interpretam a morte de Jesus como vicário. Provavelmente os vss 1.29.35; 3.15, 10.15b, 11.50 e 15.13 levam a essa percepção, mas pode ser interpretados sem que a vicariedade, como o bloco "Filho do Homem" entende a morte de Jesus. Algo que tem que passar em seu caminho para a glorificação, a partir do qual você pode dar a vida eterna⁹⁸.

Assim, vemos outra visão a respeito do Filho do Homem: como um profeta apocalíptico em relação com o divino, mas em natureza humana, que é morto como os outros profetas antes dele.

Essa visão de Loader é bastante peculiar e intrigante, porém, não se sustenta diante de evidências mais concretas que nos mostram que a preocupação última do QE não é a pessoa de Jesus, mas sim a manifestação do Filho de Deus. O Filho do Homem, assim sendo, é mais um elo dentro de uma maturação conceitual para se alcançar a idéia central de que O Filho de Deus se manifestou entre os seres humanos. Como percebemos, o QE coloca que o Filho do Homem apresentado ali era Deus, de alguma forma. Jesus, o Filho do Homem, foi visto como a personificação da proximidade do Deus transcendente, e assim era reconhecido como um Deus verdadeiro e ao se revelar à humanidade, Jesus participou da sabedoria e desígnio divino, e foi o meio de invocação ao caminho pelo qual o ser humano deveria começar a dar a verdadeira adoração ao Deus transcendente.

A impressão que temos é que o QE trabalha o título ou nomeação Filho do Homem de uma forma que o processo para reconhecimento como divindade seguisse de forma natural. No QE, o conceito de Filho do Homem está essencialmente ligada à idéia de exaltação e glorificação em razão de o Filho do Homem, assim como o Logos, desceu do céu. E assim poderá voltar os céus em toda sua glória.

⁹⁸LOADER, W. R. G. La Estructura Central de la Cristología Joánica. The Central Structure of Johannine Christology, New Testament Studies, p. 188-216

Não há nada da tradição de Ezequiel (Ez 2. 1, 2;6 - 3. 1;17 e outros mais) no QE, mas a tradição celestial do Filho do Homem de Daniel é evidente na mente do(s) auto(es) deste Evangelho, que o entende como divino, de origem celeste. De fato, no QE, o Filho do Homem é o Logos divino, a revelação do próprio Deus. Contra o Filho do Homem dos Sinóticos e de Enoque, o Filho do Homem do QE não é um ser humano que é exaltado ao céu e que virá novamente como o juiz final, ele é a própria figura divina que desce à Terra para remover o mal, perdoar os pecados e estabelecer o Reino universal de Deus. Por essa razão, é tão implícita a imagem convergente de Filho do Homem e Filho de Deus no QE

Os seguidores de Jesus tiveram notáveis experiências após a morte do mestre: as supostas aparições da ressurreição. Sem conhecimento sobre a verdade a respeito do que experimentavam e só os nomes utilizados pelas tradições em mente: Filho do Homem, Messias, Profeta, tendo assim alguma consistência histórica. O resultado disso tudo é que essas comunidades também acreditavam que a entronização do Filho do Homem no céu para a “obra de Deus” era a prova de seu caráter divino. Os primeiros cristãos (em especial as comunidades do QE) vieram a crer, por várias experiências pessoais e comunitárias, que Deus queria decididamente gerar a idéia de que seu Filho havia se manifestado entre os mortais. E essa fórmula o QE soube aprofundar e, ainda que em algumas partes de maneira confusa, formular para a posteridade⁹⁹.

Alguns podem considerar o Filho do Homem simplesmente como a representação simbólica de um Messias, que não se relaciona com uma condição divina, ou como herói de Israel. Mas a visão de Daniel reflete tradições anteriores de uma dicotomia da divindade pai-filho, que mais tarde a tradição judaica lutou e obteve sucesso, para considerar como uma heresia, mas que não afetou a representação de Jesus como divindade no QE.

2.3 – Filho de Deus e o Messias

Não há dúvidas de que o QE quer apresentar a Jesus como o Messias, porém, que Messias o (s) autor (es) quer revelar? Qual fundamento (s) o QE se apoia para

⁹⁹ PAINTER, J. The Quest for the Messiah. The History, Literature and Theology of the Johannine Community.

afirmar a messianidade de Jesus? O QE discorre sobre um Messias além do conceito já sobrenatural dessa figura da tradição judaica.

A visão do QE a respeito do Messias se confunde com o conceito de divindade. O QE apresenta o Messias como divino. Ele salienta que Jesus não é um homem comum, simplesmente ungido por Deus para operar milagres e ensinar doutrina, mas é o próprio Deus feito carne. Isso não é algo muito comum, pois, a tradição messiânica popular era de um enviado de Deus, mas não era associada à própria divindade:

A figura do Messias está associada, no judaísmo tardio, à salvação. A espera messiânica é um produto típico da ideologia monárquica, que se funde com a fé judaica na intervenção de Deus na história¹⁰⁰.

O Messias seria uma figura proveniente da ação de Deus, mas não seria uma divindade que se encarnaria e viveria como mortal. Para o QE o “Cristo” (Ungido, tradução grega para Messias hebraico) é proveniente de uma origem real, mas não se utiliza do termo “Rei Messias”, apesar da expressão “Rei de Israel” se fazer presente como em João 1.49¹⁰¹. Ainda segundo Dodd, três provas de messianidade são levantadas a favor de Jesus no QE que são elas¹⁰²:

- 1) Quando o Messias vier ninguém saberá de onde ele é (Jo 7.27-29) – Uma tradição tardia apregoava a existência do Messias Oculto¹⁰³ que não se saberia de onde viria. Apesar de ser uma tradição não antiga, parecia que em um dos períodos de composição do QE, era uma tradição já arraigada ao conhecimento popular. O questionamento que os judeus fazem é que se conhecia muito bem a origem de Jesus e, portanto, não há nada de “oculto” ou “misterioso” para classificá-lo como o Messias. A resposta (vss 28-29) posta na boca de Jesus, o coloca ironicamente em origem ainda mais desconhecida, pois vem do próprio Deus, o qual o QE afirma que os próprios interlocutores de Jesus não conheciam: *“Jesus, pois, levantou a voz no templo e ensinava, dizendo: Sim, vós me conheceis, e sabeis donde sou; contudo eu não vim de mim mesmo, mas*

¹⁰⁰ SCHIAVO, Luigi. Anjos e Messias, p.93

¹⁰¹ DODD, Charles H. A Interpretação do Quarto Evangelho, p. 125

¹⁰² IDEM, p. 126-129

¹⁰³ Charles Dodd nos informa a respeito de uma tradição do Messias Oculto encontrado em 4 Esdras 13.52 (DODD, p.126)

aquele que me enviou é verdadeiro, o qual vós não conheceis. Mas eu o conheço, porque dele venho, e ele me enviou”.

- 2) Os milagres era outra prerrogativa do Messias (7.31). Era aceito que o Messias realizaria milagres e sinais. Mas o QE coloca não apenas o Messias como realizador de milagres, mas principalmente, como revelador dos sinais.
- 3) O Messias haveria de nascer da casa de Davi (7.42). Esse era um detalhe importante para reconhecimento do Messias judaico. Na verdade, segundo Dodd, a crença não era que viria da casa de Davi ou nasceria de Belém, mas sim que era imaginado como Davi. Assim, naturalmente, se entendia que viria de Belém como Davi e ocuparia o lugar de Davi. O QE não parece se preocupar com o lugar do nascimento de Jesus e isso não é importante para a afirmação de que Jesus era o Messias. A messianidade no QE está acima do poder terreno e almeja a revelação de uma figura divina celestial.

A verdade é que o Messias apresentado pelo QE foge dos moldes apresentado nos sinóticos. O Messias do QE não carrega muito dos conceitos da tradição judaica mais antiga, porém, parece que corrobora com as tradições do livro de I Enoque e suas Parábolas, e ainda com 4 Esdras, a respeito da tradição messiânica. Ainda assim há, com certeza, uma visão peculiar do QE¹⁰⁴.

Todavia, João pretende mostrar que Jesus é o Messias (Jo 20.31). Aceitar Jesus como Messias era o que distinguia os cristãos dos (outros) judeus, porém, dando a Messias um conteúdo diferente. Importa descobrir qual o sentido próprio de Messias (= Cristo) no Quarto Evangelho. A combinação com Filho de Deus, em 20.31, é indicio desse sentido diferente¹⁰⁵.

O QE, assim como nos mostra Konnings, adota um caminho diferenciado para identificação do Messias. Assim como em relação ao Logos e o Filho do Homem, a personagem central não é o Messias de Israel, mas um salvador de amplitudes universais e que assuma uma postura não regionalista ou tribal, e sim, que tenha alcance ao mundo então conhecido.

¹⁰⁴ DODD, Charles H. A Interpretação do Quarto Evangelho, p. 126

¹⁰⁵ KONNINGS, Johan. Evangelho Segundo João: Amor e Fidelidade, p.41

Diferentemente do Jesus dos Sinópticos, o Jesus do Quarto Evangelho é uma figura superior, impositiva e transcendente. Ele fala de cima para baixo e dirime equívocos. Quando lhe perguntam se é o Messias ou embaixador de Deus, ou ele assevera que é (4.26) ou se queixa: *Já vo-lo, mas não me acreditais* (10.25)¹⁰⁶.

No QE, a identidade de Jesus como Messias não é um segredo como o é nos sinóticos. Desde as palavras atribuídas a João Batista: *E eu vi e dou testemunho que ele é o Eleito de Deus* (Jo 1.34), perpassando pela declaração de André a Simão Pedro afirmando ter encontrado o Messias (Jo 1.41) e encontrando as dúvidas persistentes dos judeus a seu respeito e o aborrecimento registrado sobre o assunto (Jo 10.24-25), o QE não deixa margem para incertezas a respeito da identidade de Jesus como Messias. Até mesmo a multidão judaica que na maioria das vezes é apresentada como adversária de Jesus no QE, parece se seduzir pelos milagres (Jo 7.31). Segundo o QE, o temor das autoridades em matar Jesus era em razão de grande popularidade que ele desfrutava: *Vede: nada conseguis. Todos vão atrás dele* (Jo 12.19). A aceitação popular e rejeição das autoridades era na interpretação do QE, um requisito messiânico¹⁰⁷.

É interessante ressaltarmos que os manuscritos de Qumran parecem revelar dois messias: rei e sacerdote. Talvez fosse possível que o QE conhecesse essa tradição, como podemos perceber em João 6.14-15: *Vendo, pois, aqueles homens o sinal que Jesus operara, diziam: este é verdadeiramente o profeta que havia de vir ao mundo. Percebendo, pois, Jesus que estavam prestes a vir e levá-lo à força para o fazerem rei, tornou a retirar-se para o monte, ele sozinho*. Ainda assim, o QE não se preocupa em descrever em detalhes e fielmente o Messias esperado em tradições judaicas, mas fazer reconhecer em Jesus o Messias legítimo. Mais uma vez vale ressaltar que não vemos como prioridade do QE a afirmação messiânica de Jesus nos moldes das tradições judaicas, mas ressaltar a origem daquele que pretende ser revelado por esse evangelho como Filho de Deus:

O evangelista nem se posiciona sobre a discussão entre os judeus; quem seria Jesus? O profeta (Jo 7.40)? o Cristo? A

¹⁰⁶ VERMES, Geza. As Várias faces de Jesus, p. 35

¹⁰⁷ IDEM, p. 35-36

origem galiléia de Jesus não o excluiria da filiação de Davi (Jo 7.41)? Para ele não se trata da ascendência terrena de Jesus da Galiléia, a qual nem ao menos nega, mas de que Jesus exaltado e glorificado será fonte de água viva (Jo 7.37)¹⁰⁸.

Essa relação entre os aspectos terreno e celestial no ministério do Jesus do QE vai ditar a direção a ser tomada por esse evangelho no que diz respeito à identidade de Jesus. Seja qual for a discussão, o QE irá sempre destacar a natureza misteriosa e transcendente de Jesus. Afinal, o objetivo final, segundo o (s) autor (es) do QE, é provar que Jesus é o cristo, Filho de Deus. Essa imagem vai se formando no QE e percebemos que a identidade de divindade vai se adequando e moldando a figura de um ser sobrenatural, não apenas um profeta, nem somente um juiz apocalíptico ou Messias esperado, o objetivo é criar e fortalecer a idéia de que o Filho de Deus se manifestou. Figuras messiânicas se apresentavam constantemente na palestina do I século, mas o que o QE parece querer despontar é que o Messias revelado em suas linhas não é uma referência do judaísmo e suas tradições simplesmente, mas uma dádiva dos céus para salvação de maneira geral. Por essa razão, o prólogo ganhou a função de anunciar a origem na pré-existência: O Messias do QE é mais do que um messias, é divindade encarnada¹⁰⁹.

O QE nos apresenta dois episódios que demonstram o pensamento o qual o (s) autor (es) entendem a figura messiânica representada em Jesus. O primeiro deles é o dialogo entre Jesus e a mulher samaritana (Jo 4.4-42). Destacam-se nessa perícopé as palavras atribuídas à mulher samaritana e a Jesus, as primeiras nos vss 25 e 26 : *Replicou-lhe a mulher: Eu sei que vem o Messias (que se chama o Cristo); quando ele vier há de nos anunciar todas as coisas. Disse-lhe Jesus: Eu o sou, eu que falo contigo.* E logo depois nos vss 28 e 29: *Deixou, pois, a mulher o seu cântaro, foi à cidade e disse àqueles homens: Vinde, vede um homem que me disse tudo quanto eu tenho feito; será este, porventura, o Cristo?*

O admirável nos textos destacados é a revelação direta de Jesus, segundo o QE, de que ele era o Messias, e o reconhecimento da mulher samaritana a respeito da identidade de Jesus, algo não muito comum, mas que no QE é feito a um não-judeu e

¹⁰⁸ MÜLLER, Ulrich B. A Encarnação do Filho de Deus, p. 64

¹⁰⁹ IDEM, p. 65-66

uma mulher. A ideia da mulher sobre o Messias é de aquele que irá revelar toda verdade. Dodd considera esse atributo a um messianismo mais popular¹¹⁰. O dialogo apresentado pelo QE, demonstra um rompimento no aspecto religioso considerado por judeus e samaritanos: o Messias do QE é inaugurador de uma nova era. As famosas palavras atribuídas a Jesus pelo QE, *Mas a hora vem, e agora é, em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em espírito e em verdade; porque o Pai procura a tais que assim o adorem*(vss 23), é o culto *en pneumatí*¹¹¹. Há, de certo, uma referência que o Messias anunciava uma nova forma de adoração à Deus, em nível mais espiritualizado do que as cerimônias ritualística dos templos em Jerusalém e Samaria (que já não existiam quando estava sendo composto o QE). Assim, esse aspecto messiânico do QE tem contornos independentes e segue um desenvolvimento dentro da maturação conceitual a qual estamos trabalhando.

O segundo momento de dialogo sobre a messianidade de Jesus no QE é ainda mais emblemático, pois faz uma clara ligação entre o Messias (Cristo) e o Filho de Deus. No capítulo 11. 25-27, ao episodio conhecido como a ressurreição de Lázaro, Marta, uma das irmãs do morto Lázaro, faz a declaração, segundo o QE, mais incisiva a respeito da identidade de Jesus, antes da afirmação de Tomé em Jo 20.28. Assim é descrito o dialogo: *Declarou-lhe Jesus: Eu sou a ressurreição e a vida; quem crê em mim, ainda que morra, viverá; e todo aquele que vive, e crê em mim, jamais morrerá. Crês isto? Respondeu-lhe Marta: Sim, Senhor, eu creio que tu és o Cristo, o Filho de Deus, que havia de vir ao mundo.* As palavras atribuídas a Marta, servem de afirmação contundente sobre a divindade do Messias, é a própria ressurreição e vida. Não nos é de interesse no momento discutir o porquê de Jesus se revelar a uma mulher como Messias (mulher samaritana) e ser declaradamente reconhecido como o Messias segundo o QE por outra mulher (Marta). O episódio nos revela, à luz do QE, que o Messias é detentor da vida e vencedor contra a morte:

Assim, a história que temos à nossa frente não é apenas o relato do morto Lázaro ressuscitado para a vida: é também a história de Jesus que vai enfrentar a morte a fim de vencê-la¹¹².

¹¹⁰ DODD, Charles H. A interpretação do Quarto Evangelho, p. 410-411

¹¹¹ Em espírito ou espiritual

¹¹² DODD, Charles H. A interpretação do Quarto Evangelho, p. 475

A junção entre os termos Cristo (messias) e Filho de Deus é uma comprovação da maturação conceitual no QE a respeito de Messias e Filho de Deus. Nas palavras de Marta está o significado pretendido pelo QE à figura messiânica: o homem que é Deus. Isso é observado na mudança de entendimento gradativo nas palavras de Marta: *Tudo que pedirdes a Deus, Deus te dará e Já sei que ressuscitará na ressurreição do último dia*. Ambas as declarações trazem o pensamento de um taumaturgo e de um profeta, mas o QE vai mais longe e coloca nas palavras de Jesus o próprio axioma das comunidades do QE: o próprio Jesus é a vida plena. Ora, ser referência de vida plena é atribuição à divindade, em que se conclui na afirmação das Comunidades nas palavras atribuídas à Marta: *Cristo (Messias), o Filho de Deus*. Dessa forma, o QE declara mais uma vez a identidade divina em Jesus¹¹³.

Destacamos que o QE afirma a messianidade especial de Jesus, não sem antes negar que João Batista não era o Messias esperado. Encontramos nesse conflito entre João e Jesus, uma das grandes dificuldades do (s) autor (es) em relação à afirmação de que Jesus era o Messias. As palavras atribuídas a João Batista (Jo 1.19-23), têm a intenção de afastar as dúvidas a respeito da identidade do Messias: *E este foi o testemunho de João, quando os judeus lhe enviaram de Jerusalém sacerdotes e levitas para que lhe perguntassem: Quem és tu? Ele, pois, confessou e não negou; sim, confessou: Eu não sou o Cristo. Ao que lhe perguntaram: Pois que? És tu Elias? Respondeu ele: Não sou. És tu o profeta? E respondeu: Não. Disseram-lhe, pois: Quem és? para podermos dar resposta aos que nos enviaram; que dizes de ti mesmo? Respondeu ele: Eu sou a voz do que clama no deserto: Endireitai o caminho do Senhor, como disse o profeta Isaías*. O episódio do questionamento feito pelas autoridades judaicas a respeito de quem é João Batista serviria como ponto de afirmação para a revelação apontada pelo QE. *Não sou o Messias*, implica não apenas na negação da personagem da tradição judaica, mas claramente não é a luz (1.8) e se não era a luz, não era portador da vida. O QE coloca nesses termos já o seu entendimento de Messias como ser além das tradições judaicas e com suas atribuições de divindade. A negação de João parece preparar a afirmação de Jesus a respeito de seu papel como Messias:

O interesse do evangelista em frisar esta frase negativa *eu não sou* e em evitar toda a expressão com o verbo *ser* nos lábios de

¹¹³ MÜLLER, Ulrich B. A Encarnação do Filho de Deus, p. 64-67

João (Batista) mostra que a ela contrapor-se-á o *sou eu* de Jesus, determinado já por sua referência a Messias na primeira vez que aparece (4.26)¹¹⁴.

A presença dessa negativa de João a respeito do Messias é indicio de que essa questão poderia estar sendo levantada nas comunidades do QE, ou pelo menos, em determinado momento em que esse evangelho estava sendo escrito. O QE resolve a questão colocando João simplesmente como a “voz do que clama no deserto” (Jo 1.22), ou seja, apenas anuncia a chegada do Messias. João, segundo o QE, nega que seja Messias, Elias¹¹⁵ ou o Profeta¹¹⁶. A dissociação de João Batista com a figura messiânica se conclui com a declaração atribuída a ele em Jo 1.34: *Eu mesmo vi e já vos dei testemunho de que este é o Filho de Deus*. O QE praticamente fecha a participação e referência a João Batista com essa declaração que, aparentemente, parece pôr fim às dúvidas sobre a identidade do Messias entre João Batista e Jesus.

A cristologia do QE não rejeita a condição messiânica de Jesus. Porém, traz elementos que difere de outras concepções do termo comumente trabalhado nos sinóticos e abordado nas tradições judaicas. O “Cristo” do QE é fruto de tradições judaicas, mas também possuiu outras referências peculiares:

Deve ser origem da cristologia joanina aquela concepção segundo a qual o Cristo celestial já foi identificado com a Sabedoria preexistente, portanto com o Logos. No hino do Logos, que era material já existente, essa identificação se verifica no âmbito tradicional da comunidade joanina¹¹⁷.

A conclusão que se pode chegar é que o Messias do QE é uma figura impar no cenário dos evangelhos comumente aceitos como canônicos pela tradição cristã. Irreleva a condição humana e ressalta a divindade de tal maneira que o que permaneceu foi a forma do ente celestial. Dessa forma, a noção de Messias no QE ganha a maturação conceitual tão peculiar a esse evangelho.

¹¹⁴ Mateos, Juan & Barreto, Juan. O Evangelho de João: Análise Linguística e Comentário Exegético, p.79

¹¹⁵ Profeta Elias seria segundo interpretação do I século em Malaquias 3.22, o que iria preparar a vinda do “Dia do Senhor”, que era entendido como a chegada do Messias.

¹¹⁶ Figura que alude a Deuteronômio 18.15

¹¹⁷ MÜLLER, Ulrich B. A Encarnação do Filho de Deus, p.74

2.4 - Conclusão:

Schiavo diz que “os títulos cristológicos aplicados à pessoa de Jesus representam os vários estágios dessa caminhada, revelando a compreensão da comunidade em relação a Jesus¹¹⁸”. Ao nos direcionarmos ao QE, percebemos os estágios que seguem a cada título cristológico referente a Jesus. Mas, percebemos também, que esses estágios apontam a uma única direção que é a idéia da divindade de Jesus, em uma simbiose de revelação com o ser humano. Por outro lado, também observamos que esses estágios não evoluíram isentos de conflitos internos dentro das próprias comunidades. A identidade de Jesus foi ponto importante de discussão, ao que parece, por um bom tempo.

A relação entre Jesus e Deus é uma das principais preocupações do QE. Nos sinóticos, Jesus prega a realeza de Deus e poder, mas no QE parece que ele está preocupado muito mais em ensinar sobre si mesmo. O mesmo se diz em respeito ao reconhecimento de Jesus com os títulos cristológicos a ele referidos: nos sinóticos esse reconhecimento é lento e duramente conquistado. Em Marcos, por exemplo, o primeiro a reconhecê-lo como Filho de Deus é o centurião na sua morte. No QE os títulos são todos concedidos de uma maneira mais simplificada. Muitos dos meios pelos quais isso é feito, no entanto, são baseadas em ensinamentos que já ocorre nos sinóticos, mas os temas são imensamente desenvolvidos no QE. Da mesma forma, o (s) autor (es) do QE tem o cuidado de remover qualquer impressão de limitação de Jesus, de conhecimento (6.5-6), ou escolha (6.70-71) ou potência (11.41-42), ou sobre a vida e a morte (10.17-18). A explicação do desenvolvimento desses títulos com a divindade, Filho de Deus, não é objetivado pelo QE. Parece não se tratar de uma questão teológica na acepção da palavra. A preocupação no QE é simplesmente narrar a encarnação do Filho de Deus dentro de uma perspectiva única, mesclando tradições judaicas e helenísticas:

Em grande medida não é refletido como a origem celestial, a igualdade com Deus e o poder de ter em si mesmo vida divina como o próprio Pai (Jo 5.26) *são mediados com seu nascimento terreno* (sic) e, assim, com sua condição humana¹¹⁹.

¹¹⁸ SCHIAVO, Luigi. Anjos e Messias, p. 11

¹¹⁹ MÜLLER, Ulrich B. A Encarnação do Filho de Deus, p.67

A diferenciação dessas naturezas, divina e humana, não é objeto de preocupação no QE, pois, entende-se e reconhece-se, que a divindade é inquestionável e que a humanidade é um instrumento utilizado por essa mesma divindade para sua manifestação. A estrutura do QE nos leva a uma “revolução” no pensamento judaico a respeito da natureza de Deus. Não é simplesmente uma história que o QE quer contar, mas é a história de como Deus se tornou humano. E no pensamento judaico isso é inconcebível de se compreender. A identidade de Jesus é razão da discussão impetrada pelo QE:

O verdadeiro nó da discussão, pois, consiste exatamente na dificuldade de compor a fé teocêntrica com a cristocêntrica, que parecem contradizer-se (8.41-42), e reconhecer em Jesus o verdadeiro e definitivo revelador de Deus, a luz do mundo (8.12), aquele que é do alto (8.23) e que dá testemunho de si mesmo (8.18). Não é uma dificuldade de pouco peso: trata-se de revolucionar o próprio modo de compreender Deus e a sua presença eficaz na história da salvação¹²⁰.

Diante de toda concepção criptológica do QE fica claro que a motivação do(s) autor (es) é impor a condição divina de Jesus, nem que para isso tenham que ignorar sua natureza humana. A centralidade é a declaração de que Jesus é o Filho de Deus, mas ao que parece na ânsia ou mesmo inconscientemente abraçando os pensamentos helenístico a respeito da dicotomia humano-divino, o QE adota a postura de irrelevância quanto a humanidade de Jesus. Mais do que qualquer outro escrito, apresenta um Jesus misterioso e que vagueia entre o real e o abstrato. Está na Palestina do I século, mas não parece pertencer a um mundo real, mas transcendente, além da compreensão dos seus interlocutores e de seus próprios seguidores. O que chama a atenção no QE é a força estrutural dessa construção apoteótica a respeito de Jesus. A história e o mito compõem uma harmonia coerente em que tradições judaicas e tradições helênicas se entrelaçam. Assim começa a se formar uma estrutura de aspecto mitológico, onde há a presença das tradições e pensamentos judaicos, mas contornado e fortemente influenciado por elementos dos mitos heroicos da antiguidade, como veremos a seguir.

¹²⁰ CASALEGNO, Alberto. Para que contemplem a minha glória – Introdução à teologia do Evangelho de João, p. 157.

Capítulo 3

Sobre Heróis, Deuses e o Quarto Evangelho.

Percebemos no capítulo anterior, que a figura de Filho de Deus sob o olhar do QE, parece se desenvolver-se a partir de títulos cristológicos mesclados por tradições judaicas e pensamentos helenísticos. Assim, a personagem Filho de Deus no QE ganha uma visão única entre os escritos do Novo Testamento, apresentando uma figura de divindade aplicada em textos de origem judaica que ainda não era comumente conhecida. Qual seria a procedência de uma construção literária tão influenciável e atraente? O QE demonstra ser um tratado sobre o Filho de Deus e, mais proeminente do que os sinóticos, a figura histórica de Jesus não tem uma forte relevância. Apesar do (s) autor (es) serem em muitos momentos detalhistas no que se diz respeito à geografia da palestina do I século, esta parece servir apenas como cenário secundário para a afirmação da revelação do Filho de Deus em um ambiente histórico. E assim, à maneira das grandes sagas heroicas dos mitos helênicos, Jesus de Nazaré inicia sua ascensão de figura histórica para herói e por fim, a divindade, o Filho de Deus.

Em ambiente de uma cultura onde as principais referências heroicas provinham das grandes sagas helênicas, não é difícil imaginar conceitos mitológicos presentes no

limiar das construções doutrinárias e dogmáticas a respeito de Jesus. É perceptível que a história de Jesus nos Evangelhos, de uma forma geral, contém temas míticos como o deus moribundo e a descida ao inferno¹²¹. Mito pode ser entendido como uma verdade contada a partir das experiências, individuais e coletivas, acumuladas na trajetória de um povo. A construção da história de um povo parte de um princípio coletivo que afeta suas necessidades e suas esperanças, conforme nos diz Campbell:

Do ponto de vista de qualquer ortodoxia, *mito*, pode ser definida simplesmente como a religião de outro povo, para o qual uma definição equivalente seria mitologia mal compreendida, a má compreensão consistindo na interpretação de metáforas míticas como referências ao fato real...¹²²

Assim, para Campbell, todos os mitos são “transparentes à transcendência”: ou seja, são metáforas inconscientes reveladoras de axiomas universais. Mas, para muitos, seus próprios mitos são fatos literais, enquanto dos outros são construções imaginárias. Partindo desse princípio, entendemos que os evangelhos, mais precisamente o QE que estamos trabalhando, foram fomentados por esses axiomas universais que contorna outras culturas em suas formações míticas. O cristianismo por muito tempo como religião histórica predominante, não considerou o estudos literário de seus textos como fontes mitológicas. Em um mundo onde o racionalismo e materialismo atuam como usurpadores do trono epistemológico, a declaração do conceito de mito no cristianismo, a história do mundo acima, descendo para o mundo abaixo, é essencial.

Não há compreensão da aplicação do conhecimento empírico dentro da espiritualidade cristã, sem antes compreendermos as relações das tradições protuberantes de um contexto multicultural e observações concernentes às semelhanças. Além da influência cultural, as semelhanças poderiam ser causadas a partir de uma forma de resolver problemas semelhantes, ou uma forma de expressar os medos semelhantes. Quando se olha para a razão que fez com que os medos ou a maneira em que o problema fossem resolvidos, pode-se verificar que a cultura teve uma influência na ação. Isto apoiaria a idéia de que a cultura influencia a religião. O mundo do QE é um mundo de muitas culturas, mas predominantemente, e em certos aspectos,

¹²¹ DUNDES, Alan. The Hero Pattern and the Life of Jesus, p. 186

¹²² CAMPBELL, Joseph. The Inner Reaches of outer Space: Mataphor as Mith and as Religion, p,55

influenciada inconscientemente, por raízes helênicas, que originalmente, são interpretações de outros mitos mais antigos. Pode-se considerar que é um mundo cuja linguagem metafórica tinha muito a dizer:

Digo metáfora, muito embora no mundo antigo não se traçasse com nitidez a nossa distinção moderna entre o uso literal da linguagem e seus vários usos metafóricos e não-literais de outra espécie. Na tradição hebraica, o significado de um acontecimento lembrado pessoal ou comunitariamente, ou então uma pessoa encontrada nessas mesmas formas, eram prontamente expressos em termos metafóricos e míticos.¹²³

Inserções míticas são encontradas nas narrativas sobre Jesus que ligam a antigos textos e mitos de diversas culturas anteriores. Por exemplo, O tema de uma criança divina ou semi-divina que é temida por um rei cruel é muito comum na mitologia antiga. A história habitual é que o rei “maldoso” recebe uma profecia de que certa criança vai nascer e que esta vai usurpar o trono (Mito de Édipo). Em algumas histórias a criança nasce de uma virgem e, geralmente, ele é filho de um deus (Mito de Hércules). A mãe da criança tenta escondê-lo. O rei normalmente ordena a matança de todos os bebês que pode ser o rei profetizado. Exemplos de mitos que seguem este enredo, além dos já citados, são as histórias de nascimento de Rômulo e Remo, Perseu, Krishna e Zeus. Embora seguidores da Torá não gostem de admitir, a história do nascimento de Moisés também se assemelha a esses mitos (alguns dos quais afirmam que a mãe colocou a criança em uma cesta e colocou-o em um rio). Havia provavelmente várias dessas histórias que circulavam no mundo antigo em diferentes versões. O mito cristão da matança dos inocentes por Herodes é simplesmente uma versão cristã deste tema. E assim, o cenário para que o desenvolvimento de uma saga inicia. Porém, o QE não faz simplesmente uma re-adaptação de mitos anteriores, mas re-interpreta toda estrutura de um axioma universal. O herói do QE, não é meramente o homem nascido de uma virgem, mas é aquele que advém da eternidade com a divindade, pois compartilhava de sua própria essência¹²⁴.

Dessa forma,

¹²³ HICK, John. A Metáfora do Deus Encarnado, p. 63

¹²⁴ Cf. em Mitologias: Deuses, heróis e xamãs nas tradições e lendas de todo o mundo. Publifolha.

Os mitos que projetaram Jesus de Nazaré num universo de arquétipos e figuras transcendentais são tão verdadeiros quanto seus gestos e palavras: esses mitos confirmam, de fato, a força e a criatividade de sua mensagem original. É. Aliás, graças a essa mitologia e simbologia universal que a linguagem religiosa do cristianismo torna-se ecumênica e acessível para além do seu foco de origem¹²⁵.

3.1- O Mito e o Herói

Para compreendermos a ligação do QE com os conceitos de mitos e heróis no mundo antigo, se faz necessário adentrarmos no campo epistemológico da pesquisa a respeito da construção do mito dos heróis.

No prefácio do livro “O herói de mil faces”, Joseph Campbell cita as seguintes palavras de Sigmund Freud:

As verdades contidas nas doutrinas religiosas são, afinal de contas, “tão deformadas e sistematicamente disfarçadas”, escreve Sigmund Freud, “que a massa da humanidade não pode identificá-las como verdade. O caso é semelhante ao que acontece quando contamos a uma criança que os recém-nascidos são trazidos pela cegonha. Neste caso, também estamos dizendo a verdade através de uma expressão simbólica, pois sabemos o que essa grande ave significa. Mas a criança não sabe. Escuta apenas a parte deformada do que dizemos e sente que foi enganada; e sabemos com que frequência sua desconfiança em relação aos adultos e sua rebeldia têm realmente começo nessa impressão. Convencemo-nos de que é melhor evitar esses disfarces simbólicos da verdade naquilo que contamos às crianças, e não privá-las de um conhecimento do verdadeiro estado de coisas adequado a seu nível intelectual. (*Sigmund*

¹²⁵ ELIADE, Mircea. História das Crenças e das Idéias Religiosas II, p.296

*Freud, The future of an illusion (tradução de James Strachey e outros), Standard Edition, XXI, The Hogarth Press, Londres, 1961, pp. 44-45. Original: 1927.)*¹²⁶

Os símbolos e mitos têm linguagem própria. E essa linguagem é em boa parte, universal. Não que não haja diferenças, mas as semelhanças são mais gritantes do que essas diferenças. Campbell compara a linguagem mítica como um sonho, onde o inconsciente trabalha fomentado por criativas mensagens do consciente e às vezes aparentam ser “perigosas” para a acomodação de uma zona de conforto cultural/religiosa:

Esses mensageiros são perigosos porque ameaçam as bases seguras sobre as quais construímos nosso próprio ser ou família. Mas eles são da mesma forma, diabolicamente fascinantes, pois trazem consigo chaves que abrem portas para todo o domínio da aventura, a um só tempo desejada e temida, da descoberta do eu. Destruição do mundo que construímos e no qual vivemos, assim como nossa própria destruição dentro dele; mas, em seguida, uma maravilhosa reconstrução, de uma vida mais segura, límpida, ampla e completamente humana — eis o encanto, a promessa e o terror desses perturbadores visitantes noturnos, vindos do reino mitológico que carregamos dentro de nós¹²⁷.

Mito seria, segundo Campbell, a manifestação das necessidades e sentimentos interiores de um indivíduo, que em algum momento é compartilhado em comunidades, e que são transportados ao consciente e então, transformados em histórias que contam de forma metafórica as expectativas a serem alcançadas ou, as já alcançadas. No campo da mitologia, as sagas e jornadas são protagonizadas pela figura do Herói. Um herói é um ser que é dotado de extraordinária força e coragem, muitas vezes, de ascendência divina, que é celebrada por suas façanhas ousadas. Em geral, é personagem de uma narrativa tradicional sobre o início da história de um povo ou para explicar um fenômeno natural ou social, e, normalmente envolvendo seres ou eventos sobrenaturais.

¹²⁶ CAMPBELL, Joseph. O Herói de Mil Faces, p. 4

¹²⁷ IDEM, p. 8

O conceito do *herói* é consubstancial com o do *mito*: eles evoluíram juntos ao longo dos tempos. Frequentemente, esse personagem, como já mencionamos anteriormente, é o filho de um deus e uma mortal, ou de uma deusa e um mortal, dotado de extraordinário valor e destinado a realizar gloriosas façanhas, sobretudo um ato de proteção ou resgate. Este parece ser o arquétipo idealizado na imaginação coletiva dos povos de um modo geral.

Os mitos preservam e transmitem os paradigmas, os modelos exemplares, para todas as atividades responsáveis a que o homem se dedica. Em razão desses modelos paradigmáticos, revelados ao homem em tempos míticos, o Cosmo e a sociedade são regenerados de maneira periódica¹²⁸.

Ainda segundo Eliade, *“não é muito difícil compreender por que tal ideologia torna impossível o desenvolvimento daquilo que hoje chamamos de uma consciência histórica”*. A idéia de arquétipos que servem de modelos paradigmáticos encontra abrigo no conceito de mito que se desenvolve a partir de um evento que é reinterpretado de acordo com o momento histórico em que comunidades estão inseridas. Ainda que Eliade não use o termo arquétipo como “inconsciente coletivo”, da mesma forma argumentada por Jung e corroborada por Campbell, mas sim como “modelo exemplar”, entendemos que o princípio é o mesmo para as jornadas ou sagas heroicas, ou seja, de uma forma inconsciente, a memória coletiva trabalha como formadora do ideal desejado de um salvador, libertador¹²⁹.

Partirmos do pressuposto, portanto, que o mito evoca a condição humana como um todo e sua primeira história que é passada oralmente, muitas vezes personificada por um herói, um lugar ou uma comunidade. Mitos comunitários são olhares para os heróis e histórias que sustentam uma identidade coletiva. A natureza universal do mito destaca o modo particular em que cada interpretação da área cultural da experiência humana é construída e assim, trabalha para expressá-la. Isso é notável a cada vez que uma cultura cede mitos e suas atualizações ou criando novas sagas que são inspiradas nos arquétipos já consumados. Pode-se dizer que mitos e heróis cristalizam os valores da sociedade que

¹²⁸ ELIADE, Mircea. Mito do Eterno Retorno, p.9

¹²⁹ IDEM, p.9

os cria. Arquétipos e referências simbólicas são construídos para servir a preservação da unidade e estabilidade do grupo, especialmente em tempos de crise.

Campbell vai nos dizer que o mito é uma maneira única de dialogo universal. Através dele (mito), a humanidade se comunica e se reconhece na história.

...Mitos e sonhos vêm do mesmo lugar. Vêm de tomadas de consciência de uma espécie tal que precisam encontrar expressão numa forma simbólica. E o único mito que vale a pena cogitar, no futuro imediato, é o que fala do planeta, não da cidade, não deste ou daquele povo, mas do planeta e de todas as pessoas que estão nele...¹³⁰

O mito, ou mitos, é a mesma história contada diversas vezes por culturas diferentes, mas que seguem um principio básico, em nosso caso, do herói salvador. Essa história universal pode não ser um estereotipo cauterizado em um modelo único, mas é um modelo unificado em suas raízes universais que coloca a necessidade de salvação e/ou condução relacionada a um arquétipo de salvador. A figura universalizada de heróis que se entregam em favor de outros é notavelmente comum. Nas tradições de mistério do mundo antigo, houve muitas figuras de salvadores. Orfeu, que desceu ao submundo, mas não conseguiu resgatar Eurídice, foi celebrado nos mistérios órficos, e foi muitas vezes referido como *Soter Orpheus* (Orfeu Salvador) e representado crucificado. O percurso padrão da aventura mitológica do herói é uma magnificação da fórmula representada nos rituais de passagem: *separação-iniciação-retorno*, que podem ser considerados a unidade nuclear do monomito, segundo Campbell.

Um herói vindo do mundo cotidiano se aventura numa região de prodígios sobrenaturais; ali encontra fabulosas forças e obtém uma vitória decisiva; o herói retorna de sua misteriosa aventura com o poder de trazer benefícios aos seus semelhantes¹³¹.

As dificuldades e incertezas enfrentadas pelo herói fazem com que essa jornada ganhe um caráter sacrificial. Em certos momentos, essa figura coloca em dúvida sua própria missão, mas não volta atrás por interferência divina. Essa formula, apesar de não

¹³⁰ CAMPBELL, Joseph. O poder do mito, p. 33

¹³¹ IDEM, p. 18

ser uma regra imutável, é constante nos mitos dos heróis. Mitos antigos povoam a imaginação e tendem a ganharem aspectos realistas conforme as histórias são introduzidas, de forma influenciável, culturalmente e religiosamente. Um exemplo claro é a relação entre os mitos sumérios e os escritos judaicos¹³².

A história de abertura da religião judaica (início do Gênesis bíblico) possui muitas semelhanças com antigos mitos sumérios e, de forma impressionante, também está presente em culturas agrícolas dos trópicos como na África, Índia, Sudeste Asiático, Melanésia, Polinésia, México, Peru e até no Brasil. As principais características destes mitos e ritos são: “1. a serpente; 2. a mulher; 3. o assassinato da serpente, da mulher ou de ambas; 4. o crescimento de plantas comestíveis a partir da cabeça ou do corpo enterrado da vítima; 5. o surgimento da morte e da procriação nessa mesma época; 6. o término, com isso, da era mitológica.”¹³³

Campbell sugere que o conto judaico, bem como os demais mitos semelhantes, seria uma forma de sobrepujar as religiões predominantes anteriormente, que veneravam a serpente, a mulher e a mãe Terra. Agora, estes elementos são amaldiçoados pela doutrina da *Queda*. Outro mito interessante que pode conter descrições de dominação cultural é a história de *Caim e Abel*. Aqui há um pastor de ovelhas que obtém o favor de Deus, enquanto um agricultor não. O agricultor, então, mata o pastor e recebe como maldição uma vida errante sobre a Terra. Os semitas, de onde se originaram os hebreus, eram pastores, e os povos conquistados de Canaã eram agricultores. Logo, é razoável uma história que exemplifique a superioridade do novo povo dominante. É interessante notar que contos semelhantes, da disputa entre um agricultor e um pastor, podem ser encontrados em diversas mitologias antigas, porém, em culturas agrícolas, o agricultor é o herói e o pastor, o vilão¹³⁴.

Na Grécia, a mitologia ganha contornos onde, não a coletividade, mas a ação individual do herói sobrepuja o valor do conjunto: A salvação é constituída por meio do

¹³² MORAIS, Regis de (org.) *As razões do Mito*, p.31-35

¹³³ CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de deus*, p. 33

¹³⁴ IDEM, p. 36-40

herói e suas decisões pessoais, influenciando de forma eficiente todo o ocidente e parte do oriente e resultando no que somos hoje como sociedade. Por exemplo, no mito do poeta Homero, *Odisseia*, observa-se a tendência de criação do herói cuja realização individual sobrepuja a vontade coletiva. Enquanto os demais integrantes do grupo de *Odisseu* sempre falhavam e iam morrendo durante a jornada, o herói toma as decisões corretas e consegue retornar são e salvo. Em diversas situações, a libertinagem, a curiosidade e empolgação coletivas geram problemas diversos que somente são solucionados pelas habilidades do herói. Mas é conveniente assinalar que, na situação em que *Odisseu* se autodenomina “*Ninguém*” e fere o Cíclope, causando indiferença nos amigos do monstro ao tomarem conhecimento que “ninguém” o havia ferido, constata-se que, apesar do egocentrismo aparente do herói, há provações em que somente a anulação do *ego*, do nome e de fama pessoal é capaz de proporcionar vitória em uma dimensão de forças transpessoais incontroláveis do subconsciente¹³⁵. Eliade diz que:

Nos elementos particulares de seu comportamento consciente, o homem *primitivo*, arcaico, não reconhece qualquer ato que não tenha sido previamente praticado e vivido por outra pessoa, algum outro ser que não tivesse sido um homem. Tudo o que ele faz já foi feito antes. Sua vida representa a incessante repetição dos gestos iniciados por outros¹³⁶.

Eliade enfoca a questão de que os mitos são repetições periódicas de atos passados e que são apenas renovados na proporção em que a história se desloca no tempo e lugar, proporcionando novas leituras, porém com a mesma base inicial. Essa “renovação mitológica” ganha um caráter transcendental na medida em que a realidade se torna significativa para quem a vivencia. Passaria, portanto, a uma questão ontológica que argumenta a existência sim de seres superiores, mas não necessariamente seres perfeitos e absolutos. Pois, percebemos nas construções das jornadas heroicas que o personagem central, como já citamos anteriormente, vive seus momentos de dúvidas e incertezas. Entendemos que essa característica humana, é parte de um processo evolutivo que aponta para a elevação tardia da figura do herói a uma dimensão além da

¹³⁵ WILLIS, Roy. Mitologias: deuses, heróis e xamãs nas tradições e lendas de todo mundo, p. 160

¹³⁶ ELIADE, Mircea. Mito do Eterno Retorno, p. 13

humana, que veremos mais adiante, e culminará na formação dos símbolos e adoção de ritos referentes.

Eliade faz a seguinte referência:

Talvez seja proveitoso mencionar, de passagem, que, entre os povos primitivos, não apenas os rituais têm seu modelo mítico, mas os atos humanos, sejam eles quais forem, adquirem uma tal eficiência, a ponto de *repetir*, com toda a exatidão, um ato praticado no começo dos tempos por um deus, um herói ou um ancestral¹³⁷.

Essa menção de Eliade torna-se relevante se partirmos do princípio de que na construção e manutenção de mitos a formulação retroativa dos atos de uma figura central, fortalece a idéia de um princípio comum que atravessa a história e se concretiza e se eterniza na memória coletiva. Esse é um processo que abraça uma dimensão além da cultura local e se propaga nas tradições que viajam e são levadas com as reminiscências que mantêm os aspectos primordiais dessas tradições míticas.

Assim, a realidade é alcançada unicamente por intermédio da repetição ou da participação; tudo o que carece de um modelo exemplar é *insignificante*, isto é, está destituído de realidade. Desse modo, os homens demonstram uma tendência no sentido de se tornarem arquetípicos e paradigmáticos¹³⁸.

Compreendendo as construções culturais, podemos entender a dinâmica do herói mítico. São histórias construídas a partir de um princípio comum e que, em nosso caso, é protagonizada por um elemento único (herói) que decide e age em favor de um todo. Porém, o herói não é o estágio final de uma jornada mítica.

¹³⁷ ELIADE, Mircea. Mito do Eterno Retorno,, p. 26

¹³⁸ IDEM, p. 36

3.2- O desenvolvimento do herói: A divinização do humano

No desenvolver da jornada do herói, o mito não estagna no exercício das façanhas, mas evolui para um estágio maior. Até esse momento ser alcançado, ele primeiro passa, necessariamente, por etapas estabelecidas dentro do mito:

Frequentemente honrado pela sociedade de que faz parte, também costuma não receber reconhecimento ou ser objeto de desdém. Ele e/ou o mundo em que se encontra sofrem de uma deficiência simbólica¹³⁹.

Esse parece ser o grande desafio do herói de simbolismo universal em sua jornada. Além, de uma inicial falta de credibilidade, seu maior inimigo se caracteriza não simplesmente pela incursão de um ser ou seres antagônicos, mas toda uma estrutura social que se opõem à sua missão e termina por levá-lo a enfrentar a morte. Neste ponto é interessante notar que os heróis que passavam pela morte e posteriormente ressuscitavam tinham uma aproximação maior com o ser humano. Esses ganhavam a simpatia dos povos mais simples, por vivenciarem as tragédias humanas e assim estarem aptos para responderem às angustias da humanidade. Esse é o principal fator para que o herói se desenvolva a figura divina.

O sincretismo helênico trouxe grande contribuição para o tema morte e ressurreição dos deuses para um estágio popular nas grandes religiões de mistérios, como o culto à Mitra.

No texto conhecido como Liturgia de Mithra, mas que é impregnado de gnose hermética pode-se ler: *Hoje, sendo de novo gerado por Ti, sendo entre miríades imortalizado, ou, Nascido de novo para renascer nesse nascimento criador de Vida...*¹⁴⁰.

¹³⁹ CAMPBELL, Joseph. O herói de mil faces, p. 21

¹⁴⁰ ELIADE, Mircea. História das crenças e das ideias religiosas II, p.147

Mitra foi um dos cultos mais populares entre os romanos, mas na cultura helenística o deus grego Dionísio era o mais popular. Alguns aspectos da mitologia de Dionísio nos interessam em muito:

A mitologia, os locais de culto e os monumentos evocavam da melhor forma possível a dupla natureza de Dionísio, nascido de Zeus e de uma mortal, perseguido e, não obstante, vitorioso, morto e ressuscitado. Seu tumulto ficava em Delfos, mas sua ressurreição figurava em muitos monumentos. Conseguiu colocar sua mãe entre os olímpicos; o maior dos seus feitos, no entanto, fora trazer sua futura esposa, Ariadne, de volta dos Infernos. Ora, na época helenística, a figura de Ariadne simbolizava a alma humana. Em outros termos, Dionísio não só libertava a alma da morte, mas unia-se a ela em núpcias místicas (Scheneider, op. cit., II, p.802)¹⁴¹

Essa estrutura mítica de Dionísio é a mesma em formas e narrativas diferenciadas por culturas universais. O mito de Dionísio é um dos exemplos. Mas há aqueles heróis que nasceram humanos, mas devido aos grandes feitos e campanhas vitoriosas se tornaram parte de um panteão de deuses e conquistaram um lugar entre os grandes mitos a serem perpetuados. A lista de heróis de dupla natureza, divina e mortal, é extensa. Parecia lugar comum exaltar determinados personagens como seres de origem especial e que nasceram com um destino a ser seguido, geralmente, a salvação de um povo ou de um grupo específico. São características que definem os heróis em suas jornadas e que posteriormente classificam sua condição divina¹⁴².

O herói mítico deve ser capaz de cruzar as fronteiras que separam o nosso mundo do mundo dos deuses, tornar acessível aos mortais esse mundo maravilhoso, mas proibido, o herói mítico deve ter um passaporte místico, ou seja, a filiação divina. Este entrelaçamento de divino e mortal lhe permitirá atuar além dos limites comuns da humanidade, uma característica essencial do herói mítico. As concepções divinas dos heróis míticos podem ser feitas de várias maneiras. Mas certamente o

¹⁴¹ ELIADE, Mircea. História das crenças e das ideias religiosas II, p.248

¹⁴² CAMPBELL, Joseph. As máscaras de deus, p. 14-18

nascimento do herói mítico se dará por meio sobrenatural e em algumas ocasiões, sem consentimento da mãe do herói¹⁴³.

A principal fonte de narrativas escritas sobre heróis é a *Ilíada* e a *Odisseia* de Homero. Esses poemas épicos propõem a descrição da Guerra de Troia e a volta de um dos heróis à Grécia, Odisseu ou Ulisses às suas terras e sua esposa. Por força de seu prestígio, a *Ilíada* é o padrão para a definição da palavra *épico*: um poema extenso de enorme alcance, composto de um estilo arcaico e soberbamente elevado da linguagem, sobre as obras maravilhosas de heróis. Que esses atos foram feitos para despertar um sentimento de admiração e maravilha é difícil para a mente moderna de compreender, considerando especialmente que vivenciamos um momento em que até mesmo palavras como maravilhoso ou extraordinário, que era um indicativo de sobrenatural, perdeu muito de seu poder evocativo. Nem é mais fácil de compreender o antigo conceito grego de *herói*, indo para além dos níveis normais da palavra de significado no uso contemporâneo casual. Herói no campo semântico do grego clássico, evoca uma dimensão religiosa que está ausente nas línguas modernas.

As tradições mitológicas de todas as culturas apresentam figuras heroicas que realizam feitos extraordinários enquanto lançam as bases da sociedade humana. Em geral, esses heróis da cultura são machos, possuem habilidades sobrenaturais e podem, sem dúvida, ser (sic) deuses¹⁴⁴.

Odisseu, em sua jornada de volta para casa, enfrenta as adversidades de profecias dirigidas à sua pessoa e sinaliza com a possibilidade da imortalidade devido aos seus feitos e suas conquistas. A *Odisseia* é a narrativa mais extensa sobre imortalização. Mas isso só acontece em um nível simbólico. A *Odisseia* deixa claro que Ulisses vai ter que morrer, mesmo se isso acontece em uma profecia, além da estrutura da superfície narrativa. A mortalidade é o tema dominante nas histórias dos antigos heróis gregos, e a *Ilíada* e *Odisseia* não são exceções. A mortalidade é a questão a serem superadas para os heróis de Homero em *Ilíada* e *Odisseia*, e para Aquiles e Ulisses, em particular. A condição humana de mortalidade, com todas as suas provações, define a própria vida heroica. A certeza de que um dia vai morrer faz do

¹⁴³ CAMPBELL, Joseph. As máscaras de deus, p.17

¹⁴⁴ WILLIS, Roy. Mitologias: Deuses, heróis e xamãs nas tradições e lendas de todo mundo, p.28

herói um ser humano, diferente dos animais que não têm conhecimento de sua futura morte e dos deuses imortais. Todas as provas da condição humana culminam na provação final da morte violenta de um herói guerreiro no campo de batalha ou de forma sacrificial, detalhado em todas as suas formas horríveis pelo poeta da *Ilíada*.

Esta preocupação com uma morte violenta pode ser explicada pelo fato da figura do herói estar ligada a abordagens que aprofunda o papel da religião e, mais especificamente, nas práticas religiosas de herói-adoração e sacrifício de animais na Grécia antiga. De particular interesse é o costume grego, bastante divulgado e praticado, de adorar um herói justamente por meio de abate de um animal sacrificial, geralmente um carneiro¹⁴⁵.

É interessante observar que os animais sacrificados nos rituais antigos da Grécia eram desmembrados, assim também, alguns heróis tinham o mesmo destino nas narrativas míticas. O desmembramento ritual do corpo do animal em sacrifício define um padrão mental para a idéia da montagem do corpo do herói nos mitos de imortalização. Dado, então, que a poesia homérica evita se aprofundar nos detalhes do desmembramento que se aplica aos animais, na medida em que evita os detalhes da prática do sacrifício, podemos esperar uma fuga ao paralelo do tema da imortalização do herói. As práticas locais de herói-adoração contemporâneas, com a evolução da poesia homérica como nós a conhecemos, estão claramente fundadas em noções religiosas de imortalização heróica¹⁴⁶.

Em algumas histórias, talvez baseadas em verdadeiras sagas, os próprios deuses podem trazer o herói milagrosamente restaurado para a vida após a morte, uma vida de imortalidade. A história de Hércules, que havia sido gerado por Zeus, o senhor de todos os deuses, talvez seja o exemplo mais notável. Mas, mesmo em tal caso, o herói tem que morrer primeiro. Somente depois que as dores mais angustiantes afligem ao protagonista, que culminam em sua morte na pira funerária no pico do Monte Eta, no caso de Hércules, é que ele, Hércules, finalmente é admitido ao panteão de imortais. Em suma, o herói pode ser imortalizado, mas o fato doloroso e fundamental permanece: o herói não é por natureza imortal. Essa é uma condição a ser alcançada, e jamais é alcançada sem antes passar por sofrimento, dor e morte. Podemos então entender a

¹⁴⁵ CAMPBELL, Joseph. O herói de mil faces, p.31-39

¹⁴⁶ IDEM, p. 39

dinâmica herói-imortalidade com o pensamento de que o herói para ser imortal precisa morrer, para então, ser re-vivido pelos deuses ou por deus, para então sua natureza divinal prevalecer¹⁴⁷.

O herói homérico está acima de tudo, honrado e adorado, por sua capacidade de enfrentar a morte e preferi-la ao invés de vida gloriosa obscura. Os heróis homéricos são sensíveis à glória. Suas façanhas são projetadas para preservar sua reputação no futuro. Evidentemente, quem faz com que essa reputação se propague são seus adoradores que contam e recontam suas façanhas numa tentativa de resguardar a memória e construir dessa forma uma identidade que mantenha viva a história.

Um fenômeno característico da *Ilíada* é que as ações mais humanas tem uma motivação dupla. Os heróis tomam uma decisão e, ao mesmo tempo, um deus sugere a mesma decisão ao herói. Como resultado, os heróis têm livre-arbítrio e são moralmente responsáveis, mas, paralelamente e consequentemente, suas ações são determinadas pela vontade divina. Nunca há qualquer conflito entre as duas decisões. Esta combinação de responsabilidade moral e do determinismo pode refletir um pensamento primitivo e popular ou ser o resultado de uma concepção consciente, embora implícita, de ligação entre a vontade do herói e a vontade dos deuses. Uma característica marcante a respeito desses heróis é justamente que a vontade dos deuses, ainda que não seja pura e simplesmente um determinismo, conduz o herói à morte e para depois renascer. Campbell associa essa característica com uma idéia universal sobre gerações:

A morte e ressurreição de uma figura salvadora é um motivo comum a todas essas lendas. Por exemplo, na história da origem do milho, você tem essa figura benigna que aparece párea o rapaz, numa visão, proporciona o milho e morre. A planta nasce do seu corpo. Alguém teve que morrer para que ávida emergisse. Percebe-se aí esse incrível padrão da morte dando origem ao nascimento, e do nascimento dando origem à morte. Toda geração deve morrer, para que a geração seguinte possa surgir.¹⁴⁸

¹⁴⁷ WILLIS, Roy (coord.) *Mitologias: Deuses, heróis e xamãs e lendas de todo o mundo*, p.124-166

¹⁴⁸ CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito*, p.112

A necessidade de um modelo ideal que traga salvação parece permear as culturas religiosas em todo mundo. Não simplesmente um salvador, mas um herói salvador que, além do ato salvífico, sirva também como exemplo a ser seguido, admirado e, por fim, cultuado por todas as gerações. Nem todos os heróis se tornaram deuses, como é o caso de Teseu e Perseu, mas o culto às suas memórias se tornou tão popular quanto de divindades reconhecidas.

Para Campbell, a façanha do herói começa com alguém a quem foi usurpada alguma coisa ou que sente deslocado entre as experiências normais dos membros da sociedade. Essa pessoa então parte numa jornada que ultrapassa o usual, quer para recuperar o que tinha sido perdido, quer para descobrir seu lugar na sociedade. Normalmente, o herói perfaz-se um círculo que inicia com a partida e termina com o retorno. Essa jornada tem algo de uma busca espiritual, pois o jovem evolui de uma posição de imaturidade psicológica para a coragem da auto-responsabilidade, na passagem se morre e renasce. Esse é o motivo básico da jornada universal do herói¹⁴⁹.

Normalmente, o herói mítico irá revelar sua ligação com o "outro lado", ignorando os limites estabelecidos sobre os mortais, por morte ou sua esfera de influência. Nas culturas ao redor do mundo, esta derrota momentânea de morte é geralmente ilustrada por uma jornada bem sucedida, ou descida para o submundo. Heracles (Hercules no latim) visita o submundo várias vezes, e foi ainda o cumprimento de um dos seus trabalhos: para trazer de volta três cabeças cão Cerberus guardião de Hades. Ultrapassar a porta entre a vida e a morte, o mundo e o submundo é atributo essencial nas jornadas heroicas que culminam na apoteose do herói ante os povos e fortalece a idéia de que a última fronteira a ser vencida, a morte, não é capaz de impedir os objetivos a serem alcançados pelo herói¹⁵⁰.

Imortalidade, ou a jornada fora do mundo mortal, também pode ser alcançada por outras maneiras que não seja a descida ao submundo. Ulisses enfrenta este desafio em cada etapa da sua volta para casa, e a proposta para deixar todos os seus problemas para trás, torna-se mais atraente quanto mais longe no tempo e no espaço ele permanece longe de seu objetivo que é a sua casa e a sua esposa. Ilhas paradisíacas, Ciclopes e Calipso, todos oferecem esquecimento à Ulisses, um presente que ele rejeita em favor

¹⁴⁹ CAMPBELL, Joseph. O Poder do Mito, p.131, 132

¹⁵⁰ IDEM, p. 131

de um amor familiar e uma vida perdida. Esquecimento, imortalidade, euforia induzida por drogas, todos oferecem o “caminho mais fácil” a Ulisses, que todo ser humano deseja, que qualquer um poderia tomar em algum ponto ou outro. Os deuses podem ter a imortalidade, mas os heróis descobrem que é somente através da ação se é possível alcançar a glória e que a vida revela-se em um dom valioso. Deus e deuses, não podem agir, eles só podem se intrometer na vida dos mortais.

A grandeza do herói se revela em seus atos de salvação, onde em muitos aspectos, a particularidade se submete ao bem coletivo, ou de outros. Isso é o que mito produz no sentido da revelação da história:

A mitologia é onírica e, como o sonho, produto espontâneo da psique. Como o sonho, revelatória da psique e, daí, de toda a natureza e destino do homem. Tal como o sonho — tal como a vida —, enigmática para o ego não iniciado e, como o sonho, protetora desse ego. Nas sociedades humanas mais simples, a mitologia é o texto dos ritos de passagem. Nos escritos dos filósofos hindus, chineses e gregos (como também de todos os que jamais os leram), é a linguagem pictórica da metafísica. A primeira função não é violada pela segunda, mas ampliadas, e ambas, harmoniosamente, prendem o homem, o animal em crescimento, ao seu mundo, simultaneamente e em seus aspectos visível e transcendente. A mitologia é o útero da iniciação da humanidade à vida e à morte¹⁵¹.

O mito do herói que se torna deus é o desejo do consciente de adorar o que se revela na tradição. Realidade e sonho, como diz Campbell, são ferramentas de construção da imagem perfeita que alcança o objetivo de realização de um bem coletivo.

Otto Rank ressalta que para compreender os mitos é necessário embrenhar-se no reino da imaginação. “Numerosos investigadores têm enfatizado que a compreensão da formação do mito requer o retorno para a sua derradeira fonte, a faculdade da imaginação individual¹⁵²”. A compreensão do mundo imaginário é essencial para compreender o mito e para Otto, a fonte do mundo imaginário é a criança. Otto, parte do

¹⁵¹ CAMPBELL, Joseph. O voo do pássaro selvagem, p. 67

¹⁵² RANK, Otto, The myth of the birth of the hero, pg. 66

princípio que todo mito nasce primeiramente da mente individual, para então, a partir desse início se fortalecer nas tradições e surgir como a história de um povo ou de um grupo. O fato de se formar em um nascedouro individual, não tira o caráter comunitário do mito. Como indivíduo, somos influenciados em nossas histórias pessoais.

O próprio herói, como demonstrado pelo desprendimento dos pais, começa sua carreira em oposição à geração mais velha. Ele é ao mesmo tempo um rebelde, um renovador e um revolucionário. Entretanto, todo revolucionário é originalmente um filho desobediente, um rebelde contra o pai.¹⁵³

A jornada do herói é mais profunda do que qualquer rebeldia, vai até o âmago do espírito humano, para depois retornar trazendo essa essência de vida e doá-la para a humanidade. Nesse ponto, inicia a jornada apoteótica do herói. Quando a relação com a humanidade se torna o ponto central, em que a individualidade ganha o caráter comunitário. Essa é a transformação que faz do herói uma divindade reconhecida.

Em um sentido amplo, a formação imaginária se principia entre a realidade e a realidade se forma a partir das interpretações do imaginário. A formação do herói que se torna deus é inicialmente a imaginação que constrói essa figura, a partir de uma verdade, e a transporta para a realidade do tempo e lugar. A frase célebre do Buda Sidarta Gautama de que nós fazemos a nossa própria realidade será amplamente aceita na teoria do Imaginário. A realidade não é fruto dos fatos, mas das interpretações que damos a estes. Da mesma forma a eficácia do ritual, não está no ato em si, mas do sentido que damos a ele, sua força vem da crença no transcendente. O que nos remete a noção de sagrado e profano. Ora, nossa concepção de sagrado se forma a partir do que interpretamos como sagrado¹⁵⁴.

O que nos comove e nos move é aceito como elemento sagrado de nossas próprias vidas. O herói que alcança a divindade é a expressão dos desejos íntimos e do ideal sagrado. O inconsciente é o berço dos deuses, a necessidade de respostas às questões existenciais da vida é o alimento.

¹⁵³ RANK, Otto, *The myth of the birth of the hero*, pg. 26

¹⁵⁴ IDEM, p. 28

3.3- Jesus e o Quarto Evangelho: A jornada heroica do Filho de Deus

Entendendo a dinâmica da construção de um herói e como a apoteose de um ser humano se processa, podemos buscar a compreensão de como Jesus no QE é tratado como um herói apoteótico. A memória da comunidade do QE em relação à Jesus é determinada pelo seu contexto histórico e suas interpretações a respeito de quem seria.

No QE, Jesus declara que o Pai é maior do que a si mesmo (João 14:28). Percebemos que as primeiras partes do Novo Testamento não fala de Jesus como Deus. No entanto, três passagens usam explicitamente a palavra "Deus" (*theos*) para descrever Jesus (Hebreus 1:8-9, João 1:1, João 20:28) e há alguns textos em que o uso do termo "Deus" para Jesus é possível, mas não certo (Tito 2:13, 1João 5:20, Romanos 9:05 e 1Pedro 1: 1). Em outras palavras, ao que parece, Jesus nunca é chamado de "Deus" em nossas fontes mais antigas, mas torna-se cada vez mais comum atribuir divindade a ele com o passar dos anos. No primeiro século depois do advento do domínio do mundo romano, não era incomum atribuir divindade a um homem excepcional. Imperadores, como Augusto foram chamados de "Divino Salvador "ou" Senhor e Deus ". Além disso, os judeus, bem como povos politeístas acreditavam que havia muitos seres sobrenaturais além de Deus ou deuses. Por essa razão, foi fácil para os cristãos gentios transformar o Jesus humano em um deus a ser adorado. Esta deificação de Jesus foi generalizada em meados do segundo século¹⁵⁵.

Dentro da tradição judaica, a personificação do Messias como divindade não fazia parte de uma corrente mais conservadora. Na maioria dos casos, os judeus esperavam um ser humano para realizar a função messiânica. O Messias seria um descendente do rei Davi, ou um sacerdote, ou um herói que iria libertar a Terra Prometida. No entanto, nas tradições judaicas o Ungido (Messias) poderia, ocasionalmente, ser pensado como uma figura sobrenatural: o Filho do Homem escatológico ou um libertador angelical. No entanto, mesmo nesses casos, foi estabelecida uma distinção clara entre Deus e Seu agente redentor, o Messias. Mais tarde, entre os cristãos gentios este título messiânico não tinha qualquer significado e

¹⁵⁵ MÜLLER, Ulrich B. A Encarnação do Filho de Deus, p. 33-35

poderia transmitir uma mensagem, em certo ponto, até perigosa aos olhos do Império Romano. Os cristãos gentios simplesmente não estavam interessados em um Messias davídico e não queriam ser envolvidos em qualquer movimento messiânico desenhado para libertar a Judéia do domínio romano. Dessa forma, conseqüentemente e progressivamente, Jesus foi descrito como o Filho de Deus nas igrejas cristãs gentias¹⁵⁶. No entanto, os chamados Evangelhos Sinóticos, apesar de em determinadas ocasiões insinuarem a divindade de Jesus, não parecem determinados a provarem isso tanto quanto o QE.

E podemos relacionar muito das religiões de Mistérios com a apoteose de Jesus nos Evangelhos, em especial o QE. As religiões de mistérios do mundo antigo, como explica Campbell, surgiram a partir dos rituais e mitos do passado pré-histórico. Uma característica marcante da religião primitiva era o assassinato do chefe tribal depois de certo tempo, a fim de que seu poder, que se acreditava superior a toda tribo, pudesse passar para a terra e renovar a oferta de alimentos da tribo. Com o desenvolvimento da sociedade de classes, o chefe tende a relegar suas responsabilidades e ter um substituto sacrificado em seu lugar. A tradição de sacrificar o chefe foi mantida, tratando o substituto como um chefe para o momento. Este antigo ritual foi inspirado no mito do deus-rei em um passado remoto que tinha sido morto e enterrado, cuja carne o seu povo comeu no milho amadurecido e cujo sangue bebia na safra abundante. Este mito viveu entre os camponeses durante muito tempo depois das classes dominantes terem aplicado para sua própria satisfação em uma teologia ou metafísica que caminhava para uma religião monoteísta¹⁵⁷.

Junto a isso, outros fatores podem ter sido determinantes na construção da Apoteose de Jesus. Os últimos séculos antes da era cristã foi um período de contínua luta contra a opressão, não só por povos asiáticos conquistados, mas por parte das classes exploradas na Grécia e na Itália também. Muitos líderes rebeldes encontraram fins violentos e foram lembrados como mártires. Um exemplo fascinante é de Leônidas, rei de Esparta. Segundo lendas antigas, Leônidas resistiu durante 7 (sete) dias ao poderoso exército de Xerxes, rei da Pérsia. No sétimo dia de batalha os espartanos foram traídos por um homem chamado Efialtes, que mostrou aos persas um caminho pelas montanhas, que colocariam o exército de Leônidas sobre ataques em duas frentes.

¹⁵⁶ SCHIAVO, Luigi. Anjos e Messias, pgs 11-20

¹⁵⁷ CAMPBELL, Joseph. O Poder do Mito, p.131-177

Sabendo do iminente fim, Leônidas dispensou todos os outros soldados, ficando apenas com seus trezentos homens e mais alguns poucos que se negaram a abandonar o campo de batalha. A batalha contra o pequeno, mas poderoso exército espartano durou algumas horas, até que seu último homem caiu. Leônidas tombou e seu corpo foi pego por Xerxes, que mandou decapita-lo e pendurar o corpo em uma estaca. Percebemos elementos similares nas construções cristãs como uma traição vinda de amigos e o sacrifício maior. Talvez as comunidades cristãs não tivessem acesso a histórias sobre a luta de Leônidas contra Xerxes, mas temos aqui uma construção comum de alguns mitos antigos de heróis¹⁵⁸.

Mas qual a relação com o QE e como o mito do herói-deus se aplica a figura de Jesus?

Dentro da literatura cristã, Wetter acredita reconhecer no Jesus do Evangelho de João a figura mais *pura*, o tipo do Jesus *filho de Deus* que mais correspondia aos modelos grecos-romanos. Assim, por exemplo, o uso da expressão filho de Deus nos sinóticos seria dependente não de João, por óbvios motivos históricos, mas do cristianismo helenístico do qual João será em seguida porta-voz¹⁵⁹.

Primeiramente é fato que a questão da divindade de Jesus não foi uma unanimidade entre as primeiras comunidades cristãs. O QE apesar de seu conteúdo ser claramente obra de autor (es) familiarizados com costumes, tradições e geografia judaica, não se pode negar a forte influência da cultura helênica. Elementos como a filosofia platônica e filosofia estoica no nível que foi apropriado por uma pessoa como Filo de Alexandria, provavelmente não teria tido impacto direto sobre Jesus. Ambas as vertentes da tradição helenística como apropriados por filósofos judeus como Filo, provocou, no entanto, um impacto sobre os cristãos de uma geração posterior que tentou fazer o sentido de Jesus e seus ensinamentos no âmbito mais amplo da cultura grega e romana. E o termo “filho de Deus”, que não era um termo desconhecido ou incomum, ganha um sentido seguramente helenístico.

¹⁵⁸ RANK, Otto. The myth of the birth of the hero, p. 67

¹⁵⁹ CHEVITARESE, André Leonardo & CORNELLI, Gabrielli & SELVATICI, Monica. Jesus de Nazaré: Uma outra história, p.64

Assim sendo, no caso da linguagem do *filho de Deus*, temos aquilo que era, no mundo antigo, uma metáfora amplamente utilizada e prontamente compreendida, ainda que a teologia cristã subsequente viesse a tratá-la como uma linguagem, dotada de sentido literal¹⁶⁰.

O cristianismo primitivo é envolvido pela cultura helenística em geral, e mais especificamente a filosofia grega, a partir do final do primeiro século por diante. Percebemos essa influência em passagens como o Prólogo do QE, aonde este conceito de logos vem para dialogar com as culturas judaica e helênica. Durante o segundo século e posteriormente, há uma discussão contínua sobre uma variedade de questões. Algumas dessas discussões têm a ver com questões filosóficas fundamentais, tais como a natureza da realidade e da natureza de Deus. Outras têm a ver com questões de ética e moralidade. Estes são dois polos em torno da qual se desenvolve o diálogo no percurso dos séculos seguintes.

Como isso afetaria a vida judaica?

Para muitos judeus, parecia não ser um problema conviver com ambas as tradições e pensamentos. Houve uma grande aceitação em respeito do conforto ou aculturação com muitos aspectos da vida grega e pensamento helênico. Assim como vemos em grandes comunidades judaicas no Egito, nesta mesma época, bem como, aquelas que lá estavam há 200 anos antes. Assim, para alguns, provavelmente não significava mais do que aquilo que seria como viver em uma cidade moderna com uma cultura mista. Para outros, no entanto, para pessoas enraizadas na tradição judaica, era provavelmente mais um problema que Herodes, teoricamente um rei judeu, estaria disposto a se entregar, por assim dizer, aos interesses religiosos romanos e a ideologia imperial romana. Esse é o panorama que favoreceu o processo de apoteose em Jesus: um ambiente multicultural onde as tradições se relacionavam, não sem conflitos, mas que ao final se “entendiam” em uma realidade heterogênea¹⁶¹.

¹⁶⁰ HICK, John. A Metáfora do Deus Encarnado, p. 63

¹⁶¹ STEGEMANN, Ekkehard W. & Wolfgang, História social do protocristianismo, p.300

O QE não se limita a apresentar Jesus como um “homem divino”, “milagreiro”, mas é uma transformação onde a figura histórica concede lugar a um ser mítico que passa pelos dramas do herói, sofre maturações conceituais de tradições judaicas e que por fim, recebe a divinização e adoração dos seus seguidores. Percebemos que o QE busca trazer uma compreensão às suas comunidades de segurança divina a respeito de Jesus, para isso, a apoteose é imprescindível. Os primeiros cristãos, como todos os seus contemporâneos religiosos a quem os cristãos abrigaram entre seus convertidos, desejava, para legitimar sua religião, buscar uma viagem espiritual e esquadrinhando a divindade nos planos superiores da existência, onde era morada dos deuses.

Como já dissemos anteriormente, a figura do herói redentor que se sacrifica para o bem de todos, salva o seu mundo e volta de entre os mortos, transcende em um estado de divinização, ou desce ao inferno para ali lutar contra os adeptos das trevas em seu próprio mundo, é comum em muitas culturas do mundo antigo. Os detalhes nos vários mitos podem estar em desacordo um com o outro em alguns detalhes, mas a premissa geral é sempre a mesma. Jung observou esse fato e concluiu que a história do herói sacrificado foi um conjunto universal ou arquetípico de símbolos que existiam no inconsciente coletivo da raça humana¹⁶². Na perícopes que estudamos em João 5. 19-30, percebemos um desenvolvimento gradativo desse arquétipo do herói-deus. Ainda que elementos peculiares ao QE se apresentem visivelmente, como a dinâmica Pai-Filho, o modelo se aplica de maneira progressiva.

Ao lermos o vs 19, *“Na verdade, na verdade vos digo que o Filho por si mesmo não pode fazer coisa alguma, se o não vir fazer ao Pai, porque tudo quanto ele faz, o Filho o faz igualmente”*, se apresenta como uma relação de dependência, mas ao mesmo tempo, essa interdependência consagra o filho como capacitado a ser como Pai: ... *porque tudo quanto ele (o Pai) faz, o Filho o faz igualmente*. Essa declaração inicia um discurso que claramente faz a transposição de filho, no sentido de aprendiz do pai, para o Filho de Deus que assume a posição escatológica de “julgador” da vida. Não sem antes, passar pela questão do poder sobre a morte (*Pois assim como o Pai ressuscita os mortos e os vivifica, assim também o Filho vivifica aqueles que quer...*), ou como doador da vida eterna (*Na verdade, na verdade vos digo que quem ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou tem a vida eterna e não entrará em condenação,*

¹⁶² Jung, C. G. Memórias, sonhos e reflexões, p. 38

mas passou da morte para a vida)¹⁶³. Esse contexto de poder sobre a morte e detentor da vida eterna são elementos apoteóticos que atrelados à figura de Jesus o coloca na posição de Deus.

Ao longo de dois milênios de reflexão cristã sobre a figura de Jesus, o significado judaico do título *filho de Deus* desvaneceu-se e a distinção entre *Filho de Deus* e *Deus* praticamente desapareceu. Num contexto cristão, *Filho de Deus* é apenas uma outra maneira de dizer *Deus*¹⁶⁴.

O termo “filho de Deus”, que no contexto da tradição judaica é designado para seres angelicais ou homens inspirados por Deus, na tradição cristã se transforma em Filho de Deus, como sinônimo de Deus. Neste ponto é que podemos diferenciar o QE de qualquer escrito judaico. Em nenhum escrito originalmente de tradição judaica descreveu um ser humano como literalmente divino. O que percebemos é uma acomodação às noções helenísticas de “filho de Deus” ou “homem divino”¹⁶⁵. A pericope novamente nos serve de parâmetro para o entendimento desse desenvolvimento apoteótico da figura de Jesus. Vemos presentes no texto, as três figuras relacionadas ao termo “filho”: o filho, que é dependente do pai, o “Filho do Homem” que é a figura escatológica e, por fim, “Filho de Deus” no sentido helenístico de deus por si mesmo. Essas três figuras se entrelaçam na construção da apoteose de Jesus.

Junta-se a essas questões, as tradições que percorriam as cidades e lugares sobre muitas questões relacionadas a figuras humanas e divinas.

Esses conceitos, associados à figura de filhos nascidos da união de deuses olímpicos com mulheres temporais, conhecidos a partir da mitologia clássica, mas despidos de suas conotações pagãs, podem ter desempenhado subsequentemente um papel inconsciente na formulação pelos cristãos posteriores da filiação

¹⁶³ MÜLLER, Ulrich B. A encarnação do Filho de Deus, p.75

¹⁶⁴ VERMES, Geza. As Várias faces de Jesus, p. 44

¹⁶⁵ IDEM, p.45

divina de Jesus nos marcos do pensamento da civilização grega¹⁶⁶.

A divindade é menos uma questão de ontologia, pois é do status conferido a entidades poderosas que distribuem benefícios. Os seres humanos e os deuses eram, então, em duas extremidades de uma escala sendo que, no pensamento helenístico, com a possibilidade de o ser humano alcançar status divino desde que demonstrasse sua “divindade” através benefícios poderosos: benefícios foi o que levou a adorar, e benefícios contínuos é que levou a adoração contínua. Assim se construíam os heróis-deuses.

No mundo romano, a adoção era uma prática fundamental que estabilizou linhas de família, assegurando um filho legítimo para receber sua herança. Adoção foi, além disso, um modo significativo para a sucessão imperial, de transmitir poder de pai para filho para aqueles que não têm filhos naturais. A adoção muitas vezes era um privilégio da elite que se estendem para as relações de parentesco, que o filho adotivo se tornou realmente o filho do pai adotivo, e que a prática pode aumentar o prestígio do pai, que ganhou os clientes do filho adotivo. O filho adotivo mais significativo foi Otaviano, cujo pai adotivo era tanto Júlio César como Júpiter. Como filho de um deus através da adoção, Augusto tornou-se *"o pai do povo romano, ele se com linhagem divina através de seu pai adotivo, e sua família agora iria presidir o papel paternal sobre o Império"*¹⁶⁷. Através de sua adoção Augusto encarnado tradicionalmente no papel paternal de Júpiter. E tornou-se o pai de família do Império. A adoção imperial de um filho foi muitas vezes interpretada como uma eleição divina, segundo a qual os deuses declaravam o estado divino do filho adotivo de um deus¹⁶⁸.

Poderia ter sido essa a forma como a tradição cristã reconheceu a divindade de Jesus? Sim, mas ao que parece o cristianismo foi além da adoção paternal.

Mais cedo, nos dois primeiros séculos, a filiação adotiva poderia ser usada para simbolizar a Cristo e os cristãos, baseado como estava sobre o estado exaltado de filhos adotivos de renome na sociedade romana. Mas no final do quarto e no quinto século,

¹⁶⁶ VERMES, Geza. As Várias faces de Jesus, p.45

¹⁶⁷ PEPPARD, Michael. The Son of God in the Roma World, p.61

¹⁶⁸ VEYNE, Paul (org). História da vida privada, 1: do Império Romano ao ano mil, p.28-30

teólogos como Cirilo e Agostinho martelaram um ponto diferente: parar de misturar metáforas. Jesus é Filho de Deus por natureza, todos outros são filhos de adoção de Deus pela graça¹⁶⁹.

E para essa tradição, o QE foi fundamental por implantar já no final do primeiro século o pensamento da divindade de Jesus como elemento primordial nos conceitos e tradições cristãs a respeito da apoteose desenvolvida a partir desse Evangelho. Certo é que os escritos paulinos se pronunciaram primeiro sobre essa questão, no entanto, o QE se aprofunda e ousa na problemática ao colocar na boca de Jesus as declarações de divindade, como na pericope que estamos analisando. O Filho de Deus não se trata aqui de um “escolhido”, mas alguém que veio de outra realidade:

A idéia do envio celestial do Filho está orientada exclusivamente para ressaltar a divindade de Jesus, em sua autoridade celestial, não para a encarnação ou até para a humanidade de Jesus... Novamente, a questão é que Jesus procede de um mundo diferente e não possui nenhuma outra tarefa nesse mundo a não ser dar testemunho daquele mundo e daquela realidade¹⁷⁰.

Apesar de todos os indícios claros de como a deificação de Cristo se aprofundou nos primeiros séculos do cristianismo, também em seus primórdios, o culto cristão era apenas para o Deus de Israel, mas com a convicção de que Jesus era totalmente e intimamente unido a Deus, a quem eles verdadeiramente adoravam. Os primeiros cristãos não deram inicialmente a Jesus um culto estrito, mas somente ao Deus dos judeus através de Jesus. Portanto, exceto no Apocalipse, e alguns acréscimos no QE, a questão por saber se os primeiros cultos cristãos eram, de fato, direcionados a Jesus e se eles viam a Jesus como Deus, a resposta é provavelmente negativa: o exaltado Jesus não era o destinatário da adoração, como Deus absoluto ou identificado plenamente com ele. Sua veneração, inicialmente, foi entendida como um culto prestado a Deus por ele e por meio dele¹⁷¹.

¹⁶⁹ PEPPARD, Michael. *The Son of God in the Roma World*, p.171

¹⁷⁰ MÜLLER, A *Encarnação do Filho de Deus*, p. 62

¹⁷¹ IDEM, p.63

Como vimos anteriormente, de alguma forma houve uma maturação no sentido cultico e na visão de que Jesus era Deus. Jesus foi visto como a personificação total e irrestrita do Deus transcendente, que era um Deus verdadeiro que sentia a proximidade da humanidade, e como Jesus participou da sabedoria e desígnio divino, e foi o meio a invocar o caminho pelo qual eles deveriam começar a dar a verdadeira adoração ao Deus transcendente. Para uma transferência de homem divino para deidade, foi um processo que recebeu as influências notórias das jornadas heroicas e deificações helenísticas.

Não há como afirmar que fora um processo consciente, talvez, a idéia de começar a exaltar Jesus como Deus tenha iniciado através de uma maneira de interpretar os feitos e os eventos ocorridos com Jesus, como fruto de um imaginário religioso presente entre as populações marginalizadas. E é claro que a cultura helenista em suas formas mais populares, acabou por trazer ao pensamento das comunidades do QE, as composições de mitos, heróis e deuses.

A própria construção da figura de Jesus no QE, possivelmente colaborou para entendê-lo como um personagem misterioso e fora dos padrões normais. Ao contrário dos evangelhos sinóticos, o QE não contém um comissionamento por Jesus a seus discípulos para "ir fazer discípulos de todas as nações, ensinando-os a observar tudo o que vos tenho ordenado" (Mt 28:19). Informações sobre Jesus, quando ele se espalha, é realizado através de uma realização de divulgação pessoal para selecionar indivíduos. E embora Jesus declare antes de um de seus acusadores: "Eu sempre ensinei na sinagoga e no templo ... Eu não disse nada em segredo" (João 18:20), dificilmente isso explica os complicados padrões de palavras de duplo sentido, ironia, mentira, engano e mal-entendidos no QE¹⁷².

No entanto, mesmo quando fala em público, na maioria das vezes as pessoas compreendem mal suas palavras. Além do vocabulário de termos de duplo sentido usado por Jesus, encontramos um padrão repetitivo de declarações de difícil entendimento. Jesus afirma algo que invariavelmente os ouvintes interpretem de forma equivocada, o que o leva ao esclarecimento das palavras, que podem ou não serem compreendidas. Suas "parábolas" não são compreendidas, quer pelas multidões (10.06),

¹⁷² BAUCKHAM, Richard. *The Testimony of the Beloved Disciple*, p.220

ou por seus discípulos (16.25). Esse conjunto de problemáticas faz com que o Jesus apresentado pelo QE seja uma figura além do que normalmente se falava a respeito dele¹⁷³.

Quanto às prerrogativas divinas, há casos em que os atos de Jesus, em que ele recebe ou em que ele participa que é reservado somente para Deus. Por exemplo, o cego de nascença no capítulo 5. 1-17, que depois de curado por Jesus retorna para então adorá-lo. Percebe-se que Jesus, então, não o repreende, nem o censura. Bauckham afirma que o culto estava intimamente ligado com o reconhecimento monoteísta do único e verdadeiro, à identidade divina. Assim, diz ele, "*a adoração de Jesus indica a sua inclusão na identidade de um presente a Deus*"¹⁷⁴. Portanto, a atitude do cego de nascença mostra o pensamento do QE em já apontar em Jesus sua natureza plenamente divina e que o próprio Jesus reconhecia em si mesmo essa natureza. Isso vem a se confirmar no decorrer do capítulo 5 quando é atribuída a Jesus as declarações de que ele é o doador da vida e juiz de todos (vss 21,22 e 26).

O que nos parece é que não foi até ao final do primeiro século que o debate sobre o nascimento de Jesus tenha influenciado no significado da expressão "filho de Deus" na tradição cristã e que fez desse, um título que expressa a divindade de Jesus. Diante de toda controvérsia relatada pelos evangelhos quanto a sua paternidade e nascimento, que se compreende como uma maneira de desacreditar a Jesus, e assim o tornasse impróprio para ser o Messias dos judeus, o que possivelmente tenha sido um conflito existente, os cristãos reagiram interpretando a dúvida sobre a paternidade e nascimento de Jesus como um sinal de sua filiação divina, como os semideuses gregos nascido de uma mulher engravidaram por um deus. Jesus é, portanto, "filho de Deus", em seu nascimento, no sentido de que ele é criado por Deus. O novo significado é adicionado ao anterior. E é a combinação desses sentidos que faz nascer a segunda pessoa da Trindade, um deus legítimo que cumpriu sua jornada heroica e alcançou seu lugar nos céus, com Deus de Israel, como Deus e entre os deuses.

¹⁷³ BAUCKHAM, Richard. *The Testimony of the Beloved Disciple*, p.220

¹⁷⁴ IDEM, p.243

3.4- Conclusão

Em todo debate a respeito de Jesus e a apoteose que o colocou em igualdade ao Deus de Israel, podemos perceber que o QE pode ser considerado como uma leitura da cultura helênica sobre o deus israelita e a saga de seu filho, que na verdade, são um só. O contexto da múltipla cultura é fator fundamental para o desenvolvimento do pensamento do QE no que diz respeito à divindade de Jesus. No QE acompanhamos a construção de um mito. Essa é a progressiva jornada heroica, a comunidade do QE deu à luz um mito, que é a origem do cristianismo. Um mito é uma história que tem como objetivo responder a perguntas fundamentais que todos estão pedindo, desde as origens da humanidade. De onde viemos, para onde vamos? E mais importante para o conhecimento humano, qual é o significado da morte inevitável? Ela coloca um ponto final à vida? E se não, que perspectivas temos diante dela? Os mitos têm como um dos seus objetivos responder a esses questionamentos. E no QE a questão da morte de Jesus é um quadro onde é pintada a relação entre eternidade e finitude tema frequente nos mitos dos heróis-deuses:

A morte humana de Jesus não é capaz de dissolver a ligação demonstrada de Jesus com o Pai. Acolhendo tradição do primeiro cristianismo, o evangelista interpreta a incumbência de Jesus, dada pelo Pai, como entrega da vida pela ovelhas (Jo 10,15.17s), concretizada definitivamente pela ressurreição subsequente à morte. O ponto de vista é que a ressurreição constitui um evento a partir do poder de Jesus, que possui a exousia [autoridade] para entregar a vida e reavê-la de novo, porque ele obtém a tarefa para tanto de seu Pai e porque age de pleno acordo com o Pai.¹⁷⁵

Os traços humanos, que não são negados nos evangelhos sinóticos, tornam-se, na concepção do QE, totalmente irrelevantes, porque somente a divindade de Jesus, que é quem oferece a eternidade, é que assegura a plena salvação aos seres humanos. Essa

¹⁷⁵ Müller, Ulrich B. A encarnação do Filho de Deus, p.71

entrega da vida de Jesus, sua descida ao mundo dos mortos, a doação às suas “ovelhas”, não interessa como acontecimento histórico ou humano, mas como cumprimento da sua natureza divina. Novamente nos remetemos a mitos onde a morte e a vida se relacionam como faces reveladoras da realidade do poder divino.

As histórias míticas sobre morte dos deuses são uma forma de condicionar o poder sobre a vida nas mãos dos deuses: *Pois assim como o Pai ressuscita os mortos e os vivifica, assim também o Filho vivifica aqueles que quer. E também o Pai a ninguém julga, mas deu ao Filho todo o juízo...*(Jo 5.21-22). Esse parece ser o argumento que define a condição de Jesus como divindade na pericope em questão: Vida e juízo. Ao tomar para si o poder de ofertar a vida e de também julgá-la, assume o que em todas as culturas promulga: essas são atribuições divinas e que refletem o entendimento imediato de que está se tratando com uma divindade. O QE, sob condições culturais favoráveis, interpretou e fortaleceu o conceito tradicional da divindade de Jesus sob as luzes dos mitos dos heróis-deuses.

Conclusão

Não há como negar universalidade do QE. Ainda que o texto demonstre intimidade com círculos judaicos e a presença de um discurso escatológico seja real, o foco central do QE é uma narrativa bem mais abrangente e holística do que encontramos nos sinóticos. Dodd, diz que “para os evangelistas sinóticos, isto significava relacioná-lo (Jesus) com as concepções escatológicas derivadas da tradição religiosa judaica. Para João, isto significava relacioná-lo com ideias mais racionais, mais universais...”¹⁷⁶ A história contada no QE é a história de um deus que desce entre os mortais e os agracia com um gesto de amor e entrega. Entrega e martírio são elementos que os grandes heróis abraçam antes de se tornarem deuses. Estão relacionados aos mitos universais os sentimentos, como a etimologia da palavra *Mythos* pode ser compreendida, é a “palavra sentida”.

É deveras inevitável que um episódio que comoveu os homens tão profundamente (em qualquer apresentação), e que (no dogma cristão) possui um significado espiritual único, deva impor aos narradores a necessidade de relacioná-lo com seus sentimentos e pensamentos mais profundos, e efetivamente com

¹⁷⁶ DODD, Charles H. A Interpretação do Quarto Evangelho, p. 574

suas crenças máximas a respeito de Deus, do homem e do universo¹⁷⁷

Não são os sinóticos que vão tão longe oficialmente construindo a apoteose de Jesus. Esse passo é dado no Quarto Evangelho, onde Jesus é Deus, desde o início, usando apenas a forma externa de um homem, não sofreu tentação (a história da tentação é suprimida), nunca maravilhado, onipotente e onisciente do primeiro ao último momento, e no cumprimento de sua missão dá a sua vida depois de anunciar o seu poder para tomá-la de volta. Na perícope aqui analisada, percebemos que no QE atributos relacionados à divindade, como o poder sobre a vida e a morte, são atribuídos a figura do Filho de Deus, o qual o (s) autor (es) identifica claramente com Jesus. Essa afirmação de divindade é parte de um conjunto dos escritos no QE onde o mortal Jesus é naturalmente ovacionado como uma divindade e sua natureza pré-existente é destacada constantemente.

Müller faz uma ligação (talvez sem propósito) entre os mensageiros no Antigo Oriente e a estrutura do monomito do herói de Campbell

A cristologia joanina é determinada, nessa formulação¹⁷⁸, pelo esquema do caminho de descida e subida do Redentor, que se origina do tráfego de mensageiros do antigo oriente e que também era usado em geral para caracterizar personagens religiosos como mensageiros. Três aspectos determinam o caminho do emissário: sua incumbência, a execução da tarefa e o retorno ao que incumbiu¹⁷⁹.

Ora, vemos na perícope do PDFD, que “o que o pai faz o filho faz igualmente”. Essa prerrogativa é concedida aos heróis que saem em missão em nome de uma divindade, executam sua tarefa e retornam a divindade que o atribuiu da missão. Recordamos aqui que não é objetivo a refutação do Jesus histórico, mas analisar a construção no QE do Filho de Deus. E a perícope do PDFD é um exemplo do esquema universal de envio, missão e apoteose, que é confirmada com a superação da morte. Aqui, Jesus já é identificado como Deus e a perícope tenta argumentar essa crença da comunidade do QE. Vai além dos sinóticos, que parece simplesmente ser um prefácio à revelação do QE: Seu nascimento, sua missão, já é um fato consumado, agora na perícope do PDFD, esta a revelação de seu envio.

¹⁷⁷ DODD, Charles H. A Interpretação do Quarto Evangelho, p.574

¹⁷⁸ A formulação citada por Müller é a de que aquele a quem o Pai enviou comunica a revelação entre o mundo superior de Deus e o cosmo.

¹⁷⁹ MÜLLER, Ulrich B. A Encarnação do Filho de Deus, p. 60

Como percebemos no decorrer da pesquisa há vários mitos conhecidos que seguem esse esquema. Como o já citado e famoso caso de Orfeu e Eurídice, que nada mais é do que uma referência metafórica da **ressurreição**. O culto de Mitra, realizado por legionários romanos tinham uma simbologia, morte e sangue, muito perto do rito da eucaristia cristã, a ponto de alguns enxergarem a origem pagã deste sacramento do cristianismo¹⁸⁰.

A grande centralidade nos principais mitos universais está relacionada com o cerne das religiões: a vida e a morte. Deuses são aqueles que detêm o poder e o direito, aqueles que têm as respostas para os conflitos relacionados a essa dualidade, morte e vida, por vezes opostas e ao mesmo tempo similares entre si. Revelar que o “filho faz o que o pai faz” é exatamente afirmar toda essência divina presente, neste caso, na natureza humana. Quando essa “ação” em igualdade ao pai (Deus) também contempla a morte e a vida, sendo capaz de julgar os atos dos seres humanos, então essa essência é alusiva e conclusiva no que diz respeito a uma apoteose.

A comunidade do QE interpretou a presença de Jesus além dos conceitos comumente abordados a seu respeito na tradição oral e nos sinóticos. Era o Logos de Deus, o Messias esperado, o Filho do Homem, mas também era distinto de todos esses. Era aquele que é igual ao pai (Deus), que antes de Abraão já existia, aquele que ao som de sua voz os mortos se levantariam. O Jesus do QE é o Filho de Deus, ou a própria divindade encarnada. Ao que parece, as influências da comunidade do QE foram além do ambiente religioso judaico e ganharam contornos do ambiente cultural, social e também religioso do mundo helenizado, talvez numa necessidade de autoafirmação diante de um contexto em que transcender a realidade histórica era questão de sobrevivência. Tudo num processo evolutivo como bem nos explica Ramiro Mincato

A fé cristológica percorreu um caminho de evolução, que partiu da fé num ser humano, para chegar à fé num ser divino. A expressão “Filho de Deus” teve origem no Antigo Testamento, evoluiu no judaísmo e foi enriquecida na tradição cristã e finalmente foi aplicada a Jesus¹⁸¹.

Neste processo, a presença do QE é fundamental. Esta comunidade eleva a compreensão da natureza de Jesus para uma dimensão apoteótica, onde a cristologia alcança um nível diferente dos sinóticos. Certamente, como vivenciado hoje, o nível que prevaleceu

¹⁸⁰ Cf. Mitologias: Deuses, heróis e xamãs e lendas de todo o mundo, p.67

¹⁸¹ MINCATO, Ramiro. Rev. Puc Trim. Porto Alegre v. 36 Nº 154 Dez. 2006 p. 895-904

quanto a natureza de Jesus, em relação ao ato cultíco, é à semelhança dos heróis que sobem aos deuses e se tornam um deles. Jesus sobe ao Pai e é Deus. Essa é a interpretação que o QE faz da sua relação com Jesus. Como personagem histórico, o QE não se preocupa em levantar questões a seu respeito, mas a visão dimensionada à figura que, na concepção do (s) autor (es), é o Filho de Deus, a saga é a de um herói que foi enviado, cumpriu a missão, retornou a Deus e assim, confirmando sua divindade.

Anexo 1

A Comunidade do Quarto Evangelho: Raymond E. Brown e A Comunidade do Discípulo Amado

Para compreendermos a comunidade do QE partimos inicialmente da idéia de que o QE é visto como um drama apresentado em dois níveis, um a respeito de Jesus e a clara necessidade de emergir, na concepção de seus seguidores, como o Filho de Deus, isto situado nas primeiras décadas do século I dC, e o outro sobre essa comunidade e seus conflitos internos e externos no final daquele século e início do II século. Para melhor entendermos essa dinâmica, o texto pode ser interpretado em dois planos: o primeiro refere-se a eventos inspirados durante a vida terrena de Jesus e, outro, refere-se a acontecimentos reais experimentados pela comunidade do QE, o que pode em muito ter influenciado a própria visão da comunidade a respeito da figura de Jesus.

A comunidade do QE viveu seus conflitos internos para revelar e dimensionar a visão própria de Jesus. Brown, em seu livro *A Comunidade do Discípulo Amado*¹⁸² parte da construção de quatro estágios na vida da comunidade do Quarto Evangelho, usando evidências de dentro do próprio Evangelho e as três epístolas Joanas. Estas fases incluem um estágio antes do Evangelho ser escrito, outro cenário perto da hora da composição do evangelho, uma fase em que as Epístolas foram escritas, e outro estágio após as Epístolas serem escritas.

A primeira etapa onde a comunidade QE iniciou a composição de sua cristologia foi antes do Evangelho ser escrito, ou seja, antes de 90-100 dC. A comunidade do QE havia caminhado para uma conclusão, onde mais provavelmente, os seguidores de João Batista se convenceram de que Jesus, e não João era o Messias. A comunidade joanina também foi

¹⁸² Usaremos como referência principal a hipótese sugerida por Raymond E. Brown (*A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulinas). Utilizaremos diretamente as referências de páginas para citações de Brown concernentes ao texto citado.

centrada em torno de Jerusalém, os membros iniciais eram, provavelmente, todos judeus, como tinham sido seguidores de João Batista, um judeu. Uma vez que João Batista era notoriamente anti-templo, é provável que o grupo original de João (antes da destruição do templo) também era anti-templo. A comunidade original não era tão ligada à tradição como outros movimentos cristãos recorrentes, e dependia muito dos ensinamentos e bases educacionais dos líderes mais presentes na comunidade. O chamado grupo original era composto de judeus que tinham esperanças relativamente semelhantes à de outros grupos judaicos, inclusive alguns seguidores de João Batista que aceitaram sem dificuldade Jesus como Messias davídico, o realizador das profecias, e cuja missão era confirmada por milagres, enfim, eles adotavam como podemos entender uma cristologia inicial. No meio deste grupo provavelmente havia alguém que tinha conhecido Jesus durante seu ministério, e que veio a tornar-se o Discípulo Amado (p. 32).

Mais tarde, surgiu uma nova conceituação no pensamento cristológico que colocava a figura de Jesus além do profeta e messias judaico, o que levou a comunidade do QE a declarar textualmente o conflito com os judeus, que a consideravam como uma blasfêmia, e esta pendência conduziu o grupo do QE a afirmações cada vez mais ousadas sobre a natureza de Jesus (p. 25). Brown afirma que a centralidade conceitual da cristologia da comunidade joanina foi um grupo o qual 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 centrada num Messias davídico (p. 39). Brown diz que nessa fase também ocorreu o ingresso do elemento gentio na comunidade joanina (p. 57). Sendo assim, o autor lembra que em nenhum estágio da história do pré-evangelho existiu uma aguda luta interna dentro da comunidade joanina: suas lutas eram com pessoas que estavam fora da comunidade (p. 58). Brown data essa fase entre as décadas de 50 e 80 d.C.

A segunda fase, da comunidade joanina, aproximadamente 90 d.C., cobre o intervalo o qual o Evangelho foi escrito. Podemos observar no QE que existia uma animosidade entre os não-crentes e os cristãos da comunidade joanina. Portanto, houve uma tendência cada vez maior de separação entre a comunidade do QE e o mundo, entretanto, isso não quer dizer, como alguns especialistas afirmam que o Evangelho tenha sido elaborado em meio de uma suposta perseguição do Imperador Domiciano. Existe também a possibilidade em que poderia ter ocorrido certo desprezo da comunidade do QE em relação a grupos cristãos que eram judeus que acreditavam em Jesus, mas não queriam sair da sinagoga ou confessar sua crença abertamente (Jesus e Nicodemos). Todas essas características da comunidade nesta fase

podem ser descobertas apenas lendo o texto do QE. A essa relação dos cristãos da comunidade do QE com o judaísmo, Brown diz que no tempo em que o Evangelho foi escrito esses cristãos tinham sido expulsos das sinagogas (p. 68) porque eles reconheciam Jesus como Deus. Tal expulsão reflete a situação no último quarto do século primeiro, quando o centro de ensino do judaísmo era em Jâmnia, um judaísmo que era predominantemente fariseu e assim não mais tão pluralístico como antes de 70 d.C.

Brown nos direciona para o erro o qual muitos estudiosos foram levados, ou seja, embora o Evangelho tenha sido escrito depois deste ponto no tempo, a história anterior ao Evangelho certamente incluía as controvérsias entre os cristãos da comunidade do QE e os chefes da sinagoga. Na primeira fase, que se concentra antes da formatação textual do Evangelho, percebemos que incidiu a entrada na comunidade de um segundo grupo formado por judeus de disposições antagônicas ao Templo, que creram em Jesus e se fizeram convertidos em Samaria. Eles entenderam Jesus segundo uma cristologia desenvolvida em caráter de sua divindade.

Essa tendência de divindade a Jesus, posteriormente, levou a debates abertos entre os cristãos do QE e os "cristãos judaizantes". Esses eram àqueles cristãos os quais pertenciam às sinagogas e não confessavam publicamente serem cristãos a fim de não serem expulsos das sinagogas (caso, Jesus e Nicodemos). Pensavam que a comunidade do QE estava abandonando o monoteísmo judaico, fazendo de Jesus um segundo Deus. Posteriormente esses cristãos da comunidade do QE foram expulsos das sinagogas, e assim, afastados dos seus, viram os "judeus" como filhos do diabo. Anunciavam a concretização das promessas escatológicas em Jesus para compensar o que tinham perdido no judaísmo. O Discípulo que fez esta passagem e ajudou outros a fazê-la, segundo o autor, foi o Discípulo Amado. A expulsão das sinagogas já passou, mas a perseguição (Jo 16.2-3) continua, e há profundas cicatrizes na comunidade do QE em relação "aos judeus". A insistência numa elevada cristologia, tornada cada vez mais clara pelas lutas com "os judeus", afeta as afinidades da comunidade com os outros grupos cristãos, cuja avaliação de Jesus é inadequada segundo os padrões da comunidade do QE. As tentativas de apregoar a luz de Jesus aos gentios podem também ter encontrado dificuldades, e o "mundo" tornou-se um termo geral para todos aqueles que escolhem as trevas à luz. Por isso, o desprezo de parte da comunidade para com os "cristão-judeus", pois a comunidade do QE já caminhava para uma dimensão onde a divindade de Jesus é reconhecida como parte de sua natureza.

A terceira fase da comunidade joanina, provavelmente em fim do I século, foi quando as Epístolas foram escritas. Neste período de tempo, houve uma série de divisões internas dentro da comunidade. A facção mais rigorosa da comunidade dependia, segundo Brown, em grande parte do Evangelho, pois eles estavam tentando segurar firmemente na tradição, assim, a sua cristologia, a ética, a escatologia, e mesmo a pneumatologia eram dependentes da tradição do evangelho, mas ainda seguramente conservador. Há os favoráveis ao autor das epístolas que acreditam que para ser filho de Deus a pessoa deve confessar que Jesus Cristo veio em carne e deve observar os mandamentos, enquanto os separatistas creem que aquele que desceu do alto é tão divino que não é totalmente humano, ele não pertence ao mundo, nem sua vida neste mundo nem a vida do crente têm valor salvífico. Para eles, conhecer que o Filho de Deus veio a este mundo é o que há de mais formidável, e os que creem verdadeiramente nisto já estão salvos. Pensamentos pouco ortodoxos e dualistas como docetismo, em que Jesus apenas parecia ser humano, e o gnosticismo, em que a salvação é alcançada através da revelação do conhecimento, começaram a surgir no seio da comunidade.

A quarta etapa da comunidade do QE, início do II século, segundo Brown, foi vivenciada depois das cartas serem escritas e envolveu o afastamento e dissolução da comunidade. Estes, não mais em comunhão com a ala mais conservadora da comunidade joanina, provavelmente tenderam mais rapidamente no século segundo para o docetismo, gnosticismo e o montanismo (p.22). Isto explicaria por que o QE, que eles levaram consigo, é citado mais cedo e mais frequentemente por escritores heterodoxos do que por escritos ortodoxos.

Dentro dessa composição do QE, que naturalmente levou a formatação do texto, existem elementos a serem considerados. Como levantado por Brown, o QE demonstra que é uma comunidade iniciada com judeus e que mantém suas tradições:

...o fato de que alguns dos mesmos primeiros discípulos são os personagens tanto nos sinópticos como em João e os títulos que eles dão a Jesus, em João, são títulos que conhecemos dos sinópticos, dos Atos e de Paulo significa que as origens joaninas não eram muito diferentes das origens das outras igrejas judaicas, especialmente

daquelas Igrejas que, mais tarde, se associaram com a memória dos doze¹⁸³.

O grupo de discípulos de João que migram para o movimento de Jesus é uma realidade presente no QE. Assim também o grupo de samaritanos. O que poderia se pensar é que a alta cristologia se dá pela entrada de um grupo de samaritanos na comunidade joanina, o qual ajudou a catalisar as evoluções cristológicas. Até Jo 4.4-42, assim sendo, quem parecia compor os principais seguidores de Jesus eram os discípulos de João Batista. Mas Brown levanta outra possível consequência e parte para outra hipótese. Segundo Brown, o que a entrada dos samaritanos na comunidade joanina poderia ter acrescentado seria um cenário conflitante com os chefes das sinagogas: “Depois da conversão dos samaritanos, no capítulo quatro, o evangelho enfatiza a rejeição de Jesus por parte “dos judeus”¹⁸⁴, pois os judeus, com essa entrada de samaritanos, consideravam a comunidade como tendo rudimentos samaritanos. Ainda segundo Brown, a entrada de samaritanos convertidos trouxe noções para compreender uma cristologia desenvolvida a partir da divindade de Jesus e fez com que se originassem os grandes conflitos com “os judeus”.

A presença do novo grupo, judeus contrários ao Templo e seus convertidos samaritanos, teria tornado a comunidade joanina suspeita perante a autoridade da sinagoga judaica. Um terceiro grupo presente na comunidade do QE seria o grupo de gentios. Alguns estudiosos, que fizeram essa reconstrução da comunidade do QE, foram apenas até os dois primeiros grupos, discípulos de João e samaritanos. Brown vai além e consegue perceber elementos claros de presença gentílica no QE.

A comunidade joanina dera já um passo significativo fora do judaísmo, aceitando os samaritanos que proclamaram Jesus como “o salvador do mundo” (4,42), e promovendo a adoração em Espírito e verdade e não no monte Gerazim ou em Jerusalém (4,21-24). A luta com a sinagoga levou os cristãos joaninos a insistir que a entrada no Reino não se baseava na descendência humana (nascimento da carne), mas em ter sido gerado por Deus (3,3.5), e que os que aceitaram Jesus são os verdadeiros filhos de Deus (1,12)¹⁸⁵.

¹⁸³ BROWN, Raymond E. A Comunidade do Discipulo Amado, p.27

¹⁸⁴ IDEM, p.37

¹⁸⁵ BROWN, Raymond E. A Comunidade do Discipulo Amado, p.57

Segundo Brown, essa circulação diversificada pode ter sido uma tentativa da parte do (s) autor (es) do QE para tornar Jesus acessível a outras culturas. Quem também defende essa idéia é G. MacRae, quando afirma,

...que João pode ter sido unicamente universalista ao apresentar Jesus numa grande quantidade de vestes simbólicas, procurando fazê-lo atraente para homens e mulheres de todas as classes e tradições e culturas, de modo a fazer entender que Jesus transcende a todas as ideologias¹⁸⁶.

Enfim, de acordo com Brown, os grupos acima descritos são os três mais significativos que instituíram a comunidade do QE. Mas Brown faz referência ainda a outros três grupos que eram tidos como opositores diretos a comunidade do QE e a figura de Jesus: o mundo, os “judeus” e alguns grupos de discípulos de João Batista. Faremos uma breve observação sobre esses grupos iniciando com o grupo a qual ele chama de “o mundo”.

O “mundo”, no conceito de vários autores, é o mais mencionado no QE. “O termo mundo (kosmos) aparece 78 vezes no Quarto Evangelho”¹⁸⁷. Dessas, somente três significados não têm uma conotação de conflito, pois todos os outros são conflitantes. Quando consideramos o termo “mundo”, no QE, num sentido mais vasto, percebermos que aparecem três significados distintos: Mundo criado (Jo 17.5,24), mundo cenário da história humana (Jo 16.21) e mundo lugar de trevas (Jo 1.10). Esse terceiro significado é enfatizado por Brown, pois o termo “mundo” tornou-se banal para mostrar aqueles que abdicam da luz, uma vez que os que a aceitam estão, na maior parte, dentro da comunidade do QE. O mundo, que é inimigo de Jesus e da comunidade, não é simplesmente o mundo dos “judeus” nos quais há também certa identificação, mas é um contexto mais amplo, é uma realidade universal. É o mundo sócio-religioso hostil a Deus, a Jesus, a luz, a vida, ao Espírito, aos discípulos. Esse mundo tem extensão espiritual diabólica, dentro de um contexto material, social e política.

O segundo grupo apresentado como opositor à comunidade do QE é o grupo dos “judeus”. Essa expressão deve ser bem elucidada, pois é ela que mostra quem são os inimigos de Jesus e da comunidade do QE, pois é com eles que se dá a maioria dos conflitos após o ano

¹⁸⁶ Esta citação de MacRae é referenciada por Brown em *A Comunidade do Discípulo Amado*, p.60.

¹⁸⁷ RICHARD, P. Chaves para uma releitura histórica e libertadora: Quarto evangelho e cartas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, p. 7-26.

70. “A hostilidade de ‘os judeus’ demonstra mais um conflito da comunidade do discípulo amado depois do ano 70 que uma situação do tempo de Jesus ou do período anterior a 70¹⁸⁸”.

Brown vai afirmar que, para determinar quem são “os judeus”, o (s) autor (es) pode referir-se “aos judeus” e aos sumos sacerdotes e fariseus. Para Brown,

João emprega deliberadamente o mesmo termo para as autoridades judaicas do tempo de Jesus e para os habitantes hostis da sinagoga de seu próprio tempo. Durante a vida de Jesus, os sumos sacerdotes e alguns escribas no Sinédrio eram hostis a Jesus e tiveram parte de sua morte.

Brown avalia que a situação de oposição pode ter sido muito mais complexa, pois sabemos que, no primeiro século da era cristã, alguns cristãos foram mortos pelos judeus: Estêvão (At 7,58-60), Tiago, filho de Zebedeu (At 12,2-3) e, segundo a tradição, Tiago, assim conhecido como “irmão do Senhor”. Dessa forma, o conflito maior entre Jesus e os “judeus” não é num significado de conversão de ambas as partes, mas uma conflito cristológico, de Jesus fazer-se semelhante a Deus. Segundo, a expressão “os judeus” pode designar, no QE, o judaísmo rabínico de preeminência farisaica, sem nenhum sentimento anti-semita.

E por fim, entre os grupos de opositores à comunidade do QE, estão grupos de discípulos de João Batista que não aderiram ao movimento de Jesus. Podemos observar que o (s) autor (es) do QE demonstra um cenário de certa forma negativo, no início do evangelho, da figura de João Batista. Brown faz referência:

Ele não é a luz (1.9); “o que vem depois de mim passou diante de mim, porque existia antes de mim” (1.15;30); João Batista não é o Messias, nem Elias, nem o Profeta (1,19-24); não é o esposo (3.29); deve diminuir, enquanto Jesus deve crescer (3,30); nunca operou nenhum milagre (10.41)¹⁸⁹.

.Será que poderíamos dizer que é uma ofensiva direta ou até hostil como é o caso do “mundo” e dos “judeus”? Para Brown, não são diretos, mas eram argumentos com o sentido de fazer correções criteriosas aos excessos a respeito da figura de João Batista. Segundo

¹⁸⁸ RICHARD, P. Chaves para uma releitura histórica e libertadora: Quarto evangelho e cartas. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, p.14

¹⁸⁹ BROWN, Raymond E. A Comunidade do Discípulo Amado, p.72

Brown, o grupo de João Batista representava uma baixa cristologia. A finalidade de João Batista, que aparece no início do QE, é a de fazer com que seus discípulos compreendessem a alta cristologia da comunidade para que também pudessem obter a mesma abrangência a respeito de Jesus.

Assim, tentamos apresentar de forma sucinta, que comunidade é esta a qual a figura de Jesus é atrelada a elementos divinos tão amplamente encontrados em culturas antigas. Talvez a resposta esteja justamente em sua própria composição como também em suas oposições. Fato é que o QE é uma literatura peculiar, onde tradições judaicas se fundem tão naturalmente com histórias e elementos da cultura helênica.

Referência Bibliográfica

Obras de referencia:

APÓCRIFOS DA BÍBLIA. São Paulo: Fonte Editorial. 2005

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus. 2006.

BÍBLIA TRADUÇÃO ECUMÊNICA. São Paulo: Loyola. 1994.

BiBLIA TRADUÇÃO ALMEIDA REVISTA E ATUALIZADA. Barueri, SP: SBB. 1993

NOVO TESTAMENTO INTERLINEAR. Barueri-SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

Obras primárias:

ALVES, Rubem. O enigma da religião. Campinas: Papirus, 2007.

ASHTON, John. Comprendere il quarto Vangelo. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000, Letture Bibliche 14.

_____. Studying John: Approaches to the Fourth Gospel. Oxford: Clarendon Press 1994.

ARISTÓTELES. A Retórica das paixões. São Paulo: Martins Fontes, 200

ATTINGER, Daniel. *Evangelo secondo san Giovanni: Vedere, credere, amare*. Roma: Nuove Frontiere, 1993

BARRETO, Juan e MATEOS, Juan. *O evangelho de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989 / *O evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*. São Paulo: Paulus, 1999.

BAUCKHAM, Richard. *Testimony of the Beloved Disciple; The Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007.

BERGER, K. *Exegese des Neuen Testaments*. Heidelberg, UTB/Quelle & Meyer, 1984

_____. *Psicologia Histórica do Novo Testamento*, São Paulo: Paulus, 2011

_____. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998.

BLANK, Renold. J. *Escatologia da pessoa: vida, morte e ressurreição*. São Paulo, Paulus: 2000.

BORNKAMM, Günther. *Jesus de Nazaré*. São Paulo: Teológica. 2005.

BROWN, Raymond. E. *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulinas, 1984.

BULTMANN, Rudolf. *Teologia Del Nuevo Testamento*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.

_____. *Jesus*. São Paulo: Teológica. 2005.

_____. *Jesus Cristo e Mitologia: Novo Século*. 2000.

CAMPBELL, Joseph. O Poder do Mito. São Paulo. Editora Palas Athena. 1990.

_____. O Heroi de Mil Faces. Editora Pensamento, São Paulo. 1949.

_____. As Máscaras de Deus. São Paulo: Palas Athena. 1988.

CATÃO, Francisco. Trindade: uma aventura teológica. São Paulo: Paulinas, 2000

CERFAUX, Lucien. Cristo na teologia de Paulo. São Paulo: Teológica; Paulus, 2003

CHARLESWORTH, James. Jesus dentro do judaísmo. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

COTHENET, Edouard; DUSSANT, L.; LE FORT, P.; PRIGENT, P. Os Escritos de São João e a Epístola aos Hebreus. São Paulo: Paulinas, 1988.

CULPEPPER, R. Alan. Anatomy of the fourth gospel. A Study in Literary Design.
Philadelphia: Fortress Press. Third printing 1989

DE LA CALLE, Francisco. Teologia do Quarto Evangelho. São Paulo: Paulinas. 1978

DODD, C. H.. A Interpretação do Quarto Evangelho. São Paulo: Paulus. 2003.

DUFOUR, Xavier Léon. Leitura do Evangelho Segundo João. Belo Horizonte: Loyola. 1996.

DUNDES, Alan. The Hero Pattern and the Life of Jesus. Western States Folklore Society: 1979

ELIADE, Mircea. Imagens e símbolos. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. O sagrado e o profano: a essência das religiões, Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

_____. Mito do Eterno Retorno. São Paulo: Editora Mercuryo. 1954.

_____. História das crenças e das ideias religiosas II. São Paulo: Editora Zohar. 2011.

EUSÉBIO DE CESARÉIA. História Eclesiástica. São Paulo: Paulus, 2000.

FIORILLO, Marília. O Deus Exilado: breve história de uma heresia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2008.

FREYNE, S. A Galiléia, Jesus e os Evangelhos, Rio de Janeiro: Vozes. 1998.

GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. A Bíblia como literatura. São Paulo: Loyola, 1993.

GILLET, J. Jesus Cristo no Evangelho de João. São Paulo. Paulinas. 1985.

GINGRICH, F Wilburn. Léxico do Novo Testamento grego-português. São Paulo: Vida Nova, 1991.

GEISLER, Norman. Enciclopédia de Apologética. São Paulo-SP: Ed. Vida. 2002.

GUTTMANN, Julius. Filosofia do Judaísmo. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.

HENGEL, Martin. The Joanine question. Londres: SCM Press, 1989.

HICK, John. A Metáfora do Deus Encarnado. Petropolis: Editora Vozes, 2000.

HORSLEY, Richard A.; HANSON, John S. Bandidos, Profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 1995.

JUNG, C. G. Memórias, sonhos e reflexões. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.

KONINGS, Johan. Evangelho segundo João: Amor e fidelidade. Comentário bíblico latino-americano. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. Encontro com o Quarto Evangelho. Petrópolis: Vozes, 1975.

KÜMMEL, Werner Georg. Introdução ao Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 1982.

KUHN, Alvin Boyd. Um renascimento para o cristianismo. Jesus: Homem ou Mito? Rio de Janeiro: Nova Era. 2006.

LAMADRID, Antonio G. As tradições históricas de Israel: introdução à história do Antigo Testamento. Petrópolis: Vozes, 1999.

LOADER, W. R. G. La Estructura Central de la Cristología Joánica. The Central Structure of Johannine Christology, New Testament Studies, 1984

MATEOS, J.; BARRETO, J. O Evangelho de São João. Análise lingüística e Comentário exegético Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulinas. 1989.

MAZZAROLO, I. Nem aqui, nem em Jerusalém. O evangelho de João. Rio de Janeiro: Mazzarolo. 2001.

MEIER, John P. Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

MORACHO, Félix. Como ler os Evangelhos. Para entender o que Jesus fazia e dizia. São Paulo: Paulus, 1994.

MORAIS, Regis de (org.) As razões do Mito. Campinas-SP: Papirus. 1988

MORGEN, Michele. As epístolas de João. São Paulo: Paulinas, 1991.

MOXNES, Halvor. Theology in Conflict: Studies in Paul's understanding of God in Romans (Supp NT 53; Leiden: Brill, 1980) .

MÜLLER, Ulrich B. A Encarnação do Filho de Deus. São Paulo. 2004

O'CALLAGHAN, José. A formação do Novo Testamento. São Paulo: Paulinas, 2000

OVERMAN, J. Andrew. O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo. São Paulo: Loyola, 1997.

PADOVESE, Luigi. Introdução à teologia patrística. São Paulo: Loyola, 1999.

PAINTER, J. The Quest for the Messiah. The History, Literature and Theology of the Johannine Community. Edinburg: T&T Clark. 1993.

PEPPARD, Michael. The Son of God in the Roma World. Oxford: Oxford University Press, 2011.

RAUSCH, Thomas P. Quem é Jesus? São Paulo: Santuário. 2006.

RANK, Otto. The myth of the birth of the hero. New York. 1914

REICKE, Bo Ivar. História do tempo do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500 a.C até 100 d.C. São Paulo: Paulus, 1996.

ROBINSON, J. M. A Biblioteca de Nag Hammadi, São Paulo: Madras, 2006.

RUSCONI, Carlo. Dicionário do grego do Novo Testamento. São Paulo: Paulus, 2003.

SANDBACH, F.H. The Stoics. Worcester: The Brissol Press, 1989.

SCARDELAI, D. Movimentos Messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros messias, São Paulo: Paulus. 1998.

SACHOT, Maurice. A Invenção de Cristo: Gênese de uma religião. São Paulo: Loyola. 2004.

SCHIAVO. Luigi. Anjos e Messias: Messianismos judaicos e origem da cristologia. São Paulo: Paulinas. 2006.

_____ & DA SILVA, Valmor. Jesus: Milagreiro e Exorcista. São Paulo. Paulinas. 2011.

SCHNELE, Udo. Introdução à exegese do Novo Testamento. São Paulo: Loyola. 2004

SILVA, Cássio Murilo Dias da. Metodologia de exegese bíblica. São Paulo: Paulinas, 1999. (Col. Bíblia e História).

SUSIN, Luiz Carlos. Jesus: filho de Deus e filho de Maria. Ensaio de cristologia narrativa. São Paulo: Paulinas 1997

STAMBAUGH, John E. & BALCH, David L. O Novo Testamento em seu ambiente social. São Paulo: Paulus. 1996

STEGEMANN, Ekkehard W.; STEGEMANN, Wolfgang. História social do protocristianismo: os primórdios no judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. São Paulo: Paulus, 2004.

STORNIOLO, Ivo. Como ler a carta de Tiago: a fé é a prática do Evangelho. 3. ed. São Paulo: Paulus, 1997.

TAVARD, Georges. A Igreja, comunidade de salvação: uma eclesiologia ecumênica. São Paulo, Paulus, 1998.

THEVISSEN, G.; KAHMANN J. A.; DEHANDSCHUTTER, B. As Cartas de Pedro, João e Judas. São Paulo: Loyola, 1999.

TORRES QUEIRUGA, Andrés. Repensar a cristologia: sondagens para um novo paradigma. São Paulo: Paulinas 1998.

_____. Repensar a ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura. São Paulo: Paulinas, 2004.

TUÑI VANCELLS, José O. O testemunho do evangelho de João: introdução ao estudo do quarto evangelho. Petrópolis: Vozes, 1989.

VERMES, Geza. Jesus e mundo do judaísmo. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. As várias faces de Jesus, São Paulo, Editora Record, 2006.

VEYNE, Paul (org). História da vida privada, 1: do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia do Bolso. 2009

WILLIS, Roy. Mitologias: deuses heróis e xamãs nas tradições de todo mundo. São Paulo: Publifolha. 2007.

WILSON, A.N. Jesus: Um retrato do homem. Rio de Janeiro: Ediouro. 2000

WITHERINGTON III, B. História e Histórias do Novo Testamento. São Paulo: Ed. Vida Nova, 2005.

ZABATIERO, Júlio. Manual de Exegese. São Paulo: Hagnos. 2007

Artigos:

DUNAWAY, Filipe. Introdução ao evangelho de João: as questões principais na sua interpretação (Revista Horizonte, 1998)

LOADER, W. R. G. La Estructura Central de la Cristología Joánica. The Central Structure of Johannine Christology, New Testament Studies, 30 (1984) 188-216

MINCATO, Ramiro. A Macro Estrutura Narrativa do Quarto Evangelho (Teocomunicação, dez 2007)

_____. O Título “Filho de Deus” em Jo 1,29-34: estrutura e teologia da perícopes. (Teocomunicação, dez. 2005)

_____. O Título “Filho de Deus” e os dois níveis do quarto Evangelho. (Teocomunicação, dez. 2006.)

RICHARD, P. Chaves para uma releitura histórica e libertadora: Quarto evangelho e cartas. Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana, p. 7-26.

Dissertações e Teses:

ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. Dissertação Ciência da Religião-UMESP, **“Eu sou a luz”**: Um estudo do termo luz em João 9. 1-41.

NASCIMENTO, Carlos Josué Costa do. Tese em Ciência da Religião-UMESP, **Do Conflito de Jesus com os Judeus à Revelação da Verdade que Liberta em João 8. 31-59.**