

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

**EU SOU A LUZ DO MUNDO:
UM ESTUDO DO SIGNIFICADO DO TERMO LUZ EM
JOÃO 9, 1-41**

Maria Aparecida de Andrade Almeida

São Bernardo do Campo

2008

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS DA RELIGIÃO
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

**EU SOU A LUZ DO MUNDO:
UM ESTUDO DO SIGNIFICADO DO TERMO LUZ EM
JOÃO 9, 1-41**

Por

Maria Aparecida de Andrade Almeida

Orientador

Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia

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

São Bernardo do Campo, São Paulo, Brasil
Agosto de 2008

ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. *Eu Sou a Luz do Mundo: um estudo do significado do termo luz em João 9,1-41*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2008 (Dissertação de Mestrado), 167p.

SINOPSE

O termo “luz” se inscreve no encontro das tradições veterotestamentária e grego-romana como uma alternativa a certas necessidades da comunidade joanina: as culturas diferentes dos povos que receberam o evangelho; a diversidade dos problemas que pediam respostas diferentes; a diferença de classes dentro da comunidade; as tomadas de posição discordantes diante da política do império e o conflito entre judeus e cristãos. E é neste ínterim de conflito, tanto interno como externo, um momento doloroso para os dissidentes, porque os prejuízos não eram apenas religiosos, mas provocavam mudanças em todos os âmbitos da vida, que a comunidade joanina procurará alternativa. Por isso, a Narrativa da Cura do Cego de Nascimento (Jo 9,1-41) é um espelho para a comunidade. Ela buscará em Jesus a luz de que precisa para continuar. O cego representa a comunidade antes de conhecer a Luz do Mundo. A solidariedade, a fraternidade e o amor mútuos são forças que ajudaram na resistência.

ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. *I am the Light of the World: a study of the significance of the word light in John 9,1-41*. São Bernardo do Campo: Methodist University of São Paulo, 2008 (Master's Program Dissertation), 167p.

ABSTRACT

The word “light” inserts itself in the encounter of the old Testament and Greco-Roman traditions as an alternative to certain needs of the Johannine community: the different cultures of the people who received the Gospel; the diversity of problems that were asking for different answers; the class differences inside the community; the contradictory positions taken against imperial politics and the conflict between Jews and Christians. And it is in this conflicting interim, both internal and external, a painful moment for the dissidents (because the damage was not just religious, but they caused changes in all aspects of life) that Johannine community shall seek some alternative. Therefore the Narrative of the Blind Man's Healing (Jo 9,1-41) works as a mirror for that community who will look to Jesus for the light that it needs to keep going on. The blind man represents the community before knowing the Light of the World. Solidarity, fraternity and mutual love are powers that did help in the resistance.

Esta pesquisa foi realizada sob os auspícios do
IEPG (Instituto Ecumênico de Pós-Graduação)
e da CAPES.

AGRADECIMENTOS

A Deus

Existiam muitos caminhos a seguir, mas este foi o que escolhi. Alguns não compreenderam a minha escolha, porém Sua Luz me orientou, seu Espírito me guiou, Sua mão me sustentou quando prostrada diante das dificuldades e o Seu braço amigo me encorajou até aqui. Minha eterna gratidão por me acompanhar do momento da escolha até agora, quando uma nova jornada está por começar.

Aos Mestres

Àqueles que dedicaram seu tempo e compartilharam experiência para que minha formação fosse também um aprendizado de vida. Àqueles que, com sua sabedoria, fizeram-me ver que estava no caminho certo. Àqueles que não foram só mestres, detentores de conhecimento, mas grandes amigos, minha homenagem, meu carinho e minha eterna gratidão:

Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia (UMESP)

Prof. Dr. Milton Schwantes (UMESP)

Prof. Dr. Archibald Mulford Woodruff (UMESP)

Prof. Dr. Paulo Augusto de Sousa Nogueira (UMESP)

Prof. Dr. Antônio Carlos de Melo Magalhães (UMESP)

Prof. Dr. Jung Mo Sung (UMESP)

Prof. Dr. Mariano Weizenmann (Fac. Dehoniana)

Prof. Dr. Shigeyuki Nakanose (Fac. Dehoniana)

Profª Drª Maria Antônia Marques (Fac. Dehoniana)

Prof. Dr. Pedro Lima Vasconcellos (PUC-SP)

Aos que amo

Só quero dizer que sei o quanto foi difícil para vocês conviverem com tantas ausências, esperas, impaciências, sufocos, cansaços e correrias. Mas o mais importante foi compatilhar com vocês as minhas descobertas, deslubrimentos, alegrias, expectativas, vitórias e, acima de tudo, meu projeto. Obrigada por vocês terem passado pela minha vida e por terem me dado a força necessária para chegar até aqui. Vocês foram companheiros (as), amigos (as), esteio na minha exaustão, ânimo em minhas incertezas, impulso na minha fraqueza, vocês acreditaram em mim. A vocês cabe uma parcela desta vitória. Por isso, meu carinho, meu amor e meu muito obrigada:

Joaquim P. de Andrade Júnior (pai); Maria Rosa de Andrade (mãe); Elias de Almeida (esposo), Verônica Andréa de Andrade Almeida (filha); Eliza Helena de Almeida (cunhada); Elenice de Almeida (cunhada); Heleno Henrique de Almeida (cunhado), Maria Aparecida de O. Almeida (cunhada); Maria Ivo Antunes (amiga); Fernando Antunes Filho (amigo); Pe Jésus Cristiano Arantes (amigo); Felipe Boechat Barbosa (amigo); Érica de Oliveira Matos (amiga); Moisés Moreira (amigo); Maria Paula Rodrigues (amiga); Elizangela Soares (G. Oracula); Alexandre Bermudez Bagniewski (G. Oracula); Sebastiana Silva Nogueira (G. Oracula); Carlos Guilherme F.S. Magajewski (G. Oracula); Francisca Rosa da Silva (G. Oracula); Denis Duarte (G. Oracula); Aline Duarte (G. Oracula); Valtair Miranda (G. Oracula); Gilvaldo Mendes Ribeiro (G. Oracula); José Luiz Izidoro (G. Oracula); Julio César Dias Chaves (Universidade de Laval-Canadá); Regina Coeli de O. C. Lima (amiga); Maria Sofia de C. Farage (amiga); Damares G. P. Queiroz (Secretária da Pós-Graduação em Ciências da Religião); Ana Fonseca (IEPG); Rute de Moraes M. Storelle (Secretária do Prof. Paulo Roberto Garcia); Sirley Antoni (Assistente da Bibliografia Latino Americana).

Homenagem especial

Prof. Dr. Milton Schwantes (por ter me apresentado à UMESP e muito mais);

Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia (pela paciência, pelo carinho em me orientar);

Prof. Dr. Paulo Augusto de S. Nogueira (por tudo que vivemos no G. Oracula de Pesquisa);

Elizangela Soares (por ter feito as revisões finais);

Elias de Almeida (pelo amor, paciência e incentivo);

Verônica Andréa de Andrade Almeida (por ser uma filha maravilhosa e razão de minha persistência);

Júlio César dos Santos (por ter me reservado um lugar na boléia de seu caminhão e ter me trazido para casa sempre com muita segurança);

Marlene Teixeira de Souza (esposa do Júlio), por sempre lembrar ao Júlio de me trazer;

Ana Aparecida dos Santos Almeida (*in memorian*, por ter sido não apenas sogra, mas uma grande amiga);

Vovó Kilocho (*in memorian*, por ter me ensinado a amar as Palavras Sagradas e a Luz do Mundo).

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO I	12
INTRODUÇÃO II: A HISTÓRIA DO QUARTO EVANGELHO	15
Capítulo I: LUZ NO QUARTO EVANGELHO EM DIÁLOGO COM OUTRAS LITERATURAS	24
1.1. LUZ NO NOVO TESTAMENTO	25
1.1.1. LUZ NO QUARTO EVANGELHO	25
1.1.1.1. A chegada da luz (1,1-19)	25
1.1.1.2. Manifestação da luz (3,1-21)	26
1.1.1.3. Eu sou a luz do mundo (8,12; 9,5)	27
1.1.1.4. Luz soteriológica (12,46-50)	28
1.1.2. LUZ NOS SINÓTICOS E ATOS DOS APÓSTOLOS	29
1.1.2.1 A transfiguração de Jesus como manifestação da luz (Mt 17,1-9).....	32
1.1.2.2. Luz que brilha no caminho (At 9,1-9; 22,3-11; 26, 9-18)	37
1.1.2.3. Luz que liberta da prisão (At 12,1-11)	41
1.1.2.4. Paralelo entre luz no Quarto Evangelho e luz nos Sinóticos e Atos dos Apóstolos	43
1.1.3. LUZ NAS CARTAS PAULINAS, CARTAS JOANINAS E APOCALIPSE.....	44
1.1.3.1. Paralelo entre luz no Quarto Evangelho e luz nas Cartas Paulinas, Cartas Joanas e Apocalipse	46
1.2. LUZ EM QUMRAN.....	47
1.2.1. Paralelo entre luz no Quarto Evangelho e luz em Qumran	51
1.3. LUZ NO EVANGELHO DE TOMÉ	54

1.3.1. Paralelo entre luz no Quarto Evangelho e luz no Evangelho de Tomé	58
1.4. CONCLUSÃO.....	62
Capítulo II: NARRATIVA DA CURA DO CEGO DE NASCENÇA	65
2.1. INTRODUÇÃO.....	65
2.1.1. A perícopre da Narrativa da Cura do Cego de Nascença	66
2.1.2. Delimitação	
2.1.3. Crítica textual	oo
2.2. TRADUÇÃO.....	70
2.2.1. Análise de coesão interna	72
2.3. ESTRUTURA DA NARRATIVA DA CURA DO CEGO DE NASCENÇA ..	75
2.3.1. Jesus é profeta.....	77
2.3.1.1. Profeta é (9,17).....	77
2.3.2. Fariseus interrogam o ex-cego e seus pais	77
2.3.2.1. Segundo interrogatório (9,13-16).....	77
2.3.2.2. Terceiro interrogatório (9,18-23)	77
2.3.3. A reação dos vizinhos, do povo e das lideranças	77
2.3.3.1. Primeiro interrogatório (9,8-12).....	77
2.3.3.2. Quarto interrogatório (9,24-34).....	78
2.3.4. Encontro e reencontro com Jesus.....	78
2.3.4.1. A cura física (9,6-7)	78
2.3.4.2. A fé confirmada (9,35-38)	78
2.3.5. Constatação e julgamento de Jesus.....	78
2.3.5.1. Trevas e luz (9,1-5)	78
2.3.5.2. Trevas ou luz (9,39-41).....	78
2.4. ANÁLISE LITERÁRIA	79
2.4.1. Jesus é profeta.....	79
2.4.1.1. Profeta é (9,17)	79
2.4.2. Fariseus interrogam o ex-cego e seus pais.....	83
2.4.2.1. Segundo interrogatório (9,13-16)	83
2.4.2.2. Terceiro interrogatório (9,18-23)	86
2.4.3. A reação dos vizinhos, do povo e das lideranças	90

2.4.3.1. Primeiro interrogatório (9,8-12)	90
2.4.3.2. Quarto interrogatório (9,24-34).....	92
2.4.4. Encontro e reencontro com Jesus	98
2.4.4.1. A cura física (9,6-7)	98
2.4.4.2. A fé confirmada (9,35-38)	101
2.4.5. Constatação e julgamento de Jesus.....	105
2.4.5.1. Trevas e luz (9,1-5)	105
2.4.5.2. Trevas ou luz (9,39-41).....	
2.5. GÊNERO LITERÁRIO	
2.6. CONCLUSÃO.....	116
Capítulo III: DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS DO SIGNIFICADO DO TERMO LUZ PARA A COMUNIDADE JOANINA	118
3.1. A COMUNIDADE JOANINA.....	118
3.2. TREVAS E LUZ NA COMUNIDADE JOANINA.....	126
3.2.1. Os filhos das trevas.....	126
3.2.1.1. Os judeus	126
3.2.1.2. O mundo	130
3.2.1.3. Nicodemos e José de Arimatéia	132
3.2.1.4. A exclusão e a expulsão da sinagoga como trevas para a comunidade joanina	134
3.2.2. Os filhos da luz.....	138
3.2.2.1. Os judeus	139
3.2.2.2. A família de Betânia.....	142
3.2.2.3. A samaritana	143
3.2.2.4. O cego de nascença.....	144
3.2.2.5. O amor para a comunidade joanina.....	148
3.3. CONCLUSÃO.....	151
CONCLUSÃO.....	152
BIBLIOGRAFIA	156

INTRODUÇÃO I

A luz é um tema importante tanto para o Antigo Testamento quanto para Novo Testamento, pois ampla é gama de aplicações da linguagem figurada de luz nos escritos vetero e neotestamentários. Por isso, a escolha deste tema se deu na Pesquisa de Conclusão de Curso na Faculdade Dehoniana de Taubaté. Falar de *Jesus Cristo: O Caminho da Luz*¹ nos levou ao Quarto Evangelho e o Quarto Evangelho à narrativa da Cura do Cego de Nascimento (Jo 9,1-41). O dizer de Jesus: “Eu Sou a Luz do Mundo” (Jo 8,12; 9,5) em relação ao contexto literário imediato do Quarto Evangelho, por um lado, e sua ampla atestação por fontes independentes e antigas², por outro, fez-nos ver tanto sua importância para a pesquisa da tradição autêntica de Jesus como para a investigação de vertentes literárias cristãs que deram interpretações peculiares: a literatura joanina canônica e outras literaturas canônicas e extracanônicas.

No vasto panorama das religiões, o termo “luz”³ é empregado com significações e modalidades diversas para expressar a natureza divina em suas manifestações. Algumas mitologias atribuem espontaneamente ao mundo divino uma textura luminosa. Ou, então, em relação às experiências religiosas do tipo místico, que são explicitadas em termos de “iluminação”. É muito caracterizado, também, como designação da realidade divina: “Iahweh é minha luz e minha salvação” (Sl 27,1); “pois a fonte da vida está em ti, e com tua luz nós vemos a luz (Sl 36,10); “Iahweh é Deus: ele nos ilumina” (Sl 118,27); “Tua palavra é

¹ Cf. Maria Aparecida de A. ALMEIDA. *Jesus Cristo: o caminho da luz*. Taubaté: Faculdade Dehoniana, 2005 (Síntese Teológica).

² James M. ROBINSON. *A biblioteca de Nag Hammadi*. São Paulo, Masdras, 2006, pp. 41-464; Elaine PAGELS. *Além de toda crença: o evangelho desconhecido de Tomé*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004, pp.11-245; Marvin MEYER. *O Evangelho de Tomé: as sentenças ocultas de Jesus*. Rio de Janeiro: Imago, pp.2-142.

³ Para uma gama de significados do simbolismo “luz”, ver Marc GIRARD. *Os símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. São Paulo: Paulus, 1997, pp. 89-171.

lâmpada para meus pés, e luz para meu caminho” (Sl 119,105). Além disso, a luz é primeira criatura de Deus, conforme Gn 1,3.

No mundo grego e helenístico, a luz significa o próprio ser de Deus (ou da divindade) enquanto inteligência e inteligência suprema: “Deus é luz” (1Jo 1,5). A tradição bíblico-judaica, porém, utiliza o termo luz aplicando-o regularmente à Lei: o preceito é uma lâmpada, a instrução é uma luz, é um caminho de vida da exortação que disciplina (Pr 6,23; Sl 18,4; Eclo 45,7). A tradição judaica incluiu o versículo do Salmo na “Festa das luzes” (*Hanukkah*), festa comemorativa da reconsagração do Templo por parte de Judas Macabeu, em dezembro de 164 a.C (1Mc 4,36-59). Eis, a título de exemplo, um breve texto no qual a metáfora da luz designa a Lei e a Palavra de Deus:

Eis como as palavras da Torah iluminam o homem quando a ela se aplica. Aquele que a ela não se aplica é semelhante a um homem que está nas trevas e se dispõe a caminhar: ele topa contra uma pedra e nela tropeça. Por quê? Porque ele não tem em mãos “a lâmpada. Qual é a lâmpada de Deus?” É a Torah! O mandamento é uma lâmpada e a Torah uma luz.

Esta dissertação visa a abordar *o significado do termo luz em Jo 9,1-41* como janela para uma investigação mais ampla sobre o universo literário, imagético e político-eclesial representado pela confluência da literatura joanina canônica. Na Introdução II, principiamos a pesquisa pelo levantamento da bibliografia produzida com relação ao Quarto Evangelho nos últimos 100 anos, o que nos levou à constatação de uma transformação considerável nos estudos joaninos neste período. Esta incursão na história da pesquisa moderna sobre o Quarto Evangelho, apontando alguns complexos temáticos dessa história, ajudou-nos a contextualizar a análise exegética apresentada nos capítulos II e III desta dissertação.

Dentre várias abordagens possíveis e o imenso volume de material, três aproximações se destacaram pela mútua articulação e relevância para a compreensão do Quarto Evangelho: literária, hermenêutica e sócio-histórica. Estas três abordagens se entrelaçam e se exigem mutuamente para uma compreensão consistente das relações entre literatura joanina e outras literaturas. Porém, enquanto a abordagem literária pode – e deve – preceder as outras duas, a hermenêutica e a história não podem ser apresentadas senão em mútua articulação dinâmica, dado que as relações do uso do termo “luz” no âmbito do cristianismo primitivo contribuem para configurar os sentidos imanentes aos textos e ao imaginário que lhe correspondem.

O primeiro capítulo enfocará o levantamento da ocorrência do termo luz no Quarto Evangelho em diálogo com outras literaturas (Evangelhos Sinóticos, Atos dos Apóstolos, Cartas Paulinas, Cartas joaninas, Apocalipse, Qumran e o Evangelho de Tomé), buscando apontar temas convergentes e divergentes no uso do termo “luz” para compreender o universo teológico e simbólico com o qual a comunidade joanina lida.

O segundo capítulo privilegiará a análise gramatical e tradução das formas canônicas e extracanônicas a partir de uma exegese, utilizando instrumentos que nos permitam visualizar da melhor forma possível a perícopes de João 9,1-41, com pressupostos do método histórico-crítico e com as abordagens sociológicas e antropológicas recomendadas pelos manuais de exegese à nossa disposição, que ajudaram a explicitar algumas das inúmeras possibilidades de sentido oferecidas pela Narrativa da Cura do Cego de Nascimento.

O terceiro capítulo se concentrará no confronto entre o resultado das convergências e divergências do levantamento do termo luz no primeiro capítulo e da exegese no segundo. A análise da Narrativa da Cura do Cego de Nascimento revelou em que medidas estavam corretas nossas hipóteses preliminares de que “Luz” na comunidade joanina é uma alternativa a alguns problemas e necessidades vividos na comunidade.

Por fim, a conclusão. Ao realizarmos o diálogo do Quarto Evangelho com outras literaturas, a exegese do capítulo 9,1-41, as divergências e convergências do termo luz para a comunidade joanina, chegamos a algumas conclusões a respeito desta narrativa e do fato de a comunidade joanina ter proclamado Jesus como Luz do Mundo.

INTRODUÇÃO II

A HISTÓRIA DO QUARTO EVANGELHO

Um dos primeiros exegetas a tentar compreender sistematicamente o Quarto Evangelho à luz de seu substrato cultural religioso foi Charles H. Dodd.⁴ Na primeira parte de seu comentário, intitulada *O substrato*, o autor apresenta sua visão do ambiente intelectual da Ásia Menor⁵ no final do século I: uma combinação de filosofia hermética, judaísmo helenístico, judaísmo rabínico e gnosticismo. O Quarto Evangelho estaria tentando, de alguma forma, dialogar com todas estas correntes. A intenção do autor, inclusive, teria sido apresentar Jesus a intelectuais não-crentes.

Em parte, Dodd reproduz a posição da *Religionsgeschichtliche Schule* (Escola da História das Religiões), cuja preocupação maior foi contextualizar o Quarto Evangelho no âmbito das expressões religiosas supracristãs de sua época e que o interpretava prioritariamente dentro do marco cultural e intelectual do helenismo ou, pelo menos, do judaísmo helenístico. Explora várias possibilidades de paralelos imagéticos, teológicos e até mesmo textuais entre este Evangelho e a tradição hermética, como também em relação aos escritos de Fílon de Alexandria. Por outro lado, insiste ainda na vinculação entre o Evangelho e o judaísmo rabínico.⁶

Porém, o marco zero da atual fase da pesquisa literária joanina foi estabelecido por Rudolf Bultmann, discípulo fiel da *Religionsgeschichtliche Schule*. Para Bultmann, a grande pergunta é: de onde saiu a peculiar visão teológica que se encontra em João? Ele trabalhou com a hipótese de que na origem do Quarto Evangelho estaria mais do que a proximidade

⁴ Charles H. DODD. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 17-25.

⁵ DODD aceita a localização tradicional em Éfeso. Veja *A interpretação do Quarto Evangelho*, p. 19.

⁶ DODD, *A interpretação do Quarto Evangelho*, pp. 17-136.

com um contexto cultural diferente daquele sob cujo influxo foram redigidos os Evangelhos Sinóticos e os demais escritos neotestamentários. Para ele, a originalidade da literatura joanina teria provindo de algo mais sólido; assim, além de fontes escritas comuns aos sinóticos, haveria outra fonte, talvez originalmente aramaica ou siríaca, de natureza gnóstica ou protognóstica.⁷

A partir da comparação do Quarto Evangelho com textos gnósticos tardios (como o Ginza, livro sagrado dos mandeus, do século VI), mas também com textos antigos (como Odes de Salomão, do início do século II, ao qual atribui bastante destaque), Bultmann supôs a existência de uma fonte gnóstica anterior ao Quarto Evangelho, da qual se teria servido o redator principal. Tratar-se-ia de um documento composto de diálogos ou discursos de revelação nos moldes gnósticos, em torno do qual teria sido desenvolvido o restante da narrativa.

Tais discursos de revelação, se não foram compostos em língua semítica, teriam sido ao menos pensados de acordo com o estilo e a poesia semítica, com paralelismos e antíteses ocupando papel primordial, em harmonia com o conteúdo fortemente dualista. Dessa fonte proviriam não somente o prólogo, as palavras e os discursos do Jesus joanino, mas toda a linguagem dualista que transparece no pensamento do redator e se encontra espalhada por toda a literatura joanina.⁸ Assim Bultmann explica a origem dos diálogos joaninos e a popularidade do Quarto Evangelho entre cristãos gnósticos posteriores, como Heraclião e Montano.

Merece destaque a teoria das três fontes de Bultmann: uma fonte dos sinais (*Semeia Quelle*), que consiste em milagres tirados de uma coleção maior – segundo Bultmann, milagres não acontecem, de modo que estes eram histórias fictícias destinadas a projetar uma imagem mais competitiva de Jesus num mundo que acreditava em taumaturgos⁹; uma fonte

⁷ Rudolf BULTMANN começou a publicar suas pesquisas sobre o Quarto Evangelho em 1923. Uma síntese de sua teoria sobre as origens do Quarto Evangelho encontra-se em *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Teológica, 2004, pp. 430-529. Porém, a obra referencial é seu comentário exegético (*The Gospel of John: a commentary*, edição inglesa de 1971). Para uma análise crítica da obra de Bultmann e o resgate de algumas dentre suas intuições fundamentais, cf. John ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press, 1993, pp. 44-62.

⁸ “Se o autor provém do judaísmo, como demonstra, as expressões lingüísticas do rabinismo que encontramos com certa frequência provêm não de um círculo ortodoxo de judaísmo, e sim de um judaísmo com tendências gnósticas.” Cf. BULTMANN. *Teologia do Novo Testamento*, pp. 435-43.

⁹ As provas são a enumeração dos sinais em Jo 2,11; 4,54 e a menção de outros sinais em Jo 12,37; 20,30. Para o texto grego da reconstrução bultmanniana das fontes dos sinais, cf. D. Moody SMITH. *The composition and order of the Fourth Gospel*. Cambridge/New York: Cambridge University Press, 1995, pp. 38-48; Raymond E. BROWN. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 494-495.

dos discursos de revelação, originalmente em formato aramaico poético, continha os sermões de um revelador vindo do céu¹⁰; uma narrativa da paixão e ressurreição, tirada do material sinótico. Vários foram os pesquisadores que se dispuseram a experimentá-la sistematicamente por meio da crítica literária, ainda que nem sempre suas tentativas tenham encontrado simpatia, ou seus resultados, aceitação.¹¹

Quem faz uma análise crítica da obra de Bultmann e o resgate de algumas dentre suas intuições fundamentais é John Ashton.¹² Segundo Ashton, o século XIX colocou os fundamentos da exegese crítica e, embora a literatura sobre o evangelho de João nesse século não seja nada fácil de ser compreendida, propôs algumas das perguntas que constituirão o núcleo fundamental do trabalho exegético no século XX. Podemos acrescentar três aspectos significativos que marcarão a investigação desse século: o questionamento de que o autor fora João, o filho de Zebedeu; o lugar da teologia joanina no marco do cristianismo primitivo e a análise literária de João na história do texto. A partir da crítica liberal, começa-se a questionar a autoria de João, o filho de Zebedeu, com argumentos que partem tanto da pouca confiabilidade da narrativa como da data de composição da obra, que é situada no final do século I até a segunda metade do século II.¹³

Senen Vidal apresenta o Quarto Evangelho como produto de três redações prévias.¹⁴ Começa por afirmar que no princípio da Igreja Cristã não havia escritos globais sobre a atuação e proclamação de Jesus, mas pequenas peças de relatos e discursos, de diversos tipos e com interesses particulares, que circulavam dentro de grupos cristãos. Semelhante tradição

basicamente oral nas suas origens, foi crescendo e configurando-se pouco a pouco, chegando, em alguns casos, a ser apresentadas em pequenos escritos, que por sua vez sofreram transformações e ampliações sucessivas. Esta

¹⁰ Todos os paralelos apresentados por Bultmann datam de um período posterior ao escrito de João, por exemplo, *Odes de Salomão* e os escritos mandeístas. Ultimamente alguns têm pretendido encontrar antecedentes em documentos gnósticos descobertos em Nag Hammadi (cóptico do século IV, de um grego do século II d.C.), particularmente nos discursos “Eu” em “O trovão, mente perfeita” (VI, 2). O texto grego da reconstrução bultmanniana da fonte dos discursos de revelação se encontra em SMITH. *The composition and order of the Fourth Gospel*, pp. 23-24. Veja estas citações em BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, pp. 493-495.

¹¹ Rudolf SCHNACKENBURG faz um rápido balanço destas tentativas, sem chegar a aderir a nenhuma delas. Cf. *El Evangelio según San Juan*. Vol. I. Barcelona: Herder, 1980, pp. 78-85.

¹² ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, pp. 44-62.

¹³ ASHTON, *Understanding the Fourth Gospel*, pp. 16-27.

¹⁴ A hipótese de Senen VIDAL sobre as três redações prévias pelas quais passou o Quarto Evangelho será detalhada no terceiro capítulo desta dissertação, pois assumimos a posição das três fontes apresentadas por ele.

corrente tradicional é a que sustenta tanto os evangelhos sinóticos quanto o evangelho de João.¹⁵

Para Vidal, trata-se de tradições soltas, porque não chegaram ao autor do Quarto Evangelho como uma narrativa unitária, mas como relatos independentes, a começar pela relação entre João Batista e Jesus. Importante para Vidal é aquilo que ele chama de “coleção de milagres”, embora ele não trabalhe com a hipótese de R. Bultmann sobre uma fonte pré-gnóstica de diálogos de revelação. Vidal parte do princípio, como, aliás, também R. Brown, de que estamos diante de hipóteses e não de certeza absoluta.¹⁶

Na história da investigação é preciso assinalar, ainda, dois pontos que vão se afinando com o passar dos anos: em primeiro lugar, o enfoque da investigação vai passando do problema sobre o autor ao problema sobre as origens da visão joanina. Porque o tema da dependência de João em relação aos sinóticos é questionado de forma cada vez mais unânime. Então, qual é a chave que conduz a uma visão teológica tão peculiar? Em segundo lugar, é que se percebe o Evangelho de João como uma obra autônoma, que oferece uma dificuldade cada vez maior pela sua forte personalidade. No último aspecto, talvez o que mais contribuiu para o avanço da investigação das obras bíblicas, e dos evangelhos em particular, é a crítica literária, no sentido das profundas análises estilísticas que oferecem a possibilidade de delimitar os diversos documentos dentro de uma mesma obra ou dentro de uma determinada tradição.¹⁷

Nos dois últimos séculos, porém, uma mentalidade mais crítica reconheceu que em João não existe o menor sinal de que o autor tenha pretendido um suplemento, nem que tenha oferecido alguma pista de como seu material poderia ser harmonizado com o material Sinótico. Muitos passaram a acreditar que João não foi produzido por uma testemunha ocular. Isto provocou dúvidas em relação à historicidade do Quarto Evangelho, cujo material passou a ser considerado sem valor histórico, à diferença dos Evangelhos Sinóticos. Surgiu a teoria de que o quarto evangelista serviu-se não dos Sinóticos, mas de fontes aistóricas.¹⁸

¹⁵ Cf. Senen VIDAL. *Los escritos originales de la comunidad del discipulo “amigo” de Jesus*. Salamanca: Sígueme, 1997, p. 15.

¹⁶ Cf. VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discipulo “amigo” de Jesus*, pp. 17-19.

¹⁷ Josep-Oriol TUÑI; Xavier ALEGRE. *Escritos joaninos e cartas católicas*. São Paulo: Ave Maria, 1999, pp. 139-141.

¹⁸ BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, pp. 493-495.

No decorrer de nosso século, houve tentativas para distinguir em João diversos níveis literários, pois se pode perceber que existem numerosos textos difíceis de serem compreendidos em sua situação atual, como se a obra não tivesse sido acabada, ou como se não tivesse passado por uma correção final. Às vezes tem-se a impressão de que todo o material de que se dispunha não foi bem encaixado no conjunto.

Encontramos no Quarto Evangelho um gênero literário muito conhecido, que é o diálogo¹⁹. Este gênero não é muito freqüente nos livros bíblicos, porém é bastante utilizado pelos sinóticos através de um esquema simples que parece constar de quatro pontos: a) um breve quadro narrativo, sem concretização de lugar, pessoa ou tempo; b) pergunta, objeção ou crítica contra Jesus ou contra os discípulos; c) breve debate com duas ou três perguntas e respostas, sempre encaminhando para uma sentença de Jesus; d) efeitos do diálogo nos presentes.

Encontramos um espaço aberto para o diálogo e a poesia.²⁰ Ao contrário dos Sinóticos, as frases são curtas e muito ritmadas, de modo que poderíamos afirmar que estamos diante de um texto mais poético do que narrativo. Mas não se trata de uma poética de rima e sim de ritmo com diversos paralelismos: o sinonímico, antitético e sintético, de acordo com os Salmos e a vasta literatura sapiencial. Este aspecto poético tem a ver com a profundidade teológica do evangelho, muito parecido com a solenidade dos oráculos proféticos ou da doutrina dos livros sapienciais do Antigo Testamento.

Temos em João uma série de textos pouco polidos, carentes de retoques e acabamentos: existem relatos que não têm um final (3,1-?); fragmentos flutuantes que poderiam ter sido situados noutro lugar (3,31-36; 12,44-50); textos que não se entrelaçam com seu contexto e que, por outro lado, seriam compreensíveis num outro lugar (3,22-30 parece interromper uma seqüência natural entre 3,1-21, por um lado, e 3,31-36 por outro); a notícia de 7,20-24 a respeito da obra realizada por Jesus parece se referir a 5,1-18 e, no entanto, passaram-se muitos meses – e no meio se tem colocado uma festa da Páscoa, a dos pães – entre uma cena e outra; 10,19-21 parece fora do lugar; 10,26-29 se refere a um ensinamento de 10,1-18, mas ambos os fragmentos se distanciam através de 10,19-21, por um lado, e 10,22-25 por outro. São muitas aporias:

¹⁹ Para um maior esclarecimento sobre “Diálogo”, veja P. F. ELLIS. *The genius of John: a composition – critical commentary on the Fourth Gospel*. Collegeville: The Liturgical Press, 1984, p. 8.

²⁰ Veja Joaquim C. das NEVES. *Escritos de São João*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004, p. 25.

Embora as aporias textuais sejam várias, não significa que o Quarto Evangelho não tenha sentido na ordem que apresenta. É um texto que nos apresenta um mundo literário e teológico duma igreja dos fins do século primeiro que contém dentro de si a sua própria matéria, que não deve ser julgada pelo “senso comum” ou sentido da ordem verdadeira de um professor dos princípios do terceiro milênio.²¹

Estas “aporias” indicam uma história literária e não faltam tentativas para solucionar tal dificuldade. Alguns não descartam a possibilidade de deslocamentos de textos. Outros se preocupam em encontrar em João um escrito ou documento básico que sirva como primeiro nível da história literária do evangelho e que resolva as “aporias” ou “contradições” que se detectam nele.²²

Talvez, a mais chocante “aporia” entre os discursos do Jesus joanino e os do Jesus dos sinóticos seja a linguagem totalmente peculiar que Jesus usa em João. Linguagem não tanto no sentido gramatical ou estilístico, mas como universo conceptual. De fato, a linguagem de João, em sentido restrito, apresenta um problema, pois em vista do carácter fortemente semita da mesma, conjectura-se que o livro como um todo seria uma tradução do aramaico, embora ocasionalmente tenha sido proposta uma tradução do aramaico só em relação à fonte usada pelo evangelista. Conjectura-se também que o Evangelho de João tenha sido escrito em grego²³ e que pertence, pois, à “Koiné”, isto é, “linguagem comum, que na época do Novo Testamento era a herdeira da grande diversidade dos dialetos gregos anteriores. Era uma espécie de língua franca utilizada na área mediterrânea como veículo de comunicação.”²⁴ Todavia, deve-se admitir que o autor ou pensa em aramaico e escreve em grego, ou pelo menos vive em ambiente bilíngüe.²⁵

Essa linguagem se caracteriza pelo dualismo entre luz e trevas, verdade e mentira, entre alto e baixo; os contrastes entre os dois mundos, carne e espírito; as numerosas expressões de Jesus como “*Eu Sou*”; conceitos de salvação como: água da vida, pão da vida e luz do mundo. Em todas estas formas João se diferencia do mundo conceptual palestino-judaico do

²¹ BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 64.

²² TUÑI e ALEGRE, *Escritos joaninos e cartas católicas*, pp. 139-141.

²³ Para este assunto, SCHNACKENBURG, *El Evangelho según San Juan*, vol 1, pp. 134-139.

²⁴ Cf. TUÑI e ALEGRE, *Escritos joaninos e cartas católicas*, p. 18.

²⁵ SCHNACKENBURG, *El Evangelho según San Juan*, vol 1, pp. 134-139; BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 438.

Jesus dos sinóticos. Mas, a despeito desta evidência, repetidamente tentou-se compreender João exclusivamente contra o pano de fundo do Antigo Testamento e do judaísmo rabínico.²⁶

A peculiaridade da linguagem do Evangelho de João é tão notável que podemos afirmar que os vocábulos que têm maior significado teológico e que caracterizam a mensagem desta obra não costumam ter preeminência alguma nos Evangelhos Sinóticos. Conforme observa Helmut Köester, o caráter original do Quarto Evangelho em relação aos Evangelhos Sinóticos, em particular no que se refere à sua soteriologia e cristologia, fica mais evidente quando se toma o conjunto dos discursos e diálogos de Jesus.²⁷ Entretanto, esta originalidade se sustenta apenas quando se tomam como ponto de referência precisamente os Sinóticos. Saindo do estreito círculo do cânon cristão, é possível observar um notável parentesco temático – e quiçá literário – se se der ouvidos às suspeitas clássicas de Rudolf Bultmann – entre a literatura joanina e a literatura cristã gnóstica,²⁸ de modo que é possível considerar a hipótese de que ambas provenham do mesmo *Sitz im Leben*.²⁹

O universo conceitual de João não pode ser explicado mediante o judaísmo farisaico ou qumrânico, nem através da mística helenística ou da gnose pagã ou do mandeísmo primitivo, a forma mais provável para esclarecer do ponto de vista histórico-religioso o terreno do universo conceitual joanino, é uma forma judaica de gnose localizada na região sírio-palestinense. É uma gnose que se manifesta forte caráter mitológico, como aquele que conhecemos pelos textos judaicos gnósticos ou pela comunidade de Qumrã; uma gnose que utiliza o mito, essencial para João, concernente à descida e à subida do Enviado.³⁰

Uma descoberta de manuscritos antigos em tempos modernos ocorreu em 1947, na Palestina, em cavernas logo a oeste do Mar Morto. São os chamados *Manuscritos do Mar*

²⁶ Werner G. KÜMMEL. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982, pp. 276-291; DODD, A *interpretação do Quarto Evangelho*, pp. 17-136.

²⁷ Helmut KOESTER. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2005, p. 194.

²⁸ Käsemann também defende a teoria de que há um possível parentesco entre o Quarto Evangelho e a gnose. Cf. Ernest KÄSEMANN. *El Testamento de Jesus: el lugar histórico del evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1983, pp. 97-99; cf. Josep-O TUÑI VANCELLS. *O testemunho do Evangelho de João: introdução ao estudo do Quarto Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1989, p. 174.

²⁹ Pedro L. VASCONCELLOS. O caminho é estreito: idas e vindas na incorporação (de parte) da tradição joanina ao cânon do Novo Testamento. In: *RIBLA* 42/43 (2002): 121-144; KOESTER, *Introdução ao Novo Testamento*, vol. 2, pp. 194-195.

³⁰ Cf. KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 288.

Morto.³¹ As descobertas de Qumran parecem revolucionar os estudos do Quarto Evangelho se se considera que o autor deste evangelho teve contato com Qumran. Os anos seguintes permitiram estudos mais exatos sobre a relação Qumran – Quarto Evangelho e pouco a pouco vai se chegando à conclusão de que aquelas relações são mais tênues do que se pensava no princípio. Não obstante, Qumran continua sendo um ponto de referência indispensável para se estudar o Evangelho de João, sobretudo no que diz respeito ao dualismo luz *versus* trevas.³²

Outra grandiosa descoberta foi da biblioteca gnóstica de Nag Hammadi (1945-48)³³, que abriu perspectivas inteiramente novas para os estudos neotestamentários em geral e joaninos em particular. Se antes a hipótese bultmanniana era difícil de se sustentar pela absoluta falta de documentos mais antigos, agora é possível retomar os estudos das ligações entre os universos joanino e gnóstico com maior nível de precisão e realidade. Por outro lado, a tendência atual da pesquisa em situar geograficamente a redação principal do Quarto Evangelho em território palestino³⁴ abre novas perspectivas para a investigação das relações entre a comunidade joanina e as comunidades cristãs gnósticas que produziram e preservaram o Evangelho de Tomé.³⁵

Por fim, é preciso considerar que tanto as descobertas de Qumran quanto as de Nag Hammadi abriram perspectivas e horizontes inteiramente novos para pesquisas do Quarto Evangelho, de modo que dificilmente estudos anteriores a elas conseguem se manter atuais.

De fato, as características peculiares do Quarto Evangelho – originais na comparação com os Sinóticos,³⁶ não tanto, porém, na comparação com alguns textos gnósticos de Nag Hammadi – podem ter suas raízes numa fonte literária primitiva, hipótese cujo caráter polêmico permanece na ciência bíblica hodierna. Trata-se da fonte dos diálogos de revelação, que estaria por trás dos desenvolvimentos independentes realizados pelo Quarto Evangelho e por escritos gnósticos como o Apócrifo de Tiago, o Diálogo do Salvador, O Evangelho de

³¹ Dentre eles os mais conhecidos são: 1QS, 1QSa, 1QSB, 1QM, 1QH, 1QapGen, 1QpHab, CD, 3Q15 (Manuscrito de Cobre), 11QTemple, 11QPs^a, 11QpaleoLev e 11QtgJob. Cf. James CHARLESWORTH. *Jesus dentro do judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas*. Rio de Janeiro: Imago, 1992, p. 71.

³² CHARLESWORTH, *Jesus dentro do judaísmo*, p. 72.

³³ Paul-Hebert POIRIER; Jean-Pierre MAHÈ (orgs.). *Ecrits gnostiques: Bibliotheque de la Pleiad*. Paris: Gallimard, 2007; James M. ROBINSON. *A biblioteca de Nag Hammadi*. São Paulo: Masdras, 2006, 464p.

³⁴ Maria Paula RODRIGUES. “Um pecador quem nos ensinar?” *Religião e poder no episódio do cego de nascença*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, ano (Dissertação de Mestrado), pp. 15-22.

³⁵ POIRIER e MAHÈ, *Ecrits gnostiques*; ROBINSON, *A biblioteca de Nag Hammadi*, pp. 114-125; Elaine PAGELS. *Além de toda crença*; Marvin MEYER. *O Evangelho de Tomé*.

³⁶ KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento*, pp. 276-280.

Tomé e O Evangelho de Felipe. Esta hipótese é aduzida por Rudolf Bultmann e perseguida na atualidade por Helmut Köester e John D. Crossan, que admitem a possibilidade de interação entre as literaturas joanina e gnóstica³⁷.

A contribuição de Helmut Koester consiste no levantamento dos parentescos literários entre o Quarto Evangelho e os escritos cristãos reconhecidamente gnósticos da biblioteca de Nag Hammadi³⁸, em especial o Evangelho de Tomé e o Diálogo do Salvador. Para Köester, os discursos e diálogos do Jesus joanino se devem a um prolongado processo de interpretação dos ditos originais de Jesus, processo cujos reflexos podem ser encontrados seja nos evangelhos sinóticos, seja em outros escritos considerados gnósticos. Embora não haja evidências externas de que tais documentos sejam contemporâneos, ou ao menos cronologicamente próximos ao Quarto Evangelho, o trabalho de crítica literária empreendido por Köester tem conseguido demonstrar que o parentesco entre essas obras merece ser levado a sério, ao menos por causa do gênero literário – diálogo de revelação – comum a elas.³⁹

Uma das características desta presumível fonte comum para os diálogos de revelação é que o foco principal, em vez de estar direcionado ao Reino de Deus, ao fim dos tempos ou a qualquer conteúdo típico dos Evangelhos Sinóticos, centra-se sobre o próprio sujeito da fala. Trata-se, portanto, de discursos de auto-revelação; o revelador torna-se ele mesmo o conteúdo de sua própria fala. Esta transformação no discurso é fundamental para a compreensão de um texto compósito como o Quarto Evangelho, em que a identidade do revelador Jesus parece ser um grande diferencial teológico em relação aos Sinóticos.

Dentre várias tradições comuns às literaturas joanina e gnóstica, temos o dito de Jesus sobre a Luz do Mundo [Evangelho de Tomé 24; Diálogo do Salvador 14; 34; Jo 8,12 (= 9,5); 11,9-10; 12,35-36]. Este Dito teve forte penetração no imaginário cristão primitivo e mantém sua influência sobre o imaginário ocidental, de sorte que não é preciso argumentar quanto à sua importância para a história da teologia e da cultura cristã. Tendo em vista tal polêmica, revela-se instigante a tarefa de verificação do significado do termo “luz” no contexto do Evangelho de João, bem como o que dá pano de fundo para entendermos o significado de Jesus ter-se revelado como “Luz do Mundo” neste escrito.

³⁷ KOESTER, *Introdução ao Novo Testamento*, vol. 2, p. 207; John Dominic CROSSAN. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994, p. 474.

³⁸ Descoberta em 1945, bem após o início das publicações de Bultmann sobre o Quarto Evangelho.

³⁹ KOESTER, *Introdução ao Novo Testamento*, vol. 2, pp. 194-210. É importante lembrar que os textos de Nag Hammadi são relativamente tardios, produzidos originalmente nos séculos II, III, IV. Cf. POIRIER e MAHÉ, *Ecrits gnostiques*; Julio Cesar Dias CHAVES. A biblioteca copta de Nag Hammadi: uma história da pesquisa. In: *Oracula* 2.4 (2006): 17.

CAPITULO I

LUZ NO QUARTO EVANGELHO EM DIÁLOGO COM OUTRAS LITERATURAS

O objetivo deste capítulo é abordar o tema “luz” no Quarto Evangelho em diálogo com outras literaturas neotestamentárias (Evangelhos Sinóticos, Atos dos apóstolos, Cartas Paulinas, Cartas Joaninas e Apocalipse) e extratestamentárias (Qumran e o Evangelho de Tomé), a fim de detectarmos convergências e divergências experienciadas pela comunidade joanina e, assim, compreendermos o universo teológico e simbólico com o qual ela lida.

1.1. LUZ NO NOVO TESTAMENTO

Ampla é a gama de aplicações da linguagem figurada da luz nos escritos neotestamentários (diga-se de passagem, em nenhum outro lugar brilha com mais fulgor). O substantivo φῶς (luz) ocorre 73 vezes no Novo Testamento, das quais 29 vezes na literatura joanina (23 no Quarto Evangelho e 6 nas Cartas), 15 vezes nos Evangelhos Sinóticos (7 Mateus, 1 Marcos, 7 Lucas), 13 vezes em Paulo, 10 vezes em Atos e 4 vezes no Apocalipse.⁴⁰

⁴⁰ H. BACHMANJI and W. A. SLABY (eds.). *Concordance to the Novum Testamentum Graece*. 3 ed. Berlim/New York: Walter de Gruyter, 1987, pp. 1890-1891; KOESTER, *Introdução ao Novo Testamento*, vol. 2, p. 206; Gerhard FRIEDRICH (ed.). *Theological dictionary of the New Testament*. Vol IX. Grand Rapids: Eerdmans, 1995, pp. 343-354.

1.1.1. LUZ NO QUARTO EVANGELHO

No Novo Testamento torna-se realidade a luz escatológica prometida pelos profetas. O Novo Testamento apresenta Jesus como personificação da luz ou divina iluminação. É, sobretudo, no Quarto Evangelho que as idéias sobre luz encontram seu autor de predileção e aí se exprimem mais claramente, pois um dos seus principais temas é exatamente o da luz. Ela perpassa todo o escrito:

1.1.1.1. A chegada da luz (1,1-19)

Inicia-se assim o Evangelho de João: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam” (1,1-5). O *Logos* preexistente, por ser ele mesmo “vida divina”, é a “luz dos homens”. Esta luz – diz João – é o Verbo (*Logos*), e é intercambiável com a vida. Ambos os conceitos constituem um binômio estritamente ligado, de forma que a vida é fundamental e que a luz é que lhe dá um aspecto especial, que a situa para os seres humanos: a vida existente no *Logos* significa para os homens a luz.⁴¹ O *Logos* é o *topos* da luz e da vida, ou seja, “luz” e “vida” são aspectos do *Logos*. No prólogo, o *Logos* é chamado “verdadeira luz” (1,9). O *Logos* é luz e vida.

A Luz (*Logos*), no princípio, estava⁴² com Deus. Agora, no tempo presente, desempenha esta função de maneira permanente: “a luz brilha nas trevas.” Portanto, “brilha”⁴³ descreve uma ação que se prolonga na atualidade, ou seja, o *Logos* faz-se carne e manifesta-se ao mundo como “luz do mundo” (Jo 8,12; 9,5). Mas a comunicação da luz se dá num contexto de conflito entre luz e trevas, porque os seres humanos amaram as trevas mais do que a luz (3,19). A luz é manifestação da vida, enquanto as trevas são manifestação da morte. A treva é a anti-luz e, portanto, a anti-vida. A treva é hostil à luz e quer aniquilá-la. O conflito entre luz e trevas, entre Lei e vida, é sentido no evangelho. Enquanto os dirigentes judeus decidem em favor da Lei (= luz), Jesus decide em favor da vida (= luz, Jo 5,1-18; 9,1-41). Para Jesus, é a vida que se sobrepõe à Lei.

⁴¹ Cf. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, p. 260.

⁴² Verbo indicativo imperfeito ativo, 3ª pessoa singular.

⁴³ Verbo indicativo presente ativo, 3ª pessoa singular.

O termo “luz” era uma das maneiras correntes para designar a Lei de Moisés no ambiente judaico. Assim, a Lei como luz é a norma que guia o comportamento do judeu fiel: “tua palavra é lâmpada para meus pés e luz para meu caminho” (Sl 119; 105); “A luz incorruptível de tua Lei” (Sb 18,4); “Confiou-lhe os mandamentos para que iluminasse o povo com a Lei” (Eclo 45,17 [LXX]).

O dito de João “a vida era a luz do homem” dá uma nova conotação à concepção dos mestres da lei, que enunciaria a sentença ao revés: *a Lei (=a Luz) é a vida da humanidade*. Antes se tinha que conhecer a Lei, como luz e guia; sua prática levaria à vida (Jo 7,49). João propõe o contrário: agora a luz é Jesus e veio para iluminar todo homem que vem ao mundo⁴⁴ (Jo 1,9). Ele veio dar pleno cumprimento e uma nova interpretação à Lei de Deus. O que se conhece é a vida mesma, e este conhecimento e experiência é a luz do homem (ser humano), a luz que guia os seus passos, a que constitui a norma de sua vida e conduta. A vida é ao mesmo tempo a luz do ser humano. Não existe para a pessoa humana luz que não seja Jesus; ao ver a luz, o que se percebe é a vida. João não descreve a luz-verdade como algo visível e reconhecível anteriormente à vida ou independente dela. Os temas da luz e da vida são conexos no evangelho.

Assim, a Luz (*Logos*) no prólogo significa a revelação de Deus trazida aos seres humanos e salvação para o mundo, pois a encarnação do *Logos* comunica luz ao mundo. Ao acolher a Luz que chega, o homem (ser humano) iluminado sai do ambiente das trevas e recebe a “vida divina”, que se estende desde a criação, passa pela encarnação, até a consumação escatológica.

1.1.1.2. Manifestação da luz (3,1-21)

Na passagem de Nicodemos (Jo 3,1-21) será desenvolvido o tema vida/luz, precisamente em relação à Lei. Fala do *Monogenes*, do Filho único do Deus, que é o portador da luz e da vida. Anuncia-se um novo nascimento ou renascimento (3,3) em virtude da água-Espírito (3,5.6). Aí o Filho do Homem será levantado no alto, assim como no deserto Moisés levantou a serpente, e será apresentado como fonte da vida definitiva (3,13-15). Neste sentido,

⁴⁴ No prólogo, a palavra “mundo” (*kosmos*) aparece quatro vezes. No contexto do Quarto Evangelho “mundo” tem três significados: o mundo, no sentido de universo criado por Deus (11,9; 17,5.6); o mundo amado por Deus, a humanidade (3,16); o mundo humano submetido ao poder das trevas e hostil à missão e obra salvífica de Jesus (12,31; 16,33; 17,9.14). Cf. Roberto MERCIER. *El evangelio según el discípulo a quien Jesús amaba: comentario exegetico, teologico espiritual y pastoral acompañado de textos de la literatura espiritual*. Santafé de Bogotá: San Pablo, 1994, p. 64.

é luz por ser manifestação de Deus à humanidade (3,16). No final da perícopre se expressa a adesão em termos de opção entre vida-luz e trevas-morte, a oferta de luz no meio das trevas a que o homem pode aceder por uma opção pessoal:

Este é o julgamento: a luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas à luz, porque suas obras eram más. Pois quem faz o mal odeia a luz e não vem para a luz, para que suas obras não sejam demonstradas como culpáveis. Mas quem pratica a verdade vem para a luz, para que se manifeste que suas obras são feitas em Deus (3,19-21).

Aqui aparece o princípio fundamental de que Jesus veio ao mundo para dar luz e vida e não para julgar. Mas quando a luz aparece, as pessoas inevitavelmente julgam a si próprias pela sua atitude perante ela. Neste sentido, Jesus é o agente do julgamento, como se diz também em 5,27. Ele não julga, no entanto, em virtude de sua unidade com o Pai, ele é o agente do verdadeiro julgamento. Contudo, é preciso “pôr em obra a verdade” para “vir à luz” (Jo 3,19-21).

1.1.1.3. Eu sou a luz do mundo (8,12; 9,5)

Mais adiante, no capítulo 8, o simbolismo da luz é retomado: Jesus, estando no Templo, na celebração de *Succoth*, na Festa dos Tabernáculos (Tendas ou Cabanas)⁴⁵ se autorevela como “Luz do Mundo” (Jo 8,12), a grande manifestação da vida. Quando Jesus se declara luz do mundo, alguns pensam que ele está se referindo aos enormes candelabros, majestosos e bonitos acesos no Templo depois do sacrifício da tarde, e cujo brilho dizia-se iluminar toda a cidade, ou então ao “Sol levante” (Jo 8,2), cuja glória excede à do Templo. O que sol é para todo o sistema solar – o centro da luz, do calor, da vida, da fertilidade – João declara ser Jesus para o mundo: “Nele estava a vida e a vida era a luz dos homens” (Jo 1,4).

Os mestres da Lei objetam que a pretensão de ser “luz do mundo” não tem outras provas fora da afirmação do próprio interessado e que isto nada prova, pois, de acordo com a Torah, “ninguém é acreditado por suas próprias palavras... ninguém pode dar testemunho em sua própria causa”. A resposta de Jesus é que seu testemunho em seu próprio favor deve ser

⁴⁵ Essa festa-peregrinação de oito dias, por ocasião da qual os judeus subiam à Jerusalém, além de celebrar a colheita da uva de setembro/outubro, era marcada por orações pela chuva. Uma procissão diária, partindo da piscina de Siloé, levava água como uma libação ao Templo, onde a corte das mulheres era iluminada por tochas imensas – daí os temas da água e da luz. Cf. BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 475.

aceito, porque ele sabe de onde vem e para onde vai, enquanto seus adversários não o sabem: “Embora eu dê testemunho de mim mesmo, meu testemunho é válido, porque sei de onde venho e para onde vou. Vós, porém, não sabeis de onde venho e nem para onde vou” (8,14). Com esta afirmação João põe como norma de verdade a plenitude de vida contida no projeto criador e que se manifesta em Jesus, o projeto realizado. Ele vem “do alto”, mas por esta comunhão com Pai ele é o modelo elevado a grau absoluto do que o próprio homem é chamado a se tornar. O discípulo acha seu caminho iluminado pelo Filho do Homem; é o que o evangelista mostra em forma de narrativa na *Cura do cego de nascença*.

No capítulo 9 de João predomina o aspecto da luz. Não obstante seja mencionada somente uma vez (9,4), esta constitui o tema do episódio todo. Ao sinal da doação da luz está associado um diálogo que tem forma de uma cena judiciária: o julgamento em ato. Aquele que antes era cego e mendigo comparece perante seus juizes, para ser intimado a negar a única coisa da qual ele tem certeza. Mas o réu propriamente é Jesus. De certa forma, o homem que Jesus ilumina defende a causa da Luz. Ao ser “expulso”, é a Jesus que os juizes rejeitam. Então, começa o que Charles Dodd chama de *peripeteia dramática*⁴⁶. Jesus repentinamente inverte as posições contra os juizes e pronuncia a sentença: “Para um discernimento é que vim a este mundo: para que os que não vêem, vejam, e os que vêem, tornem-se cegos. Se fôsseis cegos, não teríeis pecado; mas dizeis: ‘Nós vemos!’, vosso pecado permanece”.

1.1.1.4. Luz soteriológica (12,46-50)

Também em Jo 12,46-50 se diz que Jesus veio ao mundo como luz, com intento de que os homens não andassem nas trevas, mas alcançassem, como em 8,12, a luz da vida. Suas palavras comunicam vida e luz ao mundo. Inevitavelmente, aqueles que respondem às suas palavras, mas preferem as trevas à luz, condenam-se a si próprios. Portanto, a palavra de julgamento no “Último Dia” não é outra senão a revelação da vida e da luz que Jesus deu em sua encarnação. Pois a “palavra” que ele falou é o “mandamento” do Pai e este mandamento é vida eterna:

Eu, a luz, vim ao mundo para que aquele que crê em mim não permaneça nas trevas. Se alguém ouvir minhas palavras e não as guardar eu não o julgo, pois não vim para julgar o mundo. Quem me rejeita e não acolhe minhas

⁴⁶ DODD, *A interpretação do Quarto Evangelho*, p. 463.

palavras tem seu juiz: a palavra que proferi é que o julgará no último dia; porque não falei por mim mesmo, mas o Pai, que me enviou, me prescreveu o que dizer e o que falar e sei que seu mandamento é vida eterna. O que digo, portanto, eu o digo como o Pai me disse (Jo 12,46-50).

O fulgor decisivo da luz eterna, porém, deve ser colocado na paixão, morte e ressurreição de Jesus, na qual ele é glorificado. É por isso que imediatamente antes da Paixão Jesus exclama: “É agora o julgamento deste mundo, agora o príncipe deste mundo será lançado abaixo e, quando eu for elevado da terra, atrairei todos a mim” (Jo 12,31). Embora todo o seu ministério seja julgamento, o ápice deste na sua morte constitui o verdadeiro momento de julgamento, porque então os últimos recônditos da luz inacessível em que Deus habita foram abertos. Na presença desta revelação os poderes do mal finalmente se manifestam por sua rejeição à luz; e ao se declararem desta forma, condenam-se ao extermínio: “Por pouco tempo a luz está entre vós. Caminhai enquanto tendes luz, para que as trevas não vos apreendam: quem caminha nas trevas não sabe para onde vai! Enquanto tendes luz, crede na luz, para vos tornardes filhos da luz” (Jo 12, 35-36).

1.1.2. LUZ NOS EVANGELHOS SINÓTICOS E NOS ATOS DOS APÓSTOLOS

Os Evangelhos Sinóticos empregam o termo “luz” em sentido próprio, muitas vezes fazendo referência ou mesmo usando uma citação do Antigo Testamento. Algumas vezes o empregam em sentido figurado, outras vezes é reflexo da divindade. E com menor frequência, a luz apresenta-se como símbolo de revelação. Nos Atos dos Apóstolos a luz é reflexo da divindade.

Nos Sinóticos apenas Lucas chama a Jesus de “luz para iluminar as nações” (Lc 2,29-32). Lucas está fazendo uma alusão a dois textos de Isaías:

Eu, Iahweh, te chamei para o serviço da justiça, tomei-te pela mão e te modelei, eu te constituí como aliança do povo, como luz das nações, a fim de abrires os olhos dos cegos, a fim de soltares do cárcere os presos e da prisão os que habitam nas trevas (Is 42, 6-7).

Pouca coisa é que sejas o meu servo para restaurar as tribos de Jacó e reconduzir os sobreviventes de Israel. Também te estabeleci como luz das nações, a fim de que a minha salvação chegue até as extremidades da terra... A fim de dizer aos cativos: ‘Saí’; aos que estão nas trevas: ‘Vinde à luz’ (Is 49,6).

Para Lucas, Jesus não é apenas o Messias de Israel, mas também o salvador do mundo. Todas as pessoas que vivem à sombra da morte encontram nele um libertador. Este cântico define a salvação universal trazida pelo Messias Jesus, pois ele é: iluminação e salvação para o mundo pagão que, partindo do povo eleito, reverterão em glória universal.

Também Mateus faz uma alusão a Isaías e diz que a grande revelação salvífica consiste em que “o povo que jazia nas trevas viu uma grande luz: aos que jaziam na região da sombra da morte, surgiu uma luz” (Mt 4,16; citação de Is 9,1). A luz de Deus para a humanidade, que está na escuridão do pecado e na sombra da morte, é Jesus, o Filho de Deus, o Messias, como o Servo de Deus já é chamado no Cântico de Isaías. Porém, a missão de ser luz no mundo pagão será acompanhada de hostilidade e perseguição por parte de seu próprio povo (Mt 2,1-19).

No Evangelho de Mateus encontramos outra passagem referente à luz, que tem como pressuposto a idéia semítica de que o olho não é somente um órgão, mas fonte de luz para os seres humanos. Sendo assim, talvez a expressão “a luz interior” signifique a comunhão com que Deus torna luminoso o ser inteiro: “A lâmpada do corpo é o teu olho. Se teu olho estiver são, todo teu corpo ficará também iluminado; mas se ele for mau, teu corpo também ficará escuro. Por isso, vê bem se a luz que há em ti não é treva. Portanto, se todo o teu corpo está iluminado, sem parte alguma tenebrosa, estará todo iluminado como lâmpada, quando te ilumina com seu fulgor” (Mt 6,22-23; cf. Lc 11,34-36).

Naquele tempo, o olho era considerado o mais precioso órgão do corpo. Este era imaginado como um quarto iluminado por uma fonte luminosa, exatamente pelo olho. O bem de todo corpo dependia da saúde do olho. É provável que o olho sadio indicasse a liberdade e a generosidade do coração, enquanto o olho doente exprimisse a perspectiva de vida do avarento e do egoísta. Isto influenciava, de modo determinante, na qualificação do ser da pessoa.⁴⁷

⁴⁷ Cf. Giuseppe BARBAGLIO; Rinaldo FABRIS; Bruno MAGGIONI. *Os Evangelhos (I): tradução e comentários*. São Paulo: Loyola, 1990, p. 135.

É importante ainda em Mateus a declaração do *Sermão da montanha*: “Vós sois a luz do mundo. Não se pode esconder uma cidade situada sobre um monte. Nem se acende uma lâmpada e se coloca debaixo do alqueire, mas na luminária, e assim ela brilha para todos os que estão na casa. Brilhe do mesmo modo a vossa luz diante dos homens, para que, vendo as vossas boas obras, eles glorifiquem vosso Pai que está nos céus” (Mt 5,14-16; Lc 8, 16-18).

Encontramos um paralelo em Mc 4,21-22, que diz: “Quem traz uma lâmpada para colocá-la debaixo do alqueire ou debaixo da cama? Ao invés, não traz para colocá-la no lampadário? Pois nada há de oculto que não venha a ser manifesto e nada em segredo que não venha à luz do dia.”

Talvez este dito encerre, em Mateus, uma referência à cidade de Jerusalém, a qual os oráculos proféticos promoviam à dignidade de “luz do mundo” (cf. Is 2,2-3). Porém, Jesus confere a seus discípulos essa dignidade, certamente, em sentido muito geral, pois o versículo seguinte tira daí consequência para a uma vida ética. Enfim, Mateus interpretou a imagem da luz no sentido das boas obras.

Marcos contém uma comparação, centrada na lâmpada, cujo modelo referencial parece ser sapiencial. Assim, acender uma lâmpada para escondê-la era sinal de estupidez. Para Marcos, a imagem da lâmpada se refere ao ensinamento de Jesus. Este ensinamento, expresso em parábolas, é a revelação do Reino que tende, por sua natureza, a iluminar a todos, tal qual lâmpada posta num candieiro.

A luz continua sendo imagem da salvação, que com Jesus irrompe escatologicamente e encontra a sua consumação final no Reino de Deus. “Ser atirado nas trevas exteriores” significa ser excluído, banido da bem-iluminada sala do banquete de Deus, isto é, de seu reino escatológico. Ali haverá choro e ranger de dentes (cf. Mt 8,12; 22,13; 25,30). As trevas estão descritas uma vez como ativa força má que ataca: “Mas é a vossa hora e o poder das Trevas” (Lc 22,53).

Ainda encontramos algumas manifestações ou reflexos da divindade numa luz sobrenatural. Segundo as tradições canônicas neotestamentárias, o fenômeno se produziu algumas vezes: Pedro, Tiago e João na transfiguração de Jesus (Mt 17,2.5), Paulo a caminho de Damasco (At 9,3; 22,6.9.11; 26,13) e Pedro na prisão em Jerusalém (At 12,7) foram beneficiados por este gênero de visão. Podemos nos perguntar sobre este fenômeno: Que luz é esta? A seguir, faremos uma análise dos três fenômenos que certamente nos ajudarão a entender a ocorrência da luz no Novo Testamento.

1.1.2.1. A Transfiguração de Jesus como manifestação de luz (Mt 17,1-9)

A narrativa da transfiguração de Jesus segue o esquema das teofanias bíblicas. Nela são utilizados diversos elementos que, na tradição apocalíptica, servem para descrever as visões das realidades escatológicas ou mundo celeste: a luz, a nuvem luminosa e a voz. É relatada pelos Evangelhos Sinóticos, porém somente Mateus diz que o rosto de Jesus resplandece como o sol, que suas vestes tornam-se alvas como a luz e, ainda, qualifica de luminosa a nuvem da transfiguração:

Marcos 9,2-13	Mateus 17,1-9	Lucas 9,28-36
<p>²Seis dias depois, Jesus tomou consigo Pedro, Tiago e João, e os levou, sozinhos, para um lugar retirado sobre uma alta montanha. Ali foi transfigurado diante deles.</p>	<p>¹Seis dias depois, Jesus tomou Pedro, Tiago e seu irmão João, e os levou para um lugar à parte sobre uma alta montanha.</p>	<p>²⁸Mais ou menos oito dias depois dessas palavras, tomando consigo a Pedro, João e Tiago, ele subiu à montanha para orar.</p>
<p>³Suas vestes tornaram-se resplandecentes, extremamente brancas, de alvura tal como nenhum lavadeiro na terra as poderia alvejar.</p>	<p>²E ali foi transfigurado diante deles. Seu rosto resplandeceu como o sol e as suas vestes tornaram-se alvas como a luz.</p>	<p>²⁹Enquanto orava, o aspecto de seu rosto se alterou, suas vestes tornaram-se de fulgurante brancura.</p>
<p>⁴E lhes apareceram Elias com Moisés, conversando com Jesus.</p>	<p>³E eis que lhes apareceram Moisés e Elias conversando com ele.</p>	<p>³⁰E eis que dois homens conversavam com ele: eram Moisés e Elias que,</p>
<p>⁵Então Pedro, tomando a palavra, diz a Jesus: “Rabi, é bom estarmos aqui. Façamos, pois, três tendas: uma para ti, outra para Moisés e outra para</p>	<p>⁴Então Pedro, tomando a palavra, disse a Jesus: “Senhor, é bom estarmos aqui. Se queres, levantarei aqui três tendas: uma para ti, outra</p>	<p>³¹aparecendo envoltos em glória, falavam de seu êxodo que se consumaria em Jerusalém ³²Pedro e os companheiros estavam pesados de sono. Ao despertarem, viram sua glória e os dois homens que estavam com ele.</p> <p>³³E quando estes iam se afastando, Pedro disse a Jesus: “Mestre, é bom estarmos aqui; façamos, pois, três tendas, uma para ti, outra para Moisés e</p>

<p>Elias”.</p> <p>⁶Pois não sabia o que dizer, porque estavam atemorizados.</p> <p>⁷E uma nuvem desceu, cobrindo-os com sua sombra. E da nuvem saiu uma voz: “Este é o meu Filho amado; ouvi-o”.</p> <p>⁸E de repente, olhando ao redor, não viram mais ninguém: Jesus estava sozinho com eles.</p> <p>⁹Ao descerem da montanha, ordenou-lhes que a ninguém contassem o que tinham visto, até quando o Filho do Homem tivesse ressuscitado dos mortos.</p>	<p>para Moisés e outra para Elias.</p> <p>⁵Ainda falava, quando uma nuvem luminosa os cobriu com sua sombra e uma voz, que saía da nuvem disse: “Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo, ouvi-o!”</p> <p>⁶Os discípulos, ouvindo a voz, muito assustados, caíram com o rosto no chão.</p> <p>⁷Jesus chegou perto deles e, tocando-os, disse: “Levantai-vos e não tendes medo”.</p> <p>⁸Erguendo os olhos, não viram ninguém: Jesus estava sozinho.</p> <p>⁹Ao descerem do monte, Jesus ordenou-lhes: “Não conteis a ninguém essa visão até que o Filho do Homem ressuscite dos mortos”.</p>	<p>outra para Elias”, mas sem saber o que dizia.</p> <p>³⁴Ainda falava, quando uma nuvem desceu e os cobriu com sua sombra; e ao entrarem eles na nuvem, os discípulos se atemorizaram. ³⁵Da nuvem porém, veio uma voz dizendo: “Este é o meu Filho, o Eleito, ouvi-o”.</p> <p>³⁶Ao ressoar essa voz, Jesus ficou sozinho. Os discípulos mantiveram silêncio e, naqueles dias, a ninguém contaram coisa alguma do que tinham visto.</p>
--	---	--

A narrativa da transfiguração (Mt 17,1-9) apresenta traços particularmente mateanos,⁴⁸ mas Mateus segue Marcos (9,2-13) bem de perto. Já em Lucas (9,28-36), a transfiguração é mais uma oração fervorosa do que uma expressão mística. Em Mateus o rosto de Jesus brilha como o sol e suas vestes tornam-se alvas como a luz⁴⁹ (17,2); dá-se uma verdadeira

⁴⁸ BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 284.

⁴⁹ Mateus recorre à “metáfora” (figura de linguagem) para dizer do rosto de Jesus brilhando como o sol e das vestes brancas como luz.

metamorfose (μετεμορφώθη).⁵⁰ A manifestação de luz procedente do interior do corpo de Jesus perpassa-o tão intensamente que se torna perceptível até através de suas roupas. Também neste pormenor a expressão de Lucas: “Suas vestes tornaram-se de fulgurante brancura” (Lc 9,29), e de Marcos: “Suas vestes tornaram-se resplandecentes, extremamente brancas, de alvura tal como nenhum lavadeiro da terra as poderia alvejar” (Mc 9,3) são bastante simples em contraste com a descrição muito mais brilhante de Mateus nesta passagem.⁵¹

Certamente a descrição da forma transfigurada de Jesus, “seu rosto resplandeceu como o sol”, deriva-se de tradições na expectativa apocalíptico-judaica e da experiência de poder e presença divina vindas de Dn 12,3; 1En 14,20; 38,4⁵²; 4Es 7,97; 10,25; 2Bar 51,3.10⁵³. Em Mateus 13,43, o justo no julgamento “resplandece como o sol”. A justificação de Jesus na ressurreição (cf. Mt 17,9) e seu retorno (Mt 16,27-28) mostram a sorte do justo. Seres divinos e o justo ressuscitado possuem roupas luminosas: “e as suas roupas se tornaram de um branco deslumbrante” (Dn 7,9; 1En 14,20; 62,16). Este é o destino de Jesus e sua comunidade (16,18).⁵⁴

Ao dizer “O seu rosto resplandeceu como o sol” (Mt 17,2), sugere-nos também uma comparação com a “radiância” do rosto de Moisés em Ex 34, 29-35 e aumenta o paralelismo com a teofania do Sinai.⁵⁵ Êxodo conta como Moisés se transfigura na montanha de Deus e por que ele precisa ocultar sua face com véu⁵⁶ depois que desce. O episódio ocorre depois do

⁵⁰ O verbo μετεμορφώθη significa “transformar”, “mudar de forma” de um modo visível, geralmente traduzido como “foi transfigurado”. É um termo do qual se deriva a palavra “metamorfose”. O elemento “morfo”, no grego “sempre denota a forma essencial”. Portanto, no presente caso, essa forma essencial foi mudada. Jesus, pois, sofreu uma metamorfose: sua natureza humana começa a fazer uso de seus atributos divinos. “A todo corpo de Jesus, por um breve tempo, foi permitido brilhar com a luz e refulgência de sua divindade celestial”. Cf. Ulrich LUZ. *Matthew 8-20: a commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2001, p. 393.

⁵¹ Fritz RIENECKER. *O Evangelho de Mateus: comentário esperança*. Curitiba: Ed. Evangélica Esperança, 1998, p. 302.

⁵² Cf. Diez MACHO. *Apócrifos del Antíguo Testamento: ciclo de Henoc*. Tomo IV. Madrid: Cristiandad, 1984, pp. 51; 56.

⁵³ Cf. CHARLESWORTH. *The Old Testament Pseudepigrapha: apocalyptic literature and testaments*. Vol. 1. New York: Doubleday & Company, 1983, pp. 540; 547; 638.

⁵⁴ Vestes brancas também podem indicar martírio: Ap 3,5.18; 4,4; 6,11; 7,9.13. Cf. Warren CARTER. *O Evangelho de Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 441.

⁵⁵ Além das ligações com Ex 24 e 34, existem outras conexões com a história maior do êxodo: as barracas ou tendas propostas por Pedro (17,4) lembram a “tenda do encontro” (Ex 33,7.8.9.10) onde Moisés se encontrava com Deus e ao redor da qual pousava a nuvem da presença divina (Ex 33,9-10). O termo também denota o tabernáculo no qual era colocada a arca da aliança (Ex 40,2.17.18.19.21.22; Nm 1,50-51). Ali Deus comissiona Josué como sucessor de Moisés (Dt 31,14-15) e ele entra na terra de Canaã (Js 18,1; 19,51). O termo também se refere ao festival de ação de graças dos tabernáculos / barracas (*sukkot*, cf. Dt 16,13), um festival que celebra a fidelidade criativa de Deus e que, em Zc 14,16-19, antecipa o seu reinado. Cf. CARTER, *O Evangelho de Mateus: comentário sociopolítico...*, p. 440.

⁵⁶ Máscara: esconde uma identidade para assumir outra. Hugo Gressmann, citado no artigo “Masking Moses and Mosaic Authority in Torah”, interpretou o véu de Moisés como máscara usada em religião primitiva. Já George

seu último encontro com Iahweh no topo da montanha (Ex 34). Este encontro foi tão intenso e resultou numa radiação tão forte que a pele de Moisés refletiu, resplandeceu o poder de Deus.⁵⁷

Ali estão eles: Moisés e Elias, surgindo “em glória”, provavelmente significando “rodeados por esplendor celestial” e conversando com Jesus acerca de seu “êxodo” ou partida, a qual estava por se concretizar em Jerusalém (Lc 9.31).⁵⁸ Deus faz calar a Pedro. Enquanto ele ainda está falando, de repente uma nuvem luminosa os cobre. Mateus acrescenta à nuvem o adjetivo “luminosa”. Na Escritura, a presença de Deus às vezes é indicada pela menção de uma nuvem. Em diversos casos, como também aqui, é uma nuvem resplandecente, branca ou luminosa (cf. Ex 13,21; 16,10; 40,35; 1Rs 8,10.11; Ne 9,19; Sl 78,14; Ap 14,14-16). Os discípulos viram que essa nuvem de luz difusa encobriu Jesus, Moisés e Elias. E dela saía uma voz: “Este é o meu Filho amado, em quem me comprazo”. Mateus acrescenta a expressão “em quem me comprazo” à fala divina.

Estas palavras foram ouvidas por Jesus e os três discípulos: Pedro, Tiago e João, que são exortados a continuarem ouvindo as palavras do Filho amado do Pai e a guardá-las no coração. A voz vinda da nuvem em Mateus 17,6 repete mais exatamente aquilo que a voz celeste dissera no batismo de Jesus (Mt 3,17). À noite, a nuvem luminosa – manifestação visível da presença de Deus – a voz súbita proveniente da nuvem; tudo isso combina para encher o coração e a mente dos três homens de temor e tremor. Na presença daquele que é santo e pleno de majestade, homens se enchem de medo (Gn 3.10; Jz 6,22-23; 13,22; Is 6.5; Dn 8,17; 10,9; Hc 3.16; Ap 1.17a). Diz Calvino ao comentar este versículo: “A intenção de

W. Coats, citado no mesmo artigo, concluiu que a máscara é para estabelecer a autoridade mosaica no Pentateuco, nascendo do seu envolvimento com o poder de Deus. Pesquisa sobre a função das máscaras apóia tal conclusão. Ela é um meio de participar do poder de Deus. Máscaras são também instrumentos culturais que, como mitologias em geral, representam os ideais de uma sociedade inteira. A pesquisa sugere que a máscara de Moisés contém significado cultural e teológico sobre Deus: liderança, leis e comunidade. O propósito nesta seção é demonstrar que Ex 34,29-35 contém a história de duas máscaras, não uma: a pele brilhante de Moisés e seu véu. Quer ilustrar que a relação da máscara cria um paradigma sobre a autoridade mosaica perante a Torah. Veja Thomas B. DOZEMAN. Masking Moses and mosaic authority in Torah. In: *Journal of Biblical Literature* 119.1 (2000): 21-45.

⁵⁷ Cf. RIENECKER, *O Evangelho de Mateus: comentário esperança*, p. 302.

⁵⁸ Tanto Moisés como Elias (17,4) estão associados com o Sinai (Ex 24; 1Rs 19) no contexto de desafiar governantes perigosos. Em Êxodo 34, Moisés, tendo conduzido o povo da escravidão sob o Faraó, sobe novamente ao Sinai porque o povo rejeitara a Deus criando o bezerro de ouro (Ex 32) e quebra as tábuas de pedra (32,19). Elias, tendo desafiado o rei Acab no Carmelo, retira-se para o Horeb/Sinai sob ameaça de morte de Acab e Jezabel (1Rs 19,1-2). Ali será comissionado novamente por Deus. Assim como estes, Jesus experimenta rejeição e má compreensão e também está sob ameaça de morte da elite (Mt 12,14; 16,1-12.13-20.21-28). Veja CARTER, *O Evangelho de Mateus: comentário sociopolítico...*, p. 441.

Deus era que os discípulos fossem acometidos de grande terror para imprimir mais indelevelmente no coração deles a memória dessa visão.”⁵⁹

Nos versículos 6-7, que são exclusivos de Mateus aparece uma frase na boca do anjo (“não tenhais medo”).⁶⁰ Mateus omite o versículo 6 de Marcos (“não sabiam o que diziam, pois tinham medo”). Ao escutarem isto, os discípulos caem com o rosto no chão⁶¹ e ficam com muito medo.⁶² Escutando a voz, eles discernem a presença e o discurso de Deus. Sua reação é típica das pessoas que encontram a presença divina: prostram-se.

Quando Pedro, Tiago e João recobram o controle de si mesmos e erguem seus olhos, a nuvem brilhante, juntamente com os visitantes celestiais, se desvanecem, de tal sorte que os discípulos a ninguém mais vêem senão a Jesus. Nem mesmo ele lhes causa mais medo, porque o brilho que os cegava desaparece. O evento termina. Só a lembrança permanece.

Em Mateus 17,9 o cenário muda. Disse Jesus: “Não conteis a ninguém essa *visão*⁶³ até que o Filho do Homem ressuscite dos mortos”. Mateus tenta sugerir que os discípulos tiveram uma visão quando Jesus, Moisés e Elias surgiram diante deles, e Jesus se apresenta maior que os três. A ordem “Não contem a ninguém” naturalmente implica “nem mesmo aos outros nove discípulos”. É preciso evitar todo o risco de uma proclamação pública prematura. Quando chegar o tempo oportuno, isto é, depois que o Filho do Homem ressuscitar, a história da transfiguração poderá e deverá ser proclamada. O próprio fato da ressurreição derramará a necessária luz sobre ela.⁶⁴

Na transfiguração Jesus é entronizado como Filho de Deus e revelado no “Novo Sinai”.⁶⁵ Com efeito, a transfiguração pode ser um sinal do mundo divino, dado aos três discípulos, da profecia de Jesus sobre a experiência do Reino de Deus, ou seja, a antecipação do céu em forma gloriosa. É também uma experiência antecipada que iluminará a morte violenta e a glorificação de Jesus. Essa experiência gloriosa levará Pedro, Tiago e João não a uma contemplação extática do maravilhoso, nem a um medo paralisador em face do divino, mas ao amadurecimento da fé, a uma adesão plena e comprometida com o ensinamento do

⁵⁹ Cf. RIENECKER, *O Evangelho de Mateus: comentário esperança*, p. 303.

⁶⁰ DOZEMAN, Masking Moses and mosaic authority in Torah. In: *Journal of Biblical Literature* 119.1 (2000): 21-45.

⁶¹ Sobre cair com o rosto no chão ou cair por terra, ver os magos em Mt 2,11, ao contrário do pedido do Diabo em Mt 4,9. Ver também Gn 17,3; Lv 9,24; Nm 16,22; Js 5,14; Dn 8,17; 10,9.

⁶² Sobre medo na presença divina, ver Mt 1,20; 9,8; 14,27; Gn 15,1; 26,24; 28,13-17; Jz 6,23; Dn 8,17.

⁶³ Palavra esta que frequentemente se refere a alguma coisa observável, que participa de uma qualidade ou origem sobrenatural (cf. At 7,31; 9,10; 12, 7-10, 11:5; 16:9, 18:9). O relato de Marcos, que usualmente é considerado primário, simplesmente a chama “as coisas que tinham visto” (Mc 9:9).

⁶⁴ Cf. J. A. SALDARINE. *A comunidade judaico-cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 276.

⁶⁵ Cf. LUZ, *Matthew 8-20: a commentary*, pp. 395-398.

Filho do Homem. Por isso, Jesus aparece glorificado e divinizado, na condição de ressuscitado: o rosto resplandece como sol e suas vestes tornam-se alvas como a luz.

1.1.2.2. Luz que brilha no caminho (At 9,1-9; 22,3-11; 26,9-18)

Jesus morre, ressuscita e “aparece”, ou melhor, “deixa-se ver”⁶⁶, por Maria Madalena (cf. Jo 20,14); pelas mulheres voltando do sepulcro (cf. Mt 28,9); por Simão Pedro (cf. Lc 24,34; 1Cor 15,5); pelos discípulos a caminho de Emaús (cf. Lc 24,13-15); pelos discípulos no mar de Tiberíades (cf. Jo 21,1); pelos apóstolos em Jerusalém, Tomé presente (cf. Jo 20,26); pelos apóstolos em um monte da Galiléia (Mt 28,16); por mais de quinhentos irmãos (cf. 1Cor 15,6); por Tiago (1Cor 15,7); por todos os apóstolos no monte das Oliveiras na ocasião da ascensão (cf. Lc 24,50); depois de todos, deixa-se ver por Paulo (1Cor 15,8). Ele próprio diz: “Não vi Jesus, nosso Senhor?” (1Cor 9,1). Paulo, que era “cheio de zelo pelas tradições paternas” (Gl 1,14), qual fariseu convicto, entendia que o único caminho para obter a justiça era a observância rigorosa da lei:

Ouve, ó Israel: Iahweh nosso Deus é o único Iahweh! Portanto amarás a teu Deus com todo o teu coração, com toda a tua alma e com toda a tua força. Que estas palavras que hoje te ordeno estejam em teu coração! Tu as inculcarás aos teus filhos e delas falarás sentado em tua casa e andando em teu caminho, deitado e de pé. Tu as atarás também à tua mão como um sinal, e serão como um frontal entre os teus olhos, tu as escreverás nos umbrais da tua casa, e nas tuas portas (Dt 6,4-9).

Esse ideal irrepreensível na observância restrita da Lei (cf. Fl 3,6; At 22,3) animou-o até o momento em que, envolto por uma luz, ele considera que teve uma visão de Jesus ressuscitado, do mesmo significado que as aparições aos outros apóstolos e que esta visão o estabeleceu na condição e na missão de apóstolo (cf. 1Cor 15,8-10; Gl 1,11-16; Fl 3,6).⁶⁷

⁶⁶ Joseph RATZINGER. *O caminho pascal: curso de exercícios espirituais realizado no Vaticano na presença de S. S. João Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1986, p. 104.

⁶⁷ Para um estudo da vida de Paulo veja John D. CROSSAN; Jonathan L. REED. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao império romano*. São Paulo: Paulinas, 2007, 423p.; KOESTER, *Introdução ao Novo Testamento*, vol. 2, pp. 113-159; Josef SCHREINER; Gerhard DAUTZENBERG. *Forma e exigências do Novo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Editora Hagnos, 2004, pp. 63-98; F. F. BRUCE, *Paulo, o apóstolo da graça: sua vida, cartas e teologia*. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 2003, 464p.

Lucas dá ao episódio grande destaque, oferecendo uma tríplice narração da experiência no caminho de Damasco:

Atos 9, 1-9	Atos 22, 3-11	Atos 26, 9-18
<p>¹Saulo, respirando ainda ameaças de mortes contra os discípulos do Senhor, dirigiu-se ao sumo sacerdote. ²Foi pedir-lhe cartas para as sinagogas de Damasco, a fim de poder trazer para Jerusalém presos, os que lá encontrasse pertencendo ao Caminho, quer homens, quer mulheres.</p> <p>³Estando ele em viagem e aproximando-se de Damasco, subitamente uma luz vinda do céu o envolveu de claridade.</p> <p>⁴Caíndo por terra, ouviu uma voz que lhe dizia: “Saul, Saul, por que me persegues?” ⁵ Ele perguntou: “Quem és, Senhor?” E a resposta: “Eu sou Jesus, a quem tu persegues.</p>	<p>³Eu sou judeu. Nasci em Tarso, da Cilícia, mas criei-me nesta cidade, educado aos pés de Gamaliel na observância exata da Lei de nossos pais, cheio de zelo por Deus, como vós todos sois no dia de hoje.</p> <p>⁴Persegui de morte este Caminho, prendendo e lançando à prisão homens e mulheres, como o podem testemunhar o sumo sacerdote e todos os anciãos. Deles cheguei a receber cartas de recomendação para os irmãos e para lá me dirigi, a fim de trazer algemados para Jerusalém os que lá estivessem, para serem aqui punidos.</p> <p>⁶Aconteceu que, estando eu a caminho e aproximando-me de Damasco, de repente, por volta de meio-dia, uma grande luz vinda do céu brilhou ao redor de mim.</p> <p>⁷Caí ao chão e ouvi uma voz que me dizia: “Saul, Saul, por que me persegues?” ⁸respondi: “Quem és, Senhor?” Ele me disse: “Eu sou Jesus, o Nazareu, a quem tu persegues.”</p>	<p>⁹Quanto a mim, parecia-me necessário fazer muitas coisas contra o nome de Jesus, o Nazareu.</p> <p>¹⁰Foi o que fiz em Jerusalém: a muitos dentre santos eu mesmo encerei nas prisões, recebida a autorização dos chefes dos sacerdotes; e quando eram mortos eu contribuía com meu voto.</p> <p>¹¹Muitas vezes, percorrendo todas as sinagogas, por meio de torturas quis forçá-los a blasfemar; e, no excesso do meu furor, cheguei a perseguir-los até em cidades estrangeiras.</p> <p>¹²Com este intuito encaminhei-me a Damasco, com a autoridade dos chefes dos sacerdotes. ¹³No caminho, pelo do meio-dia, eu vi, ó rei, vinda do céu, mais brilhante do que o sol, uma luz que circundou a mim e aos que me acompanhavam.</p> <p>¹⁴Caímos todos por terra, e eu ouvi uma voz que me falava em língua hebraica: “Saul, Saul, por que me persegues? É duro para ti recalcitrar contra o aguilhão.” ¹⁵Perguntei: “quem és tu,</p>

<p>⁶Mas levanta-te, entra na cidade, e te dirão o que deves fazer”.</p> <p>⁷Os homens, que com ele viajavam, detiveram-se, emudecidos de espanto, ouvindo a voz, mas não vendo ninguém.</p> <p>⁸Saulo ergueu-se do chão. Mas, embora tivesse os olhos abertos, não via nada. Conduzindo-o, então, pela mão, fizeram entrar em Damasco. ⁹Esteve três dias sem ver, e nada comeu nem bebeu.</p>	<p>⁹Os que estavam comigo viram a luz, mas não escutaram a voz de quem falava comigo.</p> <p>¹⁰Eu prossegui: “Que devo fazer, Senhor?” E o Senhor me disse: Levanta-te, e entra em Damasco: lá te dirão tudo o que te é ordenado fazer.</p> <p>¹¹Como eu não enxergasse mais por causa do fulgor daquela luz, cheguei a Damasco levado pela mão dos que estavam comigo.</p>	<p>Senhor?” O Senhor respondeu: “Eu sou Jesus, a quem tu persegues.</p> <p>¹⁶Mas, levante-te e fica firme em pé, pois este é o motivo por que te apareci: para constitui-te servo e testemunha da visão na qual me viste e daquelas nas quais ainda te aparecerei. ¹⁷Eu te livrarei do povo e das nações gentias, às quais te envio ¹⁸para lhes abrires os olhos e assim se converterem das trevas à luz, e da autoridade de Satanás para Deus. De tal modo receberão, pela fé em mim, a remissão dos pecados e a herança entre os santificados.”</p>
---	--	--

A conversão de Saulo no caminho de Damasco faz parte de uma seqüência iniciada no capítulo 8 com a perseguição contra a Igreja de Jerusalém (At 8,1-3), a qual sucede ao martírio de Estevão. O movimento da diáspora cristã de Samaria (At 8) se estende até a conversão de Cornélio (At 10), que inaugura o acesso dos não-judeus à salvação. Atos 9 está dominado pela transformação da identidade de Saulo para Paulo e intervém no fim de uma série de conversões: Simão, o eunuco etíope, depois Paulo.⁶⁸

O tema que os relatos têm em comum é a surpreendente iniciativa de Deus na escolha dos convertidos: Simão, o mago ambicioso; o etíope mutilado; Saulo, o perseguidor; Cornélio o impuro. Cada um destes episódios de At 8-11 confronta a iniciativa divina (At 8,4-8; 8,26;

⁶⁸ Cf. Daniel MARGUERAT. *A primeira história do cristianismo: os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 208-209.

9,3-12; 10,1-23) com reações dos que abraçam a fé, que vão da lucidez profética (At 8,20-23) à obediência (At 8,27a), passando pelo embaraço (At 9,13.26; 10,17).⁶⁹

No cenário de Atos, Lucas dá ênfase à luz de Deus, à voz de Jesus e à cegueira de Paulo (At 9,8; 22,11).⁷⁰ Em todos os relatos Jesus se manifesta a Paulo numa luz brilhante. Na primeira narrativa, frisa-se que “uma luz do céu” o envolveu de claridade (v.3); na segunda, especifica-se que se trata de “uma grande luz do céu” que brilhou repentinamente ao redor dele “por volta de meio dia” (v.6); na terceira, sublinha-se ainda mais o esplendor dessa luz, dizendo que ela é “mais resplandecente que o sol” que brilha “ao meio dia”. A menção à hora do dia em que Jesus aparece a Paulo (At 22,6; 26,13) tem a função de realçar a luminosidade da luz que brilha ao redor do perseguidor, mostrando que também a este respeito os relatos são redigidos em ascensão.

A luz é um elemento constitutivo das teofanias (Ex 24,15-17; Sl 29,7; Sl 97,1-3; Ez 1,4-6 Mt 17,2). Em Atos, Saulo é envolvido completamente por uma luz que sai do céu e uma voz o chama pelo nome, como fazia Deus no Antigo Testamento (Gn 31, 11-13; Gn 46, 2-3; 1Sm 3,1-10): “Saul, Saul, por que me persegues?” Esta voz aparece nos três relatos, com as mesmas palavras, porém no terceiro acrescenta-se que ela ressoa em língua hebraica, isto é, na língua do Messias de Israel. Saulo cai por terra (Gn 17,3; Lv 9,24; Nm 16,22; Js 5,14; Dn 8,17; 10,9; Ez 1,27-28; Mt 2,11). Sua queda não é apenas reflexo da surpresa da luz, mas podemos supor que o perseguidor fica reduzido à impotência.

Nos três relatos Saulo se informa sobre a identidade do personagem desconhecido que o interpela: “Quem és, Senhor?” A resposta também é mais ou menos a mesma nos três relatos: “Eu sou Jesus, a quem tu persegues.” Somente no segundo relato especifica-se a identidade de Jesus, dizendo que se trata do “Nazareu”. Os que acompanham Paulo, no primeiro relato, ficam emudecidos por causa do evento, ouvem a voz, porém não vêem ninguém (At 9,7); no segundo relato, vêem a luz, mas não ouvem a voz que fala com Paulo (At 22,9); o terceiro relato não especifica se os que acompanham Paulo viram ou ouviram alguma coisa; fala-se somente que caíram todos por terra (At 26,14).

O efeito da cristofania em Paulo não só faz com que ele caia por terra, como acontecia com os profetas do Antigo Testamento diante do manifestar-se de Deus, como também o deixa cego pela potência da luz com que entra em contato. É significativa a cegueira daquele que viu o esplendor divino na face de Jesus.

⁶⁹ Cf. BRUCE, *Paulo: o apóstolo da graça*, p. 208.

⁷⁰ Cf. CROSSAN e REED, *Em busca de Paulo*, p. 19.

Indubitavelmente a luz que Paulo vê no caminho causa uma ruptura em sua vida: de negador de Cristo, torna-se anunciador do Messias; de inimigo dos discípulos, torna-se mestre deles; de perseguidor com projetos mortais, transforma-se em entusiasmado pregador, ameaçado de morte; aquele que apostava na rigorosa observância da Lei e na tradição dos antigos para conseguir a salvação, agora sabe que ela é gratuidade, a justificação é dom; o perseguidor passa a ser o que trabalha pela causa de Jesus (1Cor 15,10); se antes procurava a observância da Lei para a própria justificação, agora consagra-se ao serviço dos outros, no amor que é a plenitude da Lei (Rm 13, 10; Gl 5,14).

A passagem da treva (cegueira) para a luz (visão) dura três dias (At 9,9). As duas versões (At 22,6; 26,13) assim descrevem a luz: celeste, intensa, de brilho superior ao do sol ofuscante, a ponto de provocar a perda da visão de Paulo. Além disso, dificilmente pode-se qualificá-la como experiência interior apenas, já que não foi apenas Paulo quem a viu, mas também seus companheiros vêem a luz. A luz que brilha no caminho de Paulo é a luz que faz ressuscitar para uma vida nova, radicalmente mudada. Uma luz que provoca e convoca para a missão. O encontro de Paulo com o Cristo ressuscitado é a raiz de sua vocação ou escolha em função da evangelização dos gentios. Daí para frente, toda a sua vida, teologia e missão estarão marcadas por esse encontro-renascimento-revelação pessoal com a luz.

1.1.2.3. Luz que liberta da prisão (At 12,1-11)

Neste episódio, Pedro é preso pelas proximidades da Páscoa, nos dias da festa “dos pães ázimos”. O relato mostra a minuciosa descrição da guarda militar, à qual é submetido o prisioneiro. Mas inicia-se um acontecimento que conduzirá Pedro à liberdade: um Anjo de Deus ilumina a cela e o liberta da prisão. Ao símbolo da luz se junta o do “anjo do Senhor”.

⁶Quando se aproximou o momento de Herodes apresentá-lo, naquela mesma noite Pedro dormia entre dois soldados, preso a duas correntes, enquanto sentinelas diante da porta vigiavam a prisão. ⁷De repente, sobreveio o Anjo do Senhor, e uma luz brilhou no cubículo. Tocando o lado de Pedro o Anjo fê-lo erguer-se dizendo: Levanta-te depressa. E caíram-lhe as correntes das mãos. ⁸Disse-lhe ainda: Cinge-te, e calça as sandálias. E ele o fez. Disse-lhe mais: Envolva-te no manto e segue-me. ⁹Pedro saiu e foi seguindo-o, mas

não sabia se era verdade o que estava acontecendo por meio do Anjo: parecia antes uma visão. ¹⁰Passaram, assim, pelo primeiro posto da guarda, depois pelo segundo, e chegaram ao portão de ferro, que dá para a cidade, o qual se abriu por si mesmo diante deles. Saído, enveredaram por uma rua, quando subitamente o Anjo se apartou dele. ¹¹Então Pedro, voltando a si, disse: Agora sei realmente que o Senhor enviou o seu Anjo, livrando-me da mão de Herodes e de toda expectativa do povo judeu (At 12,6-11).

Pedro é encarcerado numa prisão de segurança máxima.⁷¹ A tradição insiste nas medidas de segurança: “Pedro dormia entre dois soldados, preso a duas correntes, enquanto sentinelas diante da porta vigiavam a prisão.” Enquanto isso, a igreja orava incessantemente por ele. Que chance tem a oração contra uma masmorra? Historicamente, Deus deve ter atuado através de agentes humanos, aqui encobertos por “Anjo do Senhor”.

Quando chega o momento de Herodes⁷² apresentá-lo ao povo, eis que, de repente, manifesta-se um Anjo do Senhor. A manifestação angélica aparece tanto no Antigo Testamento (Gn 16,7-13; 32,2.24.30; Ex 14,19; 23,20-24; Js 5,13-15; Jz 13,3-22; Os 12, 3-4) quanto no Novo (Lc 1, 11.26; 2, 9; Mt 28, 2-3; At 5,19; 8,16, 10,30; 12,7; Ap 15, 16; 18,1) e nada mais é que a manifestação do próprio Deus. Algumas aparições estão associadas aos grandes eventos da história da salvação. O Anjo ou Mediador angelomórfico está próximo de Deus ou de seu trono, mas na aparição terrena assume características físicas numa gama bastante ampla: fogo, nuvem, homem; exerce funções ou atos típicos de Deus (mediação, proteção, libertação, intercessão).⁷³

Uma luz resplandece na cela de Pedro quando o anjo o visita na prisão. Essa luz provavelmente foi uma manifestação da energia do anjo, isto é, uma propriedade e uma manifestação visível do tipo de energia que compõe os seres angelicais. Os anjos no Novo Testamento aparecem geralmente como personagens brilhantes.⁷⁴ O anjo dá a Pedro cinco

⁷¹ O relato da libertação de Pedro tem todas as cores de um relato popular, que sempre insiste no maravilhoso e extraordinário. Cf. Ivo STORNILO. *Como ler os Atos dos Apóstolos: o caminho do evangelho*. São Paulo: Paulus, 1993, p. 113.

⁷² O Herodes do qual fala o texto é Herodes Agripa, que governou sobre toda a Judéia do ano 41 ao ano 44. Era um rei pró-romano, que procurava acalmar o povo. Para isso, maltrata alguns membros da comunidade judeu-cristã de Jerusalém, depois mata o apóstolo Tiago, irmão de João – filhos de Zebedeu – e coloca Pedro na prisão com intenção de matá-lo depois da Páscoa. Veja Pablo RICHARD. *O movimento de Jesus depois da ressurreição: uma interpretação libertadora dos Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1999, p. 104.

⁷³ Luigi SCHIAVO. Fontes dos ditos de Jesus e as raízes da cristologia. In: *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume/FAPESP, 2006, p. 202.

⁷⁴ As verdadeiras experiências místicas com frequência estão associadas a campos com luz, de energia.

ordens: levante-se, aperte o cinto, calce as sandálias, ponha o manto e siga-me. A impressão que Pedro tem é que se trata de um sonho ou de uma visão. Ele não faz nada, porém obedece as ordens dadas pelo anjo.

Vencidas as barreiras e uma vez estando na rua, o anjo se afasta. Assim como viera, vai embora: não se identifica, não diz nada, além das ordens, não pede reverência. Apenas cumpre sua missão. A libertação de Pedro nos faz lembrar 1Reis 19,5-7, quando o anjo de Deus socorre o profeta Elias no deserto, bem como Êxodo 12,1-13, a noite da libertação do Egito. Tudo isso mostra-nos que o Deus libertador continua sua ação na história, libertando seu povo. A luz que ilumina a cela de Pedro está associada à luz que liberta da perseguição e da prisão. Pedro volta a si, acorda e, então, olha pra trás e compreende. Reconhece que essa libertação é um ato de Deus: “Agora sei realmente que o Senhor enviou seu anjo, livrando-me das mãos de Herodes e de toda expectativa do povo judeu”.

1.1.2.4. Paralelo entre luz no Quarto Evangelho e luz nos Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos

Nos Sinóticos, a luz está ligada à sabedoria judaica: empregam o termo em sentido próprio e muitas das vezes fazendo referência ao Antigo Testamento: (Mt 4,16 = Is 9,1; Lc 2,32 = Is 42,6, 49,6); fazem uso de metáfora para falar da luz (Mt 6,22-23; Lc 11,34-35); comparam os discípulos com a ação benéfica da luz (Mt 5,14-16; Mc 4,21-22; Lc 8,16-18) e algumas vezes, tanto nos Sinóticos quanto nos Atos, fala-se da luz como reflexo da divindade: na Transfiguração de Jesus (Mt 17,2.5), Paulo a caminho de Damasco (At 9,3; 22,6.9.11; 26,13) e Pedro na prisão em Jerusalém (At 12,7).

Ao contrário, o Quarto Evangelho não usa metáfora para falar da luz e não se refere a Deus como luz em forma explícita, a não ser em harmonia com a revelação em Jesus. A luz no Quarto Evangelho designa diretamente a natureza de Jesus. Ele retrata Jesus como luz que irrompe no meio da escuridão do mundo. A luz não é apenas reflexo da manifestação de Deus, mas seu próprio filho unigênito que se encarna e se manifesta ao mundo: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida” (8,12; 9,5).

1.1.3. LUZ NAS CARTAS PAULINAS, CARTAS JOANINAS E APOCALIPSE

Segundo as cartas paulinas, a luz está ligada à Toráh e também ao povo judeu.⁷⁵ A revelação de Jesus como luz vem precisar a antítese das trevas e da luz, não na perspectiva metafísica, mas no plano moral. Empregam o termo, quase sempre, para referirem-se à condição do cristão: O pagão vive em trevas; tem inteligência obnubilada e o coração cego pela sua ignorância e pela dureza de seu coração (cf. Ef 4,18); Deus livra o pagão do poder das trevas e o faz capaz de participar da herança dos santos na luz (cf. Cl 1,12). O discípulo já não vive mais nas trevas; é “filho da luz”, “filho do dia”; não pertence à noite e não será, portanto, surpreendido quando chegar “o Dia do Senhor” (1Ts 5,4-8); sendo “luz no Senhor”, o discípulo de Jesus há de ser mais luminoso ainda, quando receber “a herança dos Santos na luz” (Cl 1,12); a luz qualifica o domínio de Deus e de Cristo como sendo o do bem e da justiça; as trevas qualificam o domínio de Satanás como sendo do mal e da impiedade (cf. 2Cor 6,14-15), embora Satanás por vezes se disfarce em anjo de luz para seduzir os homens (2Cor 11,14).⁷⁶

Na carta aos Coríntios diz que, o evangelho difunde uma luz que atrai o olhar do fiel. A fé, luz divina que brilha no coração, deve fazê-lo resplandecer com esta luz que é trazida pelo conhecimento da glória de Deus, que resplandece na face de Cristo:

Para os incrédulos, dos quais o deus deste mundo obscureceu a inteligência, a fim de que não vejam brilhar a luz do evangelho da glória de Cristo, que é a imagem de Deus. Não proclamamos a nós mesmos, mas a Cristo Jesus, Senhor. Quanto a nós mesmos, apresentamos-nos como vossos servos por causa de Jesus. Porquanto Deus, que disse: Do meio das trevas brilhe a luz! Foi ele mesmo quem reluziu em nossos corações, para fazer brilhar o conhecimento da glória de Deus, que resplandece na face de Cristo (2Cor 4,4-6; cf. 2 Tm 1,10).

Em Paulo esta recomendação se torna habitual. Toda moral cabe nesta perspectiva: a missão do discípulo é, portanto, missão de iluminação (Ef 3,9). É preciso comportar-se como

⁷⁵ FRIEDRICH, *Theological dictionary of the New Testament* IX, pp. 345-348.

⁷⁶ Cf. Lothar COENEN; Colin BROWN (eds.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Vol. I. São Paulo: Vida Nova, 2000, pp. 1223-1224.

um “filho da luz”, procurando discernir o que é agradável ao Senhor e não sendo participante das obras infrutuosas num mundo envolto em trevas (Ef 5,8), para tornar-se irreprovável e puro filho de Deus, sem defeito, no meio de uma geração má e perversa, no seio da qual brilha como astro no mundo, mensageiro da Palavra de vida (cf. Fl 2,15). Não pode envolver-se nas obras infrutuosas das trevas (cf. Ef 5,11), mas deve rejeitá-las e revestir-se com as armaduras da luz (cf. Rm 13,12) e portar-se como o filho dela (cf. 1Ts 5,5).

Não é outra a linguagem de João. Também as cartas joaninas empregam a luz para referir-se à condição do cristão: “Deus é luz⁷⁷; nele não há treva alguma. Se dissermos que estamos em comunhão com ele e andamos nas trevas, mentimos e não praticamos a verdade. Mas se caminhamos na luz como ele está na luz, estamos em comunhão uns com os outros e o sangue de Jesus, seu Filho, nos purifica de todo pecado” (1Jo 1,5-7). O critério é o amor fraternal. Por aí se conhece que se está nas trevas ou na luz: “Aquele que diz que está na luz, mas odeia o seu irmão, está nas trevas até agora. O que ama o seu irmão permanece na luz e nele não há ocasião de queda. Mas o que odeia o seu irmão está nas trevas; caminha nas trevas e não sabe aonde vai, porque as trevas cegaram os seus olhos” (1Jo 2,10-11).

Na carta proto-paulina de Timóteo, Deus mora em uma luz inacessível, a qual homem algum jamais viu, nem é capaz de ver (1Tm 6,16). Não é Ele “o Pai das luzes?” (Tg 1,17). Aqueles que se aproximam da luz recebem o poder de viver na luz de Deus. Mas aqueles que rejeitam a luz trazida por Jesus mergulham em trevas.

De acordo com os textos proféticos do Apocalipse, as passagens referentes à luz refletem a esperança escatológica. Com efeito, “a cidade não precisa do sol ou da lua para iluminar, pois a glória de Deus a ilumina e sua lâmpada é o Cordeiro. As nações caminharão à sua luz e os reis da terra trarão a ela sua glória” (Ap 21,23-24, citação de Is 60,3). Então os eleitos, contemplando a face de Deus, serão iluminados por esta luz. Esta é a esperança dos filhos da luz: “já não mais haverá noite: ninguém mais vai precisar da luz da lâmpada, nem da luz do sol, porque o Senhor Deus vai brilhar sobre eles e eles reinarão pelos séculos dos séculos” (Ap 22, 5).

⁷⁷ A declaração “Deus é luz” em 1Jo 1,5 é o único texto em que Deus é definido diretamente como luz nos escritos joaninos.

1.1.3.1. Paralelo entre luz no Quarto Evangelho, luz nas Cartas Paulinas, Cartas Joaninas e Apocalipse

Em João encontramos: “Este é o julgamento: a luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas à luz, porque suas obras eram más.” Esta passagem pode ser comparada com 2Cor 4,4, quando Paulo fala de homens aos quais o deus deste mundo cegou “para que não resplandeça a luz do evangelho da glória de Cristo, o qual é a imagem de Deus.” Nada pode mudar esta situação senão um ato criador de Deus, paralelo à criação original da luz. “Deus disse: ‘Haja luz’, e houve luz.” Ele mesmo resplandeceu em nossos corações, para iluminação do conhecimento de sua glória na face de Cristo (2Cor 4,6; cf. Gn 1,3). Embora seja certamente verdadeiro o fato de que, desde a vinda de Jesus, “as trevas passam e já brilha a verdadeira luz” (1Jo 2,8), pois somente “o que ama o seu irmão permanece na luz” (1Jo 2,10). A condição prévia para a prática da verdade que se associa de perto com a idéia da luz, tanto aqui quanto noutras passagens, é a comunhão com aquele que é a luz do mundo, Jesus. Os cristãos, para permanecerem nele, devem andar na luz, viver em prol dos seus irmãos e constatemente buscarem o perdão mediante o poder do sangue de Cristo (1Jo 1,6-7).⁷⁸

Paulo, embora empregue estas palavras menos frequentemente do que João, dá-lhes um conteúdo teológico semelhante. A luz e as trevas são tão incompatíveis quanto a justiça e iniquidade (2 Cor 6,14). O conteúdo da luz ou da iluminação, porém, não pode ser outro senão cristológico: Deus brilhou em nossos corações “para iluminação do conhecimento da glória de Deus na face de Cristo” (2Cor 4,4-6; cf. 2Tm 1,11). Por meio dele participamos “da herança dos santos na luz” (Cl 1,12).

Característico de Paulo é o emprego do conceito de luz nas antíteses luz/trevas, como também o faz João no evangelho. Neste sentido, Paulo fala de armas da luz (Rm 13,12), de um anjo de luz (2Cor 2,14), dos frutos da luz (Ef 5,9), os frutos de nosso espírito (Gal 5,22) e da luz que tem brilhado em nossos corações (2Cor 4-5).

Aqueles que antes estavam nas trevas tornaram-se, por sua vez, como que iluminados, “filhos da luz” (Jo 12,36; cf. Ef 5,8; 1Ts 5,5)⁷⁹ e agora são luz em Jesus. Esta filiação, porém, faz exigências éticas da parte daqueles que a receberam: “O fruto da luz consiste em tudo quanto é bondade, justiça e verdade” (Ef 5,9). Assim, é necessário andar em conformidade com a luz e isto tanto mais porque os cristãos têm responsabilidades para com o mundo. Responsabilidades estas que só podem desempenhar como “luzeiros num mundo escuro” (Fl

⁷⁸ Cf. COENEN e BROWN, *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*, vol. I, p. 1224.

⁷⁹ Idéia esta que possivelmente foi influenciada por Qumran.

2,15). Neste mundo, o cristão vive sua vida, por assim dizer, entre luz e trevas (Satanás). Este último pode até se disfarçar “em anjo da luz” (2Cor 11,14). É por isso que os cristãos devem vestir-se da “armadura da luz” (Rm 13,12). Somente aquele que aceita a luz não precisa temer o dia em que “o Pai das luzes” (Tg 1,7) trará luz àquilo que está oculto (1Cor 4,5). Assim, na nova Jerusalém já não haverá sol, lua nem luz criada, pois a glória de Deus será sua luz e o cordeiro será sua lâmpada. As nações andarão mediante sua luz e os reis da terra lhe trarão a sua glória (cf. Ap 21,23-24).

1.2. LUZ EM QUMRAN

Na Palestina, nas proximidades do Mar Morto, entre os anos de 1946-1956, foram encontrados milhares de fragmentos de textos hebraicos, aramaicos e gregos. Entre os escritos descobertos havia textos bíblicos e também textos sectários que revelam certa diversidade no judaísmo antigo. Os textos de Qumran ficaram conhecidos pelo nome de Manuscritos do Mar Morto e propiciaram uma grande quantidade de fontes para o estudo do judaísmo antigo e para o entendimento de textos cristãos com motivação e *background* judaicos.⁸⁰

O dualismo entre luz e trevas aparece fortemente nos escritos do Mar Morto (cf. I QS III, 20-25; IV, 1-14; XI, 3-7). Já no *Manual de Disciplina* ou *Regra da Comunidade*⁸¹, 1QS III, encontramos:

Vacat. Para o sábio, para que instrua e ensine todos os filhos da luz sobre a história de todos os filhos do homem, acerca de todas as classes de seus espíritos, segundo os seus signos, acerca de suas obras em suas gerações, e acerca da visita de seu castigo e do tempo de sua recompensa. Do Deus de conhecimento provém tudo o que é e o que será. Antes que existissem fixou todos os seus planos e quando existem completam as suas obras de acordo com as suas instruções, segundo o seu plano glorioso e sem mudar nada. Em

⁸⁰ Florentino García MARTINEZ. *Textos de Qumran: edição fiel e completa dos documentos do Mar Morto*. Petrópolis: Vozes, 1994, pp. 15-29.

⁸¹ É provavelmente um dos documentos mais antigos da seita. Sua composição original pode datar de 100 a.C. Parece que se destinava aos professores da comunidade, aos seus Mestres ou Guardiões, e contém trechos de cerimônias litúrgicas, o esboço de um modelo de sermão sobre os espíritos da Verdade e da falsidade, estatutos referentes à iniciação para a seita e à vida em comum, organização e disciplina, um código penal e, por fim, uma dissertação poética sobre os deveres religiosos fundamentais do Mestre e seus discípulos, e ainda sobre as épocas sagradas, próprias da comunidade. Cf. Geza VERMES. *Os manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Mercuryo, 1991, p. 73.

sua mão estão as leis de todas as coisas, e ele as sustenta em todas as necessidades. Ele criou o homem para dominar o mundo, e pôs nele os espíritos, para que caminhe por ele até o tempo de sua visita: são os espíritos da verdade e da falsidade. Do manancial da luz provêm as gerações da verdade, e da fonte das trevas as gerações de falsidade. Na mão do Príncipe das luzes está o domínio sobre todos os filhos da justiça; eles andam por caminhos de luz. E na mão do Anjo das trevas está todo o domínio sobre os filhos da falsidade; eles andam por caminhos de trevas. Por causa do Anjo das trevas se extraviam todos os filhos da justiça, e todos os seus pecados, suas iniquidades, suas faltas e suas obras rebeldes, estão sob o domínio de acordo com os mistérios de Deus, causados pelo domínio de sua hostilidade; e todos os espíritos de seu lote fazem cair os filhos da luz. Porém o Deus de Israel e o anjo de sua verdade ajudam todos os filhos da luz. Ele criou os anjos da luz e das trevas, e sobre eles fundou todas as obras (1QS III, 13-25).

Aí aparecem os “filhos da luz” e os “filhos das trevas”; o “Príncipe das luzes” e o “Anjo das trevas”; os “caminhos de luz” e os “caminhos de trevas”. Há dois espíritos que guerreiam um contra o outro – o Espírito da Verdade e o Espírito da Perversidade. O Espírito da Verdade procede de uma fonte de luz, e o Espírito da Perversidade de uma fonte de trevas. Cada um destes dois espíritos domina sobre uma parte da humanidade, que se encontra nitidamente dividida entre dois grupos: os filhos da luz ou da verdade e os filhos das trevas ou da perversidade. Na mão do Príncipe da luz está o domínio sobre os filhos da justiça; eles caminham pelos caminhos da luz; mas na mão do Anjo das trevas está o domínio sobre os filhos da impiedade; eles andam pelos caminhos das trevas.

Podemos observar que estes “dois espíritos” são elementos alternativos oferecidos ao homem pelo próprio Deus.⁸² Foi Ele quem os criou e é Ele quem vem em socorro de todos os filhos da luz. A grande batalha espiritual entre a luz e as trevas continuará até o momento da

⁸² A comunidade de Qumran acreditava na doutrina da divina eleição. Na “Regra da comunidade” a palavra “sorte”, “destino”, repete-se catorze vezes. É usada em dois sentidos relacionados. Em certos contextos fala da “sorte” do homem na vida, isto é, o destino permitido por Deus a cada indivíduo. Em outros contextos, fala de duas divisões do ser humano. A primeira se refere aos justos, chamados “homens do destino de Deus”; a segunda divisão compõe-se dos perversos, conhecidos como “homem do destino de Belial”. Cf. C. F. PFEIFFER. *The Dead Sea Scrolls*. Grande Rapids: Baker Book House, 1962, p. 56 apud Gervásio F. ORRÚ. *Os manuscritos de Qumran e o Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993, p. 47.

visitação de Deus, isto é, “até o último julgamento, o momento quando Deus destruirá o espírito maligno para sempre”.

Ainda que câncios da grande batalha entre o reino da luz e o reino das trevas, os membros da comunidade estavam certos da proteção divina sobre suas vidas. Essa proteção era resultado da observância da Lei, da busca da vontade de Deus em todas as coisas e do fato de se abandonarem espontaneamente nele.

Outro documento chamado *A Regra da Guerra* ou *A Guerra dos Filhos da Luz contra os Filhos das Trevas*⁸³ descreve a batalha escatológica em detalhes. A primeira parte da Regra da Guerra resume o curso de uma guerra de quarenta anos, que será travada entre aqueles a quem o texto chama de “filhos da luz” e “filhos das trevas”:

O primeiro ataque dos filhos da luz será lançado contra o lote dos filhos das trevas, contra o exército de Belial, contra a tropa de Edom e de Moab e dos filhos de Amon e a tropa de... e de Fislistéia, e contra as tropas dos Kittim de Assur e os que ajudam dentre os ímpios da aliança. Os filhos de Levi, os filhos de Judá e os filhos de Benjamim, os exilados do deserto, guerrearão contra eles. ... contra todas as tropas, quando os filhos da luz exilados no deserto dos povos retornarem para acampar no deserto de Jerusalém. E depois da guerra subirão dali... dos Kittim no Egito. E a seu tempo, sairá com grande fúria para guerrear contra os reis do norte, e sua cólera exterminará e cortará o chifre de... Seguirá um tempo de salvação para o povo de Deus e um período de domínio para todos os homens de seu lote, e destruição eterna para todo lote de Belial. Haverá pânico grande entre Jafé e cairá Assur, e não haverá socorro para ele; o domínio dos Kittim se acabará sendo abatida a impiedade sem que fique um resto e não haverá escape para os filhos das trevas (1QM I, 1-9).

⁸³ A mais famosa das composições escatológicas é provavelmente o Manuscritos da Guerra da Caverna 1 (em hebraico, *Milhamah*, daí abreviação 1QM). É um escrito apocalíptico peculiar. Deve ter sido escrito no século I d.C., porque a descrição que faz da formação de batalha do exército dos filhos da luz apresenta semelhanças com as formações de batalha romanas. Mas descobertas de fragmentos nas Cavernas 4 e 5 de Qumran sugerem que a versão conservada é um documento composto baseado em obras anteriores, que datam da segunda metade do século II a.C. Este livro elabora o tópico da guerra santa, enfatiza a condução da guerra segundo a Lei de Moisés e explica que diversas batalhas devem irromper antes da vitória final de Deus. A formação do exército dos filhos da luz é descrita em detalhe, incluindo as armas usadas. Cf. KOESTER, *Introdução ao Novo Testamento*, vol. 1, p. 261; James C. VANDERKAM. *Os manuscritos do Mar Morto hoje*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995, p. 70; MARTINEZ, *Textos de Qumran*, pp. 139-169.

Outras passagens designam a guerra como o “dia da vingança” (1QM, VII, 5; cf. 1QM, XV, 3) e a “batalha de Deus” (1QM, IX, 5). Os filhos da luz e o lote das trevas guerrearão juntos pelo poder de Deus, entre o grito de uma multidão imensa e o clamor dos deuses e dos homens, no dia da calamidade. Será um tempo de tribulação para todo o povo redimido por Deus. De todas as tribulações, nenhuma será como esta, desde sua aceleração até que se complete a redenção eterna (cf. 1QM I, 11-12; 4QM496 [4papQMf] I, 2-9).

Na guerra, os filhos da luz serão os mais fortes durante três lotes para derrotar a impiedade; e em outros três, o exército de Belial⁸⁴ se cingirá para fazer retroceder o lote de Deus. Os batalhões de infantaria farão derreter o coração dos filhos das trevas, porém o poder de Deus reforçará o coração dos filhos da luz. E no sétimo lote a grande mão de Deus submeterá Belial e todos os anjos de seu domínio e todos os homens do lote. Deus, ou o seu auxiliar Miguel, levará os filhos da luz à vitória (Cf. 1QS XIII, 10), para “humilhar as trevas e para fortalecer a luz” (1QS XIII, 15).

Miguel (*Quem é como Deus?*)⁸⁵ é o chefe dos anjos, que socorre e protege o povo de Israel contra as ameaças dos inimigos terrestres e do inimigo celestial, Satanás. Miguel é um anjo majestoso (o Príncipe da luz por sua oposição a Lúcifer: “o Portador da luz”, o anjo da luz que se tornou o Príncipe das trevas) que fará brilhar de gozo a aliança de Israel, trará paz e bênção ao lote de Deus (1QM XVII, 6-7).

Tanto Miguel como os outros anjos (Gabriel, Sariel e Rafael)⁸⁶ estão relacionados com a tradição bíblica de Ez 1,26 e Dn 7,13; 8,15; 10.16.18, que menciona a figura de um anjo com forma de homem. Esta relação entre um ser celestial com forma humana, que é enviado para iluminar, responde a um teólogo judeu, que fundamenta teologicamente a convicção da

⁸⁴ Belial foi criado para a fossa, anjo de hostilidade. Seu domínio são as trevas, seu conselho é para o mal e a iniquidade. Todos os espíritos de seu lote, anjos de destruição, andam nas leis de trevas. Para elas vai seu único desejo (cf. 1QM XIII, 11-12).

⁸⁵ Por causa do seu papel de protetor e salvador, Miguel é considerado uma espécie de super-anjo, superior a todos os outros, um *elohim*, um ser divino. Em textos posteriores, Miguel se tornará defensor do povo no julgamento e sumo sacerdote que intercede a favor do povo. Por ser tão importante para o povo, ele é considerado o mediador entre os homens e Deus. Neste sentido, a tentação posterior de cultuar o Anjo Miguel traz a afirmação da importância que ele tinha no imaginário popular. Cf. SCHIAVO, Fontes dos ditos de Jesus e as raízes da cristologia, pp. 197-199.

⁸⁶ VERMES. *Os manuscritos do Mar Morto*, p. 125:

“O preceito para mudanças na ordem da batalha para formar a posição de um quad[rado com torres], uma linha côncava com torres, uma linha convexa com torres, uma linha convexa rasa obtida pelo avanço do centro, ou [pelo avanço, ou [pelo de] ambos os flancos para aterrorizar o inimigo. Os escudos das torres deverão três côvodos de comprimento e suas lanças, oito côvados. A torre avançará de formação e terá cem escudos de cada lado; desta [maneira], a torre estará cercada de três lados por trezentos escudos. E também terá dois portões, [um à direita] e outro à esquerda. Eles deverão inscrever nos escudos das torres: no primeiro, Micael, [no segundo, Gabriel, no terceiro,] Sariel e no quarto, Rafael. Micael e Gabriel [postar-se-ão à direita, e Sariel e Rafael à esquerda]... eles armarão uma cilada a ... x nossos acampamentos e guarda-nos de tudo o que é indecente e mau.”

transformação do justo em luz à semelhança dos anjos: “Todos se converterão em anjos no céu” (1En 51,4); “Os filhos da justiça resplandecerão em todos os confins da terra, irão iluminando até o final de todos os tempos de trevas; e no tempo de Deus sua grandeza excelsa brilhará durante todos os tempos eternos” (4Q496 I, 7-8); “porque os filhos da luz irão para a luz, à eterna alegria, ao regozijo” (4Q548 II, 13). Encontramos esta inspiração ainda em outros textos nos quais o justo espera brilhar como os anjos (cf. 1QM I, 8; XVII, 5-7; 1QS IV,7-8; Dn 12, 1-3).

A luta dos “filhos da luz” de Qumran dura até que tenham passado “todos os tempos das trevas, mas no tempo de Deus brilhará a sua sublime majestade para sempre... para salvação e benção, glória e longos dias para todos os filhos da luz” (1QM I, 8-9). Estes chegarão à luz eterna (1QS IV, 8), pois “a sorte de Deus está destinada à luz da vida” (1QM XIII, 5).

Os membros eleitos da “aliança de Deus se obrigam a amar todos os filhos da luz, cada qual segundo sua participação na salvação, segundo o plano de Deus, e a odiar todos os filhos das trevas, cada qual segundo a sua culpa, de acordo com o plano de vingança de Deus” (1QS, I, 9-11). As obras destes “se fazem nas trevas e para elas vai o seu desejo” (1QM XV, 9-11). O dualismo não é meramente antropológico e ético, visto que é atribuído à ação das forças operantes no mundo (espíritos da luz e das trevas). Mas Deus aparece sempre como o criador e o Senhor. Tudo o que existe e acontece vem do “Deus que sabe” e dele recebe o seu destino (1QS III, 15); foi ele quem criou os espíritos da luz e das trevas (cf. QS III, 25).

Tendo em vista este dualismo tão caracterizado em Qumran, não é preciso aduzir para explicar a linguagem dualista encontrada no Novo Testamento. Os textos que demonstram os mais íntimos e impressionantes paralelos com Qumran são encontrados especialmente no Quarto Evangelho.

1.2.1. Paralelo entre luz no Quarto Evangelho e luz em Qumran

Observamos, no Evangelho de João, uma linguagem teológica muito parecida com a linguagem dos textos da comunidade de Qumran. Se nos basearmos Jo 1,35-39, é de se supor que o apóstolo tenha usado uma linguagem semelhante à de Qumran por influência de João Batista, o qual teria crescido na comunidade, ou, de qualquer maneira, a ela teria permanecido por algum tempo, antes de seguir a Jesus. Ou ainda, que essa semelhança de linguagem se dá pela possibilidade de que o evangelista, que escreveu em Éfeso, pudesse ter entrado em

contato com o universo intelectual de Qumran através dos discípulos do Batista em Éfeso, ou através da população de Qumran, que depois do ano 70 chegou a Éfeso com seus escritos.⁸⁷

No Evangelho de João encontramos o dualismo entre luz e trevas: “O que foi feito nele era a vida, e a vida era luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas as trevas não a apreenderam” (Jo 1,4-5); “Este é o julgamento: a luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas à luz” (Jo 3,19-20). Assim como o encontramos em Qumran: “Do manancial da luz provêm as gerações da verdade, e da fonte das trevas as gerações de falsidade. Na mão do Príncipe das luzes está o domínio sobre todos os filhos da justiça; eles andam por caminhos de luz. E na mão do Anjo das trevas está todo o domínio sobre os filhos da falsidade; eles andam por caminhos de trevas” (1QS III, 19-21).

Existe uma semelhança entre os escritos de João e de Qumran neste aspecto que é importante para a compreensão do dualismo joanino. Em Qumran há tanto um dualismo ético – luz *versus* trevas – como um dualismo escatológico, que aguarda o triunfo escatológico final da luz. Os manuscritos de Qumran – não mais do que João – utilizam a linguagem dualista das duas eras. Mas fica claro, que os membros da comunidade de Qumran aguardam um dia de juízo – de visitação divina sobre os poderes das trevas –, quando os ímpios serão destruídos em uma grande batalha escatológica, e quando as recompensas e as punições serão conferidas a cada um (cf. 1QS III, 15-20).

Em João encontramos: “Por pouco tempo a luz está entre vós. Caminhai enquanto tendes luz, para que as trevas não vos apreendam: quem caminha nas trevas não sabe para onde vai! Enquanto tendes a luz, crede na luz, para vos tornardes filhos da luz” (Jo 12,36). De Qumran lemos: “e todos os espíritos de seu lote fazem cair os filhos da luz. Porém o Deus de Israel e o anjo de sua verdade ajudam todos os filhos da luz. Ele criou os anjos da luz e das trevas, e sobre eles fundou todas as obras (1QS III, 24-25). A luz e as trevas identificam-se com o dualismo “o espírito da verdade e da falsidade” (Jo 14,17; 15,27; 16,13), as mesmas formas de expressão encontradas em Qumran. Isto fica ainda mais claro se tomarmos 1Jo 4,6: “Nós somos de Deus. Quem conhece a Deus nos ouve, quem não é de Deus não nos ouve. Nisto reconhecemos o espírito da verdade e o espírito do erro”.

As semelhanças de expressão entre o dualismo do Evangelho de João e o de Qumran são bastante evidentes, mas quanto ao conteúdo da mensagem há diferenças marcantes: em João o conflito se dá entre o mundo e seu governador e Jesus encarnado; em Qumran o

⁸⁷ KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 280; BROWN. *A comunidade do discípulo amado*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1984, p. 31.

conflito acontece entre dois espíritos, ambos criados por Deus. Embora haja, indiscutivelmente, uma semelhança verbal entre a luz e as trevas e entre os filhos da luz e os filhos das trevas, em João estes não são apresentados como dois espíritos dominando sobre duas classes distintas de pessoas; mas o Logos encarnado é a luz e todos os homens estão em trevas, porém são convidados a virem para a luz.⁸⁸

Para João, a luz do mundo já se manifestou; vive-se sob a mensagem do cumprimento. Ele vê em Jesus o cumprimento das promessas e o proclama vitorioso: “Nele estava a vida” (Jo 1,4); “quem escuta a minha palavra e crê naquele que me enviou tem a vida eterna” (Jo 5,24); “passou da morte à vida” (Jo 5,24); “eu venci o mundo” (Jo 16,33); enquanto na literatura de Qumran vive-se sob a mensagem da espera, acentua-se a luz em luta contra as trevas.

Além do mais, a vinda da luz às trevas do mundo, em João, é uma escatologia realizada, algo completamente diferente de qualquer elemento presente na teologia de Qumran. Também a teologia do pecado é bem diferente: em João, os filhos da luz são aqueles que crêem em Jesus e, deste modo, recebem a vida eterna; nos escritos de Qumran, os filhos da luz são aqueles que se dedicam à estrita obediência à Lei de Moisés, conforme interpretada pelo Mestre da Justiça, e que voluntariamente se separaram do mundo (dos filhos da perversidade). Para João, as trevas simbolizam a rejeição a Jesus; para Qumran, as trevas representam a desobediência à Lei. Essas diferenças levam à conclusão de que qualquer influência da comunidade de Qumran sobre João se localiza na área do idioma e da terminologia, e não na área da teologia fundamental dos escritos de cada um.⁸⁹

Podemos observar outra grande diferença entre João e Qumran: em virtude da predestinação, no Evangelho de João o dualismo empregado mostra também duas classes: trevas e luz, porém Deus não criou o “espírito das trevas”. Ele surgiu pela própria decisão do seres humanos, que “preferiram as trevas à luz” (Jo 3,19). Tampouco predestinou um grupo à perdição. A luz é vitoriosa e o apelo amoroso de Deus se destina a todos os seres humanos. O dualismo está entre a fé e a incredulidade das pessoas em relação ao filho Unigênito de Deus. Em Qumran acredita-se que eles eram os escolhidos e pertenciam à classe do “espírito da luz”, enquanto os que não haviam sido escolhidos pertenciam à classe do “espírito das trevas”:

⁸⁸ Cf. George Eldon LADD. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003, pp. 350-351; ORRÚ. *Os manuscritos de Qumran e o Novo Testamento*, pp. 67-69.

⁸⁹ Cf. LADD, *Teologia do Novo Testamento*, pp. 350-351.

Neles está a história de todos os homens; em suas (duas) divisões têm sua herança todos os exércitos, por suas gerações; em seus caminhos andam; toda obra que fazem cair em suas divisões, segundo seja a herança do homem, grande ou pequena, por todos os tempos eternos. Pois Deus os dispôs por partes iguais até o tempo final, e pôs um ódio eterno entre suas divisões. Os atos de injustiça são abominação para a verdade, e todos os caminhos de verdade são abominação para a injustiça (1QS IV, 15-17).

Além das diferenças apresentadas, podemos destacar ainda: a procedência de um redentor na esfera da luz divina, característico em João, não tem nenhuma importância em Qumran (a esperança messiânica é puramente futurística). Inversamente a concepção de “nova aliança”, característica em Qumran, é omitida por João.

Por ter se valido de formas e expressões usadas em Qumran, pressupõe-se um substrato comum entre as duas literaturas. Mas, ainda que tenha recebido influências de Qumran quanto ao vocabulário e até quanto às idéias, parece-nos que o ensino joanino não se subordinou a alguma seita ou grupo de sua época. O escritor joanino expôs uma mensagem independente e diversa da mensagem da comunidade de Qumran. O dualismo que encontramos no Quarto Evangelho teve por finalidade mostrar não só a oposição luz *versus* trevas, mas e, sobretudo, a vitória da luz já concretizada na pessoa de Jesus: rabi (Jo 9,2), enviado (9,7), homem (9,11.16), profeta (9,17), Messias (9,22), Filho do Homem (9,35), Senhor (9,36). Para João, a luz do mundo já se manifestou. Ele vê em Jesus o cumprimento das promessas e o proclama vitorioso. Assim, podemos deduzir que o modo de falar do Quarto Evangelho sobre luz e trevas pode ter suas raízes e alimentar-se no chão do judaísmo tardio e que os escritos joaninos refletem a mentalidade e a índole judaica.

1.3. LUZ NO EVANGELHO DE TOMÉ

Em dezembro de 1945, próximo à cidade de Nag Hammadi, margem leste do Nilo, alto Egito, uma coleção de manuscritos em língua copta foi encontrada por dois camponeses egípcios. Esta coleção, contendo treze códices feitos de papiro e cobertos com couro, recebeu

o nome de *Biblioteca Copta Nag Hammadi*.⁹⁰ Ela abrange textos teológicos e filosóficos, a maioria deles cristãos e boa parte, gnósticos.⁹¹ Dentre alguns documentos da Biblioteca de Nag Hammadi que citam o termo luz (Evangelho de Tomé, Evangelho da Verdade, O Diálogo do Salvador, Evangelho de Felipe, A Paráfrase de Shem [VII, 1], O [Segundo] Apocalipse de Tiago [V,4]) escolhemos o Evangelho de Tomé para aprofundar.

Na biblioteca de Nag Hammadi encontramos uma coleção de pronunciamentos tradicionais de Jesus, que recebeu o nome de *Evangelho de Tomé*, devido a autoria deste estar atribuída a Judas Tomé Dídimos, que significa “gêmeo”.⁹² Estes pronunciamentos, ou pequenos grupos de provérbios, são introduzidos, na maioria das vezes, por “Jesus disse (a eles)”, às vezes com uma pergunta ou uma declaração dos discípulos. Há apenas um caso em que o pronunciamento se estende em um discurso mais prolongado entre Jesus e seus discípulos (EvTo13). Os pronunciamentos preservados no Evangelho de Tomé são de vários tipos: palavras de sabedoria (provérbios), parábolas, pronunciamentos escatológicos (profecias) e normas para comunidade. Eles aparecem, neste documento, arranjados de forma que não permite revelar qualquer planejamento geral da composição. Em alguns casos, pequenos grupos de pronunciamentos são mantidos juntos por motivos de similaridade na forma ou por associação rítmica.⁹³

Uma grande parte dos pronunciamentos no Evangelho de Tomé assemelha-se aos evangelhos do Novo Testamento (Mateus, Marcos, Lucas, Fonte Quelle) e, particularmente, ao Evangelho de João (EvTo 13.19.24.38.49.92). Alguns dos pronunciamentos ocorrem também nos evangelhos não-canônicos, especialmente no “Evangelho segundo os hebreus” e no “Evangelho dos egípcios”.

Como evangelho sapiencial, o Evangelho de Tomé proclama uma mensagem característica. Diversamente do modo como é retratado em outros evangelhos, em especial nos evangelhos do Novo Testamento, Jesus, no Evangelho de Tomé, não realiza milagres físicos, não revela o cumprimento de profecias, não anuncia qualquer reino apocalíptico

⁹⁰ Sobre a descoberta, a publicação, os textos revistos e atualizados, cf. POIRIER & MAHÈ, *Ecrits gnostiques*. Sobre o atual estágio da pesquisa, ver CHAVES, A biblioteca copta de Nag Hammadi: uma história da pesquisa. In: *Oracula* 2.4 (2006): pp. 1-19;

⁹¹ Classificação exposta quanto à categorização dos textos de Nag Hammadi. Cf. Louis PAINCHAUD. “Os textos de Nag Hammadi como fontes para a história do cristianismo primitivo”. Comunicação apresentada no *I Encontro da Associação Brasileira de Estudos do Judaísmo e do Cristianismo Antigo*. Rio de Janeiro, 2005.

⁹² O Evangelho de Tomé em copta foi traduzido do grego. Fragmentos desse evangelho na versão original estão disponíveis no *Oxyrhynchus Papyri* 1,654 e 655, que haviam sido descobertos e publicados no início do século XX, mas que foram identificados como parte do *Evangelho de Tomé* somente após a descoberta copta da Biblioteca de Nag Hammadi. Cf. ROBINSON, *A biblioteca de Nag Hammadi*, pp. 114-116.

⁹³ ROBINSON, *A biblioteca de Nag Hammadi*, p. 114.

prestes a romper a ordem do mundo e não morre pelos pecados de ninguém. Ao contrário, o Jesus de Tomé dispensa percepção a partir da fonte borbulhante da sabedoria (EvTo 13), critica anúncios apocalípticos de fim de mundo (EvTo 52) e oferece um modo de salvação por meio de um encontro com as sentenças do “Jesus vivo”.⁹⁴

Os discípulos são convidados a aderir à busca de significado na vida pela interpretação das “sentenças ocultas” de Jesus, frequentemente críticas e enigmáticas. A sentença “Aquele que procura não deixe de procurar até encontrar; quando encontrar, ele se perturbará; depois de se perturbar, ficará maravilhado e reinará sobre o todo” (EvTo 2), descreve as vicissitudes de tal busca de percepção.

A busca de significados deve ser empreendida com comprometimento; e se o caminho tomado pode ser perturbador, os discípulos só alcançarão a percepção e descansarão se perseverarem. Pois é na busca e por meio da busca que as pessoas encontram a si mesmas e a Deus. Segundo o Evangelho de Tomé, o reino de Deus não está fora, mas dentro das pessoas: “Aquele que tem ouvido ouça! Há luz no interior do homem de luz e ele ilumina o mundo inteiro: se ele não ilumina, então predomina as trevas” (EvTo 24).⁹⁵

Algumas outras sentenças do Evangelho de Tomé mostram um interesse mais esotérico em transcender o mundo e identificar-se com o divino.⁹⁶ O divino tem origem na luz celeste:

Se eles vos dizem, “De onde vindes”, dizei-lhes: “Nós viemos da luz, do lugar onde a luz nasceu dela mesma; ela (se ergueu) e revelou-se em sua imagem”. Se eles vos dizem “Quem sois vós?” dizei: “Nós somos seus filhos, pois nós somos os eleitos do Pai vivo”. Se eles vos perguntam: “Qual é o sinal do vosso Pai que está em vós?”, dizei-lhes: “É movimento e repouso” (EvTo 50).

⁹⁴ Cf. MEYER, *O Evangelho de Tomé*, p. 19.

⁹⁵ MEYER, *O Evangelho de Tomé*, p. 19.

⁹⁶ Por causa desse interesse mais esotérico em transcender o mundo, o *Evangelho de Tomé* foi classificado como documento gnóstico. *Gnosis* não é, em princípio, conhecimento racional. A língua grega distingue conhecimento científico ou conhecimento reflexivo e conhecimento por meio da observação ou experiência (*gnosis*). Como os gnósticos utilizam o termo pode-se traduzi-lo como “sabedoria”, pois *gnosis* envolve o processo intuitivo do conhecimento de si mesmo. Conhecer a si mesmo, como afirmam, é conhecer a natureza e o destino humano. Contudo, conhecer a si próprio, no nível mais profundo, é ao mesmo tempo conhecer a Deus; este é o segredo da *gnosis*. Cf. PAGELS. *Os evangelhos gnósticos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006 (Introdução, pp. xx e xxi).

Nesta sentença Jesus explica que quando seus seguidores dialogam com “eles” (provavelmente com os poderes do mundo), devem afirmar que sua origem está na luz divina, que são filhos da luz e que a evidência da presença do divino é “movimento e repouso”. Mostra, porém, que não é só ele (Jesus) que vem da luz divina, mas todos os seres humanos.⁹⁷ Esta afirmação crítica suscita outra pergunta: como podemos nos conhecer? Jesus declara que primeiro os discípulos devem descobrir de onde vêm, voltar e assumir seu lugar “no principio”.

Alguns discípulos pedem, então, que Jesus mostre o lugar onde ele está, pois precisam procurá-lo. Ele responde: “Eu sou a luz que está sobre todos eles. Eu sou o Todo: o Todo saiu de mim e o Todo chegou até mim. Se rachardes a madeira, eu estarei lá; se erguerdes a pedra, lá me encontrareis” (EvTo 77).

O Evangelho de Tomé oferece apenas indícios ambíguos, não respostas, a quem busca o caminho de Deus. Seu “Jesus vivo” desafia os ouvintes a encontrarem o caminho por si mesmos e novamente incentiva os que buscam, dizendo-lhes que já possuem os recursos internos de que precisam para encontrar o que procuravam: “Quando vós possuídes (ou ‘produzirdes’) isto em vós, aquilo que tiverdes vos salvará. Se vós não tendes isto, aquilo que não tiverdes em vós vos fará morrer” (EvTo 70). Ou ainda:

Dois repousarão sobre o leito: um morrerá, o outro viverá. Salomé disse: “Quem és tu, homem, filho de quem? Tu subiste ao meu leito e comeste em minha mesa”. Jesus lhes disse: “Eu sou aquele que saiu daquele que é igual: ele me deu as (coisas) de meu Pai”. (Salomé disse:) “Eu sou teu discípulo”. (Jesus lhe disse:) “É por isso que te digo: quando ele for igual, ele estará pleno de luz, mas quando estiver separado, estará pleno de trevas” (EvTo 61).

Para Tomé, a imagem de Deus está dentro, no interior de cada pessoa. Descobrir a luz divina interior residente em cada pessoa é mais do que uma questão de ser informado de que ela se encontra lá, pois esta visão faz em pedaços a identidade da pessoa. O que rompe a pessoa para fora daquilo que ela é fragmenta as maneiras como a identifica normalmente.

⁹⁷ Vários aspectos desta sentença (respostas aos poderes, origem na luz, movimento e repouso) são de passagens gnósticas de outros documentos, por exemplo, o “Livro secreto apócrifo de João”. Cf. MEYER, *O Evangelho de Tomé*, pp. 20-21.

Quando uma pessoa descobrir a luz interior que ilumina “o universo inteiro”, será igual a Jesus, estará plena de luz. Mas se não descobre esta luz, estará plena de trevas. Ao encontrar o “Jesus vivo”, conforme sugere Tomé, a pessoa pode vir a reconhecer-se como “gêmeo” idêntico a Jesus.

1.3.1. Paralelo entre luz no Quarto Evangelho e luz no Evangelho de Tomé

Muitos dos ensinamentos no Evangelho de João, que diferem dos Sinóticos, assemelham-se a ditos encontrados no Evangelho de Tomé. “O Evangelho de Tomé é especialmente importante no esforço de descobrir os ditos nucleares dos diálogos e discursos joaninos. Numerosas passagens neles têm paralelos no Evangelho de Tomé.”⁹⁸ João e Tomé fazem relatos acerca do que Jesus ensinou em particular aos seus discípulos, partindo do pressuposto de que o leitor já conhecesse a história básica contado por Marcos e pelos outros.

Ao contrário dos Sinóticos, que dizem que Jesus alertou para o “fim dos tempos” que se aproximava, João e Tomé afirmam que ele disse aos discípulos que se voltassem para o começo do tempo – para o relato da criação (Gn 1)⁹⁹ e identificam Jesus com a luz divina que ganhou existência “no princípio”: “Então, se estais buscando o fim, isso significa que haveis descoberto o princípio? Pois onde está o princípio é que estará o fim. Feliz daquele que se mantiver no princípio, pois ele conhecerá o fim e não provará a morte” (EvTo 18). João e Tomé caracterizam Jesus como a própria luz de Deus em forma humana; dizem que essa luz primordial liga Jesus ao universo inteiro, visto que, como diz João, “todas as coisas foram feitas por intermédio do Verbo (*logos*; ou a luz)”¹⁰⁰.

Mas, apesar destas semelhanças, João e Tomé levam em direções diferentes os ensinamentos dados por Jesus em particular: para João, é a identificação de Jesus com a luz que ganhou existência “no princípio” que o torna único (unigênito). João abre assim seu evangelho: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito. O que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens; e a luz brilha nas trevas, mas a trevas não a apreenderam” (Jo 1,1-5). Refere-se aos versículos de abertura do Gênesis (Gn 1,1-4).

⁹⁸ KOESTER, *Introdução Ao Novo Testamento*, vol. 2, p. 196.

⁹⁹ Para uma excelente discussão, ver Steven DAVIES. Christology and protology in the Gospel of John. In: *Journal of Biblical Literature* 111 (1992): 665-683.

¹⁰⁰ Cf. PAGELS, *Além de toda crença*, p. 48.

João identifica Jesus não só com o Verbo de Deus, mas também com a luz divina que ilumina a todo homem, que estava chegando ao mundo (Jo, 1,9). João o chama de “luz do homem” ou “luz da humanidade” e acredita que somente Jesus traz a luz divina a um mundo imerso em escuridão. Diz que só podemos ter a experiência de Deus através da luz divina encarnada em Jesus.¹⁰¹

Para Tomé, a luz divina encarnada por Jesus é compartilhada por toda a humanidade, pois somos todos feitos “à imagem de Deus”. De acordo com Tomé, Jesus diz que essa luz primordial não só deu origem ao universo inteiro, mas ainda brilha em tudo o que vemos e tocamos, pois não é simplesmente uma energia impessoal, mas um ser que fala com voz humana: “Eu sou a luz que está sobre todos eles. Eu sou o Todo: o Todo saiu de mim e o Todo chegou até mim. Se rachardes a madeira, eu estarei lá; se erguerdes a pedra, lá me encontrareis” (EvTo 77).

Segundo Tomé, Jesus declara que primeiro devemos descobrir de onde viemos, voltar e assumir nosso lugar “no princípio”. Depois, diz algo ainda mais estranho: “Feliz daquele que era antes de tornar-se” (EvTo 19). Mas como se pode voltar para antes do próprio nascimento – ou mesmo para antes da criação do homem? O que havia antes da criação, antes mesmo da criação do universo?

De acordo com Gênesis, “no princípio” havia, em primeiro lugar, a luz primordial. Para Tomé, isso significa que, ao criar *Adão* (a humanidade) à sua imagem, Deus nos criou à imagem da luz primordial. Assim, Tomé sugere que o que apareceu na luz primordial era “um ser humano prodigioso”, um ser de luz radiosa, um protótipo do Adão humano, que Deus criou no sexto dia. Esse “Adão de luz”, humano na forma, também é, simultaneamente e de algum modo misterioso, divino, iluminado. Jesus sugere aqui que temos recursos espirituais em nós, precisamente porque fomos feitos “à imagem de Deus”.¹⁰²

Então, o Jesus de Tomé diz aos discípulos que não é somente ele quem vem da luz divina, mas todos nós:

Se eles vos dizem “De onde vindes”, dizei-lhes: “Nós viemos da luz, do lugar onde a luz nasceu dela mesma; ela (se ergueu) e revelou-se em sua imagem”. Se eles vos dizem “Quem sois vós?” dizei: “Nós somos seus filhos, pois nós somos os eleitos do Pai vivo”. Se eles vos perguntam: “Qual

¹⁰¹ Cf. PAGELS, *Além de toda crença*, p. 49.

¹⁰² Cf. PAGELS, *Além de toda crença*, pp. 62-63.

é o sinal do vosso Pai que está em vós?”, dizei-lhes: “É movimento e repouso” (EvTo 50).

De acordo com Tomé, Jesus censura os que buscam acesso a Deus em outro lugar. Ele não se dá ao trabalho de responder e os orienta para a luz oculta em cada pessoa: “Seus discípulos disseram: ‘Mostra-nos o lugar onde estás, pois precisamos procurá-lo’. Ele lhes disse: ‘Aquele que tem ouvido ouça! Há luz no interior do homem de luz e ele ilumina o mundo inteiro: se ele não ilumina, então predomina as trevas’” (EvTo 24). Ou seja, cada indivíduo deve descobrir sua luz interior que ilumina “o universo inteiro”; se não descobre, vive em escuridão, interior e exterior.

João opõe-se à inclusão do que o Evangelho de Tomé ensina: que a luz divina brilha não só em Jesus, mas, pelo menos potencialmente, em todos nós. João rechaça a alegação de Tomé de que temos acesso direto a Deus por meio da imagem divina dentro de nós, pois imediatamente acrescenta: a luz divina não penetrou as trevas profundas em que o mundo estava mergulhado. Embora concorde que desde o princípio do tempo a luz divina “brilha na escuridão”, também declara que “as trevas não prevaleceram contra ela” (Jo 1, 5). Além disso, diz que, ainda que a luz divina tenha vindo ao mundo, “e o mundo tenha sido feito por meio dela, o mundo não a reconheceu” (Jo 1,10). Em seguida, acrescenta que, mesmo quando essa luz “veio para o que era seu, os seus não a receberam” (Jo 1,11). Ora, como essa luz divina não estava disponível àqueles “no mundo”, finalmente, o Verbo sai do silêncio de Deus e vem ao encontro da humanidade:

Deus não ficou no seu mistério indecifrável; ele saiu de sua luz inacessível e veio para as trevas humanas. Não permaneceu na sua onipotência eterna; ele penetrou na fragilidade da criatura. Não atraiu para dentro de si a humanidade; ele se deixou atrair para dentro da humanidade.¹⁰³

O Jesus de Tomé instrui cada discípulo a descobrir sua luz interior, mas o Jesus de João declara: “Eu Sou a luz do Mundo” (Jo 8,12) e “quem me segue não andarás nas trevas”(Jo 8,12). Em Tomé, ele revela aos discípulos que “sois do reino e a ele retornareis” e ensina-os a dizerem por si mesmos que “viemos da luz”; mas o Jesus de João fala como único que vem “de cima” e, assim, tem legítima prioridade sobre todos os demais: “Vós sois daqui de baixo e

¹⁰³ Leonardo BOFF. *Encarnação: a humanidade e a jovialidade de nosso Deus*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 11.

eu sou daqui do alto. Vós sois deste mundo, eu não sou deste mundo” (Jo 8,23). Para João, somente Jesus vem de Deus e somente ele oferece acesso a Deus. Ele é a nossa única esperança de salvação. João não cansa de repetir que é preciso crer em Jesus, seguir a Jesus, obedecer a Jesus e reconhecer somente a ele como o filho unigênito do Pai.¹⁰⁴

O Evangelho de Tomé coloca ênfase na busca da sabedoria, ou no “Reino do Pai”, e no conhecimento (*gnosis*) de si mesmo (EvTo 3). Tomé encoraja o ouvinte não tanto a acreditar em Jesus como a buscar conhecer Deus por meio da própria capacidade que lhe foi divinamente concedida, visto que somos todos criados à imagem de Deus. Ao contrário, João insiste em sua convicção inflexível: é Jesus, e somente Jesus, quem encarna o verbo de Deus; a crença em Jesus oferece salvação; aos que ouvem, promete grandes recompensas: perdão dos pecados, solidariedade com o povo de Deus e o poder de vencer as trevas (morte).

Ao alegar que somente Jesus encarna a luz divina, João contesta a alegação de Tomé de que essa luz pode estar presente em todos. Isto fez com que os dois textos tomassem rumos diferentes. Para os cristãos de gerações posteriores, o Evangelho de João ajudou a criar as bases de uma Igreja unificada, coisa que Tomé, com sua ênfase na busca pelo indivíduo, não fez.¹⁰⁵

Essas interpretações poderiam ter sido complementares, porém tornaram-se rivais. As opiniões de João prevaleceram e, desde então, moldam o pensamento cristão. Depois que os ensinamentos de João foram reunidos no Novo Testamento, junto com mais três evangelhos (Mateus, Marcos e Lucas), sua concepção de Jesus veio a dominar e até a definir o que queremos dizer com “ensinamentos cristãos”. Os de Tomé (juntamente com outros textos) foram tachados como heréticos e rechaçados do cânon cristão. Os cristãos que defenderam o “evangelho quádruplo” do Novo Testamento denunciaram os ensinamentos encontrados no Evangelho de Tomé e pediram aos fiéis que rejeitassem tais ensinamentos, pois foram considerados heréticos.

1.4. CONCLUSÃO

As questões quanto à composição do Quarto Evangelho tiveram grande importância na pesquisa exegética dos séculos XIX e XX. Desde a antiguidade ele é conhecido como o mais “espiritualizado” dos quatro evangelhos, aquele que melhor fala de temas relativos à

¹⁰⁴ Cf. PAGELS, *Além de toda crença*, pp. 76-77.

¹⁰⁵ Cf. PAGELS, *Além de toda crença*, p. 80.

transcendência, divindade de Jesus e sua relação com o Pai. Em João, Jesus é não só um homem, mas também uma presença misteriosa, sobre-humana: Ele é o “Messias”, o “Filho do Homem”, o “Profeta”, o “Enviado”, o “Senhor” por ser, de um lado, o projeto de Deus realizado e, por outro lado, a Palavra (*Logos* ou luz) de Deus criadora e eficaz.

Basta lermos os Evangelhos Sinóticos e o Evangelho de João para detectarmos diferenças e semelhanças consideráveis. O Evangelho de João é fortemente marcado por “aporias redacionais”. “João pertence ao mesmo gênero literário de ‘evangelho’ no sentido de que todos os quatro evangelhos contam a atividade de Jesus desde a época de seu encontro com João Batista até sua morte, anexando como conclusão, o relato da ressurreição de Jesus.”¹⁰⁶

Tanto em João como nos Sinóticos encontramos descrições, quer dos milagres de Jesus, quer de sua atividade doutrinária. Porém, o Jesus de João não faz “sermão da montanha”, não faz previsões sobre o final dos tempos, não oferece ensinamentos éticos nem apocalípticos e tampouco fala das origens do cristianismo. No Quarto Evangelho encontramos um Jesus consciente de ter preexistido junto a Deus (Jo 17,5) antes de vir e autorevelar-se como luz do mundo; um ministério público amplamente situado em Jerusalém, mais do que na Galiléia, a significativa ausência do motivo do Reino de Deus (com exceção de Jo 3,3-8); longos discursos em vez de parábolas; nada de possessões diabólicas, um número muito restrito de milagres, chamados de “sinais”, incluindo alguns que são únicos, como a transformação de água em vinho em Caná (Jo 2, 1-12), a cura de um cego de nascença (Jo 9,1-41) e a ressurreição de Lázaro (Jo 11,1-44).

Em João encontramos uma cristologia baixa e uma cristologia alta¹⁰⁷ e, em conexão com ela, os discursos gnosticizantes sobre a “vinda do alto” e o “renascer do alto”. O Jesus joanino proclama continuamente a sua identidade divina vinda do alto e faz uso constante da fórmula “Eu Sou”: “Eu Sou o pão da vida” (Jo 6,35); “Eu Sou a luz do mundo” (Jo 8,12, 9,5); “Eu Sou a porta” (Jo 10,9); “Eu Sou o bom pastor” (Jo 10,11); “Eu Sou a ressurreição” (Jo 11,25); “Eu Sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6); “Eu Sou a videira” (Jo 15,5).

Muitos dos ensinamentos no Evangelho de João, que diferem consideravelmente dos Sinóticos, assemelham-se a ensinamentos encontrados tanto no Evangelho de Tomé quanto nos Manuscritos do Mar Morto. Observamos, no texto de João, uma linguagem teológica muito parecida com a linguagem dos textos da comunidade de Qumran e com aquela do texto de Tomé, principalmente no que diz respeito à luz. Porém, uma comparação atenta nos mostra

¹⁰⁶ KÜMMEL, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 253.

¹⁰⁷ BROWN, *A comunidade do discípulo amado*, pp. 25-48.

acentuada diferença. Qumran enfatiza fortemente a idéia antitética da revelação, apresentando um combate escatológico entre luz e trevas. Tomé instrui cada discípulo a descobrir sua luz interior, pois, para ele, a luz divina brilha não somente em Jesus, mas, pelo menos potencialmente, em todos. João identifica Jesus com a luz divina. Ele vê em Jesus o cumprimento das promessas veterotestamentárias e o proclama vitorioso: é Jesus, e somente Jesus, quem encarna a luz do mundo. E é somente aí que Jesus se auto-revela como luz do mundo (Jo 8,12; 9,5).

O tom que caracteriza os encontros entre Jesus e os judeus no Quarto Evangelho é sempre de oposição. Os interlocutores de Jesus querem explicação daquilo que faz desde o primeiro encontro (cf. 2,18), perseguem-no abertamente (cf. Jo 5,16), querem prendê-lo (cf. Jo 7,30; 8,20; 10,39), procuram-no para matar (Jo 5,18; 7,1.19.25; 8,37-40), buscam apedrejá-lo (Jo 8,59,10,31). Por isso Jesus foge (Jo 8,59) e não pode participar das festas com a multidão (Jo 7,10), vive às escondidas (Jo 11,54). Os que seguem Jesus e aceitam seus ensinamentos e doutrinas vivem com medo (cf. Jo 7,13). Estamos diante de uma oposição sistemática, que vem de um grupo que se considera “dono” da verdade.

Ele dramatiza essa situação, narrando uma história de milagre de Jesus curando um cego de nascença. Na sua versão, quando Jesus encontrou o cego de nascença, “cuspiu no chão e fez barro com a saliva e aplicou nos olhos do cego, e disse-lhe: Vai, lava-te na Piscina de Siloé. Ele foi, lavou-se, e veio vendo.” É o que agora veremos no capítulo II desta dissertação.

CAPÍTULO II

A NARRATIVA DA CURA DO CEGO DE NASCENÇA

2.1 INTRODUÇÃO

Posto que temos como objetivo nesta pesquisa propor uma interpretação da Narrativa¹⁰⁸ da Cura do Cego de Nascimento (NCCN)¹⁰⁹ com relação ao significado do termo luz em João 9,1-41, somos impelidos à realização de cuidadosa e criteriosa análise exegética da perícope.

Dentre muitas ferramentas exegéticas disponíveis, selecionamos algumas que nos permitirão compreender a NCCN. Adotamos os procedimentos obtidos através de uma pesquisa metodológica com pressupostos do método histórico-crítico¹¹⁰ e com as contribuições das abordagens sociológicas e antropológicas. Cabe-nos ressaltar que nem todo conhecimento adquirido no decorrer dessa pesquisa a respeito do evangelho de João e da NCCN pôde ser integrado a esta dissertação. Não temos a pretensão de apresentar uma análise completa e definitiva da NCCN. Ao contrário, consideramos que muitas hipóteses e pressupostos levantados deverão ser retomados por outros pesquisadores.

¹⁰⁸ Narrativa é a descrição de um acontecimento ou fato histórico por um narrador. Apresenta uma série de cenas inter-relacionadas, colocadas de forma a atingir um clímax. Cf. Klaus BERGER, *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998, pp. 277-278. Assim, João 9,1-41 se nos apresenta como uma narrativa devido à existência de um narrador e o encadeamento de acontecimentos em seqüência cronológica.

¹⁰⁹ Daqui em diante, usaremos a sigla NCCN para *Narrativa da Cura do Cego de Nascimento*.

¹¹⁰ Sobre o método histórico-crítico, veja Uwe WEGNER. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo/ São Paulo: Sinodal/Paulus, 1998, pp. 17-23.

2.1.1. A perícope da Narrativa da Cura do Cego de Nascimento

A perícope da Narrativa da Cura do Cego de Nascimento se insere na terceira parte do “livro dos sinais” (Jo 5-10) e ocupa o último dos quatro “sinais” que aí se encontram. Jesus se manifestou aos homens como “vida” e “luz”, mas como está bem expresso na discussão com os judeus, essa “vida” e essa “luz” foram rejeitadas. As autoridades do mundo judaico fecham os olhos ao ensinamento do Mestre, feitos com obras e palavras, e se opõem claramente à luz da verdade que ele proclama: “Eu Sou a luz do Mundo.”

Esta perícope põe ainda mais em relevo o crescimento da cegueira espiritual dos judeus através do confronto com o caminho de fé percorrido pelo homem cego de nascimento. O caráter unitário da perícope é bem expresso, quer pelo vocabulário tipicamente joanino, com fórmulas literárias e termos léxicos próprios, quer pelo estilo inconfundível do autor do Quarto Evangelho. No estilo joanino, ao sinal-milagre segue-se um discurso-diálogo em forma de processo, no qual aparecem vários personagens: Jesus, cego de nascimento, discípulos, vizinhos e conhecidos, pais do cego, fariseus e judeus. A luz que veio ao mundo comporta um julgamento que está para se atuar: quem crê que vê permanece cego, diferentemente de quem crê que é cego, abre-se à luz e se torna um vidente.

2.1.2. Delimitação

A delimitação de João 9,1-41, embora se constitua uma unidade independente, é um grande desafio, porque este é um texto com várias marcas redacionais,¹¹¹ inseridas com muita habilidade em seu contexto. Enquanto uma série de indícios confirma o fato de que Jo 9,1 inaugura um novo assunto em relação à passagem anterior, quanto ao seu término há controvérsias.¹¹²

A perícope abre com uma determinante temporal e local, depois da afirmação do narrador da narrativa anterior (8,59): *E passando viu um homem cego de nascimento* (9,1). O diálogo de controvérsia do capítulo anterior cede lugar a uma narrativa dramática. Jesus fora expulso do Templo, mas, ao ver o cego de nascimento, ao invés de ocultar-se, como se narra em 8,59, ele pára, dialoga com os discípulos (9,2), cura o cego (9, 6), dialoga com os fariseus

¹¹¹ Para uma crítica literária de Jo 9,1-41, cf. RODRIGUES, *Um pecador quer nos ensinar?* pp. 110-111.

¹¹² Cf. BROWN. *El Evangelio según Juan*, vol I. Madri: Cristiandad, 1979, pp. 635-649; SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, pp. 345- 379; KONINGS, *Evangelho segundo João*, p. 218; VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discipulo “amigo” de Jesús*, pp. 502-509.

(9,13), encontra novamente com o cego (9, 35) e dialoga com os judeus (9.39). E tudo que acontece é em função da declaração introdutória de Jesus: “Nos é preciso trabalhar as obras daquele que me enviou enquanto é dia; vem a noite quando ninguém pode trabalhar. Enquanto no mundo estiver, luz sou do mundo” (9, 4-5). O maior indício de autonomia do texto em relação ao seu entorno, e também o maior fator de coesão interna da narrativa, é a constante referência à cura do cego. Esse personagem é central na narrativa e há menção a ele e sua trajetória de forma direta ou indireta em cada linha da perícopes. Todos os diálogos funcionam para justificar ou desmistificar essa cura.

Não devemos perder de vista o fato de que todas as ações e declarações de Jesus, a começar no capítulo 7 até o 10,21, têm lugar no Templo, durante a Festa dos Tabernáculos. O que segue ainda após 10,22 também tem lugar no Templo, porém, durante a Festa da Dedicção (inverno), estabelecendo um novo distanciamento temporal e abrindo, assim, uma nova perícopes.

O motivo que nos leva a suspeitar que o término da Narrativa da Cura do Cego de Nascimento seja Jo 9,41 é o texto seguinte (10,1-21), porque a sentença judicial pronunciada por Jesus conduz sem interrupção ao discurso do bom pastor. Não há inclusão de novos personagens, nem mudanças de natureza cronológica ou topográfica, porém percebemos uma mudança repentina de gênero literário a partir de 10,1, com uma introdução abrupta indicando que houve uma quebra inegável com a narrativa que vinha sendo desenvolvida até 9,41.

As palavras enfáticas *amém, amém* (10,1) e a conhecida frase de introdução, que comporta alguma conexão com o que precede, servem como, em outras partes, para marcar a transição do diálogo para o monólogo. A unidade que preenche o capítulo 10 é diferente do capítulo 9 no que diz respeito ao aspecto literário, bem como do resto do quarto evangelho, sobretudo na primeira parte (10, 1-18), em que o autor usa um gênero literário chamado *paroimia*, traduzido como *parábola* ou *comparação*, para falar da autoridade de Jesus e de sua liderança em relação aos discípulos.

No capítulo 9, predomina o tema da luz e não há nenhuma alusão às imagens pastoris. Em 10,1-18 há uma mudança de vocabulário e de metáforas. As falas perspicazes e precisas de Jesus (9,4-5.39.41) dão lugar a dois discursos longos e de difícil entendimento por parte dos interlocutores (10,1-5; 7-18). Não encontramos mais a figura do ex-cego e sim uma autodefinição de Jesus como a porta e como o bom pastor (“Eu sou a porta das ovelhas... Eu sou o bom pastor”) em oposição aos ladrões e salteadores, que não entram pela porta das ovelhas e as abandonam diante do perigo dos lobos (10,7-18).

Assim sendo, podemos suspeitar que 10,1-18 não parece ter relação literária com Jo 9,1-41 e que possivelmente pode ter sido um acréscimo posterior, com objetivo talvez de explicitar ainda mais a questão da autoridade e da identidade em torno da pessoa de Jesus. Já os versículos 19-21 bem que poderiam ser o desfecho natural e lógico da narrativa de Jo 9,1-41 num estágio anterior da redação, se considerarmos o entorno de dois assuntos que permaneceram esquecidos por dezoito versículos e que agora voltam à tona: a divisão entre os judeus, provocadas por “certas” palavras ditas por Jesus (v.19), e a menção ao fato de “abrir os olhos de cego” (v.21). Não há nenhum fragmento em 10,1-18 que leve a suspeitar que os versículos 19-21 se refiram a eles, no entanto, há dois paralelos bem explícitos que lançam pontes entre os capítulos 9,1-41 e 10,19-21. Primeiro, o uso do termo divisão (σχίσμα) em 10,19 faz paralelo com a divisão (σχίσμα) mencionada em 9,16. Tanto um quanto o outro se referem a um escândalo por parte dos judeus, causado pelas concisas palavras de Jesus. Também podemos lembrar que sua opinião causara divisão em outros momentos (cf. Jo 7,12.25-27.31.40-41). Segundo, o fato de abrir olhos de cego (10,21) faz paralelo com “abrir os olhos” (9, 10.14.17.21.26.30) e abrir os olhos de cego (9,32). Resulta que tais palavras podem ainda estar vinculadas à abertura dos olhos do cego no capítulo 9.

Consideramos estas hipóteses como plausíveis, porém nesta dissertação propomos trabalhar a narrativa de Jo 9,1-41, levando em conta que a ordem atual constitui uma unidade independente e que tem um perfeito sentido para a estrutura que propomos.

2.1.3. Crítica textual

Com a crítica textual¹¹³ queremos aguçar nossa percepção para identificar possíveis pontos de tensão na história da transmissão do texto de João 9,1-41 dentro da proposta do *Novum Testamentum Graece*, pois nos fornece o material e todos os elementos indispensáveis a essa identificação e capacita-nos a dar a cada variante o peso e o valor que sua fonte traz consigo.¹¹⁴ Trabalharemos os problemas mais significativos na NCCN.¹¹⁵

¹¹³ NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 27 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993, pp. 278-281; WEGNER, *Exegese do Novo Testamento*, pp. 69-83; Wilhelm EGGER. *Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos lingüísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Loyola, 1994, pp. 43-70.

¹¹⁴ B. P. BITTENCOURT. *O Novo Testamento: metodologia da pesquisa textual*. Rio de Janeiro: Juerp, 1993, pp. 61-63.

¹¹⁵ Na crítica textual utilizaremos muito da pesquisa feita por RODRIGUES, *Um pecador quer nos ensinar?* pp. 50-52.

Em 9,4 (ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι), o NTG assume o pronome acusativo plural ἡμᾶς. Esta variante é testemunhada pelos Papiros 66 e 75, os Códices Sinaítico (original), Vaticano, Beza, Régio, Washington, 070 e versões coptas. Entretanto, uma série de testemunhas importantes traz no mesmo lugar o acusativo singular με. Dentre elas podemos citar os Códices Sinaítico (corrigido), Alexandrino, Efraimita, Korideto e Laureense, as famílias de minúsculos 1e 13 e o minúsculo 33, além do Texto Majoritário e das versões latina, siríaca e coptas. A variante με sugere que o trabalho mencionado seria prerrogativa somente de Jesus e não de um sujeito coletivo. Mas, “nós” segundo Juan Mateos e Juan Barreto é uma variante muito melhor apoiada do que “eu”,¹¹⁶ pois sugere que aqueles que seguem Jesus também terão que trabalhar a missão, não individual, mas coletiva.

Mais adiante, porém no mesmo versículo, encontramos τοῦ πέμψαντός με. Em alguns manuscritos ocorre a troca do pronome acusativo singular με pelo pronome plural ἡμᾶς (Papiros 66 e 75, códices Sinaítico [original], Régio, Washington e versões coptas). Contudo, essa variante não foi assumida pelo NTG, pois não aparece nos Códices Vaticano e Beza. Pode ser que tenha sido uma correção em vista da harmonização com ἡμᾶς do início do período. Por outro lado, seu conteúdo tem um ponto de vista teológico extraordinário; sua aceitação resultaria na leitura “do que nos enviou”. Assim, não somente teríamos uma missão coletiva, como também um envio coletivo. E esta parece ter sido a compreensão de um seguimento da cristandade primitiva, como nos mostram os manuscritos mencionados.

Em 9,6 aparece καὶ ἐπέχρισεν atestado pelos Papiros 66 e 75, códices Sinaítico, Alexandrino, Efraimita, Beza, Régio, Washington, Korideto, Laureense, 070, 0216, as famílias de minúsculos 1 e 13, minúsculo 33, o Texto Majoritário, todas as versões siríacas e, ao que parece, pela tradução latina de Irineu. Porém o Códice Vaticano traz aqui ἐπιτίθημι, leitura que o próprio Novo Testamento Grego assumira em edições anteriores.

O υἰὸν τοῦ ἀνθρώπου que aparece em 9,35 é encontrado nos Papiros 66 e 75, nos códices Sinaítico, Vaticano, Beza e Washington, nas versões siríacas e coptas. Porém há uma substituição de υἰὸν τοῦ ἀνθρώπου por υἰὸν τοῦ θεοῦ nos códices Alexandrino, Régio, Korideto, Laureense, 070 e 0250, as famílias de minúsculos 1 e 13, minúsculo 33, o Texto Majoritário, versões latinas, siríacas e coptas. Portanto, υἰὸν τοῦ ἀνθρώπου é mais bem apoiado que υἰὸν τοῦ θεοῦ.

¹¹⁶ Cf. Juan MATEOS e Juan BARRETO. *O Evangelho segundo São João: análise lingüística e comentário exegético*. São Paulo: Paulus, 1999, p. 422.

Em 9,38-39a temos ὁ δὲ ἔφη· πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ. Καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς. Dois dos principais manuscritos utilizados para a crítica textual do Quarto Evangelho discordam desta leitura. O Papiro 75, bem como os códices Sinaítico (original) e Washington (apoiados por versões coptas) omitem 9,38-39a, enquanto o Papiro 66 e códices Vaticano e Beza incluem esta passagem.¹¹⁷

A crítica textual recomenda que se dê preferência à leitura mais breve; tal critério pede que se tome a “omissão” por parte dos primeiros manuscritos citados como, na verdade, uma *inclusão* posterior por parte dos segundos. Em 9,37.39b, portanto, teríamos uma fala contínua de Jesus: καὶ ἑώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν. εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται. A perfeita coerência entre o conteúdo desta fala e o conteúdo da fala anterior de Jesus em 9,37–mostrando que o υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου vem ao mundo para realizar um julgamento – τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται.

Por outro lado, a inclusão posterior de 9,38-39a pode ser explicada pela necessidade de contrapor explicitamente o ex-cego aos fariseus que não crêem (9,22-40), reforçando a oposição entre os que vêem o Filho do Homem e os que não vêem. Além disso, a inclusão confirma a compreensão de que o ex-cego é objeto da primeira parte da sentença (ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν) no julgamento realizado pelo υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, enquanto os fariseus são objetos da segunda parte (καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται). Dado que este sentido é coerente com a progressão de tais personagens na narrativa, pode-se entender o acréscimo de 9,38-39a como explicitação de um sentido já presente no texto, e não como uma correção deturpadora do sentido original. Por outro lado, é bem possível que esta inclusão provenha do uso litúrgico-catequético da perícopa num momento pouco posterior ao final da redação. A leitura adotada pelo NTG é testemunhada por importantes manuscritos; por isso consideramos parte do texto a ser analisada, sem desconsiderar as luzes que este exame crítico traz à compreensão da perícopa em seu conjunto.¹¹⁸

¹¹⁷ RODRIGUES, *Um pecador quer nos ensinar?* p. 50.

¹¹⁸ RODRIGUES, *Um pecador quer nos ensinar?* p. 52.

2.2. TRADUÇÃO¹¹⁹

¹E passando viu um homem cego de nascença. ²E perguntaram-lhe os discípulos dele dizendo: “Mestre, quem pecou este, ou os pais dele, para que cego nascesse?” ³Respondeu Jesus: “Nem este pecou nem os pais dele; mas para que fossem manifestas as obras de Deus nele. ⁴Nos é preciso trabalhar as obras daquele que me enviou, enquanto é dia; vem a noite quando ninguém pode trabalhar. ⁵Enquanto no mundo estiver, luz sou do mundo.”

⁶Isso tendo dito, cuspiu na terra e fez barro com a saliva e aplicou dele o barro sobre os olhos. ⁷E disse a ele: “Vai, lava-te na piscina de Siloé” (o que é interpretado Enviado). Saiu, pois e lavou-se, e veio vendo.

⁸Os vizinhos, portanto e os que viam a ele anteriormente que mendigo era diziam: “Não é este o que se sentava e que mendigava?” ⁹Outros diziam: “Este é”, outros diziam: “Não, mas semelhante a ele é”. Aquele dizia: “Sou Eu.”¹⁰Diziam, pois a ele: “Como então foram abertos seus olhos?” ¹¹Respondeu aquele: “O homem chamado Jesus, fez barro, e aplicou em meus olhos, e disse a mim: ‘Vai a Siloé e lava-te’. Tendo ido, pois, e me lavado tornei a ver.” ¹²E disseram a ele: “Onde está aquele?” Diz: “Não sei”.

¹³Conduzem o mesmo aos fariseus o outrora cego.¹⁴ Era sábado em o qual dia fez o barro Jesus e abriu dele os olhos. ¹⁵Novamente, pois perguntavam a ele também os fariseus como tornou a ver. E disse a eles: “Barro pôs sobre os olhos e me lavei e vejo”. ¹⁶Diziam, pois dos fariseus alguns: “Não é este o homem (vindo) da parte de Deus, porque o sábado não guarda!” Outros, porém diziam: “Como pode um homem pecador tais sinais fazer?” E divisão havia entre eles.

¹⁷Dizem então ao cego novamente: “que tu dizes a respeito dele, que abriu seus olhos?” ele disse: “profeta é”.

¹⁸Não creram, pois os judeus a respeito dele que era cego e tornou a ver até que chamaram os pais dele, do que tornou a ver. ¹⁹E perguntaram a eles, dizendo: “este é o filho vosso, o qual vós dizeis que cego nasceu? Como, pois, vê agora?” ²⁰Responderam, pois os pais dele e disseram: “Sabemos que este é o filho nosso, e que cego nasceu; ²¹Mas como agora vê, não sabemos; ou quem abriu os olhos dele nós não sabemos. A ele perguntai, idade tem, em defesa de si mesmo falará.” ²²Essas coisas disseram os pais dele porque temiam os judeus; já pois tinham combinado os judeus que, se alguém a ele confessasse como Cristo,

¹¹⁹ A tradução foi feita de acordo com o NTG. Manteve-se a ordem das palavras, exceto quando a inversão se fez necessária para se obter o sentido original.

excumungado da sinagoga deveria ser. ²³Por isso os pais dele disseram: “idade tem, a ele interrogai”.

²⁴Chamaram, pois, o homem que era cego pela segunda vez e disseram-lhe: “Dá glória a Deus; nós sabemos que esse homem é pecador”. ²⁵Respondeu, pois aquele: “Se é pecador, não sei; uma coisa sei, que cego sendo agora vejo”. ²⁶Disseram, pois a ele: “Que fez a ti? Como abriu os seus olhos?” ²⁷Respondeu a eles: “Eu já disse a vós e não ouvistes por que novamente quereis ouvir? E vós quereis dele discípulos tornar-vos?” ²⁸E insultaram a ele e disseram: “tu discípulo és daquele porém nós de Moisés somos discípulos; ²⁹Nós sabemos que a Moisés Deus falou porém este não sabemos donde é.” ³⁰Respondeu o homem e disse a eles: “Nisto pois o maravilhoso está, que vós não sabeis donde é, e abriu meus olhos. ³¹Sabemos que pecadores Deus não ouve; porém, se alguém temente a Deus for e a vontade dele fizer, a este ouve. ³²Desde o princípio não foi ouvido que alguém abriu os olhos de cego nascido. ³³Se não fosse este da parte de Deus não poderia fazer nada.” ³⁴Responderam e disseram-no: “Em pecados tu és nascido inteiro e tu ensinas a nós?” E expulsaram-no para fora.

³⁵Ouviu Jesus que o expulsaram e encontrando-o disse: “Tu crês no Filho do Homem?” ³⁶Respondeu aquele e disse: “E quem é Senhor para que eu creia nele?” ³⁷Disse-lhe Jesus: Tanto viste a este quanto o que fala contigo é. ³⁸Disse: “Creio, Senhor!” E adorou a ele.

³⁹E disse Jesus: “Para juízo eu vim a este mundo, para que os que não vêem vejam, e os que vêem cegos se tornem.” ⁴⁰Ouviram dentre os fariseus estas coisas os que com ele estavam e disseram-no: “Por ventura nós não somos também cegos?” ⁴¹Disse a eles Jesus: “Se cegos fôsseis não teríeis pecado; agora, porém dizeis: Vemos, o pecado vosso permanece.”

2.2.1 Análise de coesão interna

Depois da narrativa da Ressurreição de Lázaro (Jo 11), este é o sinal em que foi registrado o maior número de palavras. Encontramos na NCCN 691 palavras e 153 vocábulos que fazem a coesão interna da perícopé. São 195 verbos, sendo 81 verbos no aoristo e 21 participios. Os períodos são bem conectados pelo uso repetido de vocábulos semelhantes ou até mesmo frases inteiras repetidas. Os vocábulos repetidos que mais se destacam são:

VOCÁBULOS	JO 9,1- 41	VOCÁBULOS	JO 9,1- 41
τυφλός	13 vezes	Καί	44 vezes
ὀφθαλμός	10 vezes	ἀποκρίνομαι	8 vezes

Σιλωάμ	2 vezes	γεννάω	5 vezes
ἄνθρωπος	7 vezes	ἀκούω	7 vezes
Μωϋσῆς	2 vezes	ἀνοίγω	8 vezes
Ἰησοῦς	7 vezes	λέγω	35 vezes
ῥάββι	1 vez	εἰ ἴμι	32 vezes
πεσταλμένος	1 vez	νίπτω	3 vezes
προφήτης	1 vez	οἶδα	11 vezes
Χριστός	1 vez	ἐργάζομαι	2 vezes
υἶόν τοῦ ἀνθρώπου	1 vez	βλέπω	9 vezes
κύριε	2 vezes	πιστεύω	4 vezes
γονεῖς	6 vezes	ἐπιΧρίω	2 vezes
κόσμος	3 vezes	ἁμαρτωλὸς ἁμαρτάνω ἁμαρτία	9 vezes
πηλὸς	5 vezes	ὅτι	21 vezes
πτύσματος	1 vez	οὖν	14 vezes
κολυμβήθραν	1 vez	τίς	11 vezes
φῶς	1 vez	πῶς	6 vezes
Φαρισαῖος	4 vezes	ἐκεῖνος	7 vezes
Ἰουδαῖος	3 vezes		

Alguns vocábulos usados nesta narrativa são fortemente recorrentes ao longo da literatura joanina¹²⁰ em contraste com o restante do Novo Testamento. Um vocábulo que aparece somente uma vez na NCCN é μένω (9,41), mas se revela importante na LJ, com 74 ocorrências neste conjunto literário, sendo 118 vezes repetidas ao longo do NT; πιστεύω (9,18.35.36.38) aparece na LJ 107 vezes contra 243 usos em todo NT; ἐκεῖνος (9,9.11.12.25.28.36.37) aparece 45 vezes na LJ contra 58 no NT; ἀποκρίνομαι/ἀπεκρίθη (9,3.11.20.25.27.30.34.36) aparece 57 vezes na LJ contra 82 vezes no NT; κόσμος (9,5.5.39) aparece 78 vezes na LJ contra 186 no NT; φῶς (9,5) na NCCN aparece somente uma vez, sendo 29 vezes na LJ contra 73 vezes no NT; νίπτω (9, 7.11.15) aparece treze vezes na LJ e 17 vezes no restante do NT.

¹²⁰ Daqui para frente usaremos a sigla “LJ” para literatura joanina e “NT” para Novo Testamento.

É abundante o uso de partículas (καὶ, ὅτι, οὖν, τίς, πῶς). Entre elas, a mais recorrente é καὶ, repetida 44 vezes na NCCN, quase sempre ligando orações coordenadas ou iniciando períodos. A ela coube o papel de abrir a perícope, estabelecendo uma continuidade com a perícope anterior. Aparecem também ὅτι 21 vezes, como indicação de discurso direto, e οὖν 14 vezes, sinalizando conexões entre elementos internos à narrativa. Estas duas partículas são fundamentais para a coesão interna da perícope, pois estabelecem seqüência entre as diversas partes do texto. Já as partículas τίς (11 vezes), πῶς (6 vezes) e o verbo ἐρωτάω (4 vezes) demonstram que há uma grande ocorrência de frases interrogativas na NCCN – 18 no total. A maioria delas é acompanhada de resposta e constitui quatro interrogatórios constantes numa seqüência 9,8-34. Além da função que ocupam nos diálogos, as interrogações podem ter uma intenção de levar os leitores a questionar as estruturas em que estão mergulhados.¹²¹

Quanto ao uso dos termos Φαρισαῖος (9,13.15.16.40) e Ἰουδαῖος (9,18.22.22) no Quarto Evangelho, o primeiro ocorre 20 vezes e o segundo 67, quase sempre empregados como termos equivalentes.

Alguns vocábulos que aparecem na NCCN são raros no NT, como, por exemplo, Σιλῳάμ e πτύω. Este último ocorre somente em Mc 7,33 e Mc 8,23. Em Mc 8,23 refere-se também a uma narrativa de cura de cego pelo mesmo processo empregado em 9,6: uso da saliva. Já os termos κολυμβήθραν (5,2.4.7; 9,7), πτύσμα (9,6), ἐπιχρίο (9,6.11), θεοσεβής (9,31) e ἀποσυνάγωγος (9,22;12,42;16,2) aparecem somente no episódio da NCCN. Não podemos deixar de destacar ἀποσυνάγωγος, pois sua primeira ocorrência na Antigüidade ocorre justamente no Quarto Evangelho, na Narrativa da Cura do Cego de Nascimento.

Além da composição interna cênica – a melhor de todo o evangelho – há outros indícios que mostram que o autor deixou-se guiar pelo número sete: sete vezes a expressão “abrir os olhos” (9, 10.14.17.21.26.30.32) e sete maneiras de nomear Jesus: rabi (v.2), enviado (v.7), homem (v.11.16), profeta (v.17), Messias (v.22), Filho do Homem (v.35), Senhor (v.36).¹²² Também encontramos quatorze referências ao cego que volta vendo: 9, 9.10.13.14.15.15.17.18.19.21.25.26.30.32.

¹²¹ Cf. Maria Paula RODRIGUES; Pedro L. VASCONCELLOS; Rafael Rodrigues da SILVA. *Fé na vida: a boa notícia segundo uma comunidade na periferia do mundo*. São Leopoldo: CEBI, 1999, p. 19.

¹²² KONINGS, *Evangelho segundo João*, p. 222.

2.3. ESTRUTURA DA NARRATIVA DA CURA DO CEGO DE NASCENÇA (Jo 9,1-41)

Encontramos nesta perícopie uma estrutura de quiasmo (a-b-c-d-e-d'-c'-b'-a'):

A A constatação de Jesus: trevas e luz (9,1-5)

B Encontro com Jesus: a cura física (9,6-7)

C Reação dos vizinhos e do povo: Primeiro interrogatório (9,8-12)

D Fariseus interrogam o ex-cego: Segundo interrogatório (9,13-16)

E PROFETA É (9,17)

D' Judeus interrogam aos pais: Terceiro interrogatório (9,18-23)

C' Reação das lideranças: Quarto interrogatório (9,24-34)

B' Reencontro com Jesus: A fé confirmada (9,35-38)

A' O julgamento de Jesus: trevas ou luz (9,39-41)

A Narrativa da Cura do Cego de Nascimento é uma obra literária, “tão cuidadosamente elaborada que nem sequer uma palavra é desperdiçada”.¹²³ Está dividida em partes ou cenas bem delimitadas, marcadas pela entrada e saída de personagens ou pela mudança de cenário (9,1.6.8.13.18.24.35.39). A estrutura interna do relato mostra uma consumada maestria artística; nenhum outro relato evangélico aparece tão perfeitamente trabalhado. Temos aqui mostra memorável da habilidade dramática de João.¹²⁴ Apresenta-nos, assim, um quiasmo com uma moldura A (9,1-5) e A’ (9,39-41) que sustenta sete cenas, sendo que cada uma possui uma dinâmica própria e diferente, digamos, uma dinâmica característica B (6-7); B’ (35-38); C (8-12); C’ (24-34); D (13-16); D’ (18-23); E (17)¹²⁵ bem amarrada por vocábulos que fazem a coesão interna e os paralelos da perícopie. De acordo com a estrutura de quiasmo que apresentamos, vamos analisar a perícopie partindo do centro para a moldura, pois o objeto de nossa pesquisa (a luz em Jo 9,1-41) encontra-se citado na moldura da perícopie, embora permeie e ilumine toda a narrativa:

A (1-5)-----A’ (39-41)

B (6-7) -----B’ (35-38)

C (8-12)-----C’ (24-34)

D (13-16)-----D’ (18-23)

E (17)

¹²³ BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 476.

¹²⁴ Cf. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. I, p. 621.

¹²⁵ Autores como R. Schnackenburg, J. Konings defendem uma subdivisão em sete cenas para toda perícopie: 9,1-7; 8-12; 13-17; 18-23; 24-34; 35-39; 40-41 (Cf. KONINGS, *Evangelho segundo João*, p. 222; SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, p. 302. Porém queremos, com todo respeito aos estudiosos do Quarto Evangelho, propor uma estrutura de quiasmo que contém uma moldura que sustenta as sete cenas. Esta divisão será justificada no decorrer da análise literária.

2.3.1. JESUS É PROFETA (letra E do quiasmo)

2.3.1.1. Profeta é (9,17). O versículo 17 é o centro de nossa estrutura de quiasmo. Depois de interrogar o ex-cego, as autoridades judaicas perguntam-lhe novamente sobre a identidade daquele que lhe abriu os olhos. Ele diz: “profeta é”. Interessante percebermos que nesta narrativa encontramos sete maneiras de nomear Jesus: rabi (v.2), enviado (v.7), homem (v.11.16), profeta (v.17), Messias (v.22), Filho do Homem (v.35), Senhor (v.36). Chama a nossa atenção, porém, o fato de que a nomeação “profeta” se encontre no centro das sete maneiras de nomeação. Terá o versículo 17 sido acrescentado e colocado aí de forma proposital pelo redator joanino?

2.3.2. FARISEUS INTERROGAM O EX-CEGO E SEUS PAIS (letras D e D’ do quiasmo)

2.3.2.1. Segundo interrogatório (9,13-16). Os vizinhos e o povo que conheciam o ex-cego conduzem-no aos fariseus que criticam o taumaturgo, ainda sem o conhecerem, por fazer semelhante ação em dia de sábado. Os fariseus dizem que um homem desses não pode vir de Deus. Como pode um homem pecador realizar sinais miraculosos? Para os fariseus, Jesus é um pecador e, para o ex-cego, um profeta.

2.3.2.2. Terceiro interrogatório (9,18-23). Diante desse impasse, os fariseus mandam chamar os pais do outrora cego e vão interrogá-los acerca da identidade do filho que agora vê. Eles atestam quanto à cegueira congênita do filho e se recusam a falar sobre e o como foi realizada a cura, alegando que ele próprio pode se defender, pois idade tem para falar de si. Assim, dizem os pais do ex-cego por medo dos judeus que já haviam combinado de expulsão da sinagoga quem a Jesus confessasse como o Messias.

2.3.3. A REAÇÃO DOS VIZINHOS, DO POVO E DAS LIDERANÇAS (letras C e C’ do quiasmo)

2.3.3.1. Primeiro interrogatório (9,8-12). A cura do cego gera uma discussão e uma reação entre os vizinhos e o povo. Habitados a encontrarem-no a mendigar, na porta do

Templo, ficam espantados pelo sucedido e perguntam como é que tudo aconteceu. E ele, pela primeira vez, explica.

2.3.3.2. Quarto interrogatório (9,24-34). Assim como os vizinhos e o povo reagem ao fato da cura (vv. 8-12), as autoridades judaicas, inconformadas, também reagem ao fato acontecido. Chamam novamente o ex-cego, pedem explicações e se estabelece o que podemos chamar de diálogo de “surdos”, pois os fariseus se fixam na idéia de que se trata de um pecador, porque eles são discípulos de Moisés, que profibe qualquer ação em dia sábado. Só conhecem a Moisés e não sabem a procedência desse taumaturgo que cura cego nascido, em dia de sábado. Obrigam o ex-cego a dar glória a Deus, testemunhar a verdade e terminam por classificá-lo como alguém que “nasceu em pecados” e o expulsam da Sinagoga.

2.3.4. ENCONTRO E REENCONTRO COM JESUS (letras B e B' do quiasmo)

2.3.4.1. A cura física (9,6-7). No primeiro encontro com o cego, Jesus aplica barro e saliva em seus olhos e pede que vá se lavar na piscina de Siloé. Ele vai, lava-se e volta vendo. Ocorre a cura. O cego vê.

2.3.4.2. A fé confirmada (9,35-38). No segundo encontro com o cego, Jesus o inclui, dá a luz àquele que se encontra sentado em trevas. O ex-cego crê. Jesus dá-se a conhecer como Filho do Homem.

2.3.5. CONSTATAÇÃO E JULGAMENTO DE JESUS (letras A e A' do quiasmo)

2.3.5.1. Trevas e luz (9,1-5). Chegamos à moldura de nossa estrutura de quiasmo. O paralelo que podemos estabelecer entre os vv. 1-5 e os vv. 39-41 salta-nos aos olhos. Aqui há uma oposição entre luz e trevas, ou seja, o encontro entre duas forças opostas: luz e trevas (Jesus e o cego). Jesus estabelece um julgamento e se declara: “Enquanto no mundo estiver, luz sou do mundo.”

2.3.5.2. Trevas ou luz (9,39-41). A narrativa termina com um monólogo de Jesus sobre sua ação com um julgamento. Os vv. 5 e 39 estão ligados pela menção *ao mundo*. Jesus, enquanto estiver no mundo, é luz que leva a julgamento. Apesar de tudo que se disse sobre o

sinal e de quem o realizara, os fariseus se recusam a aceitar a luz oferecida por Jesus. Ao final do relato, os judeus são declarados culpados por não aceitarem a luz. De “videntes” tornam-se cegos e aquele que no início do relato estava nas trevas, era cego, encontra a luz, torna-se um iluminado: luz na Luz.

2.4. ANÁLISE LITERÁRIA

Conforme já citamos anteriormente, de acordo com a estrutura de quiasmo apresentada, faremos a análise literária partindo do centro da perícope para chegarmos à moldura:

2.4.1. JESUS É PROFETA (Letra E)

2.4.1.1. Profeta é (9,17)

¹⁷λέγουσιν οὖν τῷ τυφλῷ πάλιν· τί σὺ λέγεις περὶ αὐτοῦ, ὅτι ἠνέωξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς; ὁ δὲ εἶπεν ὅτι προφήτης ἐστίν.

Dizem então ao cego novamente: “que tu dizes a respeito dele, que abriu teus olhos?” ele disse: “Profeta é”.

Pela estrutura de quiasmo apresentada, estamos no centro da perícope. A questão que se coloca aqui ao ex-cego está em continuidade com o debate que vai se firmando entre os fariseus. Nesta cena, pela terceira vez, os inquisidores dirigem-se ao outrora cego e o pressionam para que se posicione ao lado da questão já colocada no debate (9,16): Jesus é um homem de Deus ou um homem pecador? Os fariseus já tinham perguntado sobre quem abrisse seus olhos. Como se encontram divididos, precisam mais uma vez reforçar a pergunta e ouvir novamente sua opinião a respeito daquele que lhe devolvera a luz. Embora o ex-cego não seja autoridade em lei ou religião, é uma testemunha, afinal foi “tocado” por Jesus. Então, responde o outrora cego: Profeta é.

Pelo uso do termo Πάλιν (novamente), podemos suspeitar de que o versículo 17 pode ter sido acrescentado propositalmente, pois parece-nos que o versículo 16 fecha a cena (“E

divisão havia entre eles”) e outra cena começa no versículo 18, com mudança de personagens, ou seja, o versículo 17 dentro da perícopa é independente do versículo 16 e do versículo 18. Parece-nos que este versículo (17) foi assim colocado justamente para reforçar uma lógica que está se firmando sobre a identidade de Jesus.

Antes de prosseguirmos, faremos uma breve explicação do termo “profeta”, de como surgiu e quem era considerado profeta, para assim entendermos melhor a resposta que o ex-coego deu aos fariseus a respeito de Jesus.

Os profetas clássicos surgiram com a instituição da monarquia (+ ou – 931 a.C), embora houvesse profetas antes e também em outros povos. Profeta é uma palavra grega (προφήτης) usada para traduzir a palavra hebraica *nabi*: visionário, pessoa extática. Também encontramos outros termos em hebraico para designar profeta: *roêh* (vidente) e *ish há-elohim* (homem de Deus). Em grego profeta tem um sentido de porta-voz, arauto, alguém que anuncia uma mensagem em nome de uma autoridade superior, adivinho. Também pode significar um visionário, um sonhador, alguém que fala alguma coisa tomado pelo êxtase ou percebe com clarividência o significado de certas realidades ou sinais na perspectiva da divindade.

O termo “profeta” serve tanto para os que falam em nome de Iahweh (cf. 1 Rs 18,36), quanto aos que falam em nome de Baal (cf. 1 Rs 18,19); para os que estão ao lado dos reis (cf. 1 Rs 22,6), como para os que se opõem a eles (cf. 1 Rs 22,8); tanto para os que falam a favor do povo (cf. Jr 1,5), como para quem fala contra o povo (cf. Jr 29,8-9); todos são chamados profetas. Então, como diferenciar o profeta verdadeiro e o falso profeta? O que fala em nome de Iahweh e o que fala em nome de Baal? O que o profeta fala deve se realizar, e quando se realizar, todos saberão que o profeta fala a Palavra de Iahweh. Se o que o profeta fala não se realiza, este profeta é falso (cf. Dt 18,22; Jr 28,9). Muitas coisas ditas por “profetas”, porém, que julgamos verdadeiros, não se realizaram. Então, Jeremias estabelece um critério: o verdadeiro profeta é aquele que acusa os pecados e os desvios da Lei do Senhor. Assim, se um profeta anuncia algo e isto se cumpre, mas não convoca o povo a viver na Lei e na Aliança, este profeta é falso (cf. Jr 23, 15-22). Em suma, é genuína profecia o que está de acordo com a Aliança e favorece a vida.

Também vamos encontrar duas classes de profetas: “profetas do centro e profetas da periferia”. Os “profetas do centro” são os que apóiam as ações reais. Estes têm casa, salário, lugar no palácio, proteção e amparo (cf. 1 Rs 18,19; 22,6-9). Eles estão mais preocupados

com o rei do que com a Aliança. São conselheiros dele (cf. 2 Sm 7,1-3; 1 Rs 1,11-26). Porém, mesmo no centro é possível distinguir posicionamentos diferentes em relação à profecia. De um lado existem aqueles que são sensíveis às situações de injustiça vividas pelo povo. Por isso criticam e denunciam os agentes do sistema e, muitas vezes, pagam com a própria vida “o preço de suas denúncias”. Contudo, não conseguem propor uma mudança estrutural, como é o caso de Isaías (cf. Is 9,5-6).

Os “profetas da periferia” têm seu grupo de apoio popular, a partir da experiência de Deus e da vida no meio do povo. Combatem o abuso de poder e propõem mudança do sistema. Eles atacam o rei, o exército e o Templo, denunciam a opressão e a idolatria. Surgem como verdadeiros porta-vozes dos camponeses empobrecidos. Eles assumem esta função com todas as suas conseqüências: difamação, perseguição, prisão, tortura e até morte.

O verdadeiro profeta, então, é um homem da palavra, empresta sua boca à boca de Iahweh. Como um perturbador, tira a paz dos pecadores comunicando o julgamento de Deus. Tem discurso “engajado”, não mero exercício acadêmico ou oratória virtuosíssima. O que ele proclama não é uma nova ideologia ou práxis política, mas sim exigências de Deus, que pede justiça, igualdade, liberdade e dignidade para todos. O profeta se coloca como sentinela da história (Is 21,8; Hab 2,1). Naturalmente, a profecia autêntica deve passar pelo crivo do discernimento. O dom profético é genuíno se a vida do profeta é de bom testemunho, manifesta dons espirituais, é caridoso e prudente, submisso à autoridade verdadeira e cresce em sua missão.¹²⁶ Por exemplo: Elias (1Rs 19), Amós (7,10-14), Oséias (9,7-9), Miquéias (3,5-8).

Já segundo o Novo Testamento, não há consenso no judaísmo do I século a respeito da profecia e da autenticidade dos profetas contemporâneos. Foram considerados profetas não apenas João Batista (1, 6-7) e Jesus, mas também outros: Ana (Lc 2,36), Bar-Jesus (At 13,6), Judas e Silas (At 15,32), quatro filhas de Filipe (At 21,9), Ágabo (At 21,10). Também encontramos profetas entre os essênios.¹²⁷ A literatura rabínica afirma que os últimos profetas literários foram Ageu, Zacarias e Malaquias.¹²⁸ Embora o registro dessa afirmação seja posterior ao século I, há traços desta formulação na fonte Quelle (Lc 11,51; Mt 23,35b).

Os judeus contavam com a vinda de um messias-profeta semelhante a Moisés, considerado o maior de todos os profetas: “Vou suscitar para eles um profeta como tu, do

¹²⁶ Cf. Benigno JUANES. *Profecia, interpretação, palavra de conhecimento*. São Paulo: Loyola, 1996, pp. 65-73.

¹²⁷ Cf. Flávio JOSEFO apud Joachim JEREMIAS. *Teologia do Novo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Teológica, 2004, p. 140.

¹²⁸ Cf. JEREMIAS, *Teologia do Novo Testamento*, p. 139.

meio dos seus irmãos. Colocarei as minhas palavras em sua boca e ele comunicará tudo o que eu lhe ordenar” (Dt 18, 18). Essa expectativa dum profeta-como-Moisés aparece também entre a comunidade de Qumran (4Q Testim 5-8).¹²⁹ É assim que esta promessa se realiza em Jesus, pois ele se associa a certa expectativa messiânica, à chegada de um profeta singular (Jo 1, 21.25). Tal convicção subentende todo o Evangelho de João e comanda todos os seus temas maiores. Jesus é não um profeta ordinário, mas o profeta por excelência (Jo 6,14; 7,40.52). Para salientar isto, o evangelista põe nos lábios de Jesus palavras que no AT se referiam a Moisés (Jo 12,48-50; 8,28-29; 7,16b-17; cf. Dt 18,18-19; Nm 16,28; Ex 3,12; 4,12).¹³⁰

Ele não foi encarado como teólogo de profissão, mas como carismático (Mc 1,22) e o juízo formulado sobre ele foi: ele é um profeta. É isso que ecoa repetidamente entre o povo (Mc 6,15; 8,28; Mt 21.11.46; Lc 7.16; Jo 4,19; 6,14; 7,40.52; 9.17) e até mesmo, claro que associado a certo ceticismo, nos círculos dos fariseus (Lc 7,39; Mc 8,11); também os discípulos de Jesus, segundo Lc 24.19, viram nele um profeta; a mulher samaritana percebera que Jesus era profeta (Jo 4,19); a multidão que fora alimentada com pães e peixes exclama: “Esse é, verdadeiramente o profeta que deve vir ao mundo” (Jo 6,14); os habitantes de Jerusalém, convidados a receber “água viva”, identificaram-no como “o profeta” (Jo 7,40), porque com suas ações e palavras parecia ser o segundo Moisés esperado.¹³¹ Ele mesmo não recusou a afirmação de que era um profeta, pois inseriu-se na linha dos profetas: Lc 4,24; 13,33; Mt 23,31.34-36.37-39; Mc 6,4; Jo 4,44. No entanto, como falso profeta foi preso e acusado pelos judeus, o que decorre da narrativa sobre a zombaria.¹³²

Depois desta explanação, voltemos à resposta do ex-cego. O outrora cego, por estar sempre sentado à porta do Templo, pode ter ouvido algumas dessas especulações a respeito do profeta esperado, pois isso já ventilava na discussão entre os judeus.¹³³ Ao afirmar: *É Profeta*, embora não tenha ainda descoberto toda a realidade a respeito da identidade de Jesus, para ele parece indiscutível que Jesus não está separado de Deus, nem contra ele. É um novo profeta enviado de Deus e atua em nome dele. Aos profetas se atribuíam um conhecimento especial (Jo 4,48; Lc 7,39) e uma virtude extraordinária outorgada por Deus (Mc 6,15; Mt 21,46; Lc 24,19). Porém, a palavra franca do ex-cego reforçando a identidade de Jesus como o profeta

¹²⁹ NEVES, *Escritos de São João*, p. 88.

¹³⁰ Cf. Introdução ao Evangelho de João e às epístolas joaninas. In: BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004, 2206p.

¹³¹ Cf. JEREMIAS, *Teologia do Novo Testamento*, pp. 133-134.

¹³² Os Evangelhos falam de três zombarias totalmente distintas endereçadas a Jesus. Cf. JEREMIAS, *Teologia do Novo Testamento*, pp. 135-136.

¹³³ À maneira judia Jesus é descrito como: o profeta, o Mestre e o Messias. Cf. KÄSEMANN. *El testamento de Jesus*, p. 127.

esperado não convence aos fariseus, que se recusam a crer nesse fato e vão, contrariados, tentar por outros meios silenciar essa voz nascida da escuridão e das trevas.¹³⁴

2.4.2. FARISEUS INTERROGAM O EX-CEGO E SEUS PAIS (letras D e D')

2.4.2.1. Segundo interrogatório: (9,13-16)

¹³ Ἀγουσιν αὐτὸν πρὸς τοὺς Φαρισαίους τὸν ποτε τυφλὸν α ¹⁴ ἦν δὲ σάββατον ἐν ἡ ἡμέρᾳ τὸν πηλὸν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀνέωξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμούς. ¹⁵ πάλιν οὖν ἡρώτων αὐτὸν καὶ οἱ Φαρισαῖοι πῶς ἀνέβλεψεν. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς· πηλὸν ἐπέθηκέν μου ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς καὶ ἐνιψάμην καὶ βλέπω. ¹⁶ ἔλεγον οὖν ἐκ τῶν Φαρισαίων τινές· οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ὅτι τὸ σάββατον οὐ τηρεῖ. ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον· πῶς δύναται ἄνθρωπος ἀμαρτωλὸς τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν; καὶ σχίσμα ἦν ἐν αὐτοῖς.

Conduziram o mesmo para os fariseus o outrora cego. Era sábado em o qual dia o barro fez Jesus e abriu dele os olhos. Novamente, pois perguntavam a ele também os fariseus como tornou a ver. E disse a eles: “Barro pôs-me sobre os olhos e lavei e vejo.” Diziam, pois, dos fariseus alguns: “Não é este da parte de Deus o homem, que o sábado não guarda.” Outros, porém diziam: “Como pode um homem pecador tais sinais fazer?” E divisão havia entre eles.

Há uma mudança de ambiente e situação (9,13) nesta cena. Inicia-se com o verbo *αγουσιν*¹³⁵, usado muitas vezes no Novo Testamento como termo judiciário, referindo-se aos réus ou prisioneiros levados ante os juízes (Mt 10,18; Lc 23,1; Jo 18,13.28;). O prodígio é constatado, e por isso o miraculado é conduzido aos responsáveis pelo Templo, no caso, os fariseus¹³⁶. Por que o conduziram aos fariseus? Porque tinham a impressão de que havia uma

¹³⁴ Poderíamos nos ater mais a essa suspeita, porém este não é o objeto de nossa pesquisa. Então, deixamos tal reflexão para pesquisas posteriores.

¹³⁵ Verbo indicativo presente ativo, 3ª pessoa plural de ἄγω: levar, conduzir, guiar, trazer a, mandar. Cf. Carlo RUSCONI. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2003, p. 20.

¹³⁶ Os Φαρισαῖοι (os “separados”) eram leigos que, no tempo dos macabeus, haviam se oposto à helenização da Judéia e que tendiam a realizar o ideal de santidade que se exigia de Israel. Daí seu estudo da Lei e a preocupação de ensiná-la ao povo de quem, diferentemente dos saduceus, eles permaneciam próximos; peritos na tradição oral, eles procuravam tornar as exigências da Lei praticáveis no dia-a-dia. Esta atitude respeitosa em relação à pessoa humana permanece sendo historicamente seu mérito. É a partir dos anos 70, depois da destruição do Templo, que o grupo dos fariseus se identifica com o poder da nação judaica e que sua ortodoxia

questão religiosa envolvida e os fariseus eram respeitados como autoridades da lei e sua interpretação. É possível imaginar que os γείτονες (vizinhos) e os θεωροῦντες (povo em geral) foram os que conduziram o outrora cego aos fariseus, pois o sujeito está oculto. Estes procedem a uma inquirição e interrogam o ex-cego três vezes (9,13-16; 17; 9,24-34). Esse interrogatório segue a mesma estrutura do anterior (8-12), em torno do *como* (9,15) e *quem* (9,17) realizou tal cura. Porém, neste interrogatório encontramos um adicional: querem saber *quando* aconteceu a cura (9,14).

Acontece que Jesus tinha repetido a façanha que causou tantos transtornos em sua visita anterior a Jerusalém: operara uma cura num sábado.¹³⁷ Aparece aqui novamente o vocábulo ἡμέρα (dia), porém agora não mais referindo-se ao dualismo *dia/noite* (9,4) e sim a uma unidade do calendário (sábado). Não é o fato em si de Jesus abrir (ἠνέωξεν) os olhos do cego e assim se apresentar como curador ou milagreiro¹³⁸ que infringia a lei e que vai levar o caso a julgamento, mas o fato de ser no sábado é que infringia a lei. Na ocasião anterior, Jesus ordenara a um homem carregar sua cama pela rua no sábado; agora ele fez barro com terra e saliva e aplicou nos olhos do cego. O que havia de errado neste ato? Simplesmente isto: um dos tipos de trabalho especificamente proibido no sábado, pela interpretação tradicional da lei, era amassar pão ou algo parecido,¹³⁹ o que incluía amassar barro com terra e saliva.

Novamente (πάλιν) os fariseus interrogam o outrora cego. No início da narrativa a personagem central havia sido chamado de ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς (homem cego de nascença); logo depois de sua cura o chamam de τὸ πρότερον ὅτι προσάιτης ἦν (o que antes

se torna intransigente. Cf. Xavier LEON-DUFOUR. *Leitura do Evangelho segundo João*. Vol II. São Paulo: Loyola, 1996, pp. 236-237.

¹³⁷ Descanso de preceito. Esta forma translitera o hebraico שבת, que significa o descanso obrigatório, seja em dia de sábado (Ex 16,23), seja em outro dia festivo (Lv23,24.39). Cf. MATEOS e BARRETO. *O Evangelho segundo São João*, p. 263. Para maior aprofundamento sobre o sábado, veja Paulo Roberto GARCIA. *O sábado do Senhor teu Deus: o Evangelho de Mateus no espectro dos movimentos judaicos do I século*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2001 (Tese de Doutorado), 226p.

¹³⁸ Alguns pesquisadores apresentam Jesus como um sábio. Outra visão afim é a do Θεῖος ἀνὴρ: “homem divino”; para outros, Jesus é milagreiro, mago ou até mesmo um xamã; para outros ainda é um ραββί ou um profeta; até poeta é mencionado por causa de suas parábolas. A Fonte Q não está centrada neste aspecto, mas os compiladores estavam bem cientes desta fama de Jesus. Algumas obras que falam do assunto: Geza VERMES. *As várias faces de Jesus, o judeu*. Rio de Janeiro: Imago, 1995, 228p.; Gerd THEISSEN e Annette MERZ. *O Jesus histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2004, 928p.; John D. CROSSAN. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*; Morton SMITH. *Jesus the magician*. San Francisco: Harper & Row, 1978, 222p.; Gabriele CORNELLI. “É um demônio!” *O Jesus histórico e a religião popular*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1998 (Dissertação de Mestrado), 232p.; Gabriele CORNELLI. *Sábios, filósofos, profetas ou magos? Equivocidade na recepção das figuras de Θεῖοι ἄνδρες na literatura helenística: a magia incomôda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2001 (Tese de Doutorado), 343p.

¹³⁹ Sobre a discussão, ou até que ponto é permitido ungi olhos feridos no sábado, cf. *Mishna*, artigo *Shabbath* 7.2, e o *Talmude Babilônico*, artigo *Abodah Zarah* 28b.

era mendigo); agora ele é chamado de τόν ποτε τυφλόν (o outrora cego). O texto o mantém anônimo e tudo o que se refere a ele está ligado à sua antiga condição de cego de nascença.

Ele conta mais uma vez sua história: “Barro pôs-me sobre os olhos e lavei e vejo.” Pela terceira vez aparece o barro feito por Jesus e pela segunda vez a expressão *abriu os olhos* (9,14). O verbo que finaliza a pergunta dos fariseus é ἀνέβλεψεν e tem sentido análogo àquele que aparece na resposta do outrora cego, βλέπω. Mas dessa vez o ex-cego não menciona nem Jesus, nem Siloé e nem o fato de aplicar. Ele prefere o verbo ἐπέθηκέν.¹⁴⁰

Surgem dois pontos de vista opostos e que levam a conclusões diferentes: um baseia-se na premissa de que “um homem que quebra a lei do sábado não pode vir de Deus”. Jesus quebrou a lei do sábado “trabalhando”, ou seja, amassando barro com terra e saliva para colocar nos olhos do cego. A conclusão parece ser inevitável: Jesus não é homem de Deus. A expressão ἄνθρωπος τοῦ θεοῦ foi empregada pela tradição deuteronomista para designar Moisés, o maior dos profetas e outros mensageiros de Deus (ἄγγελος): Dt 33,1; Js 14,6; Jz 13,6; 1Sm 2,27; 9,6-10; 1 Rs 12,22. A lei é clara:

Quando surgir em teu meio um profeta ou um intérprete de sonhos, e te apresentar um sinal ou prodígio, – se este sinal ou prodígio que ele anunciou se realiza ele te diz: “vamos seguir outros deuses (que não conhecestes) e servi-los”, – não ouças as palavras desse profeta ou desse intérprete de sonhos... quanto ao profeta ou intérprete de sonhos, deverá ser morto, pois pregou a rebeldia contra Iahweh vosso Deus, que vos fez sair da terra do Egito e vos resgatou da casa da escravidão, para te afastar do caminho em que Iahweh teu Deus te ordenou caminhar. Deste modo extirparás o mal do teu meio (Dt 13, 1-6).

O outro ponto de vista baseia-se na premissa de que “qualquer pessoa que cura um cego – especialmente um cego de nascença – é de Deus.” Alguns devem ter argumentado, e de maneira convincente, que Jesus não fizera a cura por acaso, mas sim por um ato de compaixão, algo tão de acordo com o caráter de Deus que a pessoa que o executa deve estar no caminho divino, ou seja, “Jesus é um homem de Deus.” Ele não é um pecador, pois ser pecador, praticamente equivalente a ímpio, descrente, parece incompatível com o sinal tão

¹⁴⁰ Verbo indicativo aoristo ativo de ἐπιτίθημι: pôr, colocar, impor as mãos sobre alguém (cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, pp. 194-195).

clamoroso que Jesus acabara de realizar. Assim como em 7,43, a multidão se dividiu. Os fariseus discutem se o homem de que falou o outrora cego procedia ou não de Deus, se se tratava de um profeta de Deus ou não. Pela repetição do substantivo ἄνθρωπος é possível, então, perceber que há um paralelismo antitético simples entre as idéias dos dois grupos:

homem que faz sinais	homem que faz sinais
observa o sábado	não observa o sábado
homem de Deus	homem pecador

O problema encontrado aqui é que os elementos do primeiro termo, que são positivos, contrapõem-se aos elementos do segundo termo, que são negativos. A lógica consiste em que o objeto de comparação deva identificar-se com apenas um dos termos. O fato é que a mesma pessoa (Jesus) identifica-se com os elementos presentes em ambos os termos. O homem que realiza sinais (σημεία) e que, portanto, é de Deus, é o mesmo que não observa o sábado e que, portanto, não pode ser de Deus. É um transgressor. A discussão é acirrada acerca do homem que curou o cego em dia de sábado e havia divisão (σχίσμα¹⁴¹) entre os fariseus quanto às credenciais de Jesus.

2.4.2.2. Terceiro interrogatório: (9,18-23)

¹⁸ Οὐκ ἐπίστευσαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι ἦν τυφλὸς καὶ ἀνέβλεψεν ἕως ὅτου ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος ¹⁹καὶ ἠρώτησαν αὐτοὺς λέγοντες· οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ὑμῶν, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη; πῶς οὖν βλέπει ἄρτι; ²⁰ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ γονεῖς αὐτοῦ καὶ εἶπαν· οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ἡμῶν καὶ ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη. ²¹πῶς δὲ νῦν βλέπει οὐκ οἶδαμεν, ἢ τίς ἤνοιξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἡμεῖς οὐκ οἶδαμεν· αὐτὸν ἐρωτήσατε, ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσῃ. ²²ταῦτα εἶπαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους· ἦδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται. ²³διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπαν ὅτι ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸν ἐπερωτήσατε.

¹⁴¹ Substantivo nominativo neutro singular comum σχίσμα: dividir, separar, abrir (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 447).

Não creram, pois os judeus a respeito dele que era cego e tornou a ver até que chamaram os pais dele do que tornou a ver. E perguntaram a eles, dizendo: “este é o filho vosso, o qual vós dizeis que cego nasceu? Como, pois, vê agora?” Responderam pois os pais dele e disseram: “Sabemos que este é o filho nosso, e que cego nasceu; Como mas agora vê, não sabemos; ou quem abriu dele os olhos nós não sabemos. A ele perguntai, idade tem, em defesa de si falará.” Essas coisas disseram os pais dele, porque temiam os judeus; já pois tinham combinado os judeus que se alguém a ele confessasse como Cristo, excumungado da sinagoga deveria ser. Por isso os pais dele disseram: “idade tem, a ele interrogai.”

Nesta cena temos a entrada de novos personagens, que são os pais do outrora cego e a saída temporária do mesmo. Agora se estabelece de um modo que diríamos “oficial” a identificação entre o cego mendigo com homem vidente.

Devido ao uso da partícula οὖν podemos presumir que os judeus do versículo 18 sejam os mesmos fariseus do versículo 13. Mediante a troca de “fariseus” por “judeus”, supomos que o evangelista queira indicar seguramente o caráter oficial da declaração por parte de seus progenitores, pois os judeus fazem freqüentemente as vezes da autoridade do povo (Jo 1,19; 2,18.20; 5,10.18).¹⁴²

Na frase: “Não creram, pois os judeus a respeito dele que era cego e tornou a ver até que chamaram os pais dele, do que tornou a ver”, o uso repetido do verbo ἀναβλέπω (ἀνέβλεψεν¹⁴³ ἀναβλέψαντος¹⁴⁴) no mesmo período parece querer ressaltar que a investigação tem duplo objeto: não é só a cegueira de nascimento que estava sendo questionada, mas também o fato miraculoso de retomar a vista e passar a ver. Isto indica que o motivador dessa cena é a transformação do cego em novo vidente.

Os judeus aparecem revestidos de autoridade, chamam/convocam a julgamento os pais do cego recém-curado¹⁴⁵, pois só eles podiam testificar e autenticar se seu filho nascera mesmo cego ou se não passava de fraude o fato de retomar a visão. Provavelmente queriam

¹⁴² A expressão “os judeus” aparece 5 vezes em Mt e Lc, 6 vezes em Mc e 67 vezes em Jo com diferentes significados. Porém, dois significados sobressaem: um anódino comum e social, e outro negativo contra Jesus e contra os cristãos (Cf. NEVES, *Escritos de São João*, pp. 178-180).

¹⁴³ Verbo indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa de ἀναβλέπω.

¹⁴⁴ Verbo participio aoristo ativo genitivo de ἀναβλέπω.

¹⁴⁵ Cf. Klaus WENGST. *Interpretación del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1988, pp. 53-54.

escutar pontos de vistas diferentes e assim poder contrastá-los. Embora com muito medo, eles obedecem à convocação e comparecem diante dos dirigentes judeus para o inquérito.

Os inquisidores fazem logo três perguntas aos pais do curado, como que querendo ratificar sem demora suas suposições: *este é o filho vosso* – a primeira pergunta é para confirmar a identidade do acusado; *o qual vós dizeis que cego nasceu?* – esta segunda parte da pergunta revela o real motivo da investigação e do julgamento: a cegueira congênita do filho do casal, porém o uso dos termos ὑμεῖς λέγετε (vós dizeis) confirma a suposição de que os inquisidores judeus acreditavam na possibilidade de mentira e fraude por parte dos pais do que voltou a ver. *Como, pois, vê agora?* – a terceira pergunta mostra o grande escândalo:

Como, pois vê agora
se nasceu cego,
se pois agora vê
não pode ter nascido cego!

Este paralelo antitético simples mostra a lógica dos inquisidores, que de todas as formas buscam uma maneira de negar o fato miraculoso. Estão “cegos”, fechados em sua “verdade”. Não querem ver e tampouco admitir o sinal, enfim, estão reduzidos ao argumento da autoridade e ao uso da força.

Com a repetição do verbo οἶδαμεν¹⁴⁶ (três vezes nesse período), os progenitores do que agora vê, limitam com sabedoria a sua contribuição. Com tremor e temor, respondem com clareza à primeira pergunta, confirmando a identidade e a cegueira congênita de seu filho (disso não tinham dúvida), porém não deixam transparecer nenhuma manifestação de seus sentimentos. Naturalmente deviam estar felizes por seu filho, pois este era cego e recobrou a visão, mas não podiam se manifestar por medo dos judeus. Quanto à identidade de quem o curou, eximem-se, esgueiram-se completamente, e não explicam os detalhes da cura. Que era Jesus quem praticara a cura deviam saber. Com uso do termo τίς, recusam-se a emitir qualquer juízo quanto à sua pessoa, diferente do interessado, que não teme reparos por parte dos judeus e pronuncia-se sobre Jesus (9,17).

¹⁴⁶ Verbo indicativo perfeito ativo, 1ª plural de οἶδα: saber, poder, ser capaz de (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, pp. 327-328).

Com astúcia e precaução os interrogados transferem a seu filho a responsabilidade de defender-se por conta própria, alegando que idade (ἡλικία¹⁴⁷) tem para isso e que a respeito de si falará. Isto disseram por temerem (ἐφοβοῦντο¹⁴⁸) os judeus. O motivo do “medo dos judeus” não é novo (Jo 7,13) e continuará aparecendo ao longo do evangelho (Jo 12,42; 19,38). As autoridades previamente já haviam combinado que, se alguém a Cristo confessasse (ὁμολογήση¹⁴⁹), da sinagoga seria expulso. A expressão ἀποσυνάγωγος¹⁵⁰ é genuinamente joanina (Jo 9,22; 12,42; 16,2) e, inclusive, não aparece em nenhum dos documentos judaicos, só figura em textos cristãos.¹⁵¹ É exatamente na NCCN que ela aparece pela primeira vez. Literalmente, significa “excumungado ou expulso da sinagoga”¹⁵². Chama à atenção, porém, a frase que diz que os pais do ex-cego “temiam os judeus”, como se tampouco eles mesmos não fossem judeus. Os judeus aparecem, pois, nesta passagem com um poder autoritativo que procede severamente contra os dissidentes de seu próprio campo. Especialmente significativo em 9,22 é o advérbio ἤδη (já). A exclusão da sinagoga já havia sido previamente combinada, pois já aparece no tempo de Jesus. Não há nenhum documento que prova a expulsão, porém a sanção era sem dúvida conhecida e aplicada no tempo do evangelista, como indica claramente o advérbio “já”.¹⁵³

Se a expressão aponta para uma época posterior, final do século I, fica difícil demonstrar a existência de tal medida nos tempos de Jesus. Então, no contexto histórico somente cabe pensar em expulsão simples da sinagoga, que tinha uma duração de 30 dias. Persiste a dúvida, se as autoridades judaicas adotaram esta medida contra os seguidores de Jesus.¹⁵⁴

¹⁴⁷ A tradução literal de ἡλικία é *estatura*, porém pode ser interpretado também como *idade adulta* (acima de treze anos). Para ser admitida como testemunha em um tribunal, a pessoa devia ter pelo menos treze anos (no caso de homem). Cf. MATEOS e BARRETO, *O Evangelho segundo São João*, p. 432; BRUCE, *João: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1987, p. 188.

¹⁴⁸ Verbo indicativo imperfeito médio, 3ª singular de φοβέω: temer, ter medo, estar amedrontado (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 484).

¹⁴⁹ Verbo subjuntivo aoristo ativo, 3ª singular de ὁμολογέω: confessar, professar, reconhecer (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 484).

¹⁵⁰ Expulso da sinagoga, excumungado (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 72).

¹⁵¹ Cf. WENGST, *Interpretación del evangelio de Juan*, Salamanca, 1988, pp.59-60;

¹⁵² J. Louis MARTYN. *History and theology in the Fourth Gospel*. New York: Harper & Row, 1968, p. 19.

¹⁵³ Cf. WENGST, *Interpretación del Evangelio de Juan*, pp. 54-80.

¹⁵⁴ SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, p. 315. A rivalidade entre cristãos e judeus apresenta uma questão debatida ao longo de dois mil anos. A Universidade Católica de Louvain (Bélgica), em parceria com o “Institutum Judaicum” (Bruxelas), levou a efeito um “simposium” nos dias 17-18 de janeiro de 2000 sobre os textos “anti-judaicos” de João, a começar por Jo 8,31-59. O resultado está presente na obra de Reimund BIERINGER and Didier POLLEFEYT (eds.). *Anti Judaism and the Fourth Gospel*. Louisville: John Knox Press, 2001. Veja mais sobre o assunto em NEVES, *Escritos de São João*, pp. 178-187. Também Harold BLOOM faz algumas “provocações” acerca do anti-semitismo presente no Evangelho de João em *Jesus e Javé: os nomes divinos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006, pp. 93-110.

2.4.3. REAÇÃO DOS VIZINHOS, DO POVO E DAS LIDERANÇAS (letras C e C')

2.4.3.1. Primeiro interrogatório (9,8-12):

⁸ Οἱ οὖν γείτονες καὶ οἱ θεωροῦντες αὐτὸν τὸ πρότερον ὅτι προσαίτης ἦν ἔλεγον· οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ καθήμενος καὶ προσαιτῶν; ⁹ ἄλλοι ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν , ἄλλοι ἔλεγον· οὐχί, ἀλλὰ ὅμοιος αὐτῷ ἐστιν. ἐκεῖνος ἔλεγεν ὅτι ἐγὼ εἶμι. ¹⁰ ἔλεγον οὖν αὐτῷ· πῶς [οὖν] ἠνεώχθησάν σου οἱ ὀφθαλμοί; ¹¹ ἀπεκρίθη ἐκεῖνος· ὁ ἄνθρωπος λεγόμενος Ἰησοῦς πηλὸν ἐποίησεν καὶ ἐπέχρισέν μου τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ εἶπέν μοι ὅτι ὕπαγε εἰς τὸν Σιλωὰμ καὶ νίψαι· ἀπελθὼν οὖν καὶ νιψάμενος ἀνέβλεψα. ¹² καὶ εἶπαν αὐτῷ· ποῦ ἐστιν ἐκεῖνος; λέγει· οὐκ οἶδα.

Os vizinhos, portanto, e os que viam a ele anteriormente que mendigo era diziam: “Não é este o que se sentava e mendigava?” Outros diziam: “este é”, outros diziam: “Não, mas semelhante a ele é”. Aquele dizia: “Eu Sou.” Diziam, pois, a ele: Como então foram abertos seus olhos? Respondeu aquele: “O homem chamado Jesus, barro fez, e aplicou em meus olhos, e disse a mim: ‘Vai para Siloé e lava-te’. Tendo ido pois e me lavado tornei a ver.” E disseram a ele: Onde está aquele? Diz: “Não sei”.

Nesta cena não aparecem Jesus e nem os discípulos, mas os vizinhos e os que conheciam o cego anteriormente, provavelmente os transeuntes que costumavam passar por ali sempre e que observavam a condição daquele homem, que era cego e se sentava e mendigava à porta do Templo (9,8-9). Aparece pela primeira vez a informação de que o cego era mendigo e que sentado pedia esmolas. Mostra, aí, sua condição de impotente, de um dependente que estava à margem da sociedade. A ligação entre as pessoas e o ex-cego é confirmada pelo paralelo verbal entre θεωροῦντες e προσαιτῶν, pois ambos são denominados pelo verbo participípio presente ativo nominativo.

O verbo θεωροῦντες¹⁵⁵ demonstra que o ato de ver, de observar, é contínuo ao ato de dar opinião a respeito da condição de mendicante do homem curado. Uma característica desta cena é que todas as falas são introduzidas pelo verbo λέγω no indicativo imperfeito (ἔλεγον/

¹⁵⁵ Verbo participípio presente ativo nominativo de θεωρέω: ver, observar, contemplar, olhar (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 226).

ἔλεγε¹⁵⁶ vs. 8.9.9.10). Este aspecto verbal indica que as falas mencionadas não foram atos isolados, mas que foram repetidas várias vezes, sugerindo uma discussão e um debate continuado. A discussão gira em torno da identidade entre o cego mendigo e o homem que agora vê. A divergência de opiniões é marcada pela alternância do pronome ἄλλοι, que estabelece equivalência entre as partes. A opinião se divide em torno de duas questões fundamentais: *como* aconteceu (9,10-11) e *quem* realizou tal cura (9,12). Dá-se, assim, o primeiro interrogatório.

O homem que agora vê era conhecido no lugar, por isso suscita opiniões diversas: não pode ser a mesma pessoa, pois como pode agora ver? A dúvida é desfeita mediante o testemunho daquele que fora curado. Ele conta literalmente o que Jesus fez e lhe mandou fazer: “O homem chamado Jesus, fez barro, e aplicou em meus olhos, e disse a mim: Vai para Siloé e lava-te. Tendo ido, pois, e me lavado tornei a ver.” A expressão ἐγώ εἰμι, usada pelo cego para confirmar sua identidade, é uma expressão que o Quarto Evangelho coloca, via de regra, na boca de Jesus, quando ele se declara “EU SOU” absoluto (cf. 6,48; 8,12; 10,7.9; 10,11.14; 11,25; 14,6; 15,5), assim como YHWH, estabelecendo uma ponte com o relato epifânico: “Eu sou aquele que é” (cf. Ex 3,14). O “EU SOU”, aqui, costuma ser interpretado no sentido comum (“sou eu”), dado que o contexto não exige que se lhe dê outro sentido.¹⁵⁷

Contudo, é interessante notar que o uso de ἐγώ εἰμι em João 9,1-41 se faça por parte de um personagem que desde o início da narrativa passa por um processo de constituição com Jesus: ele era cego e passou a ver, estava na escuridão e encontrou a luz, era impotente e passou à ação. Em Cristo foi cristificado, tornando-se, assim, um Χριστός, um portador da luz. Aparece pela primeira vez a expressão ἐκεῖνος (v.9) para referir-se ao ex-cego, e ao longo da perícopie aparecerá várias vezes, ora referindo a Jesus, ora referindo ao ex-cego.

Como? Esta partícula interrogativa é o *leitmotiv* do relato, com várias ocorrências na NCCN: (9, 10.15.16.19.21.26), e exprime sempre mais a incompreensão das pessoas frente ao acontecimento da cura do cego que era mendigo. Ela acarreta uma repetição múltipla da resposta, o que cria um efeito literário de insistência que condiz com o acontecimento inaudito. A saliva de Jesus é esquecida: se o milagre aconteceu, é propriamente pelo barro aplicado aos olhos e pela lavagem em Siloé/Enviado, de acordo com a ordem dada por Jesus.

¹⁵⁶ Verbo indicativo imperfeito ativo de λέγω: verbo que originariamente significava “recolher”. Em tal sentido não se encontra no NT. Através da sucessão recolher, escolher, reunir, contar, narrar, chegou ao significado de “dizer” (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 284).

¹⁵⁷ Cf. BROWN, *El Evangelio según Juan*, p. 616.

Naturalmente todos querem saber: *Quem* realizou tal cura? Para o ex-cego, quem realizou a cura foi tão somente *um homem chamado Jesus*¹⁵⁸. Para dizer que ele vê, utilizou-se o verbo ἀνέβλεψα,¹⁵⁹ condicionado pelos participios ἀπελθὼν¹⁶⁰ νιψάμενος¹⁶¹. Este verbo indica que os olhos foram erguidos em direção a alguém, sugere que o ex-cego olha na direção daquele que o curou, embora não o conheça ainda. No fim da narrativa, ele o verá plenamente (9,37). Ilustra alguém que foi iluminado no primeiro encontro, mas só vai conseguir ver quem Jesus realmente é mais tarde. No fim, ele será o objeto de sua adoração (v.38). Podemos perceber uma diferença com o curado no tanque de Betesda (5,13), que não sabe quem o curou. Diz apenas: Jesus, “aquele que me curou.”

Enfim, se o ex-cego ignora “onde está aquele homem”, é que este homem será o objeto verdadeiro da contestação que se segue e ao longo do qual o antigo cego, intimado a se pronunciar, aprofunda sua experiência e progride na compreensão daquele que lhe fez ver a luz.

2.4.3.2. Quarto interrogatório: (9,24-34)

²⁴Ἐφώνησαν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐκ δευτέρου ὃς ἦν τυφλὸς καὶ εἶπαν αὐτῷ· δὸς δόξαν τῷ θεῷ· ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς ἐστίν. ²⁵ἀπεκρίθη οὖν ἐκεῖνος· εἰ ἁμαρτωλὸς ἐστίν οὐκ οἶδα· ἐν οἶδα ὅτι τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω. ²⁶εἶπον οὖν αὐτῷ· τί ἐποίησέν σοι; πῶς ἤνοιξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς; ²⁷ἀπεκρίθη αὐτοῖς· εἶπον ὑμῖν ἤδη καὶ οὐκ ἠκούσατε· τί πάλιν θέλετε ἀκοῦειν; μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι; ²⁸καὶ ἐλοιδόρησαν αὐτὸν καὶ εἶπον· σὺ μαθητῆς εἰ ἐκείνου, ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμέν μαθηταί· ²⁹ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι Μωϋσεὶ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν ³⁰ἀπεκρίθη ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶπεν αὐτοῖς· ἐν τούτῳ γὰρ τὸ θαυμαστόν ἐστίν, ὅτι ὑμεῖς οὐκ οἴδατε πόθεν ἐστίν, καὶ ἠνοιξέν μου τοὺς ὀφθαλμούς ³¹οἴδαμεν ὅτι ἁμαρτωλῶν ὁ θεός οὐκ ἀκούει, ἀλλ' ἐάν τις θεοσεβῆς

¹⁵⁸ “Jesus” (em hebraico *Jeshua*: Javé salva) é o nome próprio de Jesus de Nazaré. “Cristo” (O Messias: o Ungido, a saber, de Deus) é um título honorífico judeu-protocristão que, porém, já no cristianismo helenístico não era mais entendido, de modo que “Jesus Cristo”, naquela época, parecia um nome duplo. Veja Theodor SCHNEIDER (org). *Manual de dogmática I*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 237.

¹⁵⁹ Verbo indicativo aoristo ativo de ἀναβλέπω: olhar para o alto, elevar os olhos, tornar a ver (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 40).

¹⁶⁰ Verbo participio aoristo ativo nominativo de ἀπέρχομαι: ir embora, partir, afastar-se (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 62).

¹⁶¹ Verbo participio aoristo médio nominativo de νίπτω: lavar-se (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 320).

ἦ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῆ τοῦτου ἀκούει. ³²ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἠνέωξέν τις ὀφθαλμοὺς τυφλοῦ γεγεννημένου ³³εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδένα ³⁴ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὄλος καὶ σὺ διδάσκεις ἡμᾶς; καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἕξω.

Chamaram, pois, o homem pela segunda vez o que era cego, e disseram-lhe: “Dá glória a Deus; nós sabemos que esse homem pecador é.” Respondeu pois aquele: “Se pecador é, não sei; uma coisa sei, que cego sendo agora vejo.” Disseram pois a ele: “Que fez a ti? Como abriu teus olhos?” Respondeu a eles: “Eu disse a vós já e não ouvistes por que novamente quereis ouvir? E vós quereis dele discípulos tornar-vos?” E insultaram a ele e disseram: “tu discípulo és daquele, porém nós de Moisés somos discípulos; Nós sabemos que a Moisés falou Deus, porém este não sabemos donde é.” Respondeu o homem e disse a eles: “sobre isto de fato o maravilhoso está, que vós não sabeis donde é, e abriu meus olhos. Sabemos que pecadores Deus não ouve; mas, se alguém temente a Deus for e a vontade dele fizer a este ouve. Desde o princípio não foi ouvido que abriu alguém os olhos de cego nascido: Se não fosse este da parte de Deus não poderia fazer nada.” Responderam e disseram a ele: “Em pecados tu és nascido de todo e tu ensinas a nós?” E expulsaram-no para fora.

Entramos no quarto interrogatório do ex-cego e segundo feito pelas autoridades judaicas ao ex-cego. Esta cena apresenta o debate como tal sobre a cura e, ao mesmo tempo, o confronto dramático entre o curado e os opositores de Jesus. Distinguem-se duas partes (v. 24-25 e 29-34) com um desenvolvimento análogo e uma tensão crescente: afirmação dos judeus sobre Jesus (v.24), declaração do curado e pergunta dos judeus (v.25-26), ataque do curado e violenta reação dos judeus (v.27-28); nova afirmação dos judeus sobre Jesus (v.29), defesa do curado (v.30-33), reação final dos judeus (v.34).

As autoridades judaicas não conseguem provar que houve fraude no fato da cura, então chamam de novo o outrora cego, a fim de obrigá-lo, com uma pressão autoritária, a desdizer suas afirmações precedentes. Inicia-se o v. 24 com a mesma forma verbal utilizada para referir-se ao chamado dos pais do ex-cego (Ἐφώνησαν¹⁶²). Também encontramos mais duas vezes a partícula οὖν, que será usada para desencadear os acontecimentos.

¹⁶² Verbo indicativo aoristo, 3ª plural de φωνέω: chamar alguém, convocar (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, pp. 488-489).

A expressão “dá glória a Deus” é uma típica expressão com que se convida a agradecer a Deus pelos benefícios recebidos (cf. Sl 67,35; Lc 17,18) ou a submeter-se à sua vontade (Jr 13,16; Rm 4,20). Em nosso caso, é um convite a testemunhar a verdade no processo. Significa “não esconda nada; confesse a verdade” por temor a Deus. *Dá glória a Deus* tem, aqui, a mesma força do caso na história de Acã: “Quando a sorte indicou Acã como o responsável pelo desastre de Israel, Josué lhe disse: ‘Meu filho, dá glória a Iahweh, Deus de Israel, e a ele rende louvores; declara-me o que fizeste; nada me ocultes’” (Js 7,19).

Não fica claro no texto qual seria a “verdade” a ser confessada pelo outrora cego, mas parece que os dirigentes querem que o curado admita que a cura fosse uma mentira e que teria sido melhor continuar cego, porque a vista de que agora goza é contrária à vontade de Deus. Defendem sua posição negando a evidência. São os inimigos da luz; com “a mentira” (8,44) tentam extingui-la (1,5).¹⁶³

A ironia joanina brinca com o emprego freqüente do verbo οἶδα,¹⁶⁴ que nesta cena aparece 7 vezes (9, 24.25.25.29.29.30.31) e será peça importante na argumentação de ambos os lados, como indicador dos pressupostos com que cada parte está lidando. Por meio deste termo, faz-se sentir uma tensão entre os dirigentes e o réu. Os primeiros, são inabaláveis em suas certezas, sublinham a presunçosa “ciência” dos judeus, como enfatiza a repetição do ἤμεις (9,24. 28.29). A segunda, opondo-lhe um saber mais radical e que não pode ser superado (9,31 é a última menção deste saber). Assim, podemos visualizar um quiasmo (a-b-b'-a') implícito formado por pergunta e resposta:

dá gloria a Deus
nós sabemos que esse homem pecador
se pecador é não sei
só sei que sendo cego agora vejo

Julgando “segundo as aparências” (7,24), Jesus violou a lei do sábado, é um pecador e por isso a posição dos judeus é justificada.¹⁶⁵ De forma bastante irônica, o homem curado dá uma de desentendido: “Se Jesus é pecador não é de meu conhecimento!...” No v.33 seguirá a

¹⁶³ MATEOS e BARRETO, *O Evangelho segundo São João*, p. 438; BRUCE, *João: introdução e comentário*, p. 189.

¹⁶⁴ Verbo indicativo perfeito ativo οἶδα: saber, conhecer, recordar (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 328).

¹⁶⁵ Jesus vai contra a lei sabática e, pior ainda, apresenta-se como “Um com o Pai”, como “superior a Abraão e a Moisés” (8,52-58; 10,30-33), o que tem gerado muitas discussões (veja BLOOM, *Jesus e Javé*, pp. 93-110).

resposta verdadeira: “você dizem que Jesus é pecador porque desrespeitou a lei do sábado, mas Deus não atende ao pedido de pecadores e, como mestres, deveriam saber”. Embora pareça reconhecer que Jesus violou a lei do sábado e também que os judeus são autoridades nessa matéria, a pergunta que se faz, segundo as palavras dos próprios judeus é: se Jesus burlou a lei para devolver a visão ao cego, que é uma coisa boa evidentemente, Jesus está acima da lei?

Pela quarta vez a pergunta sobre como foram abertos os olhos do ex-cego é feita (9,10.15.19.25), só que agora de uma forma direta, diferente na ocorrência em 9,19, que acontece num tom irônico. Porém, a resposta do ex-cego é dada em tom de ironia: “Eu disse a vós já e não ouvistes por que novamente quereis ouvir?” (9,27). O que sugere este tom irônico é o uso do verbo θέλετε¹⁶⁶ a repetição do verbo ἀκούω (ἤκούσατε¹⁶⁷ ἀκούειν¹⁶⁸). Ou seja, não adiantará muito discutir com esses inquisidores, pois eles estão surdos e não querem ouvir. Só teria sentido se quisessem aprender (crer), isto é, tornarem-se discípulos daquele. Suas palavras são importantes porque introduzem o tema fundamental do processo que os judeus hesitavam em anunciar explicitamente: a autenticidade de quem realizou tal prodígio e a atitude a tomar frente a ele.

Ante tal provocação, os judeus lançam insultos (ἐλοιδορήσαν¹⁶⁹) contra o ex-cego: “tu discípulo és daquele”. E diziam orgulhosamente: “porém, nós de Moisés somos discípulos; Nós sabemos que a Moisés falou Deus, porém este não sabemos donde é.” Ser discípulo de Moisés é uma característica dos letrados fariseus, afinal Moisés é o intérprete de Deus por excelência e estes se colocam como os guardiões da Torah. Se os judeus julgam se embasar na lei de Moisés, “a quem Deus falou”, e isso a eles lhes consta, podemos recordar que Jesus se apresenta como um grande legislador num testemunho em seu próprio favor no capítulo 5, 19-47. Para estes judeus, Jesus não passa de um homem obscuro, de origem desconhecida. Em 7,27, o povo de Jerusalém acreditava saber de onde provinha Jesus, concretamente da Galiléia (7,41). Jesus sempre respondeu que sua procedência vinha do Pai (8,14) e é exatamente essa origem celeste que os judeus ignoravam. “Os que cantam a libertação antiga opõem-se à

¹⁶⁶ Verbo indicativo presente ativo, 2ª plural de θέλω: querer, desejar algo (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 224).

¹⁶⁷ Verbo indicativo presente ativo, 3ª singular de ἀκούω.

¹⁶⁸ Verbo indicativo aoristo passivo, 3ª singular de ἀκούω.

¹⁶⁹ Verbo indicativo aoristo ativo, 3ª singular de λοιδορέω: insultar, difamar, censurar (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 289).

presente. Ao Deus, que em outros tempos os tirou da escravidão, proibem agora tirar outros da escravidão que eles causam”.¹⁷⁰

De acordo com o conjunto de respostas, podemos mais uma vez visualizar uma moldura de quiasmo, só que um pouco mais complexa do que as encontradas anteriormente (a-b-c-c'-b'-a'). Há uma dupla repetição da partícula δὲ (porém), que fará a ligação entre a moldura e o miolo da estrutura, tanto de *a* para *c* quanto de *c'* para *a'*. Na estrutura *a-a'*, a referência é feita a Jesus, do qual o ex-cego é acusado de ser discípulo e que, porém (b'), os fariseus não sabem de onde vem. No centro do quiasmo encontraremos a referência dos fariseus a Moisés, de quem são discípulos e que, porém (b), eles sabem de onde vem, pois a ele falou Deus:

a tu discípulo és daquele

b porém

c nós de Moisés somos discípulos

c' nós sabemos que a Moisés falou Deus

b' porém

a' este não sabemos donde é

O que também chama à atenção nesta cena é o uso do verbo *λελάληκεν*,¹⁷¹ que indica ação iniciada no passado, cujos efeitos perduram no tempo, tornando, assim, a ação sempre atual, um memorial¹⁷². Para os judeus, o memorial tem o sentido de olhar para o passado, projetando-o para o futuro, com esperança escatológica e sentindo que o acontecimento histórico e o futuro se concentram no “hoje”. O presente é continuidade com o passado e

¹⁷⁰ MATEOS e BARRETO, *O Evangelho segundo São João*, p. 438; BRUCE, *João: introdução e comentário*, p. 437.

¹⁷¹ Verbo indicativo perfeito ativo, 3ª do singular de *λαλέω*: falar, dizer, discorrer (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 282).

¹⁷² O memorial (em hebraico *zikkaron*, de *zkr*, *zakar*, recordar; em grego, *annamnesis* ou *mnemosynon*) tem um sentido descendente e outro ascendente (Cf. José ALDAZÁBAL. *A eucaristia*. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 43-44.

antecipação do futuro. O memorial é entendido, então, como acontecimento histórico e recapitulação de toda história. A comunidade se sente contemporânea dos fatos passados e destinatária dos bens futuros.

O memorial é uma das atitudes mais características da cultura religiosa judaica. Não é mero lembrete subjetivo, mas objetivo, o que lembra um sinal visível de uma realidade que não se considera passada, mas presente. Não se celebra tanto a aliança de séculos passados, mas a que ainda subsiste e à qual Iahweh continua sendo fiel. Não que Iahweh salvasse “nossos pais” na saída do Egito ou na passagem do Mar Vermelho: Deus falou ontem a Moisés e é como se falasse conosco hoje (Dt 5,2-3). Seus efeitos perduram no tempo. Por isso, os judeus em 9,29 enfatizam que sabem que a Moisés Deus falou. Para eles, a revelação divina não é um evento passado, mas presente, que se renova no cultivo das tradições tanto orais (*Hagadá e Halaká*) como escritas (*Midraxé*).

No versículo 30, sem ser perguntado o ex-cego continua seu discurso irônico, voltando a falar da abertura de seus olhos, e o que lhe deixa espantado e maravilhado não é nem mais o milagre, mas o fato de as autoridades não saberem a procedência de quem o curou. Para ele, é inadmissível e isto é perceptível pelo uso do termo θαυμαστόν,¹⁷³ que mostra tanto espanto quanto admiração. O ex-cego continua ironizando ao usar o verbo οἶδαμεν, ou seja, ele adota o discurso dos inquisidores, pelo menos momentaneamente (9,16.24), do mesmo modo como Jesus adota o “οἶδαμεν” de Nicodemos em 3,11.

O futuro do ex-cego dependerá de seu testemunho. Agora já não age como um réu, mas assume a posição de *mestre* em favor “do profeta” (9,17) que o curou. Dá aos judeus uma lição de sabedoria num discurso erudito. Ele faz uma síntese, uma retomada dos interrogatórios anteriores, a fim de desmascarar a incoerência de seus inquisidores. Conclui, de forma óbvia e incontestável, que Deus não pode conceder a um descrente realizar obra tão extraordinária: “Sabemos que pecadores Deus não ouve, mas se alguém teme a Deus for e a vontade dele fizer a este ouve.” Trata-se de um princípio básico conhecido, por exemplo, em Is 1,15. Ele usa também a expressão “ἐκ τοῦ αἰῶνος”, uma fórmula rabínica para dizer que a tradição bíblica não registra caso semelhante.¹⁷⁴

O resultado é que os líderes judaicos percebem que estão em desvantagem na discussão. Reconhecem que o homem nasceu cego e, de acordo com seus próprios princípios,

¹⁷³ Adjetivo normal nominativo neutro singular de θαυμαστός: admirável, maravilhoso, extraordinário (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 224).

¹⁷⁴ Cf. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. I. p. 619.

não há resposta para tal argumento. Então, chamam o ex-cego de ἐν ἁμαρτίαις (pecador de nascença ou nascido todo em pecado). Sugerem, assim como os discípulos (9,2), que sua cegueira congênita seria por causa de seu pecado ou por causa do pecado de seus pais, exatamente aquilo que Jesus tinha negado nos versículos 2 e 3. Isto diziam os dirigentes judaicos por acharem que era muita impertinência um “iletrado”, que fazia parte do “populacho”, discutir com os reconhecidos intérpretes da lei.

Os líderes judaicos expulsam (ἐξέβαλον¹⁷⁵) o homem e lançam-no para fora (ἐξω) da comunidade sinagoga (cf. 9,22). Cego, curado, interrogado, vidente, testemunha, mestre, banido... Agora ele participa plenamente da sorte de Jesus (15,20). Excluído está onde está seu mestre (12,26). As trevas queriam sufocar a luz, porém disse Jesus: “quem me segue não andará nas trevas, mas terá a luz da vida” (8, 12). De fato, logo mais ele mesmo o encontrará.

2.4.4. ENCONTRO E REENCONTRO COM JESUS (letras B e B')

2.4.4.1. A cura física (9,6-7)

⁶ ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς. ⁷καὶ εἶπεν αὐτῷ· ὕπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (ὃ ἐρμηνεύεται ἀπεσταλμένος). ἀπήλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἦλθεν βλέπων.

Isso tendo dito cuspiu na terra e fez barro com a saliva, e aplicou dele o barro sobre os olhos. E disse a ele: Vai, lava-te na piscina de Siloé (o que é interpretado Enviado). Saiu, pois, e lavou-se e veio vendo.

Nesta cena acontece o sinal propriamente dito: Jesus cura o cego. Inicia-se com ταῦτα εἰπὼν (Isso tendo dito), uma expressão que aparece mais 9 vezes ao longo do Evangelho de João (7,9; 11,28.43; 13,21; 18,1.38; 20,14.20.22). Também encontramos neste período uma seqüência de orações coordenadas (polissíndeto¹⁷⁶), com verbos no tempo narrativo indicativo

¹⁷⁵ Verbo indicativo aoristo ativo, 3ª plural de ἐκβάλλω: lançar, expulsar, despedir (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 154).

¹⁷⁶ É o emprego intencional do conectivo coordenativo.

oristo, iniciados pela partícula καί: καί ἐποίησεν¹⁷⁷, καί ἐπέχρισεν¹⁷⁸, καί εἶπεν¹⁷⁹, καί ἐνίψατο¹⁸⁰, καί ἤλθεν¹⁸¹.

Jesus passa à ação: cospe no chão e faz barro com sua saliva¹⁸², sem nenhuma consulta ao interessado, porque este, sendo cego de nascimento, não sabia o que era luz para poder desejá-la ou não. Encontramos nos Evangelhos Sinóticos algumas curas de cego: Cura do cego Bartimeu, que estava sentado e pedia esmola perto de Jericó quando Jesus ia a caminho de Jerusalém (Mc 10,46-52; Lc 18,35-43; Mt 20,29-34 [2 cegos]); Cura de dois cegos na Galiléia (Mt 9,27-31; Cura de um cego e mudo na Galiléia (Mt 12,22-23). No Evangelho de Marcos (8,22-26) encontramos ainda outra cura de cego com “uso” do cuspe, porém ao cuspe de Marcos o Quarto Evangelho acrescenta o pó da terra (χαμαί) para fazer o barro (πηλόν¹⁸³). J. D. Crossan considera os dois textos como versões independentes da mesma fonte, principalmente por causa da conjunção dos elementos cegueira e cuspe.¹⁸⁴ Por sua vez, Morton Smith cita o cuspe como um exemplo de como “o relato dos milagres nos Evangelhos conserva vários traços de rituais mágicos”.¹⁸⁵

Na frase καί ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς (“e aplicou dele o barro nos olhos”), o possessivo αὐτοῦ só pode determinar τὸν πηλόν. Entre o possessivo e o substantivo a que determina poderia-se intercalar um verbo como, por exemplo, ocorre em 11,21: οὐκ ἂν ἀπέθανεν ὁ ἀδελφός μου (“não teria morrido o irmão meu”¹⁸⁶). Ou seja, o pronome possessivo αὐτοῦ em 9,6 se refere a Jesus e não aos olhos do cego. Parece querer insistir que o barro é de Jesus, porque o fez ele mesmo com sua saliva. Ao insistir no barro, que aparece cinco vezes na perícope (9.6.6.11.14.15), reforça seu sentido simbólico.

¹⁷⁷ Verbo indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa singular de πολέω: fazer, operar, agir, tomar, trabalhar (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, pp. 379-380).

¹⁷⁸ Verbo indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa singular de ἐπιχρίω: espalhar algo sobre algo, aplicar, untar, ungir (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 196).

¹⁷⁹ Verbo indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa do singular de λέγω: dizer (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 284).

¹⁸⁰ Verbo indicativo aoristo médio, 3ª pessoa singular de νίπτω: lavar-se (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 320).

¹⁸¹ Verbo indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa singular de ἐρχομαι: voltar, vir, chegar, caminhar, atingir (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 199).

¹⁸² Cf. também o uso da saliva em Mc 7,33. Na antiguidade, tanto no mundo judaico como no mundo helenístico, era bem conhecido o uso da saliva na medicina popular, pois se acreditava que ela contivesse qualidades terapêuticas na cura de afecções oculares (Veja PLÍNIO, *Nat.* 28,7; TÁCITO, *Hist.* IV, p. 81).

¹⁸³ Substantivo acusativo masculino singular comum: lodo, barro, argila (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 373).

¹⁸⁴ CROSSAN, *O Jesus histórico*, pp. 177-191.

¹⁸⁵ SMITH, *Jesus the magician*, p. 223.

¹⁸⁶ MATEOS e BARRETO, *O Evangelho segundo São João*, p. 422.

O gesto de aplicar (ἐπιχρίω) o barro, no entanto, será mencionado mais quatro vezes na continuidade da narrativa (9,6.11.14.15). Este verbo é traduzido algumas vezes como aplicar¹⁸⁷ e outras vezes como ungir¹⁸⁸, porém, neste versículo, o verbo utilizado é ἐπιχρίω¹⁸⁹ e não χρίω¹⁹⁰. Sendo assim, traduziremos ἐπιχρίω sempre como aplicar. Jesus aplicou o barro nos olhos do cego; não ungiu num sentido messiânico de unção (como aparece, por exemplo, em Sl 45, 8-9 ou 1Rs 19,15-18), mas sim no sentido de aplicar, colocar o barro nos olhos do cego.

O gesto de aplicar o barro foi interpretado recordando a criação do mundo, quando Deus, no sexto dia, junta terra do chão e modela o primeiro homem (‘Adam) que, em hebraico, é o masculino de ‘adamah, “terra”. Simbolicamente significa, portanto, o “terreno”, aquele que nasce da terra (Gn 2,7). Assim, o gesto de Jesus significaria o término da primeira criação, em vista do ser perfeito que é o homem que crê.¹⁹¹ A repetição serve também para encenar a ruptura do sábado, que será denunciada pelos fariseus (9,16; 9,24).

Depois que os olhos do cego foram cobertos com barro, Jesus manda que ele vá se lavar na piscina de Siloé (hebraico שִׁלּוֹחַ¹⁹²), único lugar que recebe nome no relato. Pode ser que este fosse o lugar mais próximo, porém o evangelista indica outro significado, o de “Enviado”. A piscina de Siloé não se confunde com a fonte¹⁹³: situada a sudoeste da cidade de Ofel (cidade velha), encontrava-se no fim de um túnel construído por Ezequias (em torno de 740 a.C.) para levar água do Guihon (1Rs 1,33; 2Rs 20,20; 2Cr 32,30; Sr 48,17) para Jerusalém. Segundo o rito da Festa das Tendias, que tinha uma dimensão messiânica, uma procissão solene vinha tirar água desse reservatório. Honrava-se, assim, a dinastia davídica

¹⁸⁷ Bíblia de Jerusalém; Bíblia TEB. A Bíblia Almeida, de 1969, traduz como “ungir”, porém a Almeida Revista e atualizada, de 1993, traduz como “aplicar”; SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, p. 302.

¹⁸⁸ Bíblia do Peregrino; MATEOS e BARRETO, *O Evangelho segundo São João*, p. 426; BROWN, *El Evangelio según Juan*, p. 612; LEON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho segundo João*, vol. II, p. 223.

¹⁸⁹ Verbo indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa de ἐπιχρίω: espalhar: algo sobre algo, aplicar, untar, ungir (Cf. Isidro PEREIRA. *Dicionário grego-português e português-grego*. 4 ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1969, p. 225; RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 196).

¹⁹⁰ Tocar ligeiramente, roçar, pinchar suavemente, ungir, perfumar, untar, esfregar (Cf. PEREIRA, *Dicionário grego-português e português-grego*, p. 633).

¹⁹¹ Entre os Padres da Igreja existe uma tradição exegética segundo a qual o barro formado com a saliva recorda a formação do primeiro homem (Gn 2,7). Veja IRENEU DE LIÃO. *Contra as heresias*, livro V, 15,2, pp. 558-559.

¹⁹² As águas de שִׁלּוֹחַ (infinitivo *qal*), que a LXX transcreve como Siloam, possuem, primeiramente, um sentido ativo: a conduta, o canal. Pode ser lido também como passivo: “ser enviado” (Cf. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, p. 306).

¹⁹³ Esta fonte é a segunda piscina referida no evangelho. Aparece em 5,2, em Jerusalém, junto à “Porta das Ovelhas”, que em hebraico se chama *Bethzata*, com cinco pórticos.

que veio a simbolizar, uma vez que Isaías censurava o povo por desprezar essas “águas que correm suavemente” (Is 8,6).¹⁹⁴

O gesto de aplicar o barro e lavar-se na piscina de Siloé fez com que este texto fosse interpretado também no sentido batismal, pois há indícios de que aí se faziam os banhos dos prosélitos gentios.¹⁹⁵ Esta narrativa mostra como o significado simbólico do milagre é fornecido antes mesmo da cura ter se realizado, mesmo antes de cuspir. Depois do cuspe, é Siloé/Enviado que completa a cura. Banhar-se em águas sagradas parece ter sido uma terapia conhecida na tradição israelita. A ordem que Jesus dá faz pensar naquela que o profeta Eliseu deu a Naamã (o leproso), de ir mergulhar-se sete vezes no rio Jordão (2Rs 5,8-14). Naamã se mostrava renitente e reticente, mas o cego de nascença obedece a Jesus, pode-se dizer, “cegamente”.

Mediante o gesto de Jesus, o homem que nunca vira a luz, pois se encontrava prisioneiro nas trevas, vai a Siloé, isto é, ao Enviado, banha-se e volta vendo (βλέπων¹⁹⁶), isto é, “iluminado”: seus olhos se abrem e ele vê (9,7), sua mente se abre e ele crê (9,35-38). Quando Jesus o cura, cura-o por inteiro. Não quer apenas abrir-lhe os olhos do corpo e dar-lhe luz material, mas, sobretudo, quer penetrar-lhe a mente e também as daqueles que o assistem, mostrar-lhes outra luz, a luz da fé (Cf. Jo, 9,5; Mt 9,29-30; Mt 20,32-33; At 26,18). Diz ele: “enquanto no mundo estiver, luz sou do mundo” (Jo 9,5).

Jesus manifesta que sua missão é libertar das trevas. Dar vista aos cegos era um dos sinais próprios da salvação definitiva, anunciada pelos profetas, como símbolo da libertação da tirania: “Naquele dia, os surdos ouvirão o que se lê, e os olhos dos cegos, livres da escuridão e das trevas, tornarão a ver” (Is 29, 18).

2.4.4.2. A fé confirmada (9,35-38)

³⁵Ἦκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω καὶ εὐρών αὐτὸν εἶπεν· σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; ³⁶ἀπεκρίθη ἐκεῖνος καὶ εἶπεν· καὶ τίς ἐστιν, κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν; ³⁷εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· καὶ ἑώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν. ³⁸ὁ δὲ ἔφη· πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ.

¹⁹⁴ LEON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho segundo João*, vol. II, pp. 233-234.

¹⁹⁵ MATEOS e BARRETO, *O Evangelho segundo São João*, p. 422.

¹⁹⁶ Verbo participio presente ativo nominativo masculino singular de βλέπω: ver, olhar, dirigir o olhar, ter a vista, enxergar (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, pp. 99-100).

Ouviu Jesus que o expulsaram e encontrando-o disse: “Tu crês no Filho do Homem?” Respondeu aquele e disse: “E quem é Senhor, para que eu creia nele?” Disse-lhe Jesus: “ E tanto viste aquele quanto o que fala contigo é”. Ele disse: “Creio, Senhor.” E adorou-o.

Esta cena (9,35-38) é paralela à segunda (9.6-7). Nos versículos 6-7 dá-se o encontro com Jesus: a cura. Agora, nos versículos 35-37, num reencontro com Jesus o ex-cego é incluído no grupo de seguidores e, pela fé confirmada, torna-se um discípulo, um (ἐπίχριστος). A iluminação do cego de nascença complementa o relato de sua cura.

Inicia-se com Jesus que ouviu (ἤκουσεν¹⁹⁷) que os inquisidores judeus expulsaram e lançaram para fora da sinagoga o homem que por ele foi “tocado” e curado. Jesus, que só agora volta à cena, depois de estar ausente durante todo o processo, encontra (εὕρω¹⁹⁸) o miraculado (parece-nos que de forma voluntária), que se tornou sua testemunha no confronto com os judeus, ao ponto de ser por eles rejeitado, e o conduz à fé perfeita: seus olhos se abrem e ele vê (9,7), sua mente se abre e ele crê (9,35-38). Seu ver é símbolo do crer. Aquele que estava na escuridão, agora brilha diante da verdadeira luz que o aborda para interrogá-lo de forma pessoal, como acentua o “σὺ” enfático (9,35). Desde o primeiro encontro não tinha havido diálogo entre o taumaturgo e o curado, mas um gesto e uma ordem a que o cego de nascença havia respondido pela obediência (9,7).

Agora Jesus faz uma pergunta ao ex-cego, que em grego implica uma resposta afirmativa: σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; (“tu crês no Filho do Homem?”).¹⁹⁹ É a primeira vez no Quarto Evangelho que Jesus requer expressamente a fé na sua pessoa e não apenas em suas palavras (4,21; 5,46-47). É possível que o título “Filho do Homem” tenha sido

¹⁹⁷ Verbo indicativo aoristo ativo, 3ª singular de ἀκούω.

¹⁹⁸ Verbo particípio aoristo ativo nominativo de εὕρισκω: encontrar, achar, obter (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 206).

¹⁹⁹ Os manuscritos de que dispomos não concordam quanto ao título que Jesus aplica a si mesmo em sua pergunta: “Filho do Homem” (como consta dos manuscritos mais antigos, inclusive os Papiros 66 e 75) ou “Filho de Deus”. O fato de que este último título seja mais comum neste evangelho torna mais provável que ele tenha substituído o “Filho do homem” original do que o contrário. “Filho do homem”, como mostra 5,27, é um título que lembra o papel do juiz, que o Pai conferiu ao Filho, e prepara o leitor para os comentários sobre o julgamento nos versículos 39-41. Pode também haver, aqui, um vínculo com o papel de advogado creditado ao Filho do Homem na tradição dos Sinóticos, em que aqueles que confessam Jesus aqui na terra serão reconhecidos pelo Filho do Homem na presença dos anjos (Lc 12,8). Veja BRUCE, *João: introdução e comentário*, p. 188; Werner Georg KÜMMEL. *Síntese teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João*. São Paulo: Teológica, 2003, p. 338-340.

sugerido pelo tema do julgamento (κρίμα), que aparecerá no versículo 9,39. Segundo a tradição judaica de Daniel, a figura do Filho do Homem é a do juiz escatológico (Dn 7,13). Ora, em dez menções a este título no Quarto Evangelho, apenas uma (5,27) diz respeito à função de juiz, enquanto as outras demonstram um ou diversos aspectos essenciais do itinerário salvífico do Filho de Deus: sua relação incessante com o céu (1,51), sua descida das alturas (3,13), sua subida ao céu (6,62), passando pela elevação na cruz (3,14;12,34), que é glorificado (13,31), e incluindo-se aí o dom do alimento da vida (6,27.53). A menção em nosso texto (9,35) é a única em que o título não é acompanhado por um verbo explicitando o comportamento ou a sorte desta figura. Seu emprego absoluto sugere que aqui se evoca a totalidade do mistério, na sua realização efetiva e na sua dimensão salvífica.²⁰⁰

Através do sinal, o ex-cego reconheceu Jesus como profeta vindo de Deus. Agora ele o confessa como maior do que um profeta. Ele é chamado a crer no Filho do Homem. Mesmo que no versículo 36 o vocativo κύριε tenha o sentido cortês de “senhor”, no versículo 38 ele é mais do que isto; é uma indicação de que Jesus é uma pessoa digna de receber adoração. Sua pergunta mostra que ele ainda não conhece sua identidade, porém o homem que tinha sido interrogado pelos judeus expressa sua boa disposição para crer. Jesus se dá a conhecer de maneira inequívoca. Através da partícula καὶ (9,37), o ex-cego centra a atenção no homem que tem diante de si e que lhe está falando. O verbo ἑώρακας²⁰¹ assinala uma experiência que se prolonga até o presente e tem aqui, como em 14,7.9 e em 20,29, um sentido predominantemente presente. Com este encontro o ex-cego vê o Filho do Homem e agora o contempla diante de si, com outros olhos. Não é um recordar a abertura de seus olhos. Se assim o fosse, o evangelista empregaria o verbo βλέπω ou ἀναβλέπω, até agora empregado para dizer que o cego via corporalmente (9,7.11.15.15.18.19.21.25). No entanto, ele emprega ἑώρακας, ou seja, está implícita uma visão mais profunda, que não é outra senão a visão da fé. “Ver” tem aqui um sentido de visão espiritual.

Encontramos de novo nesta cena o emprego da conjunção subordinativa final ἵνα. Em 9,2-3 ela teve um papel importante na construção do diálogo entre Jesus e seus discípulos. Agora ela aparece entre a identificação do Filho do Homem e a adesão que o ex-cego dará a ele. Então, podemos supor certa correspondência entre ambas como parte da moldura da perícopé, pois expressam finalidade.

²⁰⁰ LEON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho segundo João*, vol. II, p. 239.

²⁰¹ Verbo indicativo perfeito ativo, 2ª singular de ὁράω: ver, perceber, sentir (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, pp. 333-334).

Talvez se tenha evitado, de propósito, a fórmula de revelação ἐγώ εἰμι, porque o Filho do Homem somente pode ser visto através da fé (cf.14,9), ou porque a fórmula está vinculada ao Filho do Homem em sua exaltação (8,28). Jesus não disse “Eu Sou o Filho do Homem”, mas sim “E tanto viste aquele quanto o que fala contigo é”. Não obstante, o uso de ἐκείνός na palavra de Jesus tem uma chamada direta para fé. É a palavra que é dom por excelência que permite ao homem passar das trevas à luz divina.

O ex-cego percebe o Senhor em sua fé, ele “crê”. A fé do ex-cego chega, pois, à maturidade: começa por falar de Jesus como “esse homem, que se chama Jesus” (v.11); depois o confessa como “um profeta” (v.17). Afirma aos judeus, num processo de ironia contra os mesmos, atirando-lhes à cara o que eles afirmavam: “... mas Deus não atende os pecadores...” (v.31); “Se esse não viesse de Deus não poderia fazer nada” (v.33). E mediante o questionamento:

Tu crês (πιστεύεις²⁰²) no Filho do Homem?

E quem é Senhor, para que eu creia (πιστεύσω²⁰³) nele?

Creio (πιστεύω²⁰⁴), Senhor.

E adorou-o.

O crer não é algo instantâneo e estático, mas vai crescendo gradativamente até o ponto máximo de prostrar-se em adoração. O verbo prostrar-se (προσεκύνησεν²⁰⁵) adquire o sentido claro de adorar quando tem por objeto o próprio Deus. O verbo, em outras passagens do Quarto Evangelho, expressa sempre adoração divina: (4,20-23; 12,20). Jesus é o verdadeiro Templo (2,21) e lugar de genuína adoração do Pai (4,23). Pode expressar também uma simples homenagem a um homem, porém nos parece que, na mente do evangelista, quer indicar algo mais. Aqui, no entanto, comporta um sentido mais rico: não é o destinatário do gesto o novo Templo da Presença? Com a adoração se vê o passo que o ex-cego deu desde sua cura até sua afirmação: “creio, Senhor”.

²⁰² Verbo indicativo presente ativo, 2ª singular de πιστεύω: crer em algo ou alguém (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 375).

²⁰³ Verbo subjuntivo aoristo ativo, 1ª singular de πιστεύω.

²⁰⁴ Verbo indicativo presente ativo, 1ª singular de πιστεύω.

²⁰⁵ Verbo indicativo aoristo ativo, 3ª singular de προσκυνέω: pode ter o sentido fraco de “prostra-se” (Mt 8,2; 9,18; 15,25; 20,20; Mc 5,6; 15,19). Quando se refere ao Ressuscitado, aproxima-se do sentido de adoração (Mt 28,9.17; Lc 24,52). Veja LEON-DUFOUR, *Leitura do Evangelho segundo João*, vol. II, p. 240, nota 49.

2.4.5. CONSTATAÇÃO E JULGAMENTO DE JESUS (A e A')

2.4.5.1. Trevas e luz (9,1-5)

¹Καὶ παράγων εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς. ²καὶ ἠρώτησαν αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ λέγοντες· ῥάββι, τίς ἥμαρτεν, οὗτος ἢ οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἵνα τυφλὸς γεννηθῆ; ³ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· οὔτε οὗτος ἥμαρτεν οὔτε οἱ γονεῖς αὐτοῦ, ἀλλ' ἵνα φανερωθῆ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ ἐν αὐτῷ. ⁴ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρας ἐστίν· ἔρχεται νύξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι. ⁵ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ᾧ, φῶς εἶμι τοῦ κόσμου.

E passando viu homem cego de nascença. E perguntaram-lhe os discípulos dele dizendo: “Mestre, quem pecou este, ou os pais dele, para que cego nascesse?” Respondeu Jesus: “Nem este pecou nem os pais dele; mas para que fosse manifesta as obras de Deus nele. Nos é preciso trabalhar as obras do que me enviou, enquanto é dia; vem a noite quando ninguém pode trabalhar. Enquanto no mundo estiver, luz sou do mundo.

Chegamos à moldura de nossa estrutura de quiasmo, onde está presente o objeto de nossa pesquisa. Esta é a primeira cena da perícopie. Encontramos três personagens: Jesus, o cego de nascença e os discípulos. Inicia-se com a frase “Καὶ παράγων”. Esta expressão é típica dos relatos “de vocação” em narrativas de milagres nos Evangelhos Sinóticos (Mc 1,16; Mc 2,14; Mt 9,9; Mt 9,27; Mt 20,30). Significa que a fórmula não é nova, ou seja, poderia ser conhecida na tradição pré-joanina. Em quase toda a literatura do Novo Testamento a partícula καί marca o início da narrativa, ligando-a a narrativa anterior. Não temos nenhuma referência a lugar ou a tempo, não temos preâmbulos, mas possivelmente o episódio se inscreve no prolongamento da Festa das Tendias, como sugere a conjunção καί no início do relato. Ele só será datado no versículo 14: “Era sábado”.

O sujeito está oculto, apenas passando. Só descobriremos de quem se trata no versículo 2, quando os μαθηταί²⁰⁶ (que também estavam sumidos desde o final do capítulo 6) mais o pronome genitivo αὐτοῦ confirmam um sujeito masculino singular no período anterior

²⁰⁶ Não é clara a identidade dos discípulos: se são os doze, os da Judéia (Jo 7,3) ou ainda outros.

e o chamam de “ῥαββί”²⁰⁷, comumente traduzido como *mestre*. Este é um título honorífico que, na literatura rabínica, foi destinado aos grandes conhecedores das tradições judaicas (rabinos ou doutores da lei). Em sua aparência externa, Jesus apresenta certa semelhança com os escribas: ensina tendo ao seu redor um círculo de discípulos; disputa acerca da interpretação da lei; é abordado para decisões jurídicas; prega em cultos de sinagogas; é interpelado como ῥαββί.²⁰⁸

O verbo εἶδεν²⁰⁹ mostra que, ao sair do Templo, o olhar de Jesus recai sobre um “homem” que é imediatamente percebido como τυφλὸν²¹⁰ ἐκ γενετῆς²¹¹. A tradição judaica relegava os cegos e os aleijados para a porta do Templo; não podiam entrar. E para que isto fosse justificado, citava-se até a palavra irônica de Davi sobre os cegos e aleijados: “Quanto aos aleijados e aos cegos, eles desgostam Davi. É por isso que se diz: ‘Aleijados e cegos não entrarão na casa’” (2Sm 5,8). Dado que ao nível do senso comum tal percepção é inverossímil, é viável supor que o autor tenha pretendido desde o primeiro instante estabelecer uma contraposição entre o *ver de Jesus* e um *não-ver* do homem que era cego de nascença.²¹²

O adjetivo acusativo substantivado τυφλὸν, que aparece 13 vezes no decorrer da perícopé, será quase sempre empregado como deficiência visual no seu sentido estrito. Somente no final da perícopé 9,39-41 terá um sentido explicitamente figurado. Segundo a mentalidade judaica da época, a cegueira era castigo de Deus como conseqüência do pecado:

²⁰⁷ O vocativo ῥαββί é um semitismo, não sendo encontrado na LXX. Pode ser derivado da raiz hebraica *rb* relacionada com quantidade (grande, muito), mas também pode significar liderança (chefe, mestre, senhor, maior). Veja Frederich W. DANKER. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early Christian literature*. 3 ed. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 2000, p. 902.

²⁰⁸ No tempo de Jesus, o processo de formação para escriba seguia normas exatas. Quem desejasse tornar-se um rabi começava a viver a partir de sete a dez anos na companhia de um erudito. Na qualidade de seu discípulo, assistia-lhe as aulas e o observava no exercício de sua profissão e na execução prática dos preceitos. Quando o discípulo dominava o conjunto da tradição e conseguia aplicá-la, era ordenado e recebia um cargo. Quanto a Jesus, porém, não se pode afirmar que tenha passado por esse processo de formação. Quando, pois, é chamado de “rabi”, não se trata do título de teólogo, pois tanto “rabi” como “meu senhor” eram de uso recorrente no século I d.C. como interpelação respeitosa (cf. Mt 23,8). Para mais sobre este assunto, veja JEREMIAS, *Teologia do Novo Testamento*, p. 134.

²⁰⁹ Indicativo aoristo ativo de ὁράω: ver, observar, perceber, sentir, constatar, notar a presença de algo ou alguém pelo olhar, reparar em, identificar (Cf. DANKER, *A Greek-English lexicon*, pp. 719-720).

²¹⁰ Adjetivo normal acusativo masculino singular: cego (Cf. DANKER, *A Greek-English lexicon*, p. 193).

²¹¹ Segundo R. E. Brown, a expressão ἐκ γενετῆς é uma expressão grega mais próxima da literatura helenística (há, de fato, duas ocorrências na LXX), enquanto a expressão semítica normal seria ἐκ κοιλίας μητρὸς (“desde o ventre da mãe”). Veja Mt 19,12; At 3,2; BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. I, p. 614.

²¹² Segundo Bruce Malina e Robert Rouhbaugh, no imaginário da Antiguidade, a escuridão, tanto quanto a luz, era algo concreto e material. Olhos cegos eram considerados portadores e difusores de escuridão (cf. Mt 6,22-23). Veja *Social-science commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press, 1998, p. 170.

Por isto o julgamento reto está longe de nós; a justiça não está ao nosso alcance. Esperávamos a luz, e o que veio foram trevas; a claridade, e, no entanto, caminhamos na escuridão. Como cegos que andam a apalpar um muro, sim, como os que não têm olhos, andamos às apalpadelas. Tropeçamos ao meio-dia como se fosse no crepúsculo; somos como mortos entre pessoas sadias (Is 59,9-10).

Os discípulos perguntam a Jesus quem são os responsáveis pela cegueira daquele homem: “o próprio cego ou os pais dele?” Relembrando o livro de Jó, no tempo de Jesus, todavia, estava em vigor a antiga idéia de que entre pecado e enfermidade havia uma relação direta, como indica esta pergunta e outra parecida, em Lc 13,2: “Acrediteis que, por terem sofrido tal sorte, esses galileus eram mais pecadores do que todos os outros galileus?” Se um adulto caía doente, a culpa era sua. Maior dificuldade apresentava o caso de uma criança que nascia aleijada. Em Ex 20,5 está o princípio desta idéia: “Eu Iahweh teu Deus, sou um Deus ciumento, que puno a iniquidade dos pais sobre os filhos até a terceira geração e a quarta geração dos que me odeiam.” Alguns rabinos afirmavam que o pecado dos pais não só podia deixar seqüelas nos filhos, como as crianças podiam pecar ainda no seio materno.²¹³ A individualização da culpa e da punição está refletida em Jeremias (31,29-30) e Ezequiel (18,1-4), na chamada de “teologia da retribuição”, que garante descendência, vida longa e perdão dos pecados.

Podemos observar que tanto na pergunta dos discípulos quanto na resposta de Jesus há uma repetição de οὗτος ἥμαρτεν e γονεῖς αὐτου, formando um paralelismo antitético simples:

quem pecou, este
ou os pais dele
nem este pecou
nem os pais dele

Porém, não devemos nos esquecer das conjunções ἀλλ’ ἵνα²¹⁴, que contrapõem os segundos termos e acabam, assim, por garantir um efeito estilístico em ambos os períodos.

²¹³ Cf. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. I, p. 614.

²¹⁴ “Para quê”. Esta expressão é tipicamente joanina e aparece em 1,8.31; 3,17; 11,52; 12,9.47; 13,18; 14,31; 15,25.

Segundo R. Brown²¹⁵, o segundo ἵνα é final, enquanto J. Mateos e J. Barreto²¹⁶ acreditam que esse ἵνα seja consecutivo e não final. Conseqüência ou finalidade? O uso conjunto de οὐτε e ἀλλ’ fazem com que haja uma inversão da pergunta para a resposta. Ao considerar esta hipótese positiva, é possível visualizar um quiasmo (a-b-b-a) implícito na antítese e compreender mais claramente as relações intratextuais:

Quem pecou?

para que cego nascesse?

Ele nasceu cego

para que fosse manifesta as obras de Deus nele

O segundo termo do segundo período é uma oração subordinada consecutiva; indica uma ação cuja causa está apontada na oração principal pelo verbo ἤμαρτειν²¹⁷ (verbo indicativo aoristo de ἀμαρτάνω). Já o segundo termo do quarto período, além de ser uma oração coordenada adversativa (o que coloca em oposição à oração anterior), contém uma oração principal oculta (que pela lógica do quiasmo deve ser tomada da oração subordinada do período anterior) e uma oração subordinada final. Assim, percebe-se que a verdadeira oposição da estrutura quiástica desta antítese é sustentada pela partícula ἵνα, que permite levar o mesmo fato à duas interpretações possíveis: o que uns vêem como conseqüência (indesejada) do pecado (treva), Jesus vê como uma oportunidade (desejável) para a manifestação da luz. De sinal de pecado transforma-se em sinal e ocasião de salvação, lugar de manifestação das obras de Deus: nas trevas resplandece a luz. Jesus se interessa pelo *para quê* do sinal e não pelo *porquê* da enfermidade.

Ao responder: “Nem ele pecou nem os pais dele”, tornando vã a hipótese dos discípulos, Jesus rejeita a casuística hebraica e a mentalidade daqueles que ligam a doença a um determinado pecado, e dá ao encontro com o cego de nascença um valor salvífico: entende manifestar o agir de Deus nesse homem. No subjuntivo aoristo passivo temos as formas verbais γεννηθῆ²¹⁸ e φανερωθῆ²¹⁹, que introduzem a idéia de que a manifestação de Deus já

²¹⁵ Cf. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. I, p. 614.

²¹⁶ Cf. MATEOS e BARRETO, *O Evangelho Segundo São João*, p. 422.

²¹⁷ Verbo indicativo aoristo ativo, 3ª pessoa do singular de ἀμαρτάνω: errar, pecar, falhar (Cf. DANKER, *A Greek-English lexicon*, pp. 49-50).

²¹⁸ Verbo subjuntivo aoristo passivo, 3ª pessoa singular de γεννάω: gerar, dar a luz (Cf. DANKER, *A Greek-English lexicon*, p. 193).

estava consumada no presente dos interlocutores. Dito de outro modo, a manifestação dos trabalhos de Deus já estava contida na própria existência daquele homem cego (ἐν αὐτῷ²²⁰) e não se referia senão secundariamente ao ato taumatúrgico que Jesus estava por realizar.

Em 9,4 percebe-se um paralelismo antitético²²¹ e um quiasmo com a seguinte estrutura (a-b-b-a):

nos é preciso trabalhar as obras do que me enviou
enquanto é dia
vem a noite
quando ninguém pode trabalhar

O que determina este paralelismo é uma semelhança que existe entre o verbo infinitivo presente médio ἐργάζεσθαι – por uma oposição de caráter dualista – ἡμέρα X νύξ – e pelo acréscimo, na segunda parte, de um pronome com conotação negativa – οὐδεὶς.

Ao associar os discípulos a si por um “nós”²²², Jesus se refere e abrange a futura atividade dos seus, que terão que segui-lo. Determina que devam agir “enquanto é dia”, isto é, enquanto dura seu itinerário terrestre ou enquanto há possibilidade de trabalho, pois se avizinha uma noite. A noite é o período da treva, a qual pode considerar-se de três maneiras: em si mesma, como princípio ativo de morte (1,5), por oposição à luz, como espaço em que falta a luz/vida (8,12), ou em contraposição às horas iluminadas da manhã e da tarde, propícias ao trabalho. Os dois termos, *dia/noite*, designam, como na linguagem rabínica, respectivamente o período da vida e da morte. Jesus tem seu dia (8,56), durante o qual manifesta sua luz, que é a glória Daquele que o enviou (11,9;12,35). Sua resposta lembra a palavra “meu Pai trabalha sempre e eu também trabalho” (5,17), e assim justifica a transgressão do sábado (cf. 9,14). A referência ao trabalho faz conexão com a frase anterior

²¹⁹ Verbo subjuntivo aoristo passivo, 3ª pessoa singular de φανερώω: tornar conhecido, claro, visível, real (Cf. DANKER, *A Greek-English lexicon*, p. 1048).

²²⁰ No texto é um dativo locativo.

²²¹ O paralelismo antitético é característico dos ditos originais de Jesus. No Quarto Evangelho aparece mais de trinta vezes nas palavras de Jesus. Todavia, este número não é apropriado para comparação, porque está determinado pelo dualismo joanino. Entretanto, J. Jeremias não considera que Jo 9,4 possa ser considerado *ipssissima vox* por conter o dualismo típico do Quarto Evangelho (Veja *Teologia do Novo Testamento*, pp. 45-53).

²²² “Nós”, variante mais bem apoiada do que “eu” (Cf. MATEOS e BARRETO, *O Evangelho segundo São João*, p. 422).

se revela: “Eu sou a luz do mundo”²³⁰ (Jo 8,12), a grande manifestação da vida, a luz verdadeira que veio para que os homens não mais permanecessem nas trevas, mas pudessem ter a luz da vida e serem capazes de andar na luz de forma a não tropeçarem (8,12; 9,5; 11,9; 12,35.46). Os que recebem a luz se tornam filhos dela²³¹ (12,36). Ao proclamar-se Jesus a luz do mundo, associa-se ao texto de Zacarias (14,6ss) e dois textos de Isaías, ambos referentes ao Servo de Javé:

Eu, Iahweh, te chamei para o serviço da justiça, tomei-te pela mão e te modelei, eu te constituí como aliança do povo, como luz das nações, a fim de abrires os olhos dos cegos, a fim de soltares do cárcere os presos, e da prisão os que habitam nas trevas (Is 42, 6-7);

Pouca coisa é que sejas o meu servo para restaurar as tribos de Jacó e reconduzir os sobreviventes de Israel. Também te estabeleci como luz das nações, a fim de que a minha salvação chegue até as extremidades da terra... A fim de dizer aos cativos: ‘Saí’; aos que estão nas trevas: ‘Vinde à luz’ (Is 49,6).

Para Charles Dodd²³², no presente texto não se supõe que os judeus tenham entendido a afirmação “Eu sou a luz do mundo”. Eles não objetam, como fazem em outros lugares, que Jesus está “fazendo-se a si mesmo Deus”, ou “fazendo-se igual a Deus” (cf. Jo 10,33; 5,18). Ele é a luz na qual vemos a luz; isto é, ele é *aletheia* (verdade), como é também *zoe* (vida).

A declaração de Jesus ultrapassa, porém, as fronteiras da opção de Israel: φῶς εἰμι τοῦ κόσμου. O termo κόσμος deve ter vindo para esta perícopé por causa de φῶς (8,12). Contudo, ocupa um papel importante em sua delimitação, pois estabelece uma ponte entre 9,4 e 9,39. Uma norma para a atividade posterior dos seus discípulos. As obras do que o enviou não podem realizar-se sem sua presença, quando falta a luz.

²³⁰ Em 8,12, a frase com artigo (a luz) definia Jesus e fundava o convite a segui-lo. Nesta passagem, a frase sem artigo (luz) descreve sua atividade iluminadora (Cf. MATEOS e BARRETO, *O Evangelho segundo São João*, p. 426).

²³¹ Como vimos no ponto 1.3, em Qumran se fala muito na oposição luz-trevas e filhos da luz (Cf. 1QS III, 13-25; IV, 7; 1QM I, 1-9; 11-12; 4Q495; 4Q496, I, 79).

²³² DODD, *A interpretação do Quarto Evangelho*, pp. 269-282.

2.4.5.2. Trevas ou luz (9,39-41)

³⁹Καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται. ⁴⁰ἤκουσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων ταῦτα οἱ μετ’ αὐτοῦ ὄντες καὶ εἶπον αὐτῷ· μὴ καὶ ἡμεῖς τυφλοὶ ἐσμεν; ⁴¹εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἶχετε ἁμαρτίαν· νῦν δὲ λέγετε ὅτι βλέπομεν, ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει

E disse Jesus: “Para julgamento eu a este mundo vim, para que os que não vêem vejam, e os que vêem cegos se tornem.” Ouviram dentre os fariseus estas coisas os que com ele estavam e disseram-no: “Por ventura nós não somos também cegos?” Disse a eles Jesus: “Se cegos fôsseis não teríeis pecado; agora porém dizeis: Vemos, o pecado vosso permanece.”

Fechamos aqui nossa moldura e estrutura de quiasmo. Na realidade, 9,39-41 equivale a um resumo de todo capítulo 9. O ex-cego não atua nesta cena, embora toda a discussão levantada seja o fato da abertura de seus olhos. Permanece Jesus em cena e entram novamente os fariseus, que continuarão com suas provocações. Em contrapartida, obterão respostas que provocarão sua própria condenação.

O evangelista não especifica a quem Jesus está dirigindo estas palavras de julgamento: “Para julgamento eu a este mundo vim, para que os que não vêem vejam, e os que vêem cegos se tornem”. Trata-se, pois, de uma declaração geral. O termo usado aqui é κρίμα²³³, que indica a divisão já feita dos homens em dois grupos opostos: um a favor e outro contra diante da revelação de Jesus. Pode ser traduzido por “discernimento”, sempre conotando o caráter definitivo de um e outro efeito, correlativamente à soberania da luz que se torna presente com o Enviado de Deus; e não κρίσις²³⁴ como em Jo 3,19; 5,22.24.27.29.30; 7,24; 8,16; 12,31; 16,8.11; Mt 23,13; Lc 24,25, que indica o ato de julgar, um sentido de condenação.

Os versículos 39-41 fazem paralelo com 4-5, pois contrabalançam a palavra de Jesus pronunciada em (9,5) sobre a meta de sua missão. Lá essa meta era manifestar ao mundo a luz

²³³ Juízo: privado, público; sentença, condenação (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 276).

²³⁴ Ato de julgar, juízo, ação judicial, processo, critério de juízo (Cf. RUSCONI, *Dicionário do grego do Novo Testamento*, p. 376).

divina; cá, mostrar os efeitos da luz quando acolhida e quando rejeitada. Jesus muitas vezes proclamou que “veio ao mundo” (1,9; 3,19; 6,14; 11,27; 12,46; 16,28; 18,37). Aqui, num contexto em que a atitude dos fariseus contrasta com a do ex-cego, ele diz, como em 8,13: “este mundo”, designando por esta expressão o mundo onde domina a escuridão. Tanto lá como nesta ocasião encontramos um paralelismo antitético com quiasmo (a-b-b'-a'),

para que os que não vêem
vejam
e os que vêem
cegos se tornem

A conjunção final ἵνα (“para que”) suscita as mesmas dificuldades encontradas em Mc 4,12: “Para que vendo vejam e não percebam, e ouvindo ouçam e não entendam, para que não se convertam e seja perdoado a eles,” onde também parece incluído na missão de Jesus o “objetivo” de condenar os incrédulos. É preciso observar, porém, que a missão de Jesus entra no conjunto dos desígnios divinos. Ora, na revelação destes desígnios, de acordo com a mentalidade judaica, não se faz distinção precisa entre o objetivo, que é a salvação, e o parcial resultado negativo que depende da sua recusa por parte do ser humano.

Ao dizer “os que não vêem”, por sua vez evoca o profeta Isaías: “Ouvi bem, mas sem entender, enxergai bem, mas sem reconhecer! Obedeça o coração deste povo e ensurdece-lhe os ouvidos; fecha-lhe os olhos, para que não suceda que veja com seus olhos, e ouça com seus ouvidos, e entenda com seu coração, e se converta, e eu sare” (6, 9-10) e deve entender-se em sentido simbólico e não físico. “Os que não vêem” são ao contrário dos que, como os judeus instruídos na lei, gloriam-se da sua autosuficiência frente à revelação de Jesus. Porém há uma reviravolta total em suas vidas: de cegos se tornam videntes.

Então, podemos nos perguntar: o redator do Evangelho de João não “recorreu” às palavras de Marcos que, da mesma forma, talvez tenha “recorrido” às palavras de Isaías para “provocar” àqueles que se diziam os “conhecedores” e “dominadores” da Lei, mostrando-lhes que, embora dissessem que podiam ver muito bem, sem perceber se aprofundavam mais e mais na escuridão da ignorância? Neles fica exemplificada a lição de 3,19-21: “Este é o julgamento: a luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas à luz, porque suas obras são más”. Se tivessem reconhecido sua cegueira espiritual e deixado que o Filho do Homem a removesse, teriam sido curados. Se tivessem vivido nas trevas sem encontrar uma saída para a

luz, sua situação seria lamentável, mas eles não teriam culpa. Culpados eram aqueles que viviam em trevas, mas diziam ver. A auto-ilusão que chega ao ponto de fechar os olhos para luz é inadmissível, pois a luz está aí. Porém, se as pessoas a recusam e a rejeitam deliberadamente, como poderão ser iluminadas?

Encontramos novamente o verbo ἤκουσαν²³⁵, desta vez referindo-se a um grupo dentre os fariseus que se estimam clarividentes e, com certa ironia (indicados pelo uso da expressão μὴ Καὶ), questionam a Jesus quanto a seu julgamento: “Porventura nós não somos também cegos?” Jesus os pega em sua própria afirmação e sua resposta forma um outro paralelismo antitético (a-b-a’-b’) que resume bem a ambigüidade da situação:

Se cegos fôsseis
não teríeis pecado
agora porém dizeis: “Vemos”
o pecado vosso permanece

Podemos deduzir que o que Jesus diz equivale a: “Vós sois cegos, sim, porque tendes a pretensão de estar vendo”. Mas ele não diz desta forma. Exprime de modo indireto, a fim de provocar uma tomada de consciência, uma mudança de atitude. “Se fôsseis cegos, desejaríeis a luz, e então não teríeis pecado. Mas no fundo de vosso coração pensais que vedes, e é por isso mesmo que não sentis necessidade da luz, preferis as trevas, então vosso pecado permanece.” Assim dizendo, Jesus exerce o seu julgamento, o discernimento entre os homens.

A incredulidade e a cegueira dos fariseus estão em contraste com a atitude do cego curado, que se abre ao chamado de Deus e alcança a fé em Jesus (9,36-38). Os fariseus têm consciência de possuírem a “luz” da Lei. Seu pecado é acreditar que tal “luz” seja suficiente, não querendo aceitar a verdadeira luz que é Jesus, o Filho do Homem.

A perícopé se inicia no versículo 1 com a figura de um cego que se sentava à sombra da morte e se abre à luz, torna-se um iluminado. Finaliza no versículo 41 com os fariseus que se diziam brilhar à luz da lei e caem nas trevas. De “videntes”, tornam-se cegos. Ao narrar a mundança sofrida pelo cego, o evangelista quer mostrar que essa é a experiência do próprio João, seus companheiros e de quem segue a Jesus (a comunidade joanina).²³⁶ Também eles, “cegos de nascença”, agora, graças a Jesus, são capazes de “ver”. Assim, os seguidores de

²³⁵ Verbo indicativo aoristo ativo, 3ª plural de ἀκούω.

²³⁶ MARTYN sugere que a história contada em João 9 é, na realidade, a da comunidade joanina (Cf. *History and theology in the Fourth Gospel*, pp. 70-93).

João ficam aliviados e gratos ao ouvirem, no final da história, as palavras irônicas de Jesus: “Para julgamento eu a este mundo vim, para que os que não vêem vejam, e os que vêem cegos se tornem.”

2.5. GÊNERO LITERÁRIO

Na NCCN podemos visualizar algumas etapas da história literária da perícopre, pois há uma grande diferença entre 9,1-7 e o restante da perícopre. Naquilo que toca ao gênero literário²³⁷ é preciso dizer que este foi construído a partir da apropriação de formas literárias consagradas tanto na literatura helenística (*créia*: 9,1-7; diálogo 9,8-41) quanto na literatura judaica (*mashal*: 9,4-5.39b.41).

O gênero *créia* é o que designa uma fala ou ação ocasionada na vida de uma pessoa importante pela situação, mas transcendendo-a, geralmente um diálogo em torno de um ensinamento. Causa e reação andam sempre juntas. E, já que a causa e a situação resultam da vida da pessoa, a *créia* tem a tendência natural de se tornar material de construção para o gênero “biografia”. Não é gênero de origem veterotestamentário-judaica e sim helenista-grega. É uma narrativa contundente, curta e direta que atribui um pronunciamento a uma pessoa histórica. Dentre os vários tipos de *créias* encontramos: “*créia* verbal”, aquela que resulta da situação (pode ser uma *fala*); *créia* clássica, aquela em que a fala é breve, muitas vezes apenas uma gnóme ou uma sentença também chamada de *apotegma* ou *paradigma*. Este é, portanto, um subgênero da *creia*. Nele costuma haver somente uma pessoa que pergunta e uma que responde. Na *créia* a ligação à situação e ao caso concreto é mais pronunciada e a resposta pode ser mais longa.²³⁸ Segundo Archibald M. Woodruff, a *créia* é uma anedota curta, em que um personagem de destaque age e/ou fala em uma maneira memorável.²³⁹

No caso de 9,1-7, temos características que indicam o gênero *créia*: a narrativa de uma cura para confirmar o ensinamento de Jesus; o artifício da correção da pergunta pelo mestre; o fato de que a autoridade do ensinamento provém não somente de seu próprio conteúdo, mas sim do ser atribuído a um personagem: Jesus, o qual é chamado de “mestre”; pelo que se percebe há ligação intrínseca do acontecimento com o ambiente de ensino. Assim, na

²³⁷ Para este estudo ver BERGER, *As formas literárias do Novo Testamento*, pp. 76-88; WEGNER, *Exegese do Novo Testamento*, pp. 69-83; EGGER, *Metodologia do Novo Testamento*, pp. 43-70.

²³⁸ Cf. BERGER, *As formas literárias do Novo Testamento*, pp. 76-88.

²³⁹ Para mais detalhes sobre o gênero *créia* e suas classificações no NT, cf. Archibald M. WOODRUFF. A *créia*, elegante ou deselegante, a partir dos *progymnasmata*, em relação ao Novo Testamento. In: *PHOENIX* 9 (2003): 55-64.

subunidade 9,1-7 temos o *apotegma* (9,3,9,4-5), o diálogo (9,2-3) e a narrativa (9,6-7) formando a *creia*. Porém Klaus Berger não classifica 9,1-7 com sendo uma *creia* e sim como um gênero literário chamado *mandatio* (9,7), uma narrativa em que uma ordem é dada por uma pessoa com autoridade e é obedecida por alguém (pelo subalterno). A difusão deste gênero reflete a estrutura social da Antigüidade, em que todos os demais eram obrigados a obedecer ao senhor ou pai de família. Estas narrativas são semelhantes às *créias* na medida em que uma palavra ou ação de Jesus está no centro.²⁴⁰ Em 9,7 uma ordem é dada por Jesus (autoridade) ao cego (subalterno) e ele a obedece incondicionalmente.

Klaus Berger classifica 9,8-34 como interrogatório, 9,35-39 como diálogo de revelação e 9,40-41 como diálogo de reprensão.²⁴¹ Consideramos válida a classificação de Berger, porém a classificação de 9,8-34 como uma seqüência de interrogatórios deve ser mais bem analisada. É possível visualizar, ali, certa estrutura de interrogatório formal que determina a posição dos atores no processo com interpelações e convocações, mas, para surpresa nossa, o interrogado toma o lugar dos interrogadores; de réu se torna juiz a partir do v. 30.²⁴² Encontramos mais um caso no Evangelho de João em que essa inversão ocorre: Jo 18,18 -19,16.

Resta-nos, então, perguntar: A classificação da subunidade 9,1-7 estaria mais bem fundamentada como *creia* ou como *mandatio*? Não obstante, para uma resposta segura seria necessário nos aprofundarmos mais nas questões de gênero literário na Antigüidade. O que não foi possível nessa pesquisa. Porém, a apresentamos para mostrar que há uma considerável diferença entre 9,1-7 e o restante da perícopes.

2.6. CONCLUSÃO

A análise exegética da Narrativa da Cura do Cego de Nascimento nos permite vislumbrar algumas das múltiplas possibilidades de sentido que terá representado o protagonismo do ex-cego para comunidade joanina ao longo do processo redacional, ele que de cego se torna um vidente, de mendigo se torna acolhido, um discípulo, um mestre. Este é um texto com amplos desdobramentos teológicos, mas antes disto, é um texto de caráter etiológico e apologético,

²⁴⁰ BERGER, *As formas literárias do Novo Testamento*, p. 285.

²⁴¹ BERGER, *As formas literárias do Novo Testamento*, p. 233.

²⁴² RODRIGUES, “*Um pecador quer nos ensinar?*”, p. 95.

pois se destina aos ouvintes da comunidade joanina e se preocupa em justificar a ruptura entre cristão joaninos e sinagoga farisaica.

Ao invés de realizarmos agora uma síntese dos resultados obtidos na exegese, propomo-nos fazê-lo no capítulo III desta dissertação, tendo em vista as leituras sociológicas e antropológicas em que buscamos levantar temas convergentes e divergentes no uso do significado luz para compreender o universo teológico e simbólico com o qual a comunidade joanina lida. Os dados levantados até aqui serão avaliados tendo em vista que, na segunda metade do século I da Era Cristã, os judeus “cristãos”, ao serem expulsos da sinagoga ou separarem-se do judaísmo, perdiam muitos privilégios e eram “perseguidos”. É neste contexto que a comunidade joanina proclamará Jesus como “Luz do Mundo”

CAPÍTULO III

DIVERGÊNCIAS E CONVERGÊNCIAS DO SIGNIFICADO DO TERMO LUZ PARA A COMUNIDADE JOANINA

Um primeiro ponto importante para identificar as divergências e as convergências com as quais a comunidade joanina lida é conhecermos mais de perto a história dessa comunidade.

3.1. A COMUNIDADE JOANINA

No princípio da Igreja Cristã não havia escritos globais sobre a atuação e proclamação de Jesus, mas apenas *pequenas peças* de relatos e discursos de diversos tipos e com interesses particulares que circulavam dentro dos grupos “cristãos”. Semelhante tradição, basicamente oral nas suas origens, foi crescendo e configurando-se pouco a pouco, chegando, em alguns casos, a ser apresentada em pequenos escritos que, por sua vez, sofreram transformações e ampliações sucessivas. Esta corrente tradicional é a que sustenta o Evangelho de João. Trata-se de “tradições soltas”, porque não chegaram ao “autor” do Quarto Evangelho como narrativa unitária, mas como relatos independentes.²⁴³

Por um lado, a história da redação do Quarto Evangelho parece postular uma trajetória longa e complexa. Por outro, os influxos culturais que se percebem neste texto não são unitários e fazem suspeitar que o grupo em que foi sendo gestado – devido ao uso do “nós” em alguns lugares (1,14; 21,14; 17,20-21; 20,29) – era um grupo complexo, que ampliou o

²⁴³ Cf. VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discipulo “amigo” de Jesus*, pp. 14-15.

seu horizonte cultural no transcorrer dos anos e que, em última instância, era composto por facções de gosto e procedência diversos.²⁴⁴

Há certo consenso de que por detrás de cada evangelho reside uma comunidade cristã ou comunidades – hipótese aduzida por R. Brown²⁴⁵ – e que os respectivos evangelhos procuram responder, através da fé e da catequese, aos problemas de fé e de pastoral dessas comunidades. Não sabemos exatamente quando a comunidade joanina começou a existir. Formou-se alguns anos depois da ressurreição de Jesus e, em princípio, compunha-se de judeus convertidos a ele. Iniciou-se, portanto, como a maioria das primeiras comunidades. Foi gestada aos poucos, em meio a muitos conflitos, fruto de muita reflexão, lutas, conquistas e fé. Demorou cerca de 60 anos para vir à luz em forma de texto. É testemunho vivo de gerações. Por isso, podemos considerá-la herança de uma comunidade em que o amor era o valor absoluto, capaz de tornar a todos iguais.²⁴⁶

Para Brown, a apresentação de Jesus no Evangelho de João é fortemente marcada por situações adversas, e dispomos de três epístolas de João que claramente fazem eco ao pensamento joânino, mais abertamente endereçadas, porém, a um determinado público e seus problemas. É possível reconstruir algo do pano de fundo de João mais do que de qualquer outro evangelho. Contudo, não se deve confundir tal pesquisa reconstrutora com exegese, que se ocupa com aquilo que o evangelho pretende transmitir aos seus leitores.²⁴⁷

Dada importância de que se reveste a investigação sobre as possíveis etapas na história da redação do Quarto Evangelho, pensamos ser útil e pertinente apresentar, a este passo de nosso trabalho, algumas pistas com relação à história dessa comunidade e de sua redação. Citaremos dois exemplos – a hipótese aduzida por Raymond Brown²⁴⁸ e por Senen Vidal.²⁴⁹

R. Brown reconstitui a vida da comunidade joanina pressupondo quatro fases.²⁵⁰ A primeira delas começou em meados dos anos 50, na Palestina ou Síria, e prologou-se até o final dos anos 80 – uma fase que precede o evangelho escrito, mas que modela seu

²⁴⁴ TUÑÍ e ALEGRE, *Escritos joaninos e cartas católicas*, pp. 128-129.

²⁴⁵ BROWN, *A comunidade do discípulo amado*, p. 209.

²⁴⁶ Cf. Eduard LOHSE. *Introdução ao Novo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1985, pp. 190-196; BORTOLINI. *Como ler o Evangelho de João: o caminho da vida*. São Paulo: Paulus, 1994, p. 7; KONINGS. *Evangelho de João: amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 6-9.

²⁴⁷ Cf. BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, p. 507.

²⁴⁸ Pelo fato de sua hipótese ser uma das pioneiras no campo da progressiva redação do Quarto Evangelho e por reunir uma série bastante complexa de indícios que sustentam sua ousadia.

²⁴⁹ Trata-se de uma obra de síntese, que procura reunir importantes contribuições para os estudos joaninos no século XX. Vidal desenvolve intuições e teses de antecessores como Marie-Émile Boismard, Rudolf Bultmann, Oscar Cullmann e Klaus Wengst.

²⁵⁰ Cf. BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, pp. 508-510; *A comunidade do discípulo amado*, pp. 25-169.

pensamento. Os judeus que nutriam expectativas relativamente tradicionais, inclusive seguidores de João Batista, aceitaram Jesus como messias davídico, aquele que cumpriu as profecias, confirmadas pelos milagres. Entre tais judeus, em princípio, havia um homem que conhecera Jesus, tornara-se discípulo seu durante seu ministério público e se tornaria o Discípulo Amado. A estes primeiros seguidores acresciam-se judeus de mentalidade contrária ao Templo, que se fizeram convertidos em Samaria (Jo 4). A comunidade joanina abre-se para acolher discípulos samaritanos. Introduzem à comunidade uma nova hermenêutica do fato Jesus. Inicialmente, eles compreendiam Jesus com base em um pano de fundo mosaico: Jesus estivera com Deus, a quem vira e cuja palavra trouxera ao mundo. A aceitação deste segundo grupo dinamizou o desenvolvimento de uma teologia alta da preexistência que levou a discussões com judeus que julgavam que os cristãos joaninos estavam abandonando o monoteísmo judaico ao fazer de Jesus um segundo deus (Jo 5,18). Por fim, os líderes destes judeus expulsaram os cristãos das sinagogas (Jo 9,22; 16,2).

A data limite deste período vem da notícia sobre a expulsão de cristãos das sinagogas judaicas (cf. Jo 9,22; 16,2). Este fato está relacionado à reformulação do judaísmo no último quarto do século I e à inclusão da *birkart-hamminim* nas práticas devocionais das sinagogas, com a maldição sobre os hereges, compreendidos aí os seguidores de Jesus. Os que saíram do seio judaico tornaram-se bastante hostis “aos judeus”, a quem consideravam filhos do demônio (Jo 8,44). Eles enfatizavam a realização das promessas escatológicas em Jesus, a fim de compensar o que haviam perdido no judaísmo. Ao mesmo tempo, os cristãos joaninos desprezavam os crentes em Jesus que não realizaram a mesma ruptura com a sinagoga (por exemplo: os pais do ex-cego em Jo 9,21-23; muitos chefes em 12, 42-43).

A segunda fase (anos 80-100, fase durante a qual o texto básico foi escrito pelo evangelista). Desde que “os judeus” foram considerados cegos e descrentes (Jo 12, 37-40), a conversão dos gregos passou a ser vista como cumprimento do plano de Deus (Jo 12, 12-23). A comunidade, ou parte dela, pode ter se mudado da Palestina para a diáspora em virtude da perseguição aos seguidores de Jesus ou para instruir os gregos (Jo 7,35), talvez para a região de Éfeso. Tal mudança lançaria luz sobre a atmosfera helenista do evangelho e sobre a necessidade de explicar nomes e títulos semíticos: rabi (1,38), messias (1,41), Cefas (1,42). Esse contexto produziu possibilidades universalistas no pensamento joanino, numa tentativa de falar a um público mais amplo. Este novo grupo ajudou a comunidade a “ver coisas maiores” em Jesus. Estas “coisas maiores” é que darão cor e identidade próprias à comunidade do Discípulo Amado.

Rejeição e perseguição, porém, convenceram os cristãos joaninos de que o mundo (como “os judeus”) opunha-se a Jesus. Eles não se consideravam pertencentes a este mundo, que se encontrava sob o poder de Satanás, o príncipe deste mundo (Jo 17,15-16;14,30; 16,33). No seu relacionamento com outros cristãos, eles rejeitaram a alguns por terem uma cristologia tão inadequada que eram verdadeiros descrentes (Jo 6,60-66). Outros, simbolizados por Simão Pedro, creram de veras em Jesus, mas não eram considerados tão perceptivos quanto os cristãos joaninos, simbolizados no Discípulo Amado (Jo 20,6-9). A esperança era de que as divisões entre esses cristãos e a comunidade joanina fosse sanada e que eles pudessem se tornar um (Jo 10,16; 17,11). Contudo, a ênfase unilateral do evangelho na divindade de Jesus (delineada pelas lutas com os líderes da sinagoga) e na divindade do amor mútuo como o único mandamento (Jo 13,34; 15,12.17) abriu o caminho para alguns, na geração seguinte – cujo conhecimento sobre Jesus viera do evangelho –, desenvolverem visões exageradas.

A terceira fase (anos 100, fase durante a qual as epístolas joaninas, 1 e 2 João, foram escritas). É marcada pelas controvérsias internas. A comunidade se dividiu em duas: de um lado, os que aderiram à visão representada pelo autor das epístolas 1 e 2 João. Ele complementava o evangelho realçando a humanidade de Jesus (vindo em carne) e seu comportamento ético (guardando os mandamentos); de outro lado, os que desertaram (ao menos na opinião do autor de 1Jo 2,18-19) e eram anticristos e filhos do demônio, pois exageraram de tal forma a divindade de Jesus que não viam mais importância alguma em sua carreira humana ou no próprio comportamento deles (além de simplesmente crer em Jesus). Contudo, na comunidade joanina não havia nenhuma estrutura com autoridade suficiente para capacitar o autor a disciplinar os separatistas que buscavam ativamente mais adeptos; ele podia apenas convencer os que estavam confusos acerca da verdade de pôr à prova os espíritos (1Jo 4,1-6).

A quarta fase (anos 100-110?, fase durante a qual 3 João foi escrita e um redador acrescentou o cap. 21 a João). A desintegração da comunidade joanina levou ao desenvolvimento de estruturas pastorais e conduziu os simpatizantes da cristologia descrita em 3a a aproximar-se mais da “Igreja” maior. Em 3 João, ainda que o escritor não gostasse dele porque se tornara autoritário, Diótrefes provavelmente representava essa nova tendência que era estranha à confiança joanina anterior no Espírito como o único mestre. Semelhantemente, em Jo 21,15-17 é confiada a Simão Pedro a tarefa de pastorear as ovelhas, reconhecendo, assim, pastores humanos ao lado de Jesus, o modelo de pastor. Este desenvolvimento teria como resultado a vinda de alguns cristãos joaninos para a Igreja mais

ampla, conservando nesta a herança joanina. Por outro lado, os partidários da cristologia descrita em 3b (talvez um grupo maior) incrementaram sua interpretação no docetismo (que não considerava Jesus verdadeiramente humano), no gnosticismo (que considerava este mundo tão distorcido que não poderia ser criação de Deus) e, finalmente, no montanismo (no qual Montano tornou-se a corporificação do Paráclito para guiar a Igreja).²⁵¹

A hipótese de R. Brown revela-se muito importante para a compreensão da caminhada da comunidade joanina. Mostra-nos que o Evangelho de João não é a biografia de Jesus, nem sequer resumo de sua vida, mas interpretação de sua pessoa e obra, feita por uma comunidade no seio da sua experiência de fé. Espelha a vida dela, mas não todos os detalhes, nem de sua experiência, nem de sua tradição. Reflete o essencial da pregação repetida nas comunidades joaninas, supondo, porém, certos elementos não expressos de modo explícito, elementos da tradição evangélica mais ampla e mesmo dos escritos sinóticos. É a história de um grupo eclesial que se distinguiu desde o início pela inclusão em torno de um Discípulo Amado, mas, também, marcada por uma visão dualista do mundo e pelo impulso de romper com aqueles que se lhe opunham.

Senen Vidal, no entanto, apresenta o Evangelho de João como produto de três versões (redações) prévias (diferentes), às quais chama de Evangelho 1 (E1), Evangelho 2 (E2), Evangelho 3 (E3).²⁵²

No E1 ou primeira versão, o texto original (9,8-22.24-34) do evangelho da comunidade joânica sofreu ampliações e interpretações com profunda reflexão e experiência da “escola” joânica dos finais do século I:

O argumento fundamental para aceitar um primeiro evangelho (ou primeira versão) é a diferença evidente, apanhada numa simples leitura de superfície de João, entre os relatos (narrativas) e os “discursos”: a sua linguagem e concepção global apontam para dois estratos literários muito diferentes. [Aconselha-se a leitura atenta de 5,1-18, seguido do grande discurso 5,19-47; 6,1-15, seguido do grande discurso (mas com a inclusão de 6,16-21) de 6,22-71; 9,1-41, seguido do grande discurso 10,1-42; 11-44, seguido da ressonância em 1,45-57]. Os discursos tanto seguem a temática dos relatos

²⁵¹ Cf. BROWN, *Introdução ao Novo Testamento*, pp. 508-510; *A comunidade do discípulo amado*, pp. 25-169.

²⁵² Nesta dissertação assumimos a posição das três fontes apresentadas por Senen Vidal em *Los escritos originales de la comunidad del discípulo “amigo” de Jesus*, pp. 66-67.

de milagre como se afastam dela. Além do mais, nalguns relatos de milagres (5,19-47; 9,1-41; 11,1-44) já se funde o relato com o discurso.²⁵³

Na primeira versão descobre-se uma situação concreta preocupante das comunidades joânicas, pois estas sofreram ou ainda estão sofrendo com a sua expulsão do seio do judaísmo, onde tinham vivido até a data. Assinalam-se expressamente os textos da primeira versão: 9,22.34. A causa desta situação foi o processo de uniformização do judaísmo depois do ano 70, centralizado cada vez mais fortemente à volta do rabinismo dos fariseus, cuja delicada situação política, social e religiosa não podia suportar as diferenças e tensões do judaísmo do tempo anterior. Como consequência, tinha-se iniciado o processo de excluir do âmbito da sinagoga os diversos grupos considerados “heréticos”, entre os quais estavam os grupos judaico-cristãos joaninos. A sanção oficial deste processo, e não o seu início, foi a famosa “benção dos hereges” (*birkat haminim*), com a qual, por volta de 80, ampliou-se a antiga 12ª benção da importante oração sinagoga das “18 benções (*shemoneh esreh*)”, em que se amaldiçoavam os “apóstatas”.²⁵⁴

O centro da polémica, depois do ano 70, consiste na confissão de fé em Jesus como *profeta messiânico*. O que no interior do judaísmo plural era suportável converte-se agora numa ameaça religiosa e social para o judaísmo atual. Só assim se explica o tom dramático com respeito à messianidade de Jesus em Jo 9,1-34 e em outros textos: 1,20-21; 7,14-52; 10,22-25; 18,33-37. Neste contexto, a coleção tradicional dos milagres serviu como fonte principal para as primeiras seções da obra joanina. Segundo a afirmação de muitos estratos, os milagres representavam um argumento importante de legitimação da confissão de fé em Jesus como profeta messiânico: Jo 1,50; 2,23; 3,2; 4,45; 7,31; 9,16-17.30-33; 10,41-42; 11,47-48; 12,10-11.17-17-19.37-42.

A tensa polémica ao longo da narrativa 9,8-22.24-34 reflete a situação de “denúncia” e “julgamento” que o grupo joanino está sofrendo nesse momento. Ao mesmo tempo em que a separação com judeus constitui um “trauma”, e daí o medo (9,22) para os novos seguidores de Jesus, também conduz ao “nascimento” de uma narrativa de caráter “etiológico”, com objetivo de apresentar respostas à comunidade joanina no momento de seu maior confronto com a sinagoga e de se legitimarem frente à ameaça do judaísmo. O protagonismo do cego, que de mendigo torna-se um vidente, de desprezado torna-se acolhido, mostra bem este

²⁵³ VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discipulo “amigo” de Jesus*, p. 21.

²⁵⁴ O termo “herege” não se refere somente aos cristãos, mas a todos os dissidentes. Os mesmos críticos estavam incluídos nos grupos considerados apóstatas.

anseio. Segundo Brown, esta narrativa não deixa de ser também um escrito apologético, pois se destina aos ouvintes da comunidade joanina interpelados por acusações que possivelmente ouviam por parte dos judeus que estavam ligados à cúpula farisaica.²⁵⁵

No E2 ou segunda versão, o evangelho sofre algumas “releituras” e interpretações. O argumento principal é o mesmo apresentado para a existência do E1: a grande diferença entre o relato e o discurso. O relato representa o estrato básico, enquanto o discurso, o estrato mais significativo juntamente com pequenos comentários ou glosas. A redação E2 traz ao Quarto Evangelho uma originalidade formal e teológica intensa, mostra um mundo joanino muito diferente, o que faz com que se distancie tão profundamente dos Evangelhos Sinóticos.

Desaparece o material riquíssimo de imagens e de parábolas, tão abundantes nos Sinóticos, centrado no tema-acontecimento do Reino de Deus e dá-se lugar à revelação das realidades do mundo celeste, com as quais Jesus se identifica como emissário divino. Na base está uma compreensão marcadamente “dualista” de separação radical entre o mundo de baixo (o “terreno”, “a carne”), determinado pela “maldade”, “mentira”, “treva” e “morte”, e o mundo celeste (o âmbito de “Deus” e do “Espírito”), determinado pela “bondade”, “verdade”, “luz” e “vida”. Esta apresentação marca a pessoa de Jesus, que pertence ao âmbito divino (Filho de Deus), “enviado” a este mundo por Deus como emissário com plenos poderes. Como tal, realiza a “revelação” da realidade divina, em cuja aceitação (fé) ou recusa (incredulidade) se produz a salvação ou a condenação do ser humano.²⁵⁶

Neste ínterim de reelaboração pelo qual passa o Quarto Evangelho inteiro (em torno do ano 100), a NCCN sofre novamente interferências. A perícopes recebe o acréscimo de 9,4-5.7b.23.35-37.39b-41, fazendo com que sua estrutura seja modificada pela introdução de duas novas cenas, com novos temas ou reforço de temas já anunciados. São introduzidos os temas da relação entre Deus e a comunidade à luz da instituição do trabalho/patronado, bem como o antigo tema da luz do mundo (9,4-5.39b) e a atuação do Filho do Homem como juiz escatológico (9,35-37.39b). São incluídos ainda os temas do envio (9,4.7b) e a repetição do esclarecimento sobre a titude ambígua dos pais do ex-cego (9,23).²⁵⁷

No E3 ou terceira versão, o evangelho sofre ainda uma intervenção redacional. Surgiram algumas releituras e glosas ao E2.²⁵⁸ A este estágio de composição deve pertencer o apêndice do capítulo 21, com respectiva conclusão e problemática ministerial entre Pedro e o

²⁵⁵ Cf. BROWN, *El Evangelio según Juan*, vol. I, pp. 624-626.

²⁵⁶ Para mais detalhes sobre este assunto, ver NEVES, *Escritos de São João*, pp. 70-74.

²⁵⁷ Ver VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discipulo “amigo” de Jesus*, p. 333.

²⁵⁸ Os interesses do E3 indicam um tempo avançado das comunidades joaninas (fins do séc. I – principio do séc. II). Veja VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discipulo “amigo” de Jesus*, p. 32.

Discípulo Amado. O mesmo deve ter acontecido com os capítulos 15-17, adicionados ao capítulo 14,31.

Há um interesse especial pelo tema da eclesiologia: a justificação e defesa da comunidade joanina e sua tradição. Assinalam-se os textos sobre o discípulo amado de Jesus que têm por fim legitimar a tradição e as comunidades joanianas, representadas pelo Discípulo Amado, perante a “igreja”, representada por Pedro (cf. 13,23-26). Outro ponto importante da terceira versão reside no tema ético (Jo 15,1-17), como acontece também em 1Jo. No “discurso de despedida” de Jesus, em que abundam as instruções sobre o comportamento dos “crentes”, é especialmente significativo o encargo do amor intracomunitário, chave para a coesão da comunidade diante da ameaça externa e interna (cf. 13,34-35). Aparecem também temas da escatologia “futurista”, que pretende interpretar e inclusivamente corrigir a concepção “presentista” da segunda versão (cf. 6,39 e 5,28-29).

Quanto à NCCN, não sofre alteração no E3, a não ser pela separação de parte do fragmento 10,19-21, que numa versão anterior era proposto à guisa de conclusão da perícope, juntamente com 9,1-41 e inclusão de 10,1-18 – um discurso sobre a ética da liderança eclesial com base na alegoria do pastor, aos moldes da narrativa introduzida pelo capítulo 21.²⁵⁹

Podemos concordar ou não com estas possíveis e diversas fases apresentadas por R. Brown e S. Vidal, pois é difícil determinar o limite entre uma e outra etapa da história do texto. Tudo se torna muito hipotético. Contudo, a linha de investigação produziu certo grau de consenso nos seguintes pontos: a redação progressiva do Evangelho de João; um núcleo narrativo inicial; uma forte interação com a sinagoga farisaica; uma ampliação do núcleo inicial através do trabalho catequético e homilético da comunidade; uma última redação que, ordinariamente, não introduziu aspectos particulamente relevantes, com alguma exceção significativa.²⁶⁰ O estudo se faz importante para concluirmos que os evangelhos e outros textos bíblicos não caíram prontos, como mágica, mas são frutos das experiências vividas pelas primeiras comunidades. Seus autores reais ou implícitos fizeram parte ativa das comunidades, mas saíram de cena para darem vida ao texto que nos legaram. Não são as “fontes” textuais distintas ou edições e camadas textuais que nos envolvem, mas sim o texto que chegou até nós.

²⁵⁹ Cf. VIDAL, *Los escritos originales de la comunidad del discípulo “amigo” de Jesús*, pp. 502-509.

²⁶⁰ Cf. TUÑÍ e ALEGRE, *Escritos joaninos e cartas católicas*, pp. 124-125.

3.2. TREVAS E LUZ NA COMUNIDADE JOANINA

A comunidade joanina enfrentou situações conflitantes tanto no âmbito externo (com o povo e os judeus/fariseus) como interno (entre os diversos grupos constitutivos da comunidade). Diante disto, o tema luz se transforma em uma metáfora pedagógica para orientar a comunidade frente a estes conflitos. O escritor joanino escreve em face à realidade de sua comunidade, mas não apenas em função dela; reage à expulsão dos cristãos da sinagoga judaica, mas em termos que ultrapassam esta circunstância; reflete o conflito com o judaísmo, mas o escrito joanino não é um tratado sobre esse conflito, muito menos um escrito antijudaico. Dos “judeus”, seu fraseado desliza para categorias mais amplas, como o mundo, a vida, a luz e as trevas. Como linha geral, podemos imaginar um endurecimento das pressões que a comunidade joanina estava sofrendo em seu ambiente, especialmente após a restauração do judaísmo depois da destruição do Templo (ano 70 d.C.) e o sínodo de Jâmnia (80 d.C.). Elencaremos alguns dos filhos das trevas e dos filhos da luz para a comunidade joanina.

3.2.1. Os filhos das trevas

No Quarto Evangelho encontramos muitos personagens que se movem no cenário joanino muitas vezes como instrumentos das trevas usados ao serviço de um poder de morte. Eles tentam sufocar a luz. Todavia, o Quarto evangelho não se limita a narrar a oposição concreta que determinadas pessoas e grupos exercem contra a luz. Porém, detecta com grande lucidez como, por detrás destes indivíduos e grupos, há um sistema orgânico a que as pessoas estão submetidas. Trata-se de uma instituição dotada de um poder e que age levando conseqüências devastadoras para a vida daqueles que saem do seu convívio.

3.2.1.1. Os judeus

É indiscutível que “os judeus” desempenhem um papel importante no Quarto Evangelho. Assim o confirma o surpreendente dado estatístico segundo o qual o evangelho menciona “os judeus” em 70 passagens, 33 das quais eles aparecem como os inimigos de Jesus. Este dado é tanto mais chocante quando se tem em conta que esta expressão aparece

muito raramente nos Sinóticos: 5 vezes em Mateus, 6 vezes em Marcos e 5 vezes em Lucas.²⁶¹

Tanto os personagens positivos quanto os negativos são judeus. Daí que o termo “judeu” no Quarto Evangelho não designa uma etnia, nem uma cultura, nem um povo. Quando usado por João com conotação adversativa, este termo não indica os judeus em geral – presentes tanto na Judéia como na Galiléia – para falar dos seus costumes, suas leis ou sua religião, mas se refere aos opositores de Jesus e seus discípulos: um grupo especial no ambiente judaico que tem peso político e social e até certo poder de decisão; uma ideologia que está tomando corpo numa estrutura de poder.

Ao usar o termo “os judeus” em sentido hostil, o escritor joanino aponta o grupo judaico dominante, quer no tempo de Jesus, quer no tempo das comunidades joaninas (constituídas de judeus e não judeus). O problema é que João não distingue estes dois momentos e projeta anacronicamente a situação ulterior sobre a narrativa do ministério de Jesus. Funde em um só horizonte o ano 30 a.C. e o ano 90 a.C.²⁶² Porém, não há razão para deduzir, do uso deste termo, que o Evangelho de João seja antijudaico. É que João usa o termo para expressar: o povo judeu, os habitantes da Judéia, as autoridades judaicas; e meio século mais tarde, o novo judaísmo, enquanto oposto aos cristãos.²⁶³

Os textos que mencionam os judeus de forma pejorativa encontram-se, sobretudo, nos capítulos 5-10 e 18-19. As razões desta tomada de posição são claras: a messianidade de Jesus, sua origem, suas pretensões, sua conduta em relação ao sábado e, mais grave, Jesus se apresenta como “Um com o Pai” (8,52; 10,30.31).²⁶⁴

No Quarto Evangelho encontramos estes textos: “Por isso *os judeus* perseguiram Jesus: porque fazia tais coisas no sábado” (5,16); “*Os judeus* murmuravam; então, contra ele, porque dissera: ‘Eu sou o pão descido do céu’” (6,41); “*Os judeus* discutiam entre si dizendo: ‘Como esse homem pode dar sua carne a comer?’” (6,52); “Entretanto, ninguém falava dele abertamente, por medo dos *judeus*” (7,13); “Admiravam-se então *os judeus*, dizendo: ‘Como entende ele de letras sem ter estudado?’” (7,15); “*Os judeus* lhe responderam: ‘Não dizíamos, com razão, que és samaritano e tens demônio?’” (8,48); “Disseram-lhe *os judeus*: ‘Agora sabemos que tens demônio. Abraão morreu, os profetas também, mas tu dizes: Se alguém guardar minha palavra, jamais provará a morte’” (8,52); “Disseram, então *os judeus*: ‘Não

²⁶¹ Cf. WENGST, *Interpretación del Evangelio de Juan*, p. 41.

²⁶² Cf. BROWN, *A comunidade do discípulo amado*, pp. 42-43; Juan Manuel MARTIN-MORENO. *Personajes del Cuarto Evangelio*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas/Desclée De Brouwer, 2002, p. 273.

²⁶³ Cf. KONINGS, *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*, pp. 44-45.

²⁶⁴ Cf. NEVES, *Escritos de São João*, pp. 178-180.

tens cinquenta anos e viste Abraão!” (8,57); “Houve novamente uma cisão entre os *judeus*, por causa dessas palavras. Muitos diziam: ‘Ele tem um demônio! Está delirando! Por que o escutais?’ ‘Outros diziam: ‘Não são de endemoniado essas palavras; porventura o demônio pode abrir os olhos de cego?’” (10,19-21); “*Os judeus*, então, o rodearam e lhe disseram: ‘Até quando nos manterá em suspenso?’” (10,24); “*Os judeus*, outra vez, apanharam pedras para apedrejá-lo” (10,31); “Rabi, há pouco *os judeus* procuravam apedrejar-te e vais outra vez para lá?” (11,8); “Jesus, por isso, não andava em público, entre *os judeus*” (11,54); “Então a coorte, o tribuno e os guardas *dos judeus* prenderam Jesus e o ataram” (18,12); “Jesus lhe respondeu: ‘Falei abertamente ao mundo. Sempre ensinei na sinagoga e no Templo, onde reúnem todos *os judeus*; nada falei às escondidas’” (18,20); “Disse-lhe Pilatos: ‘Tomai-o vós mesmos, e julgai-o conforme vossa Lei’. Disseram-lhe *os judeus*: ‘Não nos é permitido condenar ninguém à morte...’” (18,31); “Jesus respondeu: ‘Meu reino não é deste mundo. Se meu reino fosse desde mundo, meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregue *aos judeus*’” (18,36); “E tendo dito isso, saiu de novo e foi ao encontro *dos judeus*...” (18,38); “Quereis que vos solte o rei dos judeus?” (18,39); “*Os judeus* responderam-lhe: ‘Nós temos uma Lei e, conforme essa Lei, ele deve morrer, porque se fez filho de Deus’” (19,7); “Daí em diante, Pilatos procurava libertá-lo. Mas os judeus gritavam: ‘Se o soltas, não és amigo de César!’” (19,12); “Pilatos redigiu também um letreiro e o fez colocar sobre a cruz; nele estava escrito: ‘Jesus Nazareu, o rei dos judeus’” (19,19); “Esse letreiro, muitos *judeus* o leram, porque o lugar onde Jesus fora crucificado era próximo da cidade” (19, 20).

Encontramos diversos grupos entre os judeus e dentre estes há um grupo opositor que não crê em Jesus (7,48; 9,39-41; 10,25; 12,37). Portanto, quando se diz que a “luz brilha”, sem que as trevas apreendam, quando se afirma que a luz veio ao mundo, sem que o mundo a conheça, ou que veio entre os seus e os seus não a receberam, está se falando de um grupo que recusa a verdade e se fecha à luz. Embora o autor do evangelho não se refira explicitamente de um grupo concreto no tempo de Jesus, porque às vezes se fala do povo, outras dos judeus, outras dos fariseus e, finalmente, do Sinédrio, podemos identificar este grupo como sendo o círculo de “judeus” e fariseus que estão em volta do Templo e do culto oficial, ou seja, as autoridades político-religiosas judaicas (1,19; 2,18; 5,10; 5,15; 7,13; 8,22; 8,59; 9,40-41). No fundo, o evangelho nos diz daqueles que levaram Jesus à cruz. Eles são exatamente os seus contemporâneos: os que não aceitam Jesus, os “judeus” de seu tempo, herdeiros do farisaísmo que se impôs depois da queda de Jerusalém, quando se reuniram em Jâmnia. Os “judeus” representam, portanto, também a sinagoga judaica que sucedeu ao grupo do Templo. É aqui

que se pode compreender a importância do momento histórico em que foi escrito o evangelho. A incredulidade descrita e as discussões de Jesus com os “judeus” estão mais centradas na problemática do tempo do autor do que na do tempo de Jesus.²⁶⁵

A luz está entre os judeus, embora estes não a conheçam, pois preferem as trevas. Os judeus, ou as autoridades judaicas, reagem com violência quando Jesus diz: “Eu sou a luz do mundo”. Para eles, o termo “luz” estava intimamente ligado a Deus (Sl 27,1; Is 60,19; Mq 7,8). Assim, quando Jesus fez esta declaração, na realidade estava dizendo: “Eu sou Deus”, ou seja: Jesus está fazendo-se igual a Deus (10,33; 5,18), algo que para eles é intolerável e inadmissível. Aceitar o nome de Jesus como luz é o mesmo que aceitar Jesus como o messias esperado. Por isso, as autoridades alegam que o testemunho de Jesus não era válido, pois, segundo a Lei, ninguém é acreditado por suas próprias palavras, ninguém pode dar testemunho em sua própria causa. Eles se opõem sistematicamente a Jesus-luz desde o princípio: perseguem Jesus (5,16); querem prendê-lo e enviam guardas ao Templo para isto (7,30.45; 8,20) e, finalmente, decidem sua morte (11,47-53).

Para K. Wengst, ainda que o Jesus do Evangelho de João apresente as Escrituras, Moisés e a Lei a seu favor e ainda que o mesmo se qualifique como judeu, fala, no entanto, em “vossa Lei” (8,17; 10,34), como se tampouco ele não fosse judeu. Também chama seus antepassados do deserto de “vossos pais” (6,49). É indiscutível que esta distância que estabelece no evangelho e que apresenta o judaísmo como alheio a Jesus não concorde com a realidade do Jesus terreno. Este tipo de exposição é compreensível, em compensação, como expressão do contraste entre judaísmo e cristianismo da época do evangelista.²⁶⁶ A mesma distância acontece quando este fala da “páscoa dos judeus” (2,13; 6,4; 11,55), da “festa dos judeus” (5,1; 6,4) e da “purificação dos judeus” (2,6). O julgamento aparece aqui como um coletivo religioso bem definido frente a Jesus-luz – e é, no plano do evangelista, frente à comunidade que aceita e crê na luz – com sua Escritura, festas e costumes.

O evangelho, no entanto, não somente marca as distâncias da comunidade cristã frente ao judaísmo, como também fala de uma profunda hostilidade. Essa hostilidade põe em evidência o quanto o Jesus joânico reprovava os judeus e seu desconhecimento de Deus (5,37-

²⁶⁵ WENGST, *Interpretación del Evangelio de Juan*, p. 41:

Estos presentan el judaísmo del tiempo de Jesús en la variedad de sus diversos grupos y estamento, un cuadro que corresponde a la realidad histórica de esta época anterior a la guerra judía. Los sinóticos hablan de fariseos y saduceos, de celotas, de letrados, sacerdotes y sumos sacerdotes. El evangelio de Juan, en cambio, presenta al judaísmo que polemiza con Jesús como una magnitud uniforme, cosa que no corresponde a la realidad histórica del tiempo de Jesús.

²⁶⁶ Cf. WENGST, *Interpretación del Evangelio de Juan*, p. 50.

47; 8,19.55), o quanto os judeus também tornam evidente sua não-aceitação a Jesus-luz com uma atitude agressiva. As trevas entram em luta contra luz. Por isso, a incredulidade é definida como fazer obras contra luz. Quer dizer, a incredulidade e a hostilidade dos judeus não são simplesmente um não permitir que a revelação ilumine a vida deles, mas tendem a aniquilar a revelação, tendem a aniquilar Jesus-luz. Daí a perseguição sistemática a Jesus até sua morte de cruz.

A comunidade joanina viveu forte conflito com o império romano e com as autoridades judaicas. Estes dois grupos são chamados, numa linguagem figurada, de “mundo”. São os representantes supremos da oposição e do ódio contra Jesus. É o mundo organizado pelos poderosos que se torna hostil e rival dos cristãos. Ambos os grupos viram a manifestação da luz, ouviram suas palavras, mas preferiram as trevas. A incredulidade é apresentada como rejeição à luz e à palavra, como uma luta contra a luminosidade da revelação.

3.2.1.2. O mundo

A julgar pela ocorrência do vocábulo κόσμος, verifica-se, assim como o termo “os judeus”, que o “mundo” ocupa um lugar de destaque nos escritos joaninos. O termo ocorre 102 vezes (78 no evangelho e 24 nas cartas). No Quarto Evangelho, este termo é usado de vários modos. Tem fundamentalmente duas acepções contrapostas e sempre será necessário verificar em que sentido está empregado. Ora tem um sentido negativo e ora um sentido positivo.

Em sentido positivo, o mundo foi criado por Deus através do seu λόγος (1,3.10; 17,5.24) e por isso é transitório. O “mundo” não designa primariamente a criação, a natureza, e sim a humanidade, o conjunto de pessoas que habitam este mundo e que são os destinatários da revelação e da salvação que Jesus veio trazer.²⁶⁷ Designa o âmbito dos homens, enquanto distinto do âmbito de Deus; dos de baixo, enquanto distinto dos de cima. O mundo é a morada dos seres humanos: do homem, diz-se que vem a *este mundo* 16,21; do Cristo e do profeta afirma-se “que deve vir a *este mundo*” (6,14; 11,27); acerca de Jesus, afirma-se que *veio a este mundo* (1,9; 3,19), que foi enviado ao mundo (3,17; 17,18), que está ou estava no mundo (1,10; 9,5), que volta a deixar *o mundo* (13,1; 16,28). O “mundo” é, neste sentido, o cenário

²⁶⁷ MARTIN-MORENO, *Personajes del Cuarto Evangelio*, pp. 331-332.

da história humana, o lugar onde se desdobra a História da Salvação e no qual Jesus se apresenta como Revelador do Pai.

Em sentido negativo, o “mundo” é tomado em seu aspecto ético-religioso como força demoníaca que luta contra Jesus e contra aqueles que crêem nele (15,18-25). Um sentido hostil, porém o mais freqüente, indica o conjunto dos seres humanos incrédulos que rechaça a luz que Deus oferece e não reconhecem Jesus como Filho de Deus, Luz do Mundo e Salvador universal: “É a parcela do mundo que resiste à oferta de Deus e rejeita seu Enviado e sua comunidade. Por isso, tanto o Enviado como a comunidade são estranhos para o “mundo”, estão no mundo, mas não são do mundo, não lhe pertencem, não lhe são subservientes.”²⁶⁸

Este “mundo” preferiu as trevas à luz: “a luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas à luz, porque suas obras eram más” (3,19). O “mundo” que odeia a luz do mundo se concretiza historicamente na opção feita pelos judeus/fariseus, que não só se obstinam na incredulidade, mas também perseguem Jesus a ponto de quererem matá-lo (5,16.18; 11,45-54). É o mundo da mentira e da violência institucionalizadas. Odeia a Jesus precisamente porque ele testemunha que suas obras são más (7,7); odeia também aos discípulos de Jesus (15,18-19); desde mundo se nos diz que não tem conhecido o Verbo (1,10), que não conhece o Pai (17,25), que é incapaz de ver a Jesus (14,19). Por isso, os discípulos não são deste mundo, como tampouco Jesus é deste mundo (17-14; 15,19).

Neste contexto, pertencer “ao mundo” significa posicionar-se a favor daqueles que se caracterizam por uma atitude de aberta oposição ao mundo da luz. Este “mundo” não se deixa identificar sem mais com o sistema político (poder absoluto do Império romano servindo-se da hegemonia local dos “judeus”), nem com o sistema econômico-social (mercantismo, concentração dos meios de produção e escravidão), nem com o sistema cultural (cultura global do helenismo) ou religioso (a “religião lícita” do judaísmo no Império Romano).²⁶⁹ O mundo é visto como estando sob o controle de um poder sobrenatural – opositor de Deus – o *diábolos*, “o chefe desde mundo” (8,44; 13,2) e Satanás (13,27). O mundo é, em certo sentido, uma potência maléfica que se identifica – enquanto manifesta sua recusa deliberada da luz – com o próprio demônio: “Vós filhinhos, sois de Deus e vós os vencestes. Porque o que está em vós é maior do que aquele que está no mundo. Eles são do mundo; por isso falam segundo o mundo e o mundo os ouve” (1Jo 4,4; cf. 5,19).²⁷⁰

²⁶⁸ KONINGS, *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*, p. 37.

²⁶⁹ Para um aprofundamento sobre o aspecto econômico, político, social e religioso da comunidade joanina, cf. KONINGS, *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*, pp. 38-42.

²⁷⁰ TUÑI VANCELLS, *O testemunho do Evangelho de João*, pp. 155-157.

O dualismo inconciliável que se estabelece entre os discípulos e o mundo não se dirige aos discípulos de Jesus e o resto da humanidade, mas entre os discípulos de Jesus e esta estrutura de poder que seduz aos homens e rechaça Jesus. Este poder satânico subjuga as pessoas e apodera-se deles usurpando um direito que não lhe pertence por natureza.

O que torna o mundo mau não é algo intrínseco a ele, mas o fato de que ele se afastou do seu Criador e tornou-se escravo de poderes malignos. A alienação do mundo em relação a Deus é demonstrada por seu ódio e recusa à luz. Enquanto o demônio age no mundo, porque é “o príncipe desde mundo” (12,31; 16,11), o Senhor das trevas, Jesus é a luz que salva o mundo, aquele que o vence, superando-o em poder e julgando-o (14,30; 16,11). “Neste mundo da morte apareceu a vida (1Jo 1,2), ao mundo das trevas veio a luz (Jo 1,5; 3.19), e isso pelo fato de que o Filho de Deus veio ao mundo.”²⁷¹ Ainda que Jesus não tenha vindo para julgar o mundo (3,16-19), sua presença nele estabelece um julgamento. O julgamento acontece na hora em que os seres humanos optam pelas trevas e rechaçam a luz do mundo.

3.2.1.3. Nicodemos e José de Arimatéia

Muitos judeus acreditam em Jesus (Jo 2,23; 8,31; 12,10-11), porém não têm coragem de manifestar sua fé publicamente por medo dos judeus e também porque não querem abrir mão de seus privilégios e *status* social. É o caso de Nicodemos e José de Arimatéia. Enquanto José de Arimatéia é figura que aparece nos Evangelhos Sinóticos, Nicodemos é uma figura exclusivamente joanina. Os dois são pessoas importantes na comunidade judaica: Nicodemos é um fariseu, chefe dos judeus, membro do Conselho (Jo 3,1.4.9; 7,50;19,39) e José de Arimatéia é um homem rico (Mt 27, 57), ilustre membro do Conselho (Mc 15, 43; Lc 23,50;). Os dois acolhem a luz, são simpáticos à comunidade cristã, mas às escondidas.

O episódio de Jesus com Nicodemos (Jo 3,1-21) constitui um importante texto acerca da teologia do juízo. Nicodemos vai visitar a luz (Jesus) à noite (Jo 3,2; 9,4; 11,10; 13,30; 19,30; 21,3), porque tinha medo dos judeus, ou porque representa o costume dos judeus de estudar a Torah à noite, ou ainda, porque não conseguiu enxergar Jesus como a verdadeira luz do mundo. Aparece habitualmente para descrever o sentido teológico do acontecimento que sucede “de noite”, nas trevas. Quer descrever uma situação ou um estado que se opõe à verdadeira luz do dia.

²⁷¹ BULTMANN, *Teologia do Novo Testamento*, p. 463.

O envio do Filho de Deus ao mundo destina-se exclusivamente à salvação. O versículo 18 insiste no tema da salvação mediante a fé, única condição para evitar o juízo e a condenação escatológica: “Quem nele crê não é julgado; quem não crê, já está julgado”, porque recusa a luz e escolhe as trevas. O Verbo “julgar” está em relação com “crer” ou o “não crer” na luz que veio ao mundo para iluminar a todos. Para quem crê no revelador não há condenação, não há treva, porque encontra e aceita a Jesus como “luz do mundo”. Mas quem não crê permanece nas trevas, já está julgado, porque não adere à pessoa do Filho único de Deus.

Esta realidade dramática do juízo é ainda mais acentuada nos versículos 19-21, onde o julgamento acontece na hora em que as pessoas recusam a luz ao preferirem as trevas. Nestes versículos, o termo “luz” designa o Filho, o Enviado de Deus, oposto à personificação das “obras malignas” do mundo.

Nicodemos representa, no evangelho, as pessoas de fé imperfeita que creram em Jesus ao ver seus sinais, porém em cuja fé não se pode confiar: “Enquanto estava em Jerusalém para a festa da Páscoa, vendo os sinais, muitos creram em seu nome. Mas Jesus não tinha confiança neles, porque os conhecia a todos” (Jo 2,23-24). É interessante que Nicodemos fala no plural: “Rabi, sabemos que vens da parte de Deus como mestre” (Jo 3,2). Este plural dá ao discurso um tom majestático, ou seja, Nicodemos é o porta-voz de todo o grupo de gente de fé imperfeita no evangelho.²⁷² Por isso, o episódio de Jo,3,1-21 não indica o momento final do diálogo; não narra a despedida entre Jesus e Nicodemos, não há nenhum acordo final solenemente travado entre um e outro que marque o final da cena e nem um ato de fé de Nicodemos ao estilo da samaritana ou do ex-cego de nascimento. O diálogo não tem um final, porque a história não acaba ali. Porém, por ironia joanina, Nicodemos e José de Arimatéia vão sepultar o corpo de Jesus. Coube a eles um cadáver:

Depois, José de Arimatéia, que era discípulo de Jesus, mas secretamente, por medo dos judeus, pediu a Pilatos que lhe permitisse retirar o corpo de Jesus. Pilatos permitiu. Vieram, então, e retiraram seu corpo. Nicodemos, aquele que anteriormente procurara Jesus à noite, também veio, trazendo cerca de cem libras de uma mistura de mirra e aloés. Eles tomaram então o corpo de Jesus e o envolveram em faixas de linho com aromas, como os judeus costumavam sepultar (19,38-40).

²⁷² Cf. MARTIN-MORENO, *Personajes del Cuarto Evangelio*, pp. 99-100.

3.2.1.4. A exclusão e a expulsão da sinagoga como trevas para a comunidade joanina

A primeira medida que os judeus tomaram em relação aos primeiros seguidores de Jesus parece haver sido a exclusão e a expulsão da sinagoga. A expressão ἀποσυνάγωγος (excomungado da sinagoga) é genuinamente joanina (Jo 9,22; 12,42; 16,2) e, inclusive, não aparece em nenhum dos documentos judaicos. Embora não esteja claro que este seja um acontecimento produzido no tempo de Jesus, indica que aqui aflora um problema crucial que já delineava o tempo de Jesus.

A primeira vez em que aparecem as autoridades judaicas excluindo e conseqüentemente expulsando alguém da sinagoga é em 9,22, no contexto da Narrativa da Cura do Cego de Nascimento. Primeiro estas autoridades são mencionadas como fariseus e depois como judeus e aparecem ostentando um poder autoritativo. Estes judeus investidos de autoridade chamam a julgamento, segundo 9,18-23, os pais do ex-cego e os interrogam acerca de seu filho que fora curado por Jesus. Perguntam a eles sobre como o filho deles recuperou a visão. Os pais confessam sua ignorância dizendo que ele é maior de idade e pode falar por si mesmo. Os pais falaram assim porque temiam os dirigentes judeus, que já haviam combinado de expulsar da sinagoga quem a Cristo confessasse como o messias. Depois de sua confissão indireta de Jesus em 9,30-33, o cego curado aparece em 9,34 sendo expulso da sinagoga.

Segundo Schnackenburg, a expressão ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω (9,34) poderia significar simplesmente um afastamento do lugar de reunião, porém, em relação a 9,22, por uma parte, e a confissão explícita posterior do ex-cego, por outra, é provável que o evangelista se refira a uma exclusão da sinagoga.²⁷³ Também em 9,22 chama a atenção a frase de que os pais do ex-cego “temiam os judeus”, como se eles mesmos também não fossem judeus. Isto nos mostra por quanto o evangelista não apresenta os pais do ex-cego como seguidores de Jesus. Os judeus aparecem, pois, nesta passagem com poder autoritativo que procede severamente contra os dissidentes de seu próprio campo. Especialmente significativo é o advérbio “já”, que aponta que a pena já era aplicada no tempo de Jesus, porém não há nenhum documento que comprove esta expulsão. Contudo, a sanção era conhecida e aplicada no tempo do evangelista, como indica claramente o advérbio “já”.²⁷⁴

Também no capítulo 20,19 se diz que os discípulos reunidos em uma casa ao anoitecer da páscoa tinham as portas fechadas por “medo dos judeus”. Esta frase referindo-se ao

²⁷³ Cf. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, pp. 314-315.

²⁷⁴ Cf. WENGST, *Interpretación del Evangelio de Juan*, p. 54.

contexto histórico dos discípulos de Jesus mostra um resultado muito estranho: parece dizer que estes discípulos não eram judeus. A frase encontra todo o sentido quando se é transferido ao plano histórico do evangelista, se sua comunidade se viu realmente submetida à prepotência de um judaísmo hostil e excludente.

Uma segunda passagem em que encontramos a expressão ἀποσυνάγωγος é 12,42: “Contudo, muitos chefes creram nele, mas, por causa dos fariseus, não o confessavam, para não serem expulsos da sinagoga.” Também neste texto aparecem os fariseus exercendo uma autoridade que não possuíam no tempo de Jesus. Tampouco esta frase é aplicada à época anterior ao ano 70 d.C. Tem sentido, em compensação, quando se aplica ao tempo do evangelista, pois sua comunidade contava com simpatizantes da classe dirigente²⁷⁵ que evitavam um reconhecimento público por medo dos judeus/fariseus e suas conseqüências. Também a fé em Jesus é motivo para que o judaísmo de orientação farisaica decretasse a exclusão da sinagoga.

A terceira passagem é 16,2, uma predição que Jesus tem ao despedir-se de seus discípulos: “Expulsar-vos-ão das sinagogas.” Parece claro que a exclusão da sinagoga não é uma medida que faz referência à época de Jesus. O evangelista tem presente um problema instigado no seu tempo. O contexto o confirma: os versículos 1 e 4 assinalam que Jesus predisse a seus discípulos o ódio que iria desencadear sobre eles e conferem a esta predição um caráter de consolo: “Digo-vos isto para que não vos escandalizeis”. E conclui: “Mas vos digo tais coisas para que, ao chegar a sua hora, vos lembreis de que vô-las disse.” Porém, isto somente pode significar que a comunidade do evangelista seja objeto de ódio por reconhecer a Jesus como o messias e o evangelista trata de consolar-lhes fazendo-os compreender que as tribulações que os afetarão não são o fruto de uma cega fatalidade, mas que já foram preditas e anunciadas por Jesus. E o versículo 3 indica o verdadeiro motivo da conduta de seus perseguidores: “E isso farão porque não reconheceram o Pai nem a mim.” Agora, bem dentro das medidas concretas que afetam aos discípulos de Jesus: “Vos expulsarão da sinagoga.” Por isso, a expulsão da sinagoga é uma experiência dolorosa para a comunidade joanina. E porque a comunidade sofre com esta experiência, o evangelista assinala que Jesus a havia predito.²⁷⁶

²⁷⁵ Com esta expressão, que se encontra três vezes e exclusivamente em João, estamos frente a um estado de coisas peculiares. A segunda passagem em que aparece (12,42) se deve a uma reflexão retrospectiva do evangelista: ainda que muitos dos dirigentes (= membros do Sinédrio) cresse em Jesus, não o confessavam por medo dos fariseus, para não serem expulsos da sinagoga. Cf. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, pp. 314-315.

²⁷⁶ Cf. WENGST, *Interpretación del Eevangelio de Juan*, p. 55.

Além disso, 16,2 assinala outra medida complementar e ainda mais extrema: “virá a hora em que aquele que vos matar julgará realizar ato de culto a Deus.” Deixa claro, pelo contexto, que o evangelista tem presente uma experiência que a sua comunidade está vivendo. Essa experiência consiste em que o evangelista faz referência aos judeus enquanto sujeitos ativos, como, por exemplo, com poder de expulsar alguém da sinagoga. E isto, porque condenar os cristãos à morte pressupõe uma suposta obediência a Deus. Então, também fica claro que as vítimas são judeus cristãos e que a ocasião entendida como obediência a Deus só tem sentido – sob a óptica judaica – tratando-se de judeus renegados.²⁷⁷

Segundo J. Louis Martyn, temos que ler o Evangelho de João num nível duplo: o nível da vida de Jesus e o nível da presença poderosa deste Jesus no âmbito de sua comunidade. O Evangelho de João reflete um estágio inicial de banimento no judaísmo formativo. O ponto de partida do trabalho de Martyn é a expulsão dos cristãos da sinagoga, que ele classifica como dado anacrônico, pois esta medida contra os cristãos só foi executada a partir dos anos 90 d.C. Sua aplicação à vida de Jesus é um indício de que outros dados semelhantes podem ser mais um reflexo dos problemas e preocupações da comunidade joanina do que dados históricos sobre Jesus.²⁷⁸

Na prática, a expressão ἀποσυνάγωγος deve significar uma excomunhão e ter sido uma medida disciplinar adotada pela sinagoga e que, portanto, tinha um limite temporal.²⁷⁹ Porém, as passagens do Quarto Evangelho mostram uma medida muito mais rigorosa. Trata-se de uma separação, de uma exclusão total da comunidade de fé judaica,²⁸⁰ como mostra claramente em 16,2, onde se fala inclusive de sentença de morte.

De acordo com Overman, no período fluído que deu origem ao judaísmo formativo, uma série de facções competia por influência e controle. A possibilidade de excluir dissidente indica que aqueles que excluem possuem um grau de autoridade no ambiente em que o banimento é aplicado. O grupo que pratica a exclusão também precisa ter uma identidade suficientemente bem definida para poder entrar em um acordo quanto ao que constitui uma violação grave, a ponto de merecer exclusão. Porém, uma série de comunidades sectárias do judaísmo havia atingido claramente este estágio decisivo de definição e organização. Quando o banimento é praticado, significa que a comunidade, de uma forma ou de outra, atingiu um

²⁷⁷ Cf. WENGST, *Interpretación del Evangelio de Juan*, pp. 56-57.

²⁷⁸ MARTYN, *History and theology in the Fourth Gospel*, pp. 17-41.

²⁷⁹ Cf. BRUCE, *João: introdução e comentário*, pp. 188-189.

²⁸⁰ Cf. MERCIER, *El Evangelio según “el discípulo a quien Jesús amaba”*, tomo I, p. 545.

consenso quanto ao que ela é e o que ela representa. O judaísmo formativo desenvolveu a prática institucional do banimento, que protegia o grupo.²⁸¹

Um dos procedimentos adotados e que evoluiu no judaísmo formativo tem referência à recepção da *birkat hamminin* (a bênção dos hereges), eufemismo para designar a maldição dos dissidentes.²⁸² Esta representa a décima segunda de dezoito bênçãos pronunciadas na sinagoga, as chamadas *Amidah*. Teve sua elaboração ligada ao concílio de Jâmnia²⁸³ e vai se consolidando no final do século I, porém sua redação, segundo autores modernos, é do século II.²⁸⁴ Esta bênção, que tradicionalmente incluía uma maldição dos inimigos de Deus (“que toda maldade pereça, de repente”), teve sua maldição assim reformulada: “Para os apóstatas, que não haja esperança. O domínio da arrogância elimine rapidamente em nossos dias. E deixa os nazarenos e os *minim* perecer em um momento. Deixa-os ser apagados do livro da vida. E que não sejam escritos junto com os justos”.²⁸⁵

Os judeus cristãos, que tinham que ficar em silêncio enquanto a congregação recitava a nova fórmula, foram obrigados a retirarem-se. Não podiam beneficiar-se do “amém” comum da comunidade, ou sequer rezarem esta bênção como recitadores nas assembléias da sinagoga. Porém, a remodelação do judaísmo não se inicia com a redação da *birkat hamminin*, que somente marca uma etapa neste processo. Por isso, as passagens ἀποσυνάγωγος do Quarto Evangelho se referem provavelmente à estigmatização dos judeus cristãos como hereges pela ordodoxia farisaica em processo de formação; pois esta estigmatização tinha como consequência a expulsão da comunidade sinagoga.²⁸⁶

²⁸¹ J. Andrew OVERMAN. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Edições Loyola, 1997, p. 59.

²⁸² A oração das “Dezoito Bênçãos” devia ser recitada três vezes ao dia por todos os judeus, inclusive pelas mulheres, escravos e crianças. Ela foi reformulada por Samuel, o Menor, sob a influência do rabi Gamaliel II. Cf. KONINGS, *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*, p. 200.

²⁸³ Carlos G. BRAVO. Mateus: boas-novas para os pobres perseguidos. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana* 13 (1993): 31.

“... Um importante grupo de fariseus reunidos em torno de Yohanan ben-Zakkai, se supõe à guerra por considerar inútil uma resistência que comprometeria seriamente o destino de Israel. (...) Poucos anos depois, talvez entre 75 e 80, Yohanan ben-Zakkai, chefe dos que se haviam oposto à resistência armada a Roma, e que havia fugido de Jerusalém durante as hostilidades de 66-70, empreende a magna tarefa de reorganizar os judeus em torno da sinagoga. Jâmnia pretende ser o início do fim do sectarismo cuja variedade desconcertava o povo. O assim chamado “Concílio de Jâmnia” (por volta do ano 90) é o fato mais significativo neste processo. Significa o estabelecimento do rabinato como corpo normativo para o judaísmo. Uma hipótese razoável é o seguinte: vários judeus entre os quais Yohanan, se estabeleceram em Jâmnia durante ou depois do cerco de Jerusalém. Depois do ano 70 se estabelecerá uma escola rabínica em Jâmnia, com a autorização de Roma. Sua finalidade, será unificar o fragmento judaísmo, formando uma coalisão.”

²⁸⁴ Cf. WENGST, *Interpretación del Evangelio de Juan*, pp. 64-65. Uma boa discussão sobre o assunto pode ser lida em GARCIA. *O sábado do Senhor teu Deus*, pp.40-43.

²⁸⁵ OVERMAN, *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo*, p. 59.

²⁸⁶ Cf. WENGST, *Interpretación del Evangelio de Juan*, pp. 59-60.

O desenvolvimento do judaísmo depois do ano 70 d.C., que atua contra a comunidade joanina e também contra outras correntes²⁸⁷, explica a imagem que temos dos judeus no Evangelho de João como uma retrospectiva desta época à época de Jesus. A expulsão da sinagoga não tinha somente conseqüências religiosas para os dissidentes, mas também era um ato que alterava substancialmente todas as circunstâncias da vida:

No se les vende (a los *minim*) ni se les compra, no se negocia com ellos, no se enseña a sus hijos ningún oficio ni se permite que curen a posesiones (esclavos y ganado) ni a personas. (...) No hay que hahacer negocios con los *minim* ni dejarse curar por ellos, ni siquiera para prolongar la vida una hora. (...) A los paganos y a aquellos que apacientan o crían ganado menor no hay que favorecerlos, pero tampoco perseguirlos. A los *minim* y a los renegados y a los delatores no hay que favorecerlos y hay que perseguirlos.²⁸⁸

Por isso, a separação do judaísmo era um momento de treva para quem proclamava Jesus como messias. Os dissidentes ficavam sem proteção, sem trabalho, sem relações sociais e comerciais, separados de sua tradição religiosa, dos serviços e ritos religiosos. Portanto, sem a religião judaica farisaica, permitida pela lei do império, os judeus cristãos deveriam assumir outra religião que fosse reconhecida pelos romanos, caso contrário, seriam vistos como inimigos. A situação da comunidade era de muita insegurança. De um lado, as autoridades religiosas e do império mantinham sobre ela uma vigilância contínua. De outro lado, a multidão passou a ver os dissidentes cristãos como pessoas suspeitas, gente perigosa.

3.2.2. Os filhos da luz

Vimos até aqui que a comunidade joanina é uma comunidade ameaçada pelas trevas e diante das trevas precisa dar testemunho da luz. A solidariedade e o amor mútuo são forças que ajudam na resistência, que se tornam possíveis porque a experiência da luz do mundo, presente e viva na comunidade, é renovada. Na família de Betânia (11,1-12,10), no diálogo com a samaritana (4,1-30), na cura do cego de nascença (9,1-41) e no lava-pés (13,1-16) encontramos um retrato desta experiência de luz. Eles representam o grupo de pessoas que

²⁸⁷ Cf. OVERMAN, *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo*, p. 59.

²⁸⁸ Cf. WENGST, *Interpretación del Evangelio de Juan*, pp. 64-65.

começa a enxergar na comunidade joanina, ou seja, no grupo que vivencia a solidariedade, a acolhida e o amor. Formam uma comunidade de amigos, de pessoas que se amam e que acredita na presença de Jesus como portador da luz nova.

3.2.2.1. Os judeus

Como já citamos, a maior parte dos textos em que se fala dos judeus no Quarto Evangelho é para indicar os opositores de Jesus e seus discípulos. Por outro lado, encontramos textos que falam dos judeus de um modo geral, para se referir aos seus costumes, suas leis ou sua religião: “Este foi o testemunho de João, quando *os judeus* enviaram de Jerusalém sacerdotes e levitas para interrogá-lo” (1,19); “Havia ali seis talhas de pedra para purificação *dos judeus*” (2,6); “*Os judeus* interpelaram-no, então, dizendo: ‘Que sinal nos mostras para agirem assim?’” (2,18); “*Os judeus*, por isso, disseram ao homem curado: ‘É sábado e não te é permitido carregar o leito’” (5,10); “Disse, então, Jesus *aos judeus* que nele haviam crido” (8,31); “Muitos *judeus* vieram até Marta e Maria, para as consolar da perda do irmão” (11,19); “Quando Jesus a viu chorar e também *os judeus* que a acompanhavam, comoveu-se interiormente e ficou conturbado” (11,33); “Grande multidão de *judeus*, tendo sabido que ele estava ali, veio, não só por causa de Jesus, mas também para ver Lázaro” (12,9); “Os chefes dos sacerdotes decidiram, então, matar também a Lázaro, pois, por causa dele, muitos *judeus* se afastavam e criam em Jesus” (12,10-11); “Eles tomaram então o corpo de Jesus e o envolveram em faixas de linho com os aromas, como *os judeus* costumavam sepultar” (19,40).

Jesus mesmo é um judeu: “Como, sendo *judeu*, tu me pedes de beber, a mim que sou samaritana?” (4,9); Sobressai, contudo, o texto em que o Jesus joanino afirma de modo absoluto: “Vós adorareis o que não conheceis; nós adoramos o que conhecemos, porque a salvação vem *dos judeus*” (4,22) e não dos samaritanos ou dos pagãos; também encontramos os discípulos e a família de Lázaro, Marta e Maria que são judeus e amigos íntimos de Jesus (11,1-43).

No Quarto Evangelho, muitos judeus aceitaram Jesus como o Messias Salvador e sua proposta de vida (1,39; 4,29.42; 11,27). Porém, não encontramos uma lista com os nomes dos doze apóstolos. Aparecem neste evangelho somente sete discípulos mencionados pelo nome: André e Simão Pedro (1,40). Filipe (1,43); Natanael (1,45), Tomé (11,16), Judas Iscariotes (6,71) e o outro Judas (14,22). Sem nome aparecem: o discípulo a quem Jesus amava (13,23)

e os filhos de Zebedeu (21,2). Ainda encontramos José de Arimatéia e Nicodemos, que são discípulos de Jesus às escuras (19,38-39). Somente Judas Iscariotes (6,71) e Tomé (20,24) são explicitamente incluídos no grupo dos Doze.²⁸⁹

Os primeiros discípulos que seguem a Jesus são: uma misteriosa figura anônima e André (1,35-40), Simão Pedro (1,40-42), Filipe e Natanael. Estes representam três classes de discípulos.

Primeira, o discípulo anônimo e André eram discípulos de João Batista (1,35-40) e tinham escutado suas palavras a respeito de Jesus (1,37.40). Sendo discípulos de João, romperam com a instituição do passado (1,26) sabendo que essa é a vontade do Deus, pois esperam o messias anunciado por João. Assim, preparados pela mensagem de João, seguem espontaneamente a Jesus (1,37.38.40), escolhem-no por mestre e desejam conhecer sua morada. Jesus responde ao seguimento e os convida a conhecerem por experiência o lugar onde habita (1,39); eles vão e permanecem com ele aquele dia (1,39).²⁹⁰

Aparece junto com André a misteriosa figura de um discípulo anônimo a quem o evangelho dá uma extraordinária importância. Seu anonimato esconde-se por detrás do cognome de “o discípulo que Jesus amava” ou “o discípulo amado” (13,23; 19,25; 20,2; 21,7.20.24). É quase seguro que se trata do mesmo discípulo anônimo que introduziu Pedro na casa do sumo sacerdote na noite em que prenderam a Jesus, ainda que neste episódio não o identifique expresamente como “o discípulo que Jesus amava” (18,15-16). A misteriosa figura aparecerá quase sempre em relação a Pedro e/ou em contraste com ele (13,23; 18,15; 20,2-10; 21,7.20). Está livre de todas as deficiências e misérias que o evangelho dedica a Pedro. Este é o discípulo que goza de uma maior intimidade com Jesus, pois é seu amigo (13,23.25;21,20).²⁹¹

Podemos resumir a presença do Discípulo Amado no Quarto Evangelho da seguinte maneira: este é o discípulo que, tendo rompido com a instituição judaica, segue a Jesus, fica com ele (1,39), por isso se torna seu amigo e reclina-se sobre seu peito (13,23.25); o que ama os outros como Jesus os amou (13,34), levando o distintivo de “o Discípulo Amado” e assim se faz conhecer por todos como tal (13,35,18,15-16); está disposto a arriscar sua vida (12,25) e de fato o faz acompanhando Jesus para a morte (18,15); como representante da nova comunidade, acolhe a mãe de Jesus (antiga comunidade) como sua mãe (19,27); dá

²⁸⁹ Para João, o número doze é simbólico. Aparece pela primeira vez para falar dos cestos com pedaços dos cinco pães de cevada deixados de sobra pelos que se alimentaram (6,13).

²⁹⁰ Cf. MATEUS e BARRETO. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*. São Paulo: Paulus, 1989, pp. 64-65.

²⁹¹ Cf. MARTIN-MORENO, *Personajes del Cuarto Evangelio*, pp. 25-37.

testemunho da glória (19,35); reconhece a ressurreição (20,8) e, no final do evangelho, diz: “Este é o discípulo que dá testemunho destas coisas e foi quem as escreveu: e sabemos que seu testemunho é verdadeiro” (21,24).

Segunda, Simão Pedro é discípulo de João, recebeu, portanto, o batismo de água rompendo com as instituições do passado e espera o messias. Contudo, não escutou a palavra de João (1,40) e por isso não conhece as características do messias que este descreveu. Daí provém que não vai espontaneamente ver Jesus, mas é conduzido pelo seu irmão (1,42). O olhar de Jesus penetra no interior de Pedro e o caracteriza como “o filho de João”, anuncia-lhe, ademais, que será chamado, “Pedra”. André e o Discípulo Amado reconheceram a Jesus como mestre (1,38) e se pronunciam: “Encontramos o messias (que quer dizer Cristo).” Pedro, embora estabeleça contato com Jesus, não o reconhece por mestre e nem se pronuncia (1,41-42).²⁹² Faz uma longa peregrinação na fé até sua confissão final: “Senhor, tu sabes tudo; tu sabes que te amo” (21,17).

Terceira, Filipe e Natanael, estes não pertencem ao círculo do Batista. Por isso, sua espera do messias não é concreta nem imediata, como alguém que já “está presente” (1,26). Daí o fato de Jesus ter que chamar Filipe a ser discípulo dele: “segue-me” (1,43), e Natanael aparecer como figura representativa (1,45). Jesus, como messias, renova a eleição de Israel para o reino messiânico na figura de Natanael: “Antes que Filipe te chamasse, eu te vi quando estavas sob a figueira” (1,48, alusão a Oséias 9,10).²⁹³

Nestas cenas, o escritor joanino está preparando as diferentes reações à pessoa e mensagem de Jesus: as dos que a ele aderem plenamente e seguem ao messias que os libertará do pecado do mundo (discípulo anônimo e André); as dos que concebem o messias como líder que se oporá às instituições pela força (Simão Pedro); as dos que aceitam as antigas instituições e o vêem como representante de Deus que agirá dentro deste marco (Filipe e Natanael).

A comunidade joanina rompe com o sistema baseado no cumprimento rigoroso da Lei. Isso ameaça a autoridade dos judeus/fariseus. Então, os cristãos são expulsos da sinagoga e começam a ser perseguidos. Diante das perseguições e das crises internas e externas, sentem a necessidade de reafirmar sua própria fé e definir a sua identidade. As pessoas que começam a enxergar aceitam a proposta de Jesus e passam a viver de um jeito novo. Em meio a esse sofrimento, a comunidade vivencia uma nova relação de comunhão.

²⁹² Cf. MATEUS e BARRETO, *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*, p. 65.

²⁹³ Cf. MATEUS e BARRETO, *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*, pp. 65-67.

3.2.2.2. A família de Betânia

Assim começa o capítulo 11 do evangelho de João: “Havia um doente, Lázaro, de Betânia, povoado de Maria e sua irmã Marta” (11,1). Mas quem são estes personagens? A identificação nos vv. 1b-2 explicam o desconhecido pelo desconhecido: “Maria era aquela que ungiu o Senhor com bálsamo e lhe enxugou os pés com os cabelos” (11,2). Pelo evangelho, até então não sabemos quem são estas pessoas, a não ser que o autor suponha Maria e Marta, conhecidas pelo Evangelho de Lucas (Lc 10,38-39), acrescentando o nome do domicílio, que em Lc faz falta: Betânia. E quando descreve Maria como aquela que ungiu Jesus com mirra e enxugou seus pés com os cabelos, o autor parece misturar Mc 14,3 com Lc 7,38 e/ou o próprio relato de Jo 12,1-8.²⁹⁴ Pois bem, a intenção destas descrições parece querer evocar a minicomunidade de Betânia e, em vista de 12,18, o amor que Maria dedicava a Jesus.

O evangelho apresenta três personagens com qualidades bem diferentes: Lázaro, Marta e Maria, para mostrar que a comunidade joanina é uma comunidade de irmãos e amigos, onde vigoram relações de afeto e amor ativo. O afeto de Jesus e igualmente o dos discípulos deve enfrentar o risco para ajudar ao que necessita. A enfermidade de Lázaro deve-se à condição humana, que porta em si a morte física. A comunidade, que ainda vê na morte a interrupção da vida, não atingiu a plenitude da fé, por não ter compreendido a qualidade de luz/vida que Jesus comunica. O medo da hostilidade do mundo nasce precisamente dessa falta de fé. Em Lázaro manifesta-se a plenitude da obra de Jesus para com a humanidade enferma. Jesus não elimina a morte física, mas para quem recebeu dele a luz da vida, a morte não passa de sono.

A comunidade que tem Jesus como luz do mundo celebra a vida recebida dele e nesse banquete todos têm lugar: Marta serve, Lázaro tem seu lugar à mesa e Maria unge os pés de Jesus com um perfume caro (12,2-3), num gesto de agradecimento pelo dom da luz/vida que ele veio trazer. Esta celebração da comunidade joanina substitui o banquete fúnebre. Tirada a pedra que separava os mortos dos vivos e desatadas as amarras mortuárias de Lázaro, a comunidade está pronta para a festa. A prática do serviço e da solidariedade é consequência do amor mútuo, que é força que cria e unifica os laços: “Dou-vos um mandamento novo: que vos ameis uns aos outros. Como eu vos amei, amai-vos também uns aos outros. Nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos se tiverdes amor uns aos outros” (13,34-35).

²⁹⁴ Cf. KONINGS, *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*, São Paulo, Loyola, 2005, p. 220.

É significativa no Quarto Evangelho a constituição de um novo modelo de relação familiar, principalmente porque a família tradicional representa um conflito. Em nossa perícopes (Jo 9,1-41), como vimos, a família do cego se constitui em um enfrentamento/conflito que permeia todo o relato. Deste modo, ao citar a relação de Jesus com Lázaro, Marta e Maria com expressões de fraternidade e solidariedade, o evangelho apresenta possibilidade de organização familiar que ultrapassam o modelo tradicional de família.

3.2.2.3. A samaritana

Era meio dia, Jesus cansado da viagem pára junto ao poço de Jacó²⁹⁵ enquanto os discípulos vão à cidade comprar comida. Uma mulher, que era samaritana, veio buscar água no poço. Jesus se aproxima e lhe pede: “Dá-me de beber” (4,7). Ela jamais imaginou ser abordada por um judeu, assusta-se, acha estranho o pedido, pois Jesus estava desprovido de qualquer objeto com que pudesse tirar água do poço e questiona: “Como, sendo judeu, tu me pedes de beber, a mim que sou samaritana?” (4,9). O espanto se dá por causa dos costumes da época. De acordo com a Lei, era muito importante preservar a pureza da raça, ou seja, as pessoas deviam evitar qualquer contato com os estrangeiros. Neste sentido, os samaritanos, por sua origem, eram desprezados pelos judeus. A origem da inimizade entre estes dois povos tem raízes históricas.²⁹⁶

Outra questão é o fato de Jesus, sendo um homem judeu, dialogar com uma mulher. Na tradição judaica, não era permitido conversas entre mulher e homem em lugares públicos. Além disso, ensinava-se que tudo que a mulher tocava ficava impuro, inclusive um recipiente para tirar água do poço. A Lei marginalizava e menosprezava a mulher, que em razão de sua própria condição, vivia quase sempre impura. Porém, acontece o diálogo de Jesus com a samaritana, uma pessoa marginalizada por ser mulher, por ter origem estrangeira (4,7) e por estar em condição de pecado (4,16-18). Ela dialoga com ele de igual para igual. Isso só foi possível porque ambos removerem algumas barreiras impostas pela Lei. Eles ultrapassaram a

²⁹⁵ Situado na cidade de Sicar, onde fica o sítio que o patriarca Jacó deu a seu filho José e que serviu de cemitério para as famílias dos patriarcas (Gn 33,19; 48,22; Js 24,32). Esse poço era o único nessa região, um lugar de encontro (Gn 16,13-14; 21,25-31; 26,19-22) e abastecimento, por isso mesmo, imprescindível para a vida dos pastores e seu rebanho. A comunidade se reunia ao redor do poço para festejar a vida (Jz 5,11) e discutir (Gn 26,19; Ex 2,19-22).

²⁹⁶ Em 721 a.C., Samaria, capital do Reino do Norte, foi invadida pelos assírios. A política de dominação adotada pela Assíria era acabar com a organização do país dominado. Este império deportava os povos dominados de uma região para outra.

lei do puro e impuro e a do povo eleito, leis que foram consolidadas no tempo de Esdras e Neemias (450 a.C.) e reforçadas pelos judeus/fariseus a partir do ano 70 d.C.

Esta narrativa mostra que a comunidade joanina tem uma prática diferente. Procura viver o amor e o acolhimento no concreto do dia-a-dia. Uma vivência que ajuda a comunidade a superar os preconceitos em relação à mulher e ao estrangeiro. Tanto um quanto o outro são tratados como iguais na comunidade. Aceitar essa realidade certamente foi conflitante, sobretudo, para os judeus cristãos enraizados na tradição judaica. Portanto, lembrar o encontro de Jesus com a mulher samaritana significa: todos são chamados à vida. Não importa se é mulher ou homem, escravo ou livre, rico ou pobre: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andará nas trevas, mas terá a luz da vida” (8,12) ou “eu vim para que todos tenham a vida e a tenham em abundância” (10,10).

3.2.2.4. O cego de nascença

A Narrativa da Cura do Cego de Nascença é mais um dos sinais escolhidos pela comunidade joanina para falar da experiência que ela está vivendo e para reafirmar a imagem de Jesus como Luz do Mundo. Ao realizarmos a exegese do capítulo 9,1-41 do Quarto Evangelho, chegamos a algumas conclusões a respeito desta narrativa e do fato de a comunidade ter proclamado Jesus como Luz do Mundo:

a) Nesta perícopa encontramos o dualismo luz *versus* trevas bem distinto: as trevas são representadas pelo povo, pelos pais do ex-cego e pelos fariseus/judeus. A luz é representada pelo ex-cego e por Jesus. A narrativa mostra uma comunidade no auge do conflito, que luta contra as trevas, ou seja, contra as forças negativas que ameaçam sufocar a luz:

O povo: se divide diante do acontecido; não sabe se é o cego que agora vê ou alguém parecido com ele; quando o que fora cego tira-lhes a dúvida, perguntam-lhe como foi curado e onde está aquele que o curou; não está claro se estas perguntas são frutos da curiosidade ou são expressões em busca da verdade; o certo é que acabam conduzindo o ex-cego aos fariseus e eles não decidem por si mesmos, nem dão mais nenhum passo.

Os pais do ex-cego: concordam que ocorreu uma mudança em seu filho, mas não se comprometem com nada; não se manifestam, pois o medo os torna mudos e paralíticos; preferem a segurança própria à luz (12,42-43).

Os fariseus/judeus: começam perguntando pelo sucedido; a resposta do outrora cego provoca entre eles divisão pelo fato do sinal ter sido realizado no sábado; para uns, Jesus é

pecador porque infringe a Lei do Sábado, enquanto, para outros, ele vem de Deus, porque realiza algo inaudito em favor do homem mendigo. Já aqui, João faz a pergunta se tudo o que Jesus fez por este indefeso e desesperançado, mergulhado na miséria social e nas trevas, diante de Deus vale menos do que a observância da Lei. Diante das reações destes não é difícil aduzir que esse drama quer nos conduzir para além do conflito do sábado. Perguntam ao ex-cego sua opinião sobre Jesus, como se eles, estudiosos da Escritura e entendedores da Lei (7,47-49.52), tão seguros de seus conhecimentos, não pudessem formulá-la por si mesmos; não crêem no testemunho do outrora cego e convocam seus pais para esclarecer o acontecido; apesar do que eles respondem, não ficam satisfeitos; voltam a chamar o ex-cego; pedem que ele dê glória a Deus, dizendo toda a verdade e nada mais que a verdade; no fundo, esperavam que dissesse que não havia sido curado por Jesus. Concretamente, o “dar glória a Deus” seria condenar Jesus como pecador, por infundir no homem a luz de que tanto necessitava. Procuram enredar o ex-cego; não o ouvem; insultam-no; vangloriam-se por serem “discípulos de Moisés”, a quem sabem de onde veio e não “desse” sem procedência; apesar da coerência do ex-cego e de seu testemunho tão sólido, expulsam-no da sinagoga; rejeitam ao ex-cego porque não querem ver a luz do mundo. Diante da força criadora e libertadora da luz (9,6), fecham-se nas trevas (3,19-20; 8,43-47; 9,40-41) e, assim, mesmo afundando nelas, optam pela cegueira.

O cego: nunca gozara da luz antes de se encontrar com Jesus, por isso, nem sequer lhe pediu algo, porém é obediente e vai lavar-se na piscina de Siloé (o Enviado); seus olhos se abrem e ele vê; sem que ninguém o obrigue, afirma que ele estava cego; que *o homem* chamado Jesus lhe abriu os olhos, e diante da polêmica suscitada pelo fato, declara que Jesus é um profeta; o ex-cego rejeita com clareza os embustes das trevas; não se deixa enredar, nem cai em contradições; não hesita, porque não falseia os fatos, nem busca amparo à sombra da morte; não confunde a glória de Deus com a condenação a Jesus; ele, que era cego, quer fazer ver também os judeus/fariseus; tanta insistência só teria sentido se os judeus/fariseus quisessem ser também discípulos de Jesus; o ex-cego estranha a falta de visão dos que falam de seus conhecimentos com tanta altivez; num ambiente adverso ao testemunho em favor de Jesus, nem os insultos, nem as proclamações altissonantes, nem o desprezo a Jesus levam o ex-cego a negar a luz e a voltar para as trevas; já não se deixa escandalizar pelo palavreado dos que tentam apagar a luz; a fé do outrora cego cresce na adversidade, mas quem provoca esta fé e a leva à maturação é o próprio Jesus; seu coração se abre e ele crê, já anda na luz; devido a este crer, é excumungado e jogado para fora da comunidade em que nascera e

crecera; ao encontrar-se com Jesus, estando totalmente revestido da luz, escuta-o e, diante do *Filho do Homem*, prostra-se.

Jesus: dele vem a iniciativa de devolver a luz ao cego; por Jesus ter visto o cego, este se torna capaz de ver; não aceita enquadrar o cego na categoria de pecador; perante o mal não se deve fazer especulações condenatórias; precisa-se procurar suprimir o mal; é preciso esforçar-se para que no que sofre se manifeste a glória de Deus; ante as situações de desesperança e de humilhação, Jesus convida a realizar as obras daquele que o enviou, apesar da perseguição que isso acarreta; a atividade de Jesus consiste em “abrir olhos de cego”, ou seja, ser luz para quem se encontra nas trevas; Jesus cospe no chão, faz barro com a saliva, aplica nos olhos do cego e o manda lavar na piscina de Siloé; cura o cego em dia de sábado, pois para ele a honra de Deus não pode ser empecilho para a honra de quem sofre; ele vai atrás do excumungado, do que fora expulso da sinagoga; ele provoca a fé do ex-cego; faz ver quem verdadeiramente ele é; isso leva o ex-cego à iluminação completa; ele declara sua vinda como um processo; traz a luz, mas também coloca em evidência as trevas; diante da luz o cego vê e quem acha que vê, diante da luz, cego se torna.

b) O cego de nascença representa a comunidade joanina quando ainda não tinha feito opção pela luz, por isso ele é cego, está nas trevas;

c) o ex-cego é levado aos fariseus para explicar o que aconteceu com ele. Mas, no tempo de Jesus, os fariseus não eram a autoridade suprema do povo judeu;

d) no v.18 há uma mudança de fariseus para judeus sem ter havido troca de personagem. Acontece que nem todos os judeus eram fariseus, nem os outros personagens pertenciam a outro povo. Todos eram judeus, inclusive Jesus e o cego de nascença. Isso demonstra que, ao falar dos judeus como um grupo diferente, já nos está indicando que não nos encontramos no tempo de Jesus, mas numa época posterior, quando a comunidade joanina se sentia diferente deles. Assim também no v. 28, quando os judeus insultam o que fora cego dizendo-lhe: “tu discípulo és daquele, porém nós de Moisés somos discípulos”. Esta oposição entre os que eram discípulos de Moisés e os que eram discípulos de Jesus não existia no tempo de Jesus, mas no tempo da comunidade joanina, quando ela já se distinguia da comunidade judaica;

e) no v.22 se narra que os pais do ex-cego ficaram calados por medo dos judeus, pois estes já haviam combinado de expulsar da sinagoga quem confessasse Jesus como messias. Isto não pode ter acontecido no tempo de Jesus, pois no seu tempo ninguém o confessou como messias e, depois de sua morte, seus discípulos não deixaram de freqüentar o Templo

imediantamente. Quanto à “expulsão dos cristãos joaninos da sinagoga” (9,22; 12,42; 16,2), há muito tratada como causa polêmica anti-judaica, podemos dizer que não podemos datar semelhante “expulsão”, uma vez que as sinagogas já existiam antes do ano 70 a.C. Também aludir à oração das dezoito bênçãos (*birkat hamminin*), ligada ao sínodo de Jâmnia, com oração aos *Minim* (cristãos), como é usual fazer, parece-nos não ser o mais correto. Para muitos autores, a expressão grega ἀποσυνάγωγος (expulsar da sinagoga) dos textos supracitados refere-se apenas a um conflito local entre a comunidade joanina e os seus vizinhos judeus. No contexto histórico de Jesus, somente cabe pensar em expulsão simples da sinagoga, que tinha duração de 30 dias. Mas de modo algum se deve compreender como decreto de excomunhão de todo o cristianismo por parte do novo judaísmo de Jâmnia. Assim sendo, o judaísmo não pode ser responsabilizado exclusivamente pela ruptura entre judaísmo e cristianismo. Na compreensão dos textos joaninos antijudaicos, há que não se confundir entre a intenção do autor e respectivos destinatários reais e implícitos e a compreensão dos mesmos textos ao longo do tempo;

f) se a isto acrescentarmos os textos que nos falam da “Lei deles” (15,25) ou da “vossa lei” (10,34), referindo-se às passagens da Escritura Hebraica, indicando assim uma ruptura entre o judaísmo e a comunidade joanina, então, estas cenas nos indicam uma situação vivida no tempo da comunidade joanina;

g) enfim, a comunidade joanina nasceu com pessoas que estavam sofrendo com império romano e com o judaísmo formativo (fase da organização interna do judaísmo sob o influxo do lendário Concílio de Jâmnia, no final dos anos 70).²⁹⁷ Com o sofrimento, elas começam a buscar nova alternativa de viver. Por isso, aplicam a Jesus a imagem de “luz do mundo”, com intuito de os excluídos e perseguidos não fraquejarem diante das dificuldades e da dor pela separação do judaísmo. Ao aplicar esta imagem a Jesus, podemos entender que a comunidade joanina tem sua origem em Jesus-luz. É ele quem convoca a comunidade, dá-lhe unidade e faz desse grupo os “filhos da luz” (12,36). Porém, a todos era dada a liberdade de permanecer nas “trevas” ou acolher a luz. Só aquele que segue a Luz do Mundo se subtrai das trevas. Por isso, no evangelho, Jesus diz: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida” (8,12). Ou ainda:

²⁹⁷ Não podemos confundir com o judaísmo rabínico, que só será consolidado no final do século II ou início do século III e é o resultado da seleção de conteúdos formalizada pelos fariseus no período do judaísmo formativo. Cf. OVERMAN, *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo*, pp. 45-53.

Eu, a luz vim ao mundo para que aquele que crê em mim não permaneça nas trevas. Se alguém ouvir minhas palavras e não as guardar eu não o julgo, pois não vim para julgar o mundo. Quem me rejeita e não acolhe minhas palavras tem seu juiz: a palavra que proferi é que o julgará no último dia; porque não falei por mim mesmo mas o Pai, que me enviou, me prescreveu o que dizer e o que falar e sei que seu mandamento é vida eterna. O que digo, portanto, eu o digo como o Pai me disse (Jo 12,46-50).

3.2.2.5. O amor para a comunidade joanina

Além do termo luz, o amor (ἀγάπη) é um termo importante no Quarto Evangelho. Como estes termos podem ser tomados em uma perspectiva complementar, abordaremos abaixo o amor a partir da perspectiva da luz.

Na comunidade joanina muitos judeus aderem à proposta cristã: samaritanos, estrangeiros, doentes, escravos e livres, bem como uma presença marcante de mulheres – Maria (2,1-12; 19,25-27), a mulher samaritana (4,1-41), Marta (11,17-27), Maria de Betânia (12,1-8) e Maria Madalena (20,11-18). A diversidade de grupos existentes na comunidade joanina exige maior abertura e constante aprendizagem para conviver com pessoas de diferentes mentalidades. Essa experiência só foi possível através da vivência do amor (15,4).

Dada a importância do tema do amor no Quarto Evangelho – tema que é dedicado fundamentalmente aos discípulos, aos que crêem – principalmente nos discursos de despedida de Jesus, temos que nos deter nele, embora brevemente, para ver a relação que há entre o amor e a fé. A primeira coisa que convém dizer é que tanto o verbo ἀγαπάω (amar) como o substantivo ἀγάπη (amor), ou o verbo φιλέω (amar), são termos joaninos:

	Mt	Mc	Lc	Jo
ἀγαπάω	6	0	10	33
ἀγάπη	1	0	1	7
φιλέω	5	1	2	14

O amor é designado no Quarto Evangelho como amor gratuito que se traduz em graça (1,14.16.17) e amor enquanto entrega de si (5,42; 13,35; 15,9.10.13; 17,26). O verbo ἀγαπάω

(amar) é usado com frequência com valor manifestativo: mostrar, demonstrar, manifestar o amor (3,16; 14,21.23; 15,9; 17,17). Já φιλέω (amor de amigo) é usado a fim de denotar o vínculo de amizade que estabelece relação de iguais (oposto a “servo” cf. 15,15).

O Pai ama o Filho e amou-o antes da fundação do mundo (17,24), ou seja, o Pai previa a realização de seu projeto em Jesus e o seu amor o impulsiona a realizá-lo. Tudo põe em suas mãos, constituindo-o herdeiro universal (3,35). Por isso, tudo o que é do Pai é do Filho e o que é do Filho é do Pai (17,10). Por amor, o Pai ensina ao Filho tudo o que faz (5,19), de modo que a atividade do Filho é a do Pai (5,17.21.26) e o Pai está sempre com o Filho (8,29; 16,32). O amor do Pai é universal (3,16) e ele o demonstra chegando ao ponto de dar ao mundo seu Filho único. O propósito do seu amor é que a humanidade não pereça nas trevas, mas tenha a luz definitiva. Uma vez que o amor é o único princípio de luz definitiva, para recebê-la é preciso dar adesão à luz do mundo.

Jesus ama o Pai e expressa o seu amor amando a humanidade até ao extremo, como ele e em união com ele (13,1). Jesus se entrega pela humanidade inteira e a todos oferece sua mensagem de vida (5,25;10,3). Manifesta o amor do Pai ao ser humano mediante seus sinais (2,1-11; 4,46-54; 5,1-18; 6,1-15; 6,16-21; 9,1-41; 11,1-44), que culminam com sua morte, manifestação suprema do seu amor (15,15). Jesus ama também seus discípulos (11,5; 13,1; 13,34; 14,21; 15,9.12), tanto que um deles recebe o cognome de “o discípulo que Jesus amava” (13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20). O amor de Jesus pelos seus é amor de amizade que, como o amor do Pai para com seu Filho (5,20), exclui a submissão e a distância próprias do servo (15,13-15). A amizade baseia-se no cumprimento do que Jesus manda, ou seja, na prática do amor mútuo que põe em sintonia com ele (15,14; 15,12.17).

Jesus mostra aos seus discípulos como é o seu amor lavando-lhes os pés: “Compreendeis o que vos fiz? Vós me chamais Mestre e Senhor e dizeis bem, pois eu o sou. Se, portanto, eu, o Mestre e o Senhor, vos lavei os pés, também deveis lavar-vos os pés uns dos outros. Dei-vos o exemplo para que, como eu vos fiz, também vós o façais” (13,12-15). No episódio do lava-pés, Jesus faz-se servidor, dando também a eles a categoria de “senhores” (homens livres, cf 8,36). O amor é, portanto, a entrega de si, a fim de dar ao ser humano dignidade e fazê-lo livre, criando a igualdade.

No Quarto Evangelho não se diz que o homem (ser humano) ame a Deus, pois nos dois textos que falam de um amor maior pelo mundo ou pela própria glória o verbo ἀγαπάω é modificado em seu sentido pelo vocábulo μάλλον e, então, a expressão quer dizer exatamente “preferir”. Não está implicado, portanto, nestes textos, que os homens amem a Deus.

Simplesmente se diz que ele prefere a glória (luz) ou as trevas (3,19; 12,43). O evangelho não insiste no amor que os homens possam ter por Deus. Também não o nega. Simplesmente não se trata dele.

As pessoas, por outro lado, amaram a Jesus (16,27). Apesar disso, todos os textos que falam do amor das pessoas por Jesus estão condicionados por “Se me amais...” (14, 15.21.23.28). O que o texto não deixa claro é se a ênfase está em “guardar o mandamento” ou em “amar”: “Quem tem meus mandamentos e os observa é que me ama” (14,21); mas também se diz: “Se alguém me ama, guardará minha palavra” (14,23). Então, não sabemos se a ênfase está no amar ou no guardar os mandamentos. Na realidade, guardar o mandamento é uma expressão para a fé, pois é a mesma coisa que guardar a palavra de Jesus, e guardar a palavra de Jesus se refere à fé (8,31-32; 15,7-8). Portanto, o amor está muito próximo da fé: “Pois o próprio Pai vos ama, porque me amastes e crestes que vim de Deus” (16,27). Se o homem amou Jesus, é exatamente porque Deus amou o homem: “Eu lhes dei a conhecer o teu nome e lhes darei a conhecê-lo, a fim de que o amor com que me amaste esteja neles e eu neles” (17,26).²⁹⁸

O amor do ser humano por Jesus é, conseqüentemente, uma manifestação do amor que Deus lhe deu na fé. Portanto, o amor daquele que crê é posterior à fé e a pressupõe. Acontece que a fé manifesta-se no amor. Neste sentido, pode-se falar do amor como expressão da fé. E se pode dizer que não há fé onde não há amor. É por isso que o conceito de amor não é simplesmente ético; é também doutrinal enquanto manifesta uma conduta, fruto do amor com que Deus ama o ser humano. A comunidade joanina experimentou, através de Jesus, a gratuidade do amor de Deus, por isso conseguiu permanecer fiel diante da pressão do sistema dominante: o império romano e os judeus/fariseus.

Assim como o amor do Pai e o de Jesus, também o amor dos discípulos se manifesta na partilha do que possuem e na entrega de si mesmos no dom. O amor é o fio condutor invisível que tece e dá unidade à comunidade joanina. Ela está tentando viver uma nova proposta de vida baseada na partilha e no amor. Para isso, procura quebrar as barreiras que impedem o relacionamento livre entre as pessoas. Não existem fronteiras: os judeus, os estrangeiros, os samaritanos, as mulheres, os escravos, os pobres, os excluídos (cegos, mudos, aleijados e coxos), todos são incluídos e têm a mesma dignidade. Todos são filhos de Deus (1,12), filhos da luz (12,36).

²⁹⁸ TUÑI VANCELLS, *O testemunho do Evangelho de João*, p. 141.

3.3. Conclusão

Podemos concluir que a comunidade joanina é marcada por trevas e luz. As trevas se valem de uma estrutura inculturada no “mundo”, com seus escribas e fariseus, com sua Lei e governadores. Depois de 70 d.C., este grupo de fariseus/judeus refaz e reconstrói o judaísmo a partir exclusivamente da Lei, em perspectiva farisaica e deuteronomista, negando, portanto, que Jesus seja a “consumação-perfeita” messiânica de Deus. Isto é, para este grupo, Jesus não é a luz do mundo. Eles são os representantes da oposição e do ódio contra Jesus-luz. Por conseguinte, não podem abrir-se à revelação que Deus oferece em seu Filho, descido do céu para testemunhar a Luz. A luz veio ao mundo, mas muitas pessoas fecham os olhos a ela e não querem acolher a palavra escatológica do Filho do Homem. A partir daí, começam a excluir das sinagogas os que declaravam a Jesus como messias “luz do mundo”.

Os textos Jo 9,22; 12,42; 16,2 e os contextos analisados mostram que devemos ter um duplo olhar para “o Jesus” do Evangelho de João: o tempo real de Jesus e o tempo em que o evangelho foi escrito. E é neste ínterim de separação da comunidade de fé judaica, um momento doloroso para os dissidentes, que a comunidade joanina procurará um caminho, uma alternativa. Baseados na solidariedade, na fraternidade e no amor mútuo, buscarão em Jesus a luz de que precisam para resistir.

CONCLUSÃO

A comunidade joanina, por aceitar a proposta de Jesus, viveu uma situação de constante conflito. Enfrentou forte oposição dos judeus e do império romano. Este conflito perpassa todo o evangelho num antagonismo/dualismo que parece bem diferente daquele apresentado nos Evangelhos Sinóticos, contudo bastante semelhante a ditos encontrados no Evangelho de Tomé, bem como uma linguagem teológica muito parecida àquela dos textos da comunidade de Qumran, principalmente no que diz respeito à luz. Para Tomé, a luz divina brilha não só em Jesus, mas, pelo menos potencialmente, em todos. Qumran acentua fortemente a idéia de revelação, apresentando um combate escatológico entre luz e trevas, enquanto o Quarto Evangelho apresenta a vitória da luz já concretizada na pessoa de Jesus, o Cristo. E é somente aí que Jesus se auto-revela como luz do mundo (Jo 8,12; 9,5).

No Quarto Evangelho o termo luz se trata predominantemente do sentido cristológico da luz da revelação. João se insere também na linha da tradição judaica, pois apresenta o Verbo como luz do mundo ou da humanidade, enquanto revela e comunica a vida de Deus. Já no prólogo, afirma que Jesus é a luz dos homens antes de sua manifestação efetiva no mundo (Jo 1,4.5.9). Aqui vemos duas noções teológicas fundamentais em João. Primeiro, “luz/vida” indica não a vida biológica, mas a vida em sentido qualitativo e integral, que corresponde à “vida eterna”. Essa vida em sentido absoluto, que no evangelho é identificada com Jesus (Jo 11,25; 14,6), é “a luz dos homens”. Segundo, “luz” designa, portanto, a revelação pessoal e histórica do Deus que salva a humanidade através do Verbo encarnado. Ora, a vida divina começa a manifestar-se e a revelar-se com a encarnação do *Logos* (Jo 1,4), fonte de vida e de luz para a humanidade. É entrando em relação com a humanidade que Jesus manifesta quem ele realmente é. Para João, é graças ao *Lógos* (vida e Luz) que os seres humanos vêem a Luz. Ele os conduz à plenitude da luz/vida. O início do prólogo antecipa a declaração solene de

Jesus por ocasião da Festa das Tendras: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andará nas trevas, mas terá a luz da vida” (Jo 8,12; 9,5).

João acredita que somente Jesus traz luz para a humanidade, pois ele é a “luz do mundo”, em outra circunstância, imerso na escuridão. Em consequência da chegada da luz, os seres humanos são convidados a se posicionarem. Podem rejeitar ou acolher a luz. Os que rejeitam “já estão julgados” (Jo 3,18), não porque ele os julgasse, mas porque eles mesmos se condenam ao se posicionarem contra a luz, preferindo as trevas (Jo 3,19). Os que a acolhem terão a luz eterna.

Estes versículos se enquadram no contexto da polêmica de Jesus com os judeus (8,12-20; 9,39-41). Trata-se de uma palavra de revelação que sintetiza todo o discurso revelador de Jesus (Jo 7,37-39). Jesus veio ao mundo como luz escatológica (Jo 3,19; 12,46), para trazer luz e vida a toda à humanidade. O conteúdo da revelação trazida por ele é o mistério de sua própria pessoa: ele é o filho de Deus que desceu do céu para iluminar a vida de todos que vêm a este mundo. Esta luz que brilha sobre a existência humana dá a cada um o conhecimento da finalidade da vida. Aqueles que acolherem e aceitarem a luz se converterão em “filhos da luz” (Jo, 12,36).

A expressão de auto-revelação de Jesus, “luz do mundo”, enriquece-se ainda mais ao ser declarada no marco da Festa das Tendras. Sabe-se que na liturgia da festa realizada, entre outros ritos, acontecia a iluminação do Templo ao anoitecer. Quando caía a noite sobre a cidade, acendiam-se no átrio das mulheres tochas e velas postas em enormes candelabros. Assim, a cidade santa ficava praticamente iluminada durante a noite e o povo celebrava alegremente entre música, danças, cânticos de salmos e gritos de júbilo (Sl 118, 15.24). “Quem não viu o gozo dessa festa – assegura uma tradição judaica popular – não viu em sua vida gozo algum.”²⁹⁹

Dentro deste marco, a designação de Jesus como “luz do Mundo” se entende então perfeitamente relacionada com o rito religioso popular. O sentido resulta, todavia, mais preciso: a luz que irradia Jesus não ilumina somente a cidade santa e sim também a vida do mundo inteiro. Ou seja, todos aqueles que passam pelo sofrimento e pela dor encontram em Jesus a força e a luz necessária para vencer os tormentos do dia-a-dia.

E é no capítulo 9,5 de João, antes de realizar o prodígio da cura do cego de nascença, que Jesus mesmo declara por antecipação o sentido da cura, convertendo-o em sinal. Depois de curado, o ex-cego se vê diante de um processo. Na realidade, não é só um processo contra

²⁹⁹ M. Sukka IV,1. Cf. MERCIER, *El Evangelio según “el discípulo a quien Jesús amaba*, tomo I, p. 545.

o ex-cego e sim, um processo contra a luz que é Jesus. Desde o começo, e em todos os níveis, esta cura-iluminação é um sinal de contradição, é um verdadeiro divisor de águas. Perante ela, não se pode permanecer neutro. Exige que se opte pela luz ou permaneça nas trevas.

Efetivamente, antes de curar o cego, Jesus apresenta-se como “luz do mundo”. Aponta assim, sua missão: “Enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo” (9,5). Todavia, num sentido geral, também deve relacionar-se com um gesto de auto-revelação de Jesus e da cura de um cego privado da luz do mundo desde o nascimento. Ao fazer ver e contemplar a luz a um cego que desde seu nascimento não havia visto e nem contemplado a luz, Jesus faz entender que ele é mesmo o enviado de Deus, a luz do mundo. Assim o contemplará aquele ex-cego. Seus olhos contemplarão a luz do mundo e seu coração verá àquele que a produziu, porque ele é a Luz encarnada.

Mas a grande pergunta que o texto faz é: como pode um pecador realizar semelhantes sinais? Através desta interrogação, alguns judeus reconhecem que um pecador e transgressor da Lei não pode realizar semelhantes sinais. Se realiza, então não é de Deus. Este é exatamente o pecado dos fariseus (8,21; 15,22.24; 16,9; 19,11), ou seja, do judaísmo oficial do Templo. Porém, o ex-cego reconhece que Jesus realiza sinais e é um homem de Deus. Na antiguidade se considerava a cegueira como uma enfermidade grave e incurável. Somente alguma divindade podia curá-la.

Abrir os olhos do cego (9,10.11.14.15.17.18.21.26.30.32) e dar-lhe a vista atualiza um dos sinais escatológicos que coincide com a era messiânica. Ao apresentar Jesus como luz do mundo, o escritor joanino se refere a uma única tipologia veterotestamentária. De fato, é de chamar a atenção que os oráculos de Isaías (Is 35,4-5; 42,6-7; 42,16.18; 61,1-9) falem de maneira expressa da missão do Servo de Iahweh: o profeta. E se tem precisado da dupla função do dito: “ser luz dos gentios” e “abrir os olhos de cego.” No capítulo 9 de João, Jesus encarna bem esta figura profético-messiânica.

Ao aplicar a imagem de Jesus como luz do mundo à Narrativa da Cura do Cego de Nascimento, a comunidade joanina quer levar a discussão para além da transgressão da Lei, percebemos que a obra joanina deseja mostrar que foi escrita no auge da polêmica entre judeus e cristãos. Foi escrita quando se refere, em sentido negativo, “aos judeus não crentes em Jesus” e ao aparente “antijudaísmo” do Jesus joanino. O redador joanino acredita na verdade histórica da narrativa que está relatando, incluindo os elementos de conflitos entre Jesus e os judeus. O seu interesse não é de codificar os acontecimentos experienciados pela comunidade numa narrativa crítica, mas apresentar a sua própria compreensão de Jesus, de

modo a encorajar outros a tornarem-se crentes e permanecerem na fé. Ou seja, o objetivo dessa narrativa está bem expresso no capítulo 20, 30-31: “Jesus fez ainda, diante de seus discípulos, muitos outros sinais, que não acham escritos neste livro. Esses, porém, foram escritos para credes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome.”

A acentuada linguagem dualista do autor oferece os termos pelos quais os leitores se podem definir a si mesmos: como crentes em Jesus, partipantes da luz, possuidores da vida eterna, tornados filhos da luz. Porém, o Evangelho constrói um papel “negativo” para os que não acolheram e nem aceitaram Jesus como sendo “luz do Mundo”. Assim sendo, ajuda a definir as relações entre a comunidade e os que estão fora dela. Estabelece, de fato, um fosso entre a comunidade joanina e a comunidade judaica, a crente que acolhe a Jesus-luz e se salva e a não crente que recusa Jesus-luz e se condena nas trevas.

Esse desafio fez a comunidade joanina buscar fortalecer ainda mais os laços de amor e solidariedade entre as pessoas. Esta busca foi o meio de muitos atritos nas relações de cada dia. A comunidade faz a experiência do amor que une as pessoas e que também é condição para que a luz a ilumine e faça morada na comunidade. A comunidade se constrói na convivência, que se baseia no amor e se expressa no empenho concreto das pessoas para defender a vida. Este caminhar na luz não é fácil. Há sofrimentos, porém, iluminada pela luz do mundo, a comunidade consegue, baseada na nova Lei, a do amor, encontrar alternativa para continuar sua caminhada.

BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, A. J. Dimas de. La questione gnostica e l'enigma del quarto evangelo. In: *Protestantesimo* 55 (2000): 105-113.

ALMEIDA, Maria A. de Andrade. *Jesus Cristo: o caminho da luz*. Taubaté: Faculdade Dehoniana, 2005 (Síntese Teológica).

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ALDAZABAL, José. *A eucaristia*. Petrópolis: Vozes, 2002.

ASHTON, John. *Understanding the Fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

ATTRIDGE, H. W. Thomas and John revisited. In: *Society of Biblical Literature Abstracts*. Atlanta: American Academy of Religion, 1995.

BACHMANJI, H.; SLABY, W. A. *Concordance to the Novum Testamentum Graece*. 3 ed. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1987.

BARRETT, C. K. *The Gospel of John and Judaism*. Londres: SPCK Press, 1975.

BARTOLOMÉ RUIZ, Castor. As primeiras comunidades e o gnosticismo: tensão e inculturação. In: *Estudos Bíblicos* 41 (1994): 82-89.

BAUCKHAM, Richard. The Qumran community and the Gospel of John. In: SCHIFFMAN, Lawrence H.; TOV, Emanuel and Vanderkam, James C. (eds.). *The Dead Sea Scrolls fifty years after their discovery: proceedings of the Jerusalem Congress, July 20–25, 1997*. Jerusalem: Israel Exploration Society/The Shrine of the Book, Israel Museum, 2000.

- BAUER, Johannes B. *Dicionário de teologia bíblica II*. São Paulo: Loyola, 1973.
- BAUER, Walter. *Orthodoxy and heresy in earliest Christianity*. Mifflintown: Sigler, 1996.
- BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2004.
- BIBLIOGRAFIA BÍBLICA LATINO-AMERICANA. 8 vols, Petrópolis/São Bernardo do Campo: Vozes/Umesp, 1988-1995 (<http://www.metodista.br/biblica>).
- BIERINGER, Reimund; POLLEFEYT, Didier (eds.). *Anti Judaism and the Fourth Gospel*. Louisville: John Knox Press, 2001.
- BITTENCOURT, B. P. *O Novo Testamento: metodologia da pesquisa textual*. Rio de Janeiro: Juerp, 1993.
- BOFF, Leonardo. *Encarnação: a humanidade e a jovialidade de nosso Deus*. Petrópolis: Vozes, 1988.
- BLOOM, Harold. *Jesus e Javé: os nomes divinos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.
- BROWN, Raymond E. *A comunidade do discípulo amado*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1983.
- _____. *As igrejas dos apóstolos*. São Paulo: Paulus, 1986.
- _____. *El Evangelio Según Juan*. 2 vols. Madri: Cristiandad, 1979.
- _____. *Evangelho de João e epístolas*. São Paulo: Paulinas, 1975.
- _____. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BRUCE, F. F. *João: introdução e comentário*. São Paulo: Vida Nova/Mundo Cristão, 1987.
- _____. *Paulo, o apóstolo da graça: sua vida, cartas e teologia*. São Paulo: Shedd Publicações, 2003.

BULTMANN, Rudolf. *The Gospel of John: a commentary*. Oxford: Blackwell, 1971.

_____. A escatologia do Evangelho de João. In: ALTMANN, Walter (ed.). *Crer e compreender*. São Leopoldo: Sinodal, 1987.

_____. *Teologia del Nuevo Testamento*. 2 ed. Salamanca: Sígueme, 1987.

_____. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Ilson Kayser. São Paulo: Teológica, 2004.

CÁRDENAS PALLARES, José. *Para seguir el vuelo del águila – pistas para ler a San Juan*. Cidade do México: Ediciones Dabar, 1993.

CARTER, Warren. *O Evangelho de São Mateus: comentário sociopolítico e religioso a partir das margens*. São Paulo: Paulus, 2002.

CASSIDY, Richard. J. *John's Gospel in new perspective: Christology and the realities of Roman power*. New York: Orbis Books, 1992.

CEBI (org.). *Evangelho de João e Apocalipse*. São Leopoldo/ São Paulo: Cebi/Paulus, 2000.

CNBB (org.). *Uma igreja que acredita: Evangelho segundo João*. São Paulo: Paulinas, 1999.

CHARLESWORTH, James. *Jesus dentro do Judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.

_____. *The Old Testament Pseudepigrapha: apocalyptic literature and testaments*. Vol. 1. New York: Doubleday & Company, 1983.

_____. *The Old Testament Pseudoepigrapha: expansions of the "Old Testament" and legends, wisdom and philosophical literature, prayers, psalms, and odes, fragments of lost Judeo-Hellenistic works*. Vol. 2. New York: Doubleday & Company, 1985.

CHAVES, Julio Cesar Dias. A biblioteca copta de Nag Hammadi: uma historia da pesquisa. In: *Oracula* 2.4 (2006): 1-19.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SEVATICI, Mônica (orgs.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume/ FAPESP, 2006.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin (eds.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. 2 vols. São Paulo: Vida Nova, 2000.

CONTI, Cristina. O mistério do texto elusivo: João 7,53-8,11. In: *Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana* 41 (2002): 103-110.

CORNELLI, Gabriele. “É um demônio!” *O Jesus histórico e a religião popular*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 1998 (Dissertação de Mestrado).

_____. *Sábios, filósofos, Profetas ou Magos? Equivocidade na recepção das figuras de Θεῖοι ἄνδρες na literatura helenística: a magia incomôda de Apolônio de Tiana e Jesus de Nazaré*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2001 (Tese de Doutorado).

CROSSAN, John Dominic; REED, L. Jonathan. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. São Paulo: Paulinas, 2007.

CROSSAN, John D. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

_____. *Jesus: uma biografia revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. *Quem matou Jesus? As raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

CULLMANN, Oscar. *The Johannine circle: its place in Judaism, among the disciples of Jesus and in early Christianity. A study in the origin of the Gospel of John*. Londres: SCM Press, 1976.

DAVIES, Steven. Christology and protology in the Gospel of John. In: *Journal of Biblical Literature* 111 (1992): 665-683.

_____. Recension de Gr. J. Riley: resurrection reconsidered. Thomas and John in controversy. In: *Journal of Biblical Literature* 116 (1997): 147-148.

DAHL, Nils A. The Johannine church and history. In: ASHTON, John (org.). *The interpretation of John*. Filadélfia/Londres: Fortress/SPCK, 1986.

DANKER, Frederich Willian. *A Greek-English lexicon of the New Testament and other early christian literature*. 3 ed. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 2000.

DATTLER, Frederico. *Gênesis: texto e comentário*. São Paulo: Paulinas, 1984.

DESTRO, Adriana; PESCE, Mauro. *Como nació el cristianismo joánino*. Santander: Sal Terrae, 2002.

DIDAQUÉ – *O catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje*. 10 ed. São Paulo: Paulus, 1989.

DIEZ MACHO. *Apócrifos del Antíguo Testamento: ciclo de Henoc*. Tomo IV. Madrid: Ed. Cristiandad, 1984.

DODD, Charles. *A interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1977.

DOZEMAN, Thomas B. Masking Moses and Mosaic authority in Torah. In: *Journal of Biblical Literature* 119.1 (2000): 21-45.

DUNDERBERG, I. *Thomas and the beloved disciple*. In: URO, R. *Thomas at the crossroad: essays on the Gospel of Thomas*. Edimburgo: T&T Clark, 1998.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento: iniciação aos métodos lingüísticos e histórico-críticos*. São Paulo: Loyola, 1994.

ELLIS, P. F. *The genius of John: a composition – critical commentary on the Fourth Gospel*. Collegeville: The Liturgical Press, 1984.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos I*. São Paulo: Loyola, 1992.

FRANGIOTTI, Roque. *Histórias das heresias (séculos I-VII): conflitos ideológicas dentro do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 1995.

FRIEDRICH, Gerhard (ed.). *Theological dictionary of the New Testament IX*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1995.

FUENTE, Alfonso de la. *Trasfondo cultural el cuarto evangelio: sobre el ocaso del dilema judaísmo/gnosticismo*. In: *Estudios Bíblicos* 56 (1998): 491-506.

GAGNE JR., Armand J. (org.). *The Johannine literature: home page for research*. Disponível em <http://www.fourthgospel.com>.

GARCIA, Paulo Roberto. A memória dos marginalizados: um estudo em João 9,1-41. In: *Tempo e Presença* 229 (1998): 29-30.

_____. *O sábado do Senhor Teu Deus: o Evangelho de Mateus no espectro dos movimentos judaicos do I século*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2001 (Tese de Doutorado).

_____. Uma porta de entrada: leitura comunitária de João 9. In: *Mosaicos da Bíblia* 9 (1993): 27-35.

GERHARD, Kittel (ed.). *Theological dictionary of the New Testament* IV. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1995.

GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais. Morfologia e história*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Os andarilhos do bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. São Paulo: Paulus, 1997.

GRINGS, Dadeus. *Creio na santíssima trindade: jubileu do ano 2000*. Aparecida: Santuário, 1999.

GUILLET, J. *Jesus Cristo no Evangelho de João*. São Paulo: Paulinas, 1985.

HENDRIKSEN, William. *Comentário do Novo Testamento: Mateus*. Vol. 2. São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

HENGEL, Martin. *The Johannine question*. Londres: SCM Press, 1989.

HORSLEY R.; HANSON J. S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

IRENEU DE LIÃO. *Contra as heresias*. São Paulo: Paulus, 1995.

JAUBERT, Annie. *Leitura do Evangelho Segundo João*. São Paulo: Paulinas, 1985.

JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Teológica, 2004.

JUANES, Benigno. *Profecia, interpretação, palavra de conhecimento*. São Paulo: Loyola, 1996.

KANAGARAJ, Jey J. *"Mysticism" in the Gospel of John: an inquiry into its backgrounds*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

KÄSEMANN, Ernst. *El testamento de Jesús: el lugar histórico del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1983.

KÖESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. Vol 2. São Paulo: Paulus, 2005.

KONINGS, Johan. *Evangelho Segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 2000.

_____. Literatura sobre o Evangelho de João em edição brasileira. In: *Estudos Bíblicos* 33 (1992): 61-80.

KONINGS, Johan; TUÑI VANCELLS, Josep O. *Jesús y el evangelio en la comunidad juánica: introducción a la lectura cristiana del evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1987.

KÖSTENBERGER, Andreas J. *Studies on John and gender: a decade of scholarship*. New York: Peter Lang Publishing, 2001.

KRÜGER, René; CROATTO Severino. *Métodos exegéticos*. Buenos Aires: EDUCAB/Isedet, 1993.

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

_____. *Síntese teológica do Novo Testamento de acordo com as testemunhas principais: Jesus, Paulo, João*. São Paulo: Teológica, 2003.

KUNTZMANN, Raymond; DUBOIS, Jean-Daniel. *Nag Hammadi – o Evangelho de Tomé: textos gnósticos das origens do cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1990.

LABAHN, Michael. Between tradition and literary art: the miracle tradition in the Fourth Gospel. In: *Biblica* 80 (1999): 178-203.

LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003.

LA PEÑA, Juan L. Ruiz de. *Teologia da criação*. São Paulo: Loyola, 1989.

LELOUP, Jean-Yves. *O Evangelho de João*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *O Evangelho de Tomé*. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

LEÓN-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho Segundo João*. Vols I a IV. São Paulo: Loyola, 1996.

LÉTOURNEAU, Pierre. *Le Dialogue du Sauveur (NH III,5)*. Québec/Louvain: PUL/Peeters, 2003 (Bibliothèque copte de Nag Hammadi – Textes 29).

LURKER, Manfred. *Diccionario de imagenes y símbolos de la Biblia*. Cordoba/Madrid: Ediciones el Almendro, 1994.

LUZ, Ulrich. *Matthew 8-20: a commentary*. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

MACHO A. Diez. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. 5 vols. Madrid: Cristiandad, 1984.

MALINA, Bruce J.; ROHRBAUGH, Richard L. *Social-science commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Fortress Press, 1998.

MARGUERAT, Daniel. *A primeira história do cristianismo: os Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Loyola, 2003.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João: análise lingüística e comentário exegético*. 2 ed. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*. São Paulo: Paulus, 1989.

MATEOS, Juan; CAMACHO, Fernando. *Jesus e a sociedade de seu tempo*. São Paulo: Paulus, 1992.

_____. *O Evangelho de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1993.

MARTINEZ, Florentino García. *Textos de Qumran: edição fiel e completa dos documentos do Mar Morto*. Petrópolis: Vozes, 1994.

MARTYN, Louis. *History and theology in the Fourth Gospel*. New York: Harper & Row, 1968.

MERCIER, Roberto. *El evangelio según el discípulo a quien Jesús amaba: comentario exegetico, teologico espiritual y pastoral acompañado de textos de la literatura espiritual*. Santafé de Bogotá: San Pablo, 1994.

MEYER, Marvin. *O Evangelho de Tomé: as sentenças ocultas de Jesus*. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

MONASTERIO, Rafael Aguirre; CARMONA, Antônio Rodríguez. *Evangelhos Sinóticos e Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Ave Maria, 2000.

MORIN, Émile. *Jesus e as estruturas de seu tempo*. 6 ed. São Paulo: Paulus, 1988.

NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 27 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

NEVES, Joaquim C. *Escritos de São João*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004.

NICCACI, Alviero; BATTAGLIA, Oscar. *Comentário ao Evangelho de São João*. Petrópolis: Vozes, 1973.

NOGUEIRA, Paulo A. de Souza. Cristianismos na Ásia Menor: um estudo comparativo das comunidades em Éfeso no final do 1º século d.C. In: *RIBLA* 29 (2000).

ORO, Ivo Pedro. *O outro é o demônio: uma análise sociológica do fundamentalismo*. São Paulo: Paulus, 1996.

ORRÚ, Gervásio F. *Os manuscritos de Qumran e o Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. *Igreja e comunidade em crise: o Evangelho Segundo Mateus*. São Paulo: Paulinas, 1999.

PAGELS, Elaine. *Além de toda crença: o evangelho desconhecido de Tomé*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

_____. *Os evangelhos gnósticos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

PAINCHAUD, Louis. Os textos de Nag Hammadi como fontes para a história do cristianismo primitivo. In: *I Encontro da Associação Brasileira de Estudos do Judaísmo e do Cristianismo Antigo*. Rio de Janeiro, 2005.

PAROSCHI, Wilson. *Crítica textual do Novo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 1999.

PEREIRA, Isidro. *Dicionário grego-português e português-grego*. 4 ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1969.

PERKINS, P. *Gnosticism and the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

PIÑERO, Antonio. *Orígenes del cristianismo: antecedentes y primeros pasos*. 2 ed. Córdoba/Madri: Almedro/Complutense, 1995.

POIRIER, Paul-Hebert; MAHÈ, Jean-Pierre (orgs.). *Ecrits gnostiques: Bibliotheque de la Pleiad*. Paris: Gallimard, 2007.

PROENÇA, Eduardo de. *Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

QUEIRUGA, André Torres. *Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus: por uma nova imagem de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. *Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã*, São Paulo: Paulus, 1999.

_____. *A revelação de Deus na realização humana*. São Paulo: Paulus, 1995.

RATZINGER, Joseph. *O caminho pascal: curso de exercícios espirituais realizado no Vaticano na presença de S. S. João Paulo II*. São Paulo: Loyola, 1986.

REYES, George. El Evangelio de Juan: ¿Historia o literatura? In: *Revista Bíblica* 61.1 (1999): 1-22.

RICHARD, Pablo. *O homem Jesus*. São Paulo: Moderna, 1993.

_____. *O movimento de Jesus depois da ressurreição: uma interpretação libertadora dos Atos dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1999.

RIENECKER, Fritz. *O Evangelho de Mateus: comentário esperança*. Curitiba: Ed. Evangélica Esperança, 1998.

ROBINSON, James M. *A biblioteca de Nag Hammadi*. São Paulo: Masdras, 2006.

RODRIGUES, Maria Paula; VASCONCELLOS, Pedro L.; SILVA, Rafael R. da. *Fé em Deus, fé na vida: a boa notícia segundo uma comunidade na periferia do mundo*. São Leopoldo: CEBI, 1999.

RODRIGUES, Maria Paula. “Um pecador quer nos ensinar?” *Religião e poder no episódio do cego de nascença*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2003 (Dissertação de Mestrado).

RUBEAUX, Francisco. As raízes do Quarto Evangelho. In: *RIBLA* 22 (1995): 60-72.

_____. *Mostra-nos o Pai: uma leitura do Quarto Evangelho*. Petrópolis/São Leopoldo: Vozes/Sinodal, 1989.

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

SALDARINI, J. Anthony. *A comunidade judaico-cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *El Evangelio según San Juan*. 3 vols. Barcelona: Herder, 1980.

SCHNEIDER, Theodor (org.). *Manual de dogmática I*. Petrópolis: Vozes, 2000.

SCHREINER, Josef; DAUTZENBERG, Gerhard. *Forma e exigências do Novo Testamento*. 2 ed. São Paulo: Teológica/Paulus, 2004.

SEGOVIA, Fernando F. The journey(s) of the word of God: a reading of the plot of the Fourth Gospel. In: *Semeia* 53 (1991): 23-54.

_____. The significance of social location in reading John's story. In: *Interpretation* 49 (1995): 370-378.

_____. A new direction in Johannine scholarship: the Fourth Gospel from a literary perspective. In: *Semeia* 53 (1991): 1-22.

SEVERINO, Antonio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. 21 ed. São Paulo: Cortez, 2000.

SMITH, Moody D. *The theology of the Gospel of John*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

SMITH, Morton. *Jesus the magician*. San Francisco: Harper & Row, 1978.

STORNILO, Ivo. *Como ler os Atos dos Apóstolos: o caminho do evangelho*. São Paulo: Paulus, 1993.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. *O Jesus histórico: um manual*. São Paulo: Loyola, 2004.

TEPEDINO, Ana M. A. L. *Espiritualidade e ética: Jesus Cristo e a história da comunidade joanina*. Rio de Janeiro: PUC, 1994 (Tese de Doutorado).

TUÑÍ, Josep-Oriol; ALEGRE, Xavier. *Escritos joaninos e cartas católicas*. São Paulo: Ave Maria, 1999.

TUÑI VANCELLS, Josep-O. *O testemunho do Evangelho de João: introdução ao estudo do Quarto Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1989.

_____. *Jesús y el evangelio en la comunidad juánica: introducción a la lectura cristiana del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1987.

VANDERKAM, James C. *Os manuscritos do Mar Morto hoje*. Rio de Janeiro: Objetiva, 1995.

VASCONCELLOS, Pedro L. Impressões sobre os caminhos na leitura mais recente do Evangelho (e Cartas) de João. In: *Revista de Cultura Teológica* 15 (1996): 77-84.

_____. O caminho é estreito: idas e vindas na incorporação (de parte) da tradição joanina ao cânon do Novo Testamento. In: *RIBLA* 42/43 (2002): 121-144.

VERMES, Geza. *As várias faces de Jesus, o judeu*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

_____. *Os manuscritos do Mar Morto*. São Paulo: Mercuryo, 1991.

VIDAL, Senen. *Los escritos originales de la comunidad del discipulo "amigo" de Jesus: el Evangelio y las Cartas de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1997.

VIELHAUER, Phillip. *Historia de la literatura cristiana: introducción al Nuevo Testamento, los Apócrifos y los Padres Apostólicos*. Salamanca: Sígueme, 1991.

VVAA. A tradição do discípulo amado. In: *RIBLA* 17 (1994).

WEGNER, Uwe. *Exegese do novo Testamento: manual de metodologia*. São Paulo/São Leopoldo: Paulus/Sinodal, 2001.

WENGST, Klaus. *Interpretación del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1988.

_____. *Pax Romana: pretensão e realidade, experiências e percepções da paz em Jesus e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 1991.

WOODRUFF, Archibald M. Duas perícopes soltas: João 7, 53-8,11 e Marcos 16,9-20 como oferecendo pistas para entender a formação da literatura dos evangelhos. In: *Estudos de Religião* 24 (2003): 14-22.

_____. A creia, elegante ou deselegante, a partir dos progymnasmata, em relação ao Novo Testamento. In: *PHOENIX* 9 (2003): 55-64.

Fontes eletrônicas

<http://clawww.lmu.edu/faculty/fjust/John/Bibliog-Gospel-Studies.html>

<http://www.oracula.com.br>