

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA, E PÓS-GRADUAÇÃO E INOVAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
TEOLOGIA - MESTRADO

ANTONIO FARIAS DE FREITAS

**ESTUDO DO TERMO ΣΗΜΕΙΟΝ / ΣΗΜΕΙΑ NO QUARTO EVANGELHO:
uma hermenêutica a partir de Jo 20,30-31**

RECIFE, PE

2022

ANTONIO FARIAS DE FREITAS

**ESTUDO DO TERMO ΣΗΜΕΙΟΝ / ΣΗΜΕΙΑ NO QUARTO EVANGELHO:
uma hermenêutica a partir de Jo 20,30-31**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Teologia – UNICAP como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Sistemático - Pastoral.
Linha de pesquisa: Hermenêutica Bíblica e Teológica.

Orientadora: Prof. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade

RECIFE

2022

Freitas, AntonioFarias de.
F686e Estudo do termo $\Sigma\eta\mu\epsilon\iota\omicron\nu/\Sigma\eta\mu\epsilon\iota\alpha\omicron$ no quarto evangelho:
uma hermenêutica a partir de Jo 20,30-31 / Antonio
Farias de Freitas
2022.94 f.

Orientador: Aíla LuziaPinheiro de Andrade.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Teologia.
Mestrado em Teologia, 2022.

1. Vida Eterna. 2. Bíblia-N.T.-Evangelhos. 3. Revelação.
4. Bíblia-N.T.-João. 5. Bíblia - Hermenêutica.6. Fé.
Sinais do sagrado. I. Título.

CDU 226.5

Ana Figueiredo - CRB4/1140

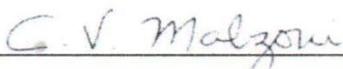
ANTONIO FARIAS DE FREITAS

**ESTUDO DO TERMO ΣΗΜΕΙΟΝ / ΣΗΜΕΙΑ NO QUARTO EVANGELHO:
uma hermenêutica a partir de Jo 20,30-31**

Dissertação aprovada em 31 de agosto de 2022 pela banca examinadora:



Prof. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade - UNICAP
(Orientadora)



Prof. Dr. Cláudio Vianney Malzoni - UNICAP
(Examinador Interno)



Prof. Dr. Jair Rodrigues Melo - URCA
(Examinador Externo)

RECIFE, PE

2022

AGRADECIMENTOS

A Deus pelos dons da vida e vocação.

À minha família pelo apoio e cuidado que me proporcionaram construir minha história humano-vocacional.

A Dom Paulo Jackson Nóbrega de Sousa, pelo apoio, confiança e incentivo para continuar estudando as Sagradas Escrituras.

A Diocese de Garanhuns, da qual sou membro, pela acolhida e fraternidade dos meus irmãos de presbitério.

Aos meus professores e colegas de curso na UNICAP, pelo aprendizado e ajuda mútua. A minha orientadora Profa. Dra. Aíla Luzia Pinheiro de Andrade, de modo particular, minha gratidão pela paciência e dedicação.

Aos paroquianos da minha Paróquia de São Benedito, pela compreensão e suporte nas minhas ausências.

Aos meus amigos, que ao longo desses dois anos, se dispuseram a ler, corrigir e melhorar essa pesquisa.

“Ninguém pode captar o sentido do Evangelho de João se não reclina a cabeça sobre o peito de Jesus e não recebe de Jesus Maria por Mãe”.

(Orígenes, *Comentário sobre S. João, Patrologia Graeca 14,32.*)

“Esses, porém, foram escritos para credes que Jesus é o Cristo, O Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome”.

(*Jo 20,31*)

RESUMO

Com o surgimento e a efervescência de novas interpretações das Sagradas Escrituras neste último século, faz-se necessário um retorno aos textos sagrados, procurando compreender qual o lugar que alguns termos ocupam na narrativa criada pelo autor e como ele os utilizou. O substantivo “sinal/sinais” amplamente utilizado pelo autor do Quarto Evangelho, é o objeto dessa pesquisa. Analisado dentro do contexto em que aparecem na narrativa teológica do referido texto, procura-se oferecer uma resposta adequada aos que, no nosso tempo, vivem à procura de milagres. Diante desta realidade, é importante situar a maneira como os sinais, na perspectiva do Evangelho segundo João, conduzem ao aprofundamento da fé em Jesus, o Cristo, o Filho de Deus. Os resultados desta pesquisa mostram que, para o evangelista, os sinais são o canal da revelação da identidade de Jesus, o enviado do Pai e, ao mesmo tempo, seu revelador. Nesse sentido, os sinais assumem um na narrativa teológica joanina um tom apologético, enquanto apresentação da pessoa de Jesus, mas o intento mesmo do evangelista é conduzir as pessoas ao ato de crer, que só pode ser alcançado, quando a fé em Jesus Cristo é manifestada mesmo sem a necessidade de ver sinais.

Palavras - chaves: Sinal/sinais. Crer. Revelação. Quarto Evangelho. Vida Eterna.

ABREVIATURAS

AOR.	Aoristo
AT.	Ativo
FUT.	Futuro
IND.	Indicativo
SUBJ.	Subjuntivo
PART.	Particípio
PRES.	Presente
PERF.	Perfeito
IMPF.	Imperfeito
IMPER.	Imperativo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
CAPÍTULO 1	
A RELAÇÃO ENTRE “SINAL” E “CRER” NO EVANGELHO SEGUNDO JOÃO	13
1.1 A estrutura do Quarto Evangelho: <i>status quaestionis</i>	14
1.2 O uso do termo sinal no Quarto Evangelho.....	17
1.3 O verbo crer e seu campo semântico no Quarto Evangelho.....	26
1.4 A relação entre sinal e o campo semântico de crer.....	35
1.5 Conclusão do primeiro capítulo.....	39
CAPÍTULO 2	
“ESTES SINAIS FORAM ESCRITOS PARA QUE CREIAIS QUE JESUS É O CRISTO”	41
2.1 A perícopes de 20,30-31 no conjunto do Quarto Evangelho.....	42
2.2 Jesus é o Cristo no Quarto Evangelho.....	47
2.3 Jesus é o Filho de Deus no Quarto Evangelho.....	53
2.4 Jesus, o enviado.....	59
2.5 O propósito do escrito chamado de Quarto Evangelho.....	63
2.6 Conclusão do segundo capítulo.....	67
CAPÍTULO 3	
A TEOLOGIA DO QUARTO EVANGELHO A PARTIR DA HERMENÊUTICA DOS SINAIS	70
3.1 A revelação e os personagens tipo do Quarto Evangelho.....	71
3.1.1 A mãe de Jesus.....	71
3.1.2 Nicodemos.....	72
3.1.3 A mulher samaritana.....	73
3.1.4 João Batista.....	73
3.2 O sentido do Nome.....	75
3.3 A vida eterna no Quarto Evangelho.....	79
3.4 Conclusão do terceiro capítulo.....	86
CONCLUSÃO	90
REFERÊNCIAS	93

INTRODUÇÃO

Nosso trabalho dissertativo parte da compreensão de que todo texto tem sua gênese num contexto próprio, do qual se enriquece mediante um processo dinâmico de amalgamento entre valores, símbolos, costumes, crenças etc. São também assim os textos da Escritura Sagrada. Seu processo de desenvolvimento se deu no contexto da comunidade de fé que, pouco a pouco, foi fazendo sua experiência de Deus e, conseqüentemente, construiu seu patrimônio espiritual do qual fazem parte os textos Sagrados.

Quando se tem em mãos o conjunto das Sagradas Escrituras, segundo a tradição cristã, encontramos um bloco de textos denominado “Novo Testamento” e, neles, um conjunto mais específico denominado de “Evangelhos”. Nesse bloco específico, há uma subdivisão entre evangelhos sinóticos (Mateus, Marcos e Lucas) e o evangelho segundo João, ou o Quarto Evangelho. Tal divisão se baseia em critérios formais, como: vocabulário, temas, recursos literários e linguísticos. Seja como for, os evangelhos narram a vida de Jesus, a partir do contexto de quem os escreveu e o contexto daqueles a quem eles se destinam.

Embora os evangelhos tratem de um mesmo tema: “Jesus Cristo”, a leitura mais minuciosa dos textos permite ao leitor verificar as diferenças de linguagem próprias de cada autor. Por isso: “Ao aproximar-se do Evangelho segundo João, os leitores dos evangelhos entram num mundo novo. Desde o início ouvem um linguajar novo” (BEUTLER, 2016, p.13). No entanto, embora pareça se tratar de um mero recurso literário, não é tão simples, haja vista que o que realmente os textos refletem é a perspectiva teológica daquele que os escreve.

A partir de tal observação, podemos identificar três características mais gerais do escrito chamado Quarto Evangelho: a primeira, e que percorre toda obra, é a relação entre o substantivo “sinal” e o verbo “crer”. O evangelista utiliza o substantivo *semeion/semeia* (sinal/sinais¹) para assinalar os atos de Jesus. Trata-se de uma perspectiva diferente da que é adotada pelos evangelhos sinóticos, que utilizam o substantivo *dynamis* (atos poderosos) quando narram as ações de Jesus.

¹SINAL: significado básico do sinal no pensamento é o símbolo que indica a existência ou a presença do que ele significa; ele dirige a atenção para a realidade (MACKENZIE, 1983, p. 881).

Assim, o Quarto Evangelho se diferencia substancialmente dos evangelhos sinóticos, fazendo uso de linguagem figurada, repetições, dualismos, antíteses e ironia. Essa nova perspectiva tem relação direta com a maneira como o autor pensa a realidade da fé em Jesus. Em segundo lugar, essa realidade da fé em Jesus é desenvolvida de modo a revelar que ele é o Cristo, o Filho de Deus que se encarnou (1,14). Nesse sentido, toda linguagem utilizada pelo autor assume um duplo movimento: o primeiro, que aponta para uma continuidade com a tradição veterotestamentária e o segundo, que indica que em Jesus se dá a plenitude da revelação de Deus para humanidade.

Desse modo, a teologia joanina é desenvolvida a partir dos sinais, dos discursos e do testemunho das obras que Jesus realiza. Busca sobretudo conduzir o seu leitor à maturidade da fé, isto é, reconhecer que Jesus é, em si mesmo, o sinal por excelência, que coloca o homem face a face com Deus. E, uma vez que o homem se encontra face a face com Deus, cabe a ele decidir-se pela acolhida ou pela rejeição do dom que lhe é oferecido.

Nossa investigação dissertativa toma como referência Dodd (2003), comentador do Quarto Evangelho, que divide o texto joanino em três partes: o Prólogo, o Livro dos Sinais e o Livro da Glória. O Prólogo, em forma de hino, prepara o leitor para uma realidade nova, isto é, a clareza da revelação: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (1,14); aqui já é possível perceber a dinâmica produzida por uma linguagem rica em simbolismo.

O Livro dos Sinais, por sua vez, põe em movimento a ação do Verbo, que, sendo Deus, realiza sinais superiores àqueles realizados por Moisés, embora semelhantes a esses. O Livro da Glória evidencia a dimensão escatológica e soteriológica da revelação. Nesse sentido, Jesus insiste na afirmação de que ele e o Pai estão em plena e perfeita comunhão, de modo que aquilo que ele realiza, realiza em sintonia com o Pai que o enviou.

Essa e outras divisões do texto são possíveis e úteis, pois são recursos que ajudam àqueles que se dedicam ao estudo do Quarto Evangelho a compreenderem melhor as estruturas internas do texto. Contudo, não se pode esquecer que o sentido do evangelho está no livro como um todo, não em passagens avulsas. Portanto, para captar seu significado completo é preciso ler o Evangelho por inteiro.

Nossa proposta de estudo, portanto, segue a divisão proposta por Dodd (2003) a partir do trabalho hermenêutico em que busca relacionar as três características do texto joanino já citadas sinais/crer, o Cristo/o Filho de Deus e teologia joanina/hermenêutica dos sinais. Para isso, percorremos todo o Evangelho de João, procurando analisar o substantivo *semeion/seméia* no contexto em que aparece na narrativa joanina e quais as interpretações que daí decorrem.

Ao falar de sinais, o evangelista os relaciona com a glória do Filho de Deus e, conseqüentemente, aponta para o ato de crer, isto é, a adesão a Jesus Cristo independente do ato de ver. Assim, para o autor do Quarto Evangelho, o ato de crer é anterior ao ato de ver sinais: “Se creres verás a glória de Deus” (11,40).

A metodologia da pesquisa foi exclusivamente bibliográfica, buscando dialogar com vários comentadores do texto joanino e com o próprio evangelista, seguindo a ocorrência dos *seméia* que permeia a primeira metade do Quarto Evangelho e serve ao propósito do evangelista, que é a revelação de Jesus.

Dito isto, é importante saber que adotamos um caminho pedagógico dividido em três capítulos, que são desenvolvidos ora com as análises hermenêuticas propostas pelos comentadores do Quarto Evangelho, ora com a análise mais técnica da linguagem, exclusiva do evangelista.

Assim, no primeiro capítulo, a relação entre “sinal” e “crer” no Evangelho segundo João, com o objetivo de situar o estado das pesquisas relacionadas ao Quarto Evangelho, trataremos em primeiro lugar da análise da estrutura do texto joanino, conforme proposta por estudiosos como: Dodd (2003), Beutler (2016), Brown (2020), Malzoni (2018) e Mateos e Barreto (1999).

Após assumir a estrutura proposta por Dodd (2003), damos atenção a ocorrência do uso do substantivo sinal/sinais, que se repete 17 vezes no evangelho, 16 vezes no Livro dos Sinais (2-12), e apenas uma última vez no Livro da Glória (20,30). Em seguida, analisamos a dinâmica com que o evangelista utiliza o verbo *pistuō* (crer).

É importante frisar que o autor nunca utiliza o substantivo *pistis*(fé). Ao todo, na narrativa joanina, o verbo *pistuō* é utilizado 98 vezes com bastante variações semânticas, com as quais o evangelista recolhe a reação dos interlocutores de Jesus. Se, no primeiro capítulo, tratou-se da relação entre os sinais e a semântica do verbo crer, no segundo capítulo analisamos os títulos cristológicos atribuídos a

Jesus a partir da ótica do autor do Quarto Evangelho. A singularidade da narrativa joanina, que se evidencia desde o prólogo, pode ser verificada também no que diz respeito à forma como o narrador apresenta Jesus, a partir de sua identificação com o Messias (Cristo), o enviado e Filho de Deus.

Nesse sentido, vemos que a perícope de 20,30-31 retoma o tema dos sinais, no sentido de que esses comportam o dado da revelação, e informa ao leitor qual é o propósito de todo o Evangelho.

O terceiro capítulo retoma o tema da revelação a partir de alguns personagens-tipo, com os quais Jesus dialoga e se autorrevela. Essa autorrevelação se dá por meio dos discursos que Jesus dirige aos que o procuraram mediante os impactos causados pelos sinais.

Segundo o evangelista, Jesus é o revelador do Pai, dele recebe o nome e o revela aos homens. Desse modo, se faz necessário aprofundar o tema do nome, uma vez que, para João, o nome é portador do dom de Deus para os homens.

Por último, nossa investigação dissertativa traz o tema da vida eterna, isto é, o dom que Jesus veio dar aos homens. Para o evangelista, esse dom não é apenas uma promessa futura, como se compreendia no judaísmo primitivo, mas uma participação na vida divina, isto é, mediante a adesão a Jesus Cristo e o reconhecimento de sua intimidade com o Pai, o homem recebe o novo nascimento, entra no Caminho, permanece ligado à videira e chega a ter vida em seu nome.

1: A RELAÇÃO ENTRE “SINAL” E “CRER” NO EVANGELHO SEGUNDO JOÃO

O contexto histórico no qual o Quarto Evangelho foi escrito fez com que o evangelista colocasse em destaque algumas palavras já conhecidas no universo religioso com o qual ele dialoga e, dentre essas palavras, duas são fundamentais para a narrativa teológica joanina. A primeira delas é o substantivo “sinal” e a segunda é o verbo “crer”, de modo que é preciso percorrer o texto do Quarto Evangelho com acuidade, tendo em vista que, no desenvolvimento da narrativa, ambas as palavras se aproximam e ao mesmo tempo se distanciam, conforme mudam os cenários e as personagens.

Dada a natureza bibliográfica deste trabalho, se faz necessário ter presentes as contribuições dos exegetas, sobretudo no que diz respeito à estrutura do texto joanino, haja vista que Brown (2020) considera a primeira parte do Quarto Evangelho como sendo o Livro dos Sinais (1-12) e a segunda parte foi denominada como o Livro da Glória (13-20). Além da estrutura do texto joanino, é importante observar ainda os vocábulos que lhe são próprios ou aqueles que o autor utiliza com uma nova semântica. Dentre os vocábulos importantes no Quarto Evangelho, o substantivo sinal/sinais merece destaque, uma vez que o evangelista o emprega para falar dos atos de Jesus.

O mesmo acontece com o verbo “crer” que, do início ao fim do Quarto Evangelho, põe em destaque os que aderem a Jesus e os que o rejeitam. Desse modo, é de grande importância observar a riqueza semântica com a qual o evangelista utiliza esse verbo. Por conseguinte, é coerente afirmar que essas duas palavras são caras ao evangelista, uma vez que, por meio delas, tanto são caracterizadas as ações de Jesus, como também as reações às suas ações por parte dos seus interlocutores.

Este primeiro capítulo está subdividido em quatro partes. Na primeira, trataremos da estrutura do Quarto Evangelho, uma vez que a escolha de um esquema possibilita acessar e compreender melhor as estruturas internas do texto. Essa análise será enriquecida com as considerações de autores como Konings (2000), Léon Dufour (1996), Beutler (2016) e Dodd (2003). Na segunda parte, analisaremos o uso do termo sinal e suas implicações teológicas dentro da narrativa joanina. Na terceira, será analisado o verbo *pisteuō* (crer), sua semântica na

dinâmica que é pensada pelo evangelista e, na quarta parte, apresenta-se a relação que o narrador estabelece entre os sinais que Jesus realiza e a reação por parte dos seus interlocutores.

1.1 A estrutura do Quarto Evangelho: *status quaestionis*

Ao se referir ao mundo novo que é o texto do Quarto Evangelho, Beutler (2016, p. 13) previne o leitor quanto às surpresas que este pode encontrar à medida que vai se aprofundando na leitura, como também nos previne Konings (2000, p.13), ao considerar que o terreno da exegese joanina é movediço. Tais afirmações não têm a pretensão de ser um interdito ao leitor, mas indicar que o mesmo permaneça em estado de atenção, uma vez que é próprio do texto joanino a utilização de termos e expressões que servem para alcançar voos bem elevados por um lado e, por outro, alcançar grandes profundidades teológicas.

De acordo com Léon Dufour (1989, p. 26 - v. I), a ideia de propor um plano para o Quarto Evangelho não deixa de carecer de humor. Ele nos lembra que o texto original era lido de forma corrida e estava destinado a uma leitura oral, segundo o costume dos antigos. Logo, encontrar as unidades literárias internas do texto é uma tarefa difícil. Contudo, é preciso levar em conta que os resultados a que chegaram os exegetas, embora diferentes entre si, não se excluem, uma vez que são fruto dos códigos e das chaves que cada um se serviu.

Konings (2000, p.16) considera que, com razão, o texto joanino foi comparado à túnica sem costura de Jesus (19,23). Essa comparação quer indicar que o texto joanino é uma estrutura orgânica. Além do mais, o texto de João, tal como chegou para nós, passou por várias etapas a partir de diversas fontes, o que, para Beutler (2016, p.16), é outro fator que dificulta até mesmo a reconstrução de sua forma original. Contudo, é possível encontrar a estrutura do texto joanino dentro de sua forte unidade.

Conforme Beutler (2016, p. 16), os grandes comentadores do século XX articulam o texto principalmente a partir de pontos temáticos. Bultmann *apud* Casalegno (2009), divide o Evangelho segundo João em duas partes principais: “A revelação da glória diante do mundo” (Jo 2-12) e “A revelação da glória diante da comunidade” (Jo 13-21).

Nesse modelo pensado por Bultmann *apud* Casalegno (2009), o capítulo 1 seria o prólogo e introdução, o cap. 21 o epílogo ou apêndice. Dodd (2003) por sua vez, divide o evangelho em "O Livro dos Sinais" (2-12) e "O Livro da Paixão" (13-21). Já Brown (2020), chama a segunda parte do Quarto Evangelho de "Livro da Glória" (13-21), o que certamente é mais adequado, porque os discursos de Jesus apontam para a glória do Pai, que na ressurreição glorifica o Filho e é glorificado. Essa tríade de comentadores segue praticamente o mesmo esquema de estruturação do texto joanino, que é temática.

No entanto, existem outros autores que trabalham a estrutura do evangelho levando em consideração pontos de vista topográficos, cronológicos e litúrgicos. A divisão do Quarto Evangelho pensada a partir do ponto de vista das articulações cronológicas e litúrgicas, de acordo com Beutler (2016), orienta-se pelos sinais estruturais do texto.

D. Mollat, autor citado por Beutler (2016, p. 19), vê no Evangelho de João a seguinte estrutura: depois da "semana de abertura" (1,19-2,12), as principais festas judaicas de peregrinação como elementos estruturadores: a primeira Páscoa em Jerusalém, visitada por Jesus (2,13); a festa anônima de 5,1, que talvez seja a festa das semanas; a Páscoa na Galileia em 6,4; a festa das Tendas (7,2) com a subsequente festa da Dedicção (10,22) e a Páscoa final (11,55;12,1;13,1-19,42). De acordo com Beutler (2016, p. 17), essa proposta é recomendável por causa da interligação dos elementos estruturais temáticos, espaciais e temporais.

Malzoni, no seu comentário ao Evangelho segundo João, sugere que a estrutura do texto pode ser delineada a partir das narrativas das festas judaicas, (2018, p. 51), e, nesse sentido, é possível perceber que, ao longo do texto, o evangelista vai narrando a revelação de Jesus como enviado do Pai em relatos sucessivos, quase sempre emoldurados por uma festa judaica.

Ainda neste elenco de proposições acerca da estrutura do Quarto Evangelho, aparecem autores que apresentam a divisão do texto a partir de critérios topográficos, levando em conta as narrativas das viagens de Jesus. Beutler (2016, p.18), no entanto, afirma que, essa visão não considera a importância das festas de peregrinação judaicas para as viagens e para a estrutura do Evangelho joanino. Logo, tais viagens servem apenas para que o leitor participe das vicissitudes do herói.

Todas estas proposições revelam o denso e ao mesmo tempo refinado trabalho do autor do Quarto Evangelho. Nesse sentido, cada exegeta, à medida que vai se debruçando sobre o texto do Evangelho, seleciona os temas e os conteúdos que melhor auxiliam na sua aproximação com a mensagem que o autor deseja transmitir ao seu leitor.

Beutler destaca ainda a estrutura do Evangelho segundo João a partir do tema da cristologia, na qual os capítulos 1,1-2,11, são vistos como uma introdução cristológica e 20,30s uma conclusão cristológica, de modo que, entre a introdução e a conclusão, se desenvolve toda a ação do Cristo, que realiza sinais no espaço e no tempo (BEUTLER, 2016, p. 19).

Mateos e Barreto fazem uma divisão mais original do texto joanino, ao organizá-lo em três partes distintas. Conforme esses comentadores (1989, p.23), além do prólogo (1,1-18) e de uma unidade introdutória (1,19-51), o Evangelho de João está dividido em duas partes (2,1-19,42;20,1-31) e termina com o epílogo (21,1-25).

Léon Dufour (1989, p. 27 - v. I) explica que a aproximação pluralista à organização do texto joanino não é somente um feito de experiência, mas uma demonstração do quanto o Quarto Evangelho é profundamente uno. E mesmo quando se olha para essa diversidade de esquemas estruturais do Quarto Evangelho, não se tem ainda um esquema único e acabado.

Tudo o que já foi dito e escrito pode ser ainda multiplicado, por isso, Casalegno (2009, p. 74) ressalta que, escolher um bom esquema não deixa de ajudar a perceber a diversidade das propostas, ao menos em linhas gerais.

Em sua obra de "Introdução ao Evangelho de João", Casalegno (2009, p. 72), lista ao menos doze esquemas, frutos do labor dos exegetas, que procuram oferecer chaves de leitura que possibilitem ao leitor avançar na profundidade teológica do texto.

Esta dissertação toma como referência o modelo de estruturação proposto por Dodd (2003), haja vista que este autor, em sua obra monumental "A interpretação do Quarto Evangelho", analisa de maneira detalhada como João distribuiu os sinais realizados por Jesus no decorrer da narrativa.

Desse modo, resta-nos o trabalho de mostrar como as narrações espalhadas nesse primeiro bloco do Quarto Evangelho servem ao propósito do autor e como ele

as recolheu de tradições mais antigas, sem descuidar do fato que esse Evangelho, em seu estilo único e unificador, seja uma peça sem costuras.

Para o leitor mais atento não será trabalhoso perceber que o autor do Quarto Evangelho, para narrar as ações de Jesus, utiliza termos que não se encontram nos sinóticos, mesmo palavras que possuem interpretações diferentes. Dentre esses, o termo sinal, desempenha uma função chave dentro da narrativa teológica joanina, uma vez que, por meio dele, o evangelista procura revelar a identidade de Jesus e o conteúdo de sua missão.

1.2 O uso do termo sinal no Quarto Evangelho

Quando alguém se propõe a ler os textos dos evangelhos, logo se dará conta de que todo enredo gira em torno da pessoa de Jesus; no entanto, a forma como cada um dos evangelistas articulou seu material redacional, revela o seu ponto de vista teológico. Sendo assim, La Calle (1985, p. 18) destaca que, para o Quarto Evangelho, a personalidade oculta do revelador aparece, revela-se através de ações concretas, que o autor chama de sinais. Embora o termo sinais seja utilizado apenas pelo autor do Quarto Evangelho para nominar as ações de Jesus, La Calle afirma:

Não foi João que criou a terminologia dos sinais. Tanto no mundo hebraico como no grego, pelos quais se propagou no início o evangelho, já existia um conceito elaborado sobre as atuações prodigiosas e o seu significado religioso. E é conveniente recordá-los, porque deles vai depender a figura do personagem que aparece por detrás destas ações. João recebeu e modelou uma teoria anterior a ele; com ela concorda em parte e em parte diverge. Sua tarefa como evangelista, neste ponto concreto e de grande importância, consistirá em revestir de um novo sentido cristão os fatos fundamentais de um Jesus taumaturgo (1985, p. 19).

Para compreender melhor em que medida o evangelista concorda e também diverge da interpretação dada ao termo sinais no âmbito judaico e no mundo helenista, é importante ressaltar como cada uma dessas culturas assimilou e aplicou essa terminologia. No ambiente judaico, La Calle (1985, p. 20) destaca que os sinais e prodígios se movem em três dimensões diversas: teofânicos, messiânicos e proféticos. Os sinais teofânicos dizem respeito à manifestação de Deus, isto é, Deus realiza ações que, aos olhos dos homens que as contemplam, são maravilhosas. Essas manifestações de Deus, são pedagógicas no sentido de que ajudam o povo com sua fé monoteísta a distinguir o Deus de Israel de baal (1Rs 19,11s).

Quanto aos sinais proféticos, La Calle (1985, 23) assinala que estes se caracterizam por meio das ações simbólicas realizadas pelos profetas, cuja pedagogia pode ser entendida como coercitiva (Jr 28; 1Sm 2,27-34; Ex 4,1-7.28-31). Por sua vez, os sinais messiânicos, se assentam sobre os eventos que antecedem a manifestação derradeira de Deus, de modo que a figura do messias, será conhecida por meio de sinais maravilhosos e extraordinários.

Os sinais no mundo grego são interpretados sob o prisma do politeísmo, no qual deuses e semideuses realizam ações sobre-humanas. La Calle (1985, p. 26) esclarece que, nas religiões helênicas, o portentoso não é sinal de que a pessoa que o executa seja um enviado divino, mas sim que ela é um ser divino, ou de que se apoderou, mediante a magia, dos poderes divinos. Assim, se no judaísmo é Deus quem realiza as ações maravilhosas, no mundo grego, costuma-se divinizar as pessoas.

Ao tratar dos milagres operados por Jesus, os sinóticos apresentam uma perspectiva mais homogênea, isto é, são a expressão do poder de Jesus. No entanto, a perspectiva do autor do Quarto Evangelho, que os chama de sinais, apontam para uma realidade maior, que permanece oculta, que só pode ser alcançada pela fé.

A singularidade com que o autor do Quarto Evangelho se refere aos atos de Jesus reforça a ideia de que ele assumiu uma perspectiva diferente dos sinóticos. Tuñi (1999, p.34) observa que em primeiro lugar, o evangelho de João nunca utiliza a palavra *dynamis* para referir-se às ações taumatúrgicas de Jesus de Nazaré. Nem tão pouco narra exorcismo algum de Jesus. Por outro lado, fala dos atos portentosos² de Jesus como sinais.

Nos sinóticos, o termo *semeion*(sinal) é utilizado em três sentidos diferentes:

Primeiro, num sentido escatológico, fazendo referência aos sinais dos últimos tempos e aos quais se seguirá a parusia (cf. Mt 24,3.24.30). Depois, como prova apologética que legitima as pretensões de Jesus (cf. Mt 12,38-39; 16,1-4; Lc 23,8). Nos sinóticos este sentido é claramente pejorativo: são os fariseus que pedem uma prova. Jesus não a dará. Finalmente, no livro dos Atos dos Apóstolos o termo *semeion* se une à palavra *teras* com uma

²Tuñi diz que os *dynameis* de Jesus segundo os sinóticos são os atos poderosos que acompanham a presença ativa do reino entre os homens. Mas João não fala do reino, nem descreve o processo de implementação do reino entre os homens mediante a expulsão de demônios e a cura dos enfermos. Logo, é natural que João não fale de *dynamis* de Jesus (1999, p. 34).

expressão técnica que designa os “milagres” de Jesus e dos apóstolos: sinais e prodígios (TUÑI, 1999, p.34-35).

Assim, embora na narrativa joanina encontremos dois textos (2,18 e 6,30) que falam de sinal numa perspectiva apologética, para Tuñí (1999, p.35) não existe correspondência clara entre os três sentidos dados pelos sinóticos e o sentido preponderante dado pelo narrador do Quarto Evangelho. Já para Boringna narrativa joanina:

O drama Cristológico como um todo é narrado como uma série de sinais, que apontam para além deles mesmos, para a realidade última a ser introduzida. As ações de Jesus são simbólicas: transformar água em vinho e purificar o templo apontam para a transformação e cumprimento ritual religioso no evento-Cristo; a cura do homem que nasceu cego aponta para a concessão definitiva da visão. Quando Maria unge os pés de Jesus, este é um ato simbólico; o ato de Jesus lavar os pés dos discípulos aponta para todo o evento salvífico da ação de Deus em Cristo (2016, p. 1191).

O termo sinal/sinais cumpre função chave dentro da teologia joanina e, por isso, aparece 17 vezes no curso narrativo do Quarto Evangelho (2,11.18.23;3,2; 4,54; 6,2.14.26.30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47; 12,18 e 20,30-31). Partindo deste registro, Dodd (2003) estrutura o texto joanino em duas partes: Livro dos Sinais e Livro da Paixão. Dito isto, pode-se concluir que o termo sinal/sinais marca o ritmo narrativo da teologia joanina do capítulo 2 ao 12, com uma única exceção em que ele reaparece também no capítulo 20. Tendo em vista a ocorrência do termo, Dodd, divide o Livro dos Sinais em sete episódios.

No primeiro episódio, denominado por ele: “O NOVO COMEÇO” (2,1-4,42), situam-se as quatro primeiras ocorrências do termo sinal/sinais. “Esse foi o princípio dos sinais, que Jesus fez em Caná da Galileia e manifestou a sua glória e os seus discípulos creram nele” (2,11)³. A expressão “princípio⁴ dos sinais” corresponde ao tema dado por Dodd (2003), “O novo começo”, uma vez que, com essa expressão, o evangelista sinaliza que, com Jesus, tem início um tempo novo.

Léon Dufour (1989, p. 168 - v. I) observa que João não se limita a chamar o acontecimento em Caná de sinal, mas acrescenta que foi o início dos sinais. O realce que a palavra “*arché*” recebe nesse versículo não se refere somente a uma enumeração, mas faz enxergar uma novidade agora presente.

³Todas as citações são da Bíblia de Jerusalém.

⁴A ação realizada em Caná aponta para seu caráter de “princípio”; este termo é mais do que “primeiro dos sinais”, pois implica a ideia de protótipo e, de certa forma, a de origem. (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 135).

Nessa perspectiva, Konings(2000) nos ajuda a perceber que a expressão “princípio dos sinais” sugere outro aspecto, a saber, a manifestação da glória de Deus. Assim, Konings (2000, p.115) põe em destaque o fato de que João narra o início dos sinais proféticos de Jesus, realizados em Caná, com uma forte indicação de que se trata de início, não sendo ainda plenitude. Logo, é preciso esperar até que a hora de Jesus se realize plenamente (19,30).

“Os judeus interpelam-no, então, dizendo: “Que sinal⁵ nos mostras para agires assim?” (2,18). O sinal realizado em Caná marca o início da vida pública de Jesus, de modo que, a partir dele, o evangelista narra inúmeros acontecimentos, nos quais Jesus estará envolvido em alguma controvérsia com os judeus. De acordo com Beutler (2016, p. 87), em João, o início da vida pública de Jesus não é marcado pelo apelo à penitência e à conversão, nem mesmo um anúncio verbal do reinado de Deus que se aproxima, pelo contrário, Jesus inicia suas obras com um ato de sinal. Ao ato de Jesus realizado no v.15, os judeus reagem com a pergunta pelo sinal que confirme sua autoridade.

Dodd (2003, p. 394) sugere que a ideia principal é da substituição do templo antigo (ou sistema religioso) por um novo. E acrescenta que, a essa ideia da suplantação da antiga ordem da religião judaica, o evangelista associa a morte de Jesus e, seguramente, sua ressurreição. Assim, tanto o sinal de Caná como também a palavra de Jesus sobre o Templo, permanecem como um convite aos interlocutores a uma abertura para aceitar a irrupção do tempo novo trazido por Jesus. Ambas as realidades, as talhas vazias e a caducidade do Templo, são ressignificadas pelo sinal que Jesus realiza e pela palavra que ele profere.

“Enquanto estava em Jerusalém, para a festa da Páscoa, vendo os sinais que fazia, muitos creram em seu nome”(2,23). O termo sinais neste versículo é bem diferente das outras três ocorrências desse primeiro bloco, seguindo o esquema apresentado por Dodd (2003). Para Mülüney (2005, p. 85), esse versículo é um comentário do narrador sobre a qualidade da fé provocada pela contemplação dos

⁵ A utilização do termo *sinal* pelos judeus imediatamente depois que o narrador havia usado a mesma palavra para referir-se ao evento de Caná (2,11) nos adverte contra uma interpretação homogênea da palavra no Quarto Evangelho. À diferença do narrador, que utiliza sinal para falar da revelação visível da *doxa* (2,11), os judeus pedem aqui que se verifique um ato do céu (MÜLÜNEY, 2005, p. 105-106).

sinais que Jesus fez em Jerusalém. O uso do termo sinais se faz em um sumário⁶ das atividades realizadas por Jesus enquanto estava em Jerusalém.

O narrador, com a afirmação “vendo os sinais que fazia”, chama a atenção para o fato de que, além da expulsão dos vendilhões do Templo, a presença de Jesus teve ainda outros desdobramentos, os quais tiveram algum impacto na vida de quem os presenciou, mas que não são detalhados pelo evangelista. Conforme Mateos e Barreto (1999, p. 173), esses sinais interessam em si mesmos, prolongam a intervenção no templo e servem de chave para interpretar o resto da atividade de Jesus durante as festas.

“À noite, ele veio encontrar Jesus e lhe disse: Rabi, sabemos que vens da parte de Deus como mestre, pois ninguém pode fazer os sinais que fazes, se Deus não está com ele” (3,2). No contexto desse versículo, o termo sinais serve de confirmação de que Deus está com Jesus e serve para responder aos judeus incrédulos que interrogaram a Jesus perguntando: “Que sinal nos mostras?” (2,18). Dito isso, o narrador apresenta Nicodemos como representante da mentalidade judaica, daqueles que, apoiando-se nos sinais que Jesus fez, se maravilham e chegam a uma confissão de fé no mestre, mas é preciso dar um passo mais firme na fé, isto é, nascer do alto, e, nesse sentido, o que conta para aderir a Jesus é a interioridade.

Para o narrador, esses sinais não passaram despercebidos e, mais ainda, completa Mülüney(2005, p. 108), credenciam Jesus como um Mestre enviado por Deus e que os sinais que fazia indicam que Deus estava com Ele. Isso corrobora o reconhecimento da dignidade que estava reservada às grandes figuras de Israel como Moisés (Ex 3,12) e Jeremias (Jr 1,18). Esse versículo fecha o bloco no qual o termo sinal/sinais aparece no texto joanino e que Dodd chamou de primeiro episódio (O novo começo).

No segundo episódio, Dodd (2003) aponta para “A PALAVRA DA VIDA” (4,54). Nesse episódio, encontram-se duas narrativas e um discurso; no entanto, apenas uma das narrativas, a da cura do filho do centurião, é narrada como sendo um sinal.

⁶ Na crítica literária se qualifica de sumário, não um relato breve, mas um compêndio de palavras ou de ações destinado a generalizar um comportamento detalhado em outro lugar (LÉON DUFOUR, 1989, p. 223 – v. I).

“Foi esse o segundo sinal que Jesus fez, ao voltar a Galileia” (4,54). O lugar no qual acontece o segundo sinal é uma referência a Caná da Galileia. Dodd (2003, p. 416) afirma que essa identificação enfática serve ao propósito do evangelista, que julga significativo que o pai do enfermo, aflito, encontre Jesus no mesmo lugar em que ele “manifestará sua glória” em um poder transformado, elevando a vida humana a um novo nível. Esse argumento indica, antes de mais nada, que, em Jo 4,54, o termo sinal carrega o sentido de manifestação da glória de Jesus, glória que se manifesta pela ação de libertar a vida que se encontra ameaçada pela morte.

Ao utilizar a expressão “segundo sinal”, o narrador chama a atenção do leitor para o princípio dos sinais (2,11), e que Caná é o ponto de partida para todos os sinais. Mateos e Barreto (1990, p. 253) destacam que, em ambos, o objetivo será o mesmo, manifestar a glória/amor⁷.

O terceiro episódio no esquema proposto por Dodd situa o cap. 6 e é denominado por este autor de “O PÃO DA VIDA”. Desse modo, o leitor encontra quatro ocorrências do termo sinal/sinais em Jo 6,2.14.26.30. O tema proposto por Dodd “OPÃO DA VIDA”, deve-se ao pão distribuído por Jesus à multidão e, ao longo de todo o cap. 6, o autor multiplica o termo sinal/sinais com diferentes sentidos.

“Uma grande multidão o seguia, porque tinha visto os sinais que realizava nos doentes”(6,2). O uso do termo sinais neste versículo acontece dentro do gênero literário sumário, assim como já descrito em 2,23, mas com um acréscimo de que os sinais agora têm destinatários específicos, os enfermos.

A afirmação do evangelista de que a multidão seguia Jesus “porque tinha visto os sinais que realizava” (6,2) tem um paralelismo verbal com 2,23 e 3,2. No entanto, “nestas três passagens se julga insuficiente a resposta das pessoas aos sinais que Jesus fazia” (MÜLLONEY, 2005, p. 214). Trata-se de uma multidão que viu os sinais operados por Jesus, mas que parte “sem levar consigo os doentes para que ele os cure; ela é movida, pois, por certo entusiasmo em face de sua pessoa (LÉON DUFOUR, 1996, p. 77 - v. II).

⁷O sinal é segundo não porque forme uma série com o primeiro, e sim porque anuncia, como ele, um começo e um programa de atividade de Jesus.

Com o v.14, “vendo o sinal⁸ que ele fizera, aqueles homens exclamavam: Esse é, verdadeiramente, o profeta que deve vir ao mundo”, o evangelista destaca outra vez a maneira como a multidão se comporta diante do sinal realizado por Jesus. Ao dizer que a multidão, ao ver o sinal dos pães, identificou Jesus com “o profeta que deve vir ao mundo”, o evangelista reconhece que eles não estão completamente errados. Eles estão fazendo memória de Dt 18,15.18, onde Deus fala a Moisés: “O Senhor, teu Deus, suscitará um profeta como eu no meio de ti, dentre os teus irmãos e vós o ouvireis”. Essa memória é tal que, em Jo 1,21, João Batista é interrogado sobre sua identidade, pois o povo vive à espera de um grande profeta.

Jesus realiza um sinal claramente messiânico, porque reaviva nos presentes os sinais do êxodo. No entanto, seu sinal vai além de matar a fome, o que ele propõe é algo mais duradouro, superior ao pão material dado por Moisés no deserto. O sinal serve então de chave de interpretação, embora com o evidente equívoco da multidão que quer ver em Jesus uma figura do passado.

Em Jo 6,26, o evangelista afirma: “Respondeu-lhes Jesus: “Em verdade, em verdade, vos digo: vós me procurais, não porque visteis sinais, mas porque comestes dos pães e vos saciastes”. Apesar de todo o esforço empreendido por Jesus por meio dos sinais, a multidão não vai além do desejo de matar a fome. Portanto, permanece cega e mesmo apegada ao aspecto material dos sinais.

Na sequência do diálogo entre Jesus e a multidão, o termo sinal é usado em discurso direto atribuído à multidão: “Então lhe perguntaram: “Que sinal realizas, para que vejamos e creiamos em ti? Que obra fazes?”” (6,30). À semelhança dos judeus (2,18), a multidão interpela Jesus a mostrar algum sinal que o credencie diante dela. Esse diálogo revela que: “já se havia perdido o entusiasmo pelo milagre do dia anterior” (VAWTER, 1972, p. 455). O pedido de um sinal por parte da multidão, reforça ainda mais a ideia de que as pessoas não haviam compreendido o que Jesus fizera, pois: “o sinal já foi dado por Jesus ao alimentar a multidão com os poucos pães e peixes” (MALZONI, 2018, p. 134).

O quarto episódio abarca os capítulos 7 e 8, que Dodd chama de: “A LUZ E A VIDA”. O bloco central do Livro dos Sinais, capítulos 7 e 8, tem a aparência de uma

⁸ Para Vawter, embora o termo utilizado aqui seja *σημειον*, é preferível o termo *σημεια* como melhor leitura dos manuscritos, pois João pensa em outros casos parecidos de entusiasmo ilusório (1972, p. 453).

coletânea de material disparatado. Consiste numa série de diálogos de controvérsia, muitas vezes sem conexão evidente e, também, não existe discurso longo e contínuo quando se compara os dos capítulos 5,6 e 10. Contudo, apenas em 7,31 encontramos o termo sinais.

“Muitos, porém, dentre o povo, creram nele e diziam: Quando o Cristo vier, fará, porventura, mais sinais do que esse fez?”(7,31). Jesus está em Jerusalém no contexto da Festa dos Tabernáculos. Sua presença gera uma dupla reação: de um lado, ele é rejeitado pelos fariseus, justamente por causa dos sinais que realizava; por outro lado, muitos, dentre o povo, reconhecem em Jesus alguém diferente, por causa dos sinais que realizava.⁹

Na perspectiva do texto joanino, o termo *sinais* remete sempre às ações de Jesus e, portanto, são reveladores de sua pessoa. Apesar de terem visto os sinais que Jesus realizava, permanece ainda uma pergunta: quem é este homem e com que poder ele realiza tantos sinais? Ao que tudo indica, cresce a admiração por Jesus, mas permanece essa dúvida sobre a sua pessoa. Na tentativa de explicar a causa dessa incompreensão, La Calle pondera que:

No fundo do qual nasce a comunidade cristã, existiam dados suficientes como para poder interpretar qualquer coisa que parecesse extraordinária em uma língua multiforme. Por trás dos sinais, podia muito bem estar um profeta, o Messias e, inclusive Deus (1997, p. 372)

No quinto episódio “O JULGAMENTO PELA LUZ” (9,1-10,21, com o apêndice (10,22-39 e uma conclusão em 10,40-42), aparecem os termos sinais (9,16) e sinal(10,41). O primeiro no contexto das controvérsias entre alguns dentre os fariseus, que estavam desconcertados com a ação taumatúrgica de Jesus sobre o cego de nascença e o segundo no contexto que destaca o testemunho do Batista.

⁹Brown afirma que não há indicação no AT de que se esperassem milagres da parte do Messias; passagens como Is 25,5-6 (“os olhos dos cegos se abrirão”) tinham uma significação figurativa. Todavia, a ideia de uma operação de milagres da parte do Messias pode ter se desenvolvido nos dias do Novo Testamento; ver Mc 13,22. O referido autor chama a atenção ainda para Jo 6,15, após a multiplicação, a multidão se prontifica a coroar Jesus como rei messiânico. Entretanto, há outra possibilidade: segundo Mt 12,22-23 parece que os milagres levavam as pessoas à compreensão de que alguém extraordinário estava diante deles, e começaram a indagar se esta pessoa extraordinária não seria o Messias. Ele pensa ainda em outra possibilidade que é a possibilidade de que a concepção do Messias tenha sido influenciada pelas imagens de profetas como Moisés e Elias, pois ambos operaram milagres (2020, p. 565).

“Diziam, então, alguns dos fariseus: “Esse homem não vem de Deus, porque não guarda o sábado”. Outros diziam: “Como pode um homem pecador realizar tais sinais¹⁰?” (9,16). O versículo descreve a tensão que permanece aberta acerca da identidade de Jesus. A perícopa narra que Jesus curou um cego de nascença. Desse modo, a ação de Jesus configura um sinal na esteira do sinal realizado em Caná(2,1-12), e, mesmo que o narrador não descreva o ocorrido com o termo sinal, Mateos e Barreto (1999, p. 435) observam que, no contexto da controvérsia, as personagens falam de “sinais” no plural, como um reconhecimento da atividade de Jesus. Esse dado observado por esses autores indica que eles veem nos sinais uma realidade superior, que não pode ser senão de Deus.

Quando comparamos o início do v.16 com Jo 3,2, fica ainda mais evidente que os sinais que Jesus realiza o credenciam como sendo um enviado da parte de Deus. Logo o esforço de alguns fariseus em desqualificar Jesus é um atestado da sua própria cegueira.

“Muitos vinham a ele e diziam: “João não fez sinal algum, mas tudo que João disse sobre ele era verdadeiro” (10,41). Aqui, o termo sinal atesta a superioridade de Jesus em relação a João Batista. Essa afirmação sobre o Batista serve à perspectiva do narrador, que o apresenta como o anunciador daquele que realiza os sinais (1,34). Nesse sentido, Konings (2000, p. 250) afirma que o povo reconhece que os sinais que João não realizou estavam reservados a Jesus, o Messias anunciado por ele.

O sexto episódio, de acordo com a divisão proposta por Dodd, e intitulado “A VITÓRIA DA VIDA SOBRE A MORTE”, percorre todo o capítulo 11. Nesse episódio, a ocorrência do termo sinais se dá apenas uma vez e revela a inquietação dos chefes dos sacerdotes e dos fariseus em relação à atuação de Jesus. O evangelista nos informa que as autoridades estão reunidas sob forte espírito de pessimismo. No entanto, o narrador descreve a cena da reunião com um toque de ironia:

¹⁰Brown faz uma ponderação a esta afirmação. Para ele, o princípio de que um pecador não pode operar milagres não é universalmente atestado na tradição bíblica. Ex 7,11 registra que os magos de Faraó foram capazes de imitar o milagre de Arão. Em Mt 24,24, Jesus admite que falsos messias e profetas exibiram grandes sinais e prodígios com o intuito de desviar até mesmo os eleitos (2020, p. 644-645).

Eles mesmos chamam as ações de Jesus de sinais, mas, ainda que sinal aponte para uma realidade superior, o círculo do poder nega reconhecê-lo. Dão-se perfeitamente conta de que tais ações não procedem de homem qualquer, mas isso não conta para eles, buscam somente seu próprio interesse (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 510).

Desde Caná (2,11), as ações de Jesus vão se desenvolvendo num crescendo que pouco a pouco provoca a reação das autoridades dos judeus. Logo, Brown (2020, p. 725) destaca que, de acordo com a cronologia joanina, Jesus realizou dois sinais magistrais num curto espaço de tempo (o cego em 9 e Lázaro em 11). Seguramente, ao se referirem aos “sinais”, o Conselho se encontra sob o impacto destes últimos acontecimentos.

Dodd conclui o Livro dos Sinais com um sétimo episódio “A VIDA ATRAVÉS DA MORTE. O SENTIDO DA CRUZ” (12,1-36). Nesse episódio, o autor observa que o sinal da ressurreição de Lázaro tem o sentido de catalizador para a multidão que vai ao encontro de Jesus. “E por isso, a multidão saiu ao seu encontro. Soubera que ele havia feito esse sinal” (12,18). Nesse versículo, o termo sinal carrega os efeitos da palavra de Jesus que chamou Lázaro à vida. Posto que os efeitos do sinal permanecem, sobretudo no entusiasmo da multidão que o testemunhou, Dodd (2003, p. 480) afirma que os fariseus se tornam testemunhas involuntárias da multidão que sai ao encontro de Jesus. Assim, o termo sinal, que norteia o Quarto Evangelho de 2,11 até 12,18, conduz a multidão ao encontro do Rei Messias, não obstante a oposição dos fariseus e as interpretações equivocadas da multidão.

1.3 O verbo crer e seu campo semântico no Quarto Evangelho

No quarto Evangelho, o narrador nunca emprega o substantivo *pistis* (fé), mas usa o verbo *pisteuō* (crer) com a forma frequente “crer em” (MAILLOT, 2013, p. 527). De acordo com Mateos e Barreto (1989, p. 94), o emprego do verbo crer é característico de João não só pela frequência (98 vezes), mas também pela peculiar construção com a preposição *εις* (em).

Sobre o campo semântico, Malzoni (2018, p. 41) anota que ele é próximo do verbo conhecer. E esse mesmo autor destaca que o verbo crer é usado no

evangelho de diversos modos¹¹, em uma variedade quase desconcertante. Logo, é preciso analisar cada ocorrência no contexto em que elas vão aparecendo no decorrer da narrativa.

Logo no Prólogo, o evangelista usa o verbo *crer* de três modos diferentes (1,7.12.50) e com sentidos distintos. No v.7, o uso de *pisteuō* aparece em sentido absoluto *pisteusōsin*, (aor. subj. at., “cressem”). Assim, de acordo com Dodd (2003, p. 249), onde se lê: “a fim de que todos cressem por meio dele”, o sentido mais natural seria: “que todos venham a ter fé”. Já o v.12, *pisteuōusin* (part. pres. at., “que crêem”). Segundo Vawter (1972, p. 420), o sentido do verbo não consiste simplesmente em aceitar uma proposição, mas na entrega comprometida com uma pessoa. No v.50, *pisteueis* (pres. ind. at., “crês?”). Aqui, o verbo assume o sentido de conhecer, e não apenas as coisas que podem ser vistas, mas trata-se de um conhecimento mais íntimo da pessoa de Jesus.

Em Jo 2,11 *episteuōn* (aor. ind. at., “creram nele”), a semântica do verbo é aceitar. TuñíVancells (1989, p.130), destaca que são os discípulos representantes dos crentes, pois eles aceitam Jesus desde o princípio (1,37-38), por isso, *crer* é responder com profundidade. No v.22, o sentido permanece o mesmo de 2,11, mas agora, segundo o narrador, o ato de aceitar parte da multidão. Com efeito, o v.23 nos informa, por meio da partícula negativa *ouk*, que Jesus, por conhecer o íntimo daquelas pessoas, não lhes deu crédito.

No cap. 3,12, *pisteuete*, (pres. ind. at.), e, logo em seguida, passa para *pisteusetete* (fut. ind., at.). Com fina ironia, o narrador apresenta Nicodemos como figura representativa daqueles que ainda não aceitam que o Pai está em Jesus. Brown (2020, p. 335) destaca que o primeiro uso do verbo, no presente, se refere ao que Jesus já havia dito e pertence ao que é da terra, enquanto que no segundo uso, no futuro, faz referência ao que Jesus ainda dirá e pertence às coisas do céu. Nesse sentido, a semântica do verbo é *conhecer*, uma vez que é uma referência à incredulidade de Nicodemos.

¹¹Para compreender melhor o modo como o verbo é usado, deve-se estar atento à partícula que segue. Nesse sentido, predomina o uso de “*crer*” seguido pela preposição *εἰς* (em), podendo ser traduzido por “*crer em*”. No entanto, também aparece tendo como complemento um dativo e, ainda pode ser encontrado com o complemento da conjunção *ὅτι* (que) em uma oração relativa objetiva, que expressa o conteúdo do que se crê (MALZONI, 2018, p. 42).

Nos v.15 e 16, *pisteuōn* (part. perf. at., “acreditando”), significa um ato de adesão. Como se verifica também no v.18.No v.18, *pisteuōn*(acreditando) se refere ao sujeito que faz adesão a Jesus, no sentido de pertencer a Ele; por sua vez,*me pisteuōn*¹²(não acreditando), distingue o sujeito que não fez a adesão. Já a expressão *mepepisteuken* (ele não acreditou), de acordo com Mateos e Barreto (1999, p. 189), se trata de um reflexivo do verbo e acentua a responsabilidade do homem, que não dá sua adesão a Jesus. Ainda em 3,36, o verbo *pisteuōn* (acreditando) repete o sentido que aparece nos v.15 e 16.

O capítulo 4 se desenvolve no contexto do ambiente samaritano e já no v.39 encontramos *episteusan*, (aor. ind. at., “creram”), essa indicação se refere aos samaritanos que aderem a Jesus, como sendo um profeta, e a causa da adesão é motivada pelo verbo *martyrein*(testemunhar), no qual a mulher é a testemunha. O v. 41 *episteusan* permanece como consequência do testemunho.

No entanto, Léon Dufour (1989, p. 313 - v.l) nos informa que há aí um crescendo, que passa da adesão por causa do testemunho da mulher (v.39) à adesão, *pisteuomen* (pres.ind. at., “cremos”), por terem eles mesmos escutado a Jesus, Salvador do mundo (v.42).

Nos v.50 e 53, o verbo assume outro significado na perspectiva do narrador. Em Jo 4,50 *episteusen*(aor. ind. at., “creu”), significa que ele deu confiança à palavra de Jesus. Entretanto,Léon Dufour (1989, p. 324- v. l) afirma que esse primeiro ato de confiança, não configura ainda que ele creu em Jesus em sentido próprio, o que só ocorrerá mais adiante. Assim, *episteusen* (acreditou), no v.53, não significa apenas mais confiança na palavra que Jesus disse, mas um ato de adesão coletivo.

Em Jo 5, a narrativa se desenvolve em torno da vida eterna, da glória que o Filho recebe do Pai, e da equivocada interpretação das Escrituras por parte dos fariseus. Já no v.24, o narrador expõe enfaticamente o verbo *akouō* (escutar) como equivalente ao verbo crer, e usa a mesma regência para o verbo *pisteuōn*(part.perf. at.), essa é a condição para ter a vida eterna, dar crédito à palavra do Filho, o enviado do Pai. No v.38,a ênfase recai sobre o advérbio de negação *ou* que precede o verbo *pisteuete*, (pres.ind. at.), com o qual o narrador dá o sentido de não reconhecer.

¹²Brown nos apresenta uma tradução literal desse uso do verbo: “porque ele não tem crido” e chama a atenção para o perfeito, que indica uma incredulidade contínua (2020, p. 338).

O sentido de *pisteusai*(aor. inf. at., “como podeis crer?”), no v.44, reflete a desconfiança de Jesus ao modelo de fé interesseira dos fariseus. Por sua vez, nos v.46 e 47, *episteuete*(impf. ind. at., “se crêsseis”), se repete no v.46, no sentido latente em reconhecer a Jesus, conforme a perspectiva do narrador. O v.47, *pisteuete*(pres.ind.at.), reforça o que já foi dito no v.38. Mas ainda no v.47, o narrador utiliza *pisteuete*(fut. ind. at., “como creereis?”) em forma de pergunta retórica, para reforçar que a obstinação por parte dos chefes dos judeus em não reconhecer Jesus permanece.

Em Jo 6,29, *pisteuēte*(pres. subj.at.), tem o sentido de comprometer-se com Jesus, que é a obra de Deus. Nos v.35 e 36, o evangelista utiliza o verbo crer para distinguir duas situações opostas entre si. Assim, em 6,35, *pisteuōn*(part. perf.at., crê em) enfatiza a dimensão positiva daquele que se compromete, enquanto no v. 36, *pisteuete*(pres. ind. at.), precedido de *ou*(adv. neg., “não”), enfatiza a dimensão negativa daquele que, mesmo tendo visto, não se compromete (não crê).

No v.40, *pisteuōn*(part. perf.at., “crê”), relaciona-se com o verbo *theōreō*(ver), que, segundo Mateos e Barreto (1999, p. 315), indica visão e reconhecimento. No entanto, para Brown (2020, p. 508), essa visão não pode dar-se apenas fisicamente, mas compreende o conhecimento espiritual. Se trata, portanto, de uma adesão interior.

O v.47 *pisteuōn*, retoma a proposição do evangelista que ressalta a condição para se ter a vida eterna, isto é, aceitar o Filho. Contudo, o v.64 *pisteuousin*(pres. ind.at.), precedido de *ou*(adv. neg.), para Mateos e Barreto (1999, p. 340), indica que Jesus não tem a ilusão de que a adesão da parte de todos seja verdadeira. Essa afirmação será comprovada com a traição de Judas (13,26ss). Já o v.69 *pepisteukamen*(perf. ind. at.), conforme indicação de Mateos e Barreto (1999, p.343), tem o sentido de uma adesão que precede o reconhecimento e o manifesta, como descritos em Jo 6,29.35.40.47.

Em Jo 7,5, segundo Malzoni (2018, p. 146) anota em seu comentário ao Evangelho de João, há uma interferência do narrador, procedimento literário comum no Quarto Evangelho. Essa interferência, por meio do verbo *episteuon* (imper. impf. at., “criam”) serve para informar o leitor de que nem os irmãos de Jesus acreditavam nele.

Contudo, de acordo com Jo 7,31, o narrador utiliza *episteusan*(aor. ind.at., “creram”), afirmando que muitos na multidão reconheceram e deram adesão a Jesus, embora, como destaca Konings (2000, p. 199), essa adesão não tenha merecido crédito (2,23-24; 3,2).

O v.38 e 39, de acordo com autores como Beutler e Brown, são de difícil interpretação. Mesmo assim, Beutler (2016, p.210) propõe uma linha de interpretação sobre *pisteuōn*(part. perf.at., “aquele que crê em”), que corresponde ao que foi dito no final do v.37, *dipsa*(pres.subj. at., “ter sede”). Já para o v.39, a sentença verbal *pisteuontes* (havam crido nele), Brown (2020, p. 579) propõe ler o particípio aoristo, em vez do presente. Sendo assim, a referência ao dom do Espírito, equivale ao que fora dito sobre *dipsa*, sendo que ter sede e creraparecemcomo sinônimos.

No cap. 8,30-31, aparece outra vez, na narrativa joanina,a informação de que muitos tomaram partido por Jesus. Assim, *episteusan* (aor. inf. at., “creram”), quer dizer que muitos lhe prestaram adesão. No v.31, *pepisteukotas* (perf. ind.at.,“creram nele”), como destacam Mateos e Barreto (1999, p. 400), tem o sentido de dar crédito a alguém, de modo que se distingue de *pisteuō* com acusativo, expressão técnica para denotar a adesão a Jesus.No v.45o verbo *pisteuete eis*(pres. ind. at., precedido de *ou* adv. neg.“não credes em mim”), denota que a rejeição a Jesus por parte dos judeus permanece.

Na sequência da narrativa joanina, o cap.9é um desenvolvimento das controvérsias entre Jesus e os judeus. Assim, no v.18, temos a informação do narrador de que os judeus *oukepisteusan* (aor. ind. at.,“não creram”), isso quer dizer, segundo Konings (2000,p.226), que eles não acreditam¹³ e, por isso, não admitem o sinal. No v.35,Jesus interroga de modo pessoal o homem que era cego:*supisteueis?*(pres.ind. at., “tu acreditas no Filho do Homem?”).

O v.36 anota a pergunta do homem: *hinapisteusō eis?* (aor. subj. at.,“quem é Senhor, para que eu nele creia?”),na interpretação de Konings (2000,p.229), aí se revela que o homem já conhece Jesus como profeta enviado de Deus (v.17.32.33). Contudo, a pergunta de Jesus conduz o homem a um estágio mais elevado.No v.38, a forma verbal *pisteuō*(pres.ind. at.,“creio”), seguido pelo relato do narrador de que o

¹³Mateos e Barreto (1999,p.444), interpretam a semântica do verbo *pisteuō* como sendo adesão. Preferimos a interpretação de Konings, que propõe ser melhor traduzir por acreditar.

homem se prostrou por terra, confirma esse passo a estágio mais elevado, uma vez que ele passa do acreditar à adoração.

Em Jo 10,25-26, o evangelista destaca que a incredulidade dos chefes do povo permanece forte. Assim, no v.25, eles *ou pisteuete* (pres. ind.at., “não acreditam”) e no v.26, eles *ou pisteuete* (pres. ind. at., “não creem”). Assim, Konings (2000, p. 240) observa que, se querem saber se Jesus é o enviado do Pai, que vejam o que ele está fazendo: os sinais, a cura do cego (conforme observação dos próprios judeus em 10,21).

No v.38, *me pisteuēte* (pres. subj. at., “não acrediteis em mim”), e *pisteuete* (pres. ind. at., “crede nas obras”), ambos denotam o tempo pontual e o tempo da continuidade, e servem, de acordo com Konings (2000, p.244) para afirmar que o Pai está realizando a sua obra em Jesus. Logo, se não querem acreditar na sua afirmação de ser o Filho de Deus, que acreditem nas suas obras.

O v.42 marca uma transição de lugar e de atitude. Assim, o narrador informa o leitor de que *epiteusan eis* (aor. ind. at., “creram nele”), isto é, aceitaram o testemunho de suas obras. Mateos e Barreto (1999, p.477) observam que a expressão *ekei* (adv. “ali”) marca a oposição a Jerusalém e ao templo e os que reconhecem Jesus por suas obras e sua qualidade de Messias (10,25) lhe dão adesão.

Em Jo 11, o narrador situa Jesus em Betânia, por ocasião da morte de Lázaro; ali, Jesus chama a atenção da irmã do morto para o aspecto mais profundo da fé. Desse modo, em 11,25-26, o diálogo gira em torno da fé. Assim, no v.25 *pisteuōn eis* (part. pres. at., “quem crê”), de acordo com Mateos e Barreto (1999, p. 493), trata-se de uma adesão a Ele, condição que inclui a aceitação da vida e da morte como norma própria da vida (6,53-54).

Nesse mesmo sentido, o v.26 retoma *pisteuōn eis* (part. pres. at., “crê em”), confirmando que a adesão comporta uma promessa, comunicação dada. Em vista dessa promessa, Jesus pergunta a Marta: *pisteuei stouto?* (pres. ind. at., “crês nisso?”¹⁴), ou seja, uma adesão que vai além das crenças judaicas.

¹⁴Léon Dufour (1996, p.292 – v. II), em uma nota de pé de página observa que, esse é um caso raro, em que o objeto da fé não é a pessoa de Jesus, mas aquilo que ele afirmou.

No v.27, Marta responde: *ego pepisteuka*¹⁵(perf.ind. at., “eu creio”), uma confissão de fé própria de quem reconhece seu interlocutor. O v.40 comporta ainda uma promessa de fé, assim, *pisteusēs*(aor. subj. at., “se creres”), conforme Beutler (2016, p.284), coloca Marta no sentido contrário aos muitos judeus que creram por terem visto. Desse modo, a promessa que Jesus faz a Marta é de, se ela acreditar, chegará a um novo ver.

Ao analisar Jo11,42 *pisteusōsin*(aor. subj.at., “creiam”), Brown (2020, p. 722) destaca que a oração de Jesus é uma ação de graças, porque leva a multidão à fé, isto é, a conhecer o Pai e, assim, receber a vida em si mesmos. O v.45 destaca, por sua vez, que os que tinham visto as coisas que Jesus fizera, *episteusan*(aor.ind.at., “creram”). Para Vawter (1972, p.482), trata-se de uma fé incipiente, pois nem sempre conduz a uma verdadeira aceitação de Jesus. Já no v.48, o narrador destaca o desconcerto das autoridades que afirmam com preocupação: *pisteusousin eis* (fut.ind. at., “crerão nele”), isto é, darão adesão a ele.

Konings (2000, p.270), destaca que, em Jo 12,11, o desconcerto das autoridades só aumenta, pois o que aconteceu a Lázaro fez muitos abandonarem o grupo dos judeus e *episteuōn eis* (impf. ind. at., “criam”), isto é, aderiam a Jesus. No v.36, Jesus insiste no tempo oportuno para acolhê-lo na fé: “enquanto tendes luz, crede na luz” (11,36), assim, *pisteuete eis*(pres. ind.at., “crede em”), e logo em seguida, Jesus se retira. Segundo Beutler (2016, p. 310), Jesus se retira apenas da multidão, deixando-a com a pergunta de como se decidir em relação a ele. Essa pergunta sugere uma adesão a sua própria pessoa, ou seja, à luz (*tophōs*).

Já no v.37, o narrador destaca que eles *oukepisteuōn eis*(impf. ind.at., “não creram nele”) permanecem na incredulidade, logo não deram adesão à luz, a Jesus. Beutler (2016, p.315) observa que, em 12,38, João vê esta falta de fé prenunciada em Isaías 53,1. De modo que a expressão *tisepisteusen?*(aor. ind. at., “quem creu?”), reforça a ideia de que, desde o tempo do profeta, a palavra de Deus sofre rejeição.

Contudo, no v.42, o narrador afirma que muitos dos líderes *episteusan eis* (aor. ind.at., “creram nele”). Konings (2000, p. 282), destaca que chegaram a acreditar, a exemplo de Nicodemos (3,1;7,50-51) e José de Arimatéia (19,38).

¹⁵Para Dufour, o uso do perfeito *pepisteuka* significa mais que simples ato de fé: é um estado de crente, daí a tradução “eu tenho a fé” (1996, p.292 – v. II).

O v.44 abriga outra vez, ao modo do evangelista, uma exortação de Jesus à fé. Assim, *hopisteuōn eis* (part. pres.at., “quem crê em”) e *ou pisteuei eis* (pres. ind.at., “não crê em”), segundo Mateos e Barreto (1999, p. 566), reafirma que a adesão a Jesus é adesão ao Pai (14,1). Para Brown (2020, p. 789), o v.46 retoma a oferta de Jesus para aquele que *pisteuōn eis* (part.pres, at., “crê nele”), isto é, aquele que o aceita.

O capítulo 14 está contextualizado no Livro da Glória. Logo no v.1 aparece o discurso de Jesus no contexto de sua despedida, assim, ele reforça o convite para que aqueles que o escutam, *pisteuete eis*¹⁶(pres. ind.at., “crede em”). Mateos e Barreto (1999, p.613) destacam que esse texto pode ser melhor compreendido relacionando-o com Jo 12,44s. Desse modo, a semântica do verbo conserva a ideia de adesão a Deus.

Já nos v.10-12, conforme a narrativa joanina, Jesus intensifica seu discurso de que Ele e o Pai estão intimamente ligados. Em Jo 14,10, Jesus responde a Felipe: *ou pisteueisoti*(pres. ind. at., “não crês que”). Por meio dessa sentença, Léon Dufour (1996, p. 77 – v. II) afirma que Jesus funda o “ver” no fato de que o Pai habita nele. Para aquele que não vê e, portanto, também não acredita, Jesus propõe que veja a ação do Pai em suas obras (10,37-38).

No v.11, o imperativo *pisteuete moi*, com o pronome no dativo (crede-me), e *pisteuete*(crede), de acordo com Brown (2020, p. 1009), reitera o v.10 com um apelo mais direto ao ato de crer. De modo que a fé autêntica nas obras implica a capacidade de entender seu papel como sinais o que eles revelam, a saber, que são obras tanto do Pai como do Filho, já que eles são um, e, portanto, que o Pai está em Jesus e Jesus está no Pai. Assim, o v.12 *hopisteuōn eis* (pres. perf.at., “quem crê em”), de acordo com Beutler (2016, p. 348), comporta uma promessa, realizará as obras de Jesus¹⁷, e mais, realizará obras maiores. Trata-se, portanto, de um apelo à fé autêntica.

¹⁶Brown (2020, p.991), em seu comentário ao evangelho de João, observa que a expressão (tendes fé) apresenta um paralelo temático com Mc 11,22-24, onde, durante seus últimos dias em Jerusalém, Jesus pede a seus discípulos que tenham fé em Deus e não duvidem em seus corações. A palavra “fé”, equivale à raiz hebraica *’mn*, tem um matiz de firmeza; ter fé em Deus equivale a participar de sua firmeza, uma ideia muito apropriada no presente contexto.

¹⁷Beutler (2016, p.348) afirma que, certamente, isso não visa a milagres espetaculares como a cura do cego de nascença (Jo 9) ou a ressurreição de Lázaro (Jo 11,1-44), mas às obras características da Igreja nascente.

Beutler (2016, p.384) destaca que o capítulo 16 do Quarto Evangelho está marcado pelo discurso escatológico de Jesus. Nesse contexto, conforme a narrativa do v.27, o perfeito dos verbos *pepisteukate* e *pephilekate* (crestes e amastes) denotam uma atitude mantida ao longo da vida. Assim, o Pai ama os discípulos que permanecem unidos a Jesus pela fé e pelo amor. Nos v.30 e 31, o narrador anota que os discípulos fazem uma confissão de fé, mas revela uma precipitação, assim como a de Pedro (13,37-38).

No v.30, *pisteuomen* (pres. ind.at., “cremos”), é motivado pelo reconhecimento da sabedoria de Jesus, logo, permanece insuficiente, pois não revela um ato de fé completo, de modo que, no v.31, Jesus pergunta *artipisteuete?* (pres. ind. at., “credes agora?”). Para Brown (2020, p. 1127), Jesus lança uma dúvida à confissão de fé dos discípulos. A fé deles ainda não está completa; ela vacilará (v.32).

O capítulo 17 do Quarto Evangelho continua o discurso de despedida de Jesus. Nele, conforme comentário de Beutler (2016, p. 393), Jesus faz uma retrospectiva histórica de sua obra. Nessa retrospectiva, Jesus destaca aqueles que receberam sua palavra diretamente (v.8) e aqueles que a receberam indiretamente (v.20 e 22). No v.8, *episteusan* (aor. ind. at., “creram”), destaca aqueles que aceitaram a palavra, por terem reconhecido Jesus mediante a fé.

Já em Jo 17,20-21, Beutler (2016, p. 397) destaca que Jesus reza não pelos discípulos, aqueles que ouviram diretamente a palavra a aceitaram, mas pelos que a aceitarão no futuro. Assim, o v.20 *pepisteuontōndiá* (part. pres. at., “crerão em”) com valor de futuro, se refere à aceitação de Jesus, numa fé baseada na palavra da proclamação. Para o v.21, *hokosmospisteuē* (pres. subj. at., “o mundo creia”), Konings (2000, p. 356) diz que esse é o desejo de Jesus, que o mundo acredite que Ele é o Enviado do Pai.

Em Jo 20,8, o narrador realça a personagem do Discípulo Amado, esse realce é marcado pelos verbos *eidene episteusen* (aor. ind.at., “viu e acreditou”). Para Mateos e Barreto (1999, p. 841), a marca distintiva desse discípulo que viu e acreditou é a sintonia com Jesus, a vida (11,25;14,6).

Para Dodd (2003, p.249), Jo 20,25.29, o episódio em que Tomé reconhece o Senhor ressuscitado, é muito significativo, pois permite ao leitor discernir certa concepção de uma relação entre fé e visão. No v.25, o narrador apresenta Tomé,

que se nega a acreditar, *ouk me pisteuso*(aor. subj. at., “não crerei”). Dodd prossegue no seu comentário:

Tomé exige ver Jesus, isto é, uma forma de visão física, que pode existir sem fé. Muitos contemporâneos de Jesus o viram nesse sentido, mas sem efeito salutar. Mas quando a simples visão é acompanhada de fé, leva à visão num sentido profundo. Nesse sentido, o v.29 marca, no episódio de Tomé, uma transição: Tomé é um dos que viram a Cristo, fisicamente, e, tendo fé, ele o viu no verdadeiro sentido(2003, p. 249-250).

A pergunta de Jesus a Tomé é enfática *pepisteukas?*(perf.ind. at., “creste?”) e prepara o leitor para a promessa da fé: *makarioi oi me idonteskaipisteusantes*(aor. part. at., “Felizes o que não viram e creeram”). Assim, na perspectiva joanina, ter fé é a condição para ver (11,40).

1.3A relação entre sinal e o campo semântico de crer

Ao tomarmos em mãos o texto do Quarto Evangelho, segundo TuñiVancells (1989, p.130), o narrador nos apresenta as diversas reações perante a revelação de Jesus enquadradas numa divisão muito radical: os crentes e os incrédulos. Assim, na narrativa joanina, o relato de Caná (2,1-11) é emblemático porque abre o Livro dos Sinais e encontra por parte dos discípulos uma aceitação¹⁸ imediata.

Nesse sentido, Léon Dufour (1989, p. 169 – v. I) comenta que, em Jo 2,11, a relação entre o sinal de Caná e a resposta positiva dos discípulos que creram se explica pelo fato de que o sinal realizado por Jesus é um milagre-dom, assim, como a fé é um dom que é recebido da parte de Deus. Outro aspecto ao qual está atrelado o sinal de Caná é à manifestação da glória de Jesus; no entanto, Konings (2000, p. 115) observa que se trata de um estágio inicial, assim, a fé motivada pelo sinal é apenas um primeiro passo.

Contudo, mesmo aceitando a proposição apresentada por Konings, sobre o caráter inicial da fé, a narrativa de Jo 2,11, demonstra, segundo TuñiVancells (1989, p.131), que a fé é uma resposta à revelação de Jesus, que, embora não seja uma resposta em profundidade, está ampliada nos discípulos.

¹⁸TuñiVancells (1989, p.131) destaca que os discípulos são os representantes dos crentes. Na realidade, são os que aceitam Jesus desde o princípio (1,37-38), são os que creem desde o primeiro sinal (2,11), e os que sempre seguirão a Jesus, como se afirma no diálogo de despedida: “desde o princípio estais comigo” (15,27).

O capítulo 4 do Quarto Evangelho situa Jesus outra vez em Caná, lugar do primeiro sinal. Mas, se em Jo 2,11, os discípulos chegam a crer porque viram o sinal que Jesus realizou, em Jo 4,47, conforme interpreta Mateos e Barreto (1999, p.248), o funcionário régio vai ao encontro de Jesus movido por uma necessidade, não por uma adesão pessoal. Fato este que, no v.48, faz com que Jesus o questione: “Se não virdes sinais e prodígios, não acreditareis?” Com esse questionamento, Léon Dufour (1989, p.324 – v. I) afirma que Jesus deseja dizer ao funcionário régio que seu desejo de um milagre é legítimo, mas que ele precisa abrir-se ao mistério daquele que realiza a ação prodigiosa.

Para Brown (2020, p. 410), o uso da expressão “sinais e prodígios” neste contexto tem um sentido negativo. Isso porque, mais do que ver sinais, é necessário acreditar na palavra de Jesus. Nesta mesma perspectiva, escreve La Calle (1977, p.407), crer que Jesus foi um taumaturgo é sinal de uma fé imperfeita e, por isso, recusada pelo evangelista.

Em 6,30, o narrador nos informa que o sinal dos pães não foi entendido pelo povo, daí o pedido para que Jesus mostre um sinal que o qualifique como o Enviado. Nesse versículo, segundo notam Mateos e Barreto (1999, p. 101), reaparece a mesma mentalidade, que deseja ver sinais portentosos de 4,48.

TuñíVancells (1989, p.135) esclarece que o objeto da fé no Quarto Evangelho é Jesus. Logo, ao exigirem ver um sinal (apesar de já terem visto muitos) para que venham a crer, os interlocutores de Jesus deixam às claras o não reconhecimento de sua pessoa e, portanto, uma fé imperfeita.

Se, em Jo 6,30, o povo exige um sinal e uma obra para acreditar em Jesus, em 10,37-38, é Jesus que manda que vejam suas obras e acreditem. Konings (2000, p.244) observa que é precisamente porque Jesus realiza as obras¹⁹ do Pai que Ele revela a presença de Deus entre nós. Ora, se não querem acreditar que Jesus é o Filho de Deus, que acreditem nas suas obras, pois Ele faz as obras de Deus. Beutler (2016, p. 266) comenta que o argumento de Jesus frente à incredulidade dos judeus,

¹⁹Para Brown (2020, p. 694), no Quarto Evangelho, as obras de Jesus correspondem aos sinais. No entanto, ele observa que, o conceito de “obra” em João é mais amplo do que o de milagres; em 17,4, Jesus pode sumariar todo seu ministério como uma obra. Os milagres de Jesus não são apenas obras; suas palavras são também obras: “As palavras que eu vos digo, não as digo por mim mesmo; é o Pai, permanecendo em mim, que realiza as obras” (14,10). Deste modo, continua Brown, “sinal” é um termo menos amplo que “obra; enquanto ambos são empregados para milagres, sinal não é empregado para a totalidade do ministério de Jesus (2020, p.833-835).

de que Deus se revela em suas obras, só pode ser compreendido por meio de uma fé verdadeira.

Para Konings (2000, p. 280), em Jo 12,37, o evangelista faz um balanço da atuação pública de Jesus, caracterizando-a pelo termo *sinais*. Assim como Moisés, em Dt 29,2-4, avalia a incredulidade do povo diante dos sinais que Deus fez, o evangelista avalia a incredulidade diante do número e do tamanho dos sinais que Jesus fez (9,32).

O uso de *oukepisteuonno* imperfeito do indicativo, voz ativa (não acreditavam), segundo a interpretação de Mateos e Barreto (1999, p. 558), significa repúdio, e não simplesmente estado de mera indiferença. E, Brown (2020, p. 782) completa que, nesse contexto, a única avaliação honesta possível é expressa no Prólogo “Veio para o que era seu; todavia os seus não o aceitaram”(1,11).

Nesse sentido, a constatação por parte do evangelista de que os muitos sinais que Jesus fez não foram suficientes para superar a falta de fé dos seus ouvintes, Beutler (2016, p. 315) interpreta que não se trata de casos isolados, mas de uma decisão fundamental prolongada no tempo.

Ao analisar todo o Quarto Evangelho e, tendo em vista o uso do termo sinal/sinais pelo narrador, percebe-se, que a articulação entre os sinais que Jesus realizou e os discursos que se sucedem é pensada em vista da revelação da identidade de Jesus, e por este motivo, faz-se necessário observar a estreita relação entre os sinais e o ato de crer. Por isso, afirma Tuñí:

À primeira vista, poderíamos afirmar que o sinal joanino é aquele gesto feito por Jesus que, uma vez visto pelos homens, conduz à fé. Mas esta primeira impressão deve ser corrigida, se quisermos elucidar o sentido mais específico da obra joanina (1999, p.35).

Estritamente, não se pode afirmar que o evangelista apresente os sinais realizados por Jesus como sendo indispensáveis à fé. Primeiro porque Jesus não dá crédito àqueles que precisam ver sinais para crer: “Se não virdes sinais e prodígios, não acreditais?” (4,48; 2,23). E neste sentido, o evangelista destaca: “bem-aventurados os que não viram e acreditaram” (20,29). Assim, vale destacar a interpretação que faz Tuñí:

Os sinais são instrumento de manifestação da glória para aqueles que estão dispostos a seguir a dinâmica da fé. Talvez, por isso, o evangelista João sublinhe, muito mais do que os sinóticos, o elemento extraordinário que

envolve as ações de Jesus: Lázaro estava morto já há quatro dias, o cego o era desde o nascimento, o enfermo da piscina estava assim há trinta e oito anos (1999, p.36).

É importante destacar que, segundo a perspectiva da narrativa joanina, os sinais corroboram a afirmação de Jo 1,14, isto é, Deus mesmo está no meio de nós. Esta realidade, no entanto, não foi assimilada por todos os homens, de modo que o evangelista a torna ainda mais evidente, precisamente narrando os atos de Jesus. Contudo, conforme a narrativa avança, o evangelista acrescenta outro elemento importante, que é a palavra de Jesus, acentuando assim que, embora os sinais sejam importantes, aqueles que se aproximam de Jesus, não podem manifestar sua adesão, apenas baseada nos sinais, mas na própria pessoa de Jesus.

Certamente, os sinais realizados por Jesus causaram grande impacto naqueles que os viram, e muitos abraçaram a fé (2,11); no entanto, o evangelista constata que outros tantos permaneceram na incredulidade, precisamente porque não se abriram para o sentido mais profundo dos sinais, que exige uma disposição interior, isto é, uma abertura dos olhos da fé. Sem essa abertura dos olhos da fé, os sinais permanecem insuficientes, sobretudo, para aqueles que buscam uma dedução extraída dos fatos.

A fé, portanto, não é um produto do intelecto, mas nasce da experiência com Jesus em sua totalidade, de modo que o evangelista insiste, que aqueles que manifestam sua adesão ao Filho de Deus, devem ultrapassar o impacto imediato causado pelos sinais e, assim, chegar à estatura do discípulo perfeito, isto é, “aquele que acreditou sem ter visto”. Dito isto, pode-se então assentir que para o autor do Quarto Evangelho, para se chegar à fé não basta só a visão, pois Jesus mesmo afirma: “vós me vistes e não haveis crido!” (6,36).

Quando há essa abertura dos olhos à fé, os sinais ajudam os homens a uma correta adesão à pessoa de Jesus. Desse modo, em Jo 20,30-31, o evangelista esclarece a importância dos sinais que ele registrou em vista de que haja uma constância na fé, naquele que é o Cristo, o Filho de Jesus, por meio de quem a vida eterna é garantida.

1.4 Conclusão do Primeiro Capítulo

No desenrolar do Quarto Evangelho, o narrador utiliza-se do termo *sēmeion/sēmeia* para designar as ações de Jesus e, ao fazê-lo, aponta para uma diferença quanto ao termo utilizado pelos sinóticos, *dynamis*. Como é próprio da narrativa joanina, esse termo serve para revelar a identidade de Jesus, ao mesmo tempo em que aponta para a ação do Pai através dele. Constata-se, portanto, que os sinais são dispostos, à medida em que Jesus avança na sua missão como o Enviado do Pai.

Nesse sentido, a frequência com que o evangelista se utiliza do termo *semeion/semeia* se dá numa ordem crescente, conforme Jesus vai confrontando as hostilidades dos chefes do povo. Desse modo, os sinais funcionam como um fio condutor com o qual o narrador do Quarto Evangelho leva o leitor a perceber que Jesus já não se enquadra na figura de um profeta antigo, nem mesmo de Moisés, mas que ele é o Filho de Deus.

É exatamente nessa perspectiva que, ao adotar o termo *semeion/semeia*, o evangelista procura evidenciar a identidade de Jesus e, com o uso dinâmico e frequente do verbo *pisteuō*(crer), evidencia a reação daqueles que presenciam os sinais. E, neste sentido, pode-se perceber a grande variedade semântica do verbo no decorrer da narrativa joanina.

Assim, embora o evangelista não recorra ao substantivo *pistis*(fé), ele distribui no corpo do texto verbo *pisteuō* (crer), de tal modo que pode ser interpretado como adesão, confiança e acolhida a Jesus como o Enviado do Pai.

Por conseguinte, o evangelista relaciona os *semeia* com o verbo *pisteuō*, mas sem que um dependa do outro, pois na perspectiva do autor do Quarto Evangelho, o ato de crer, isto é, a adesão a Jesus tem nos *semeia* uma motivação inicial, a qual deve ser ultrapassada, haja vista, o que Jesus declara: “Felizes os que não viram e creram” (20,29). Além do mais, em 20,30-31, o narrador informa aos leitores qual foi seu objetivo ao registrar os *semeia* de Jesus.

2: “ESTES SINAIS FORAM ESCRITOS PARA QUE CREIAIS QUE JESUS É O CRISTO”

Já anotamos neste trabalho que o autor do Quarto Evangelho assim como os demais evangelistas, se propôs a escrever uma narrativa teológica sobre Jesus. Contudo, deu ao seu escrito uma impostação teológica mais profunda, valendo-se de uma linguagem simbólica com a qual procura revelar a identidade de Jesus. Com muita perícia, desde o prólogo, coloca diante do seu leitor as características da divindade de Jesus que veio de junto de Deus.

Com o primeiro sinal realizado em Caná, tem início a vida pública de Jesus, que faz com que os discípulos creiam nele. No entanto, até o final do capítulo 12, apresenta também as reações adversas aos sinais que Jesus realiza e, por isso, o evangelista procura acentuar ainda mais as características da identidade de Jesus como o Cristo, o Filho de Deus. Para isso, recorre a passagens do Antigo Testamento que fundamentam que em Jesus se cumprem as promessas de Deus aos profetas.

No Livro da Paixão (13-21), o evangelista anota os discursos de Jesus em tom de despedida, mas também acentua a estreita relação de Jesus com o Pai, fonte de sua missão. É justamente por causa dessa íntima união com o Pai, que Jesus realiza suas obras e suas palavras são palavras de vida. No diálogo com Nicodemos, Jesus afirma que “Em verdade, em verdade, te digo: falamos do que sabemos e damos testemunho do que vimos, porém não acolheis o nosso testemunho” (3,11) e, a Filipe Jesus afirma: “Quem me vê, vê o Pai, como podes dizer: ‘Mostra-nos o Pai?’” (14,9).

Desse modo, para o evangelista, os sinais que Jesus realiza são decididamente a manifestação de que ele não é um profeta ao modo do Antigo Testamento, superando até mesmo Moisés e Elias. O mesmo se verifica na sua realidade enquanto Messias, porque ele não se enquadra na ideia do Messias esperando por Israel.

No tocante ao título de Filho de Deus, João esclarece que Jesus não se encaixa na ideia de Filho de Deus, já bastante conhecida pela literatura judaica, nem tampouco, como se encontra na literatura grega. Para a literatura joanina, a filiação de Jesus é única, o seu falar e seu agir correspondem a uma nova criação.

Nessa perspectiva, na redação de 20, 30-31, o evangelista não apenas impõe um tom conclusivo ao seu escrito, como também convida os seus leitores a revisitarem o Evangelho como um todo, para poder manter viva a fé, naquele que sendo o Cristo, Filho de Deus, já é em si mesmo o sinal que o Pai dá aos homens para que eles possam ter a vida em seu nome.

Mas, para ter a vida em seu nome, não é suficiente uma resposta de fé que se baseie em sinais, mas é necessário, antes de tudo, crer que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus. Crer que ele realiza a obra de Deus, porque ele e o Pai são um só. Desse modo Jesus afirma: “Porque viste, creste. Felizes os que não viram e creram!” (20,29). Com isso, o evangelista insiste no fato de que a fé autêntica não se fundamenta naquilo que Jesus faz, mas crer na sua própria pessoa, e aquele que nele crer é no Pai que crê.

Para um maior aprofundamento, esse capítulo está estruturado em cinco tópicos. No primeiro tópico, trataremos da análise da perícopete 20,30-31, seu lugar no conjunto do Quarto Evangelho. Já no segundo tópico, analisaremos a afirmação do evangelista de que Jesus é o Cristo, e quais são os fundamentos dessa afirmação. Continuando a análise, no terceiro tópico, trataremos da afirmativa por parte do evangelista de que Jesus é o Filho de Deus. Dada a riqueza da cristologia joanina, no quarto tópico, faz-se necessário analisar a autoapresentação de Jesus como o enviado do Pai. E por último, no quinto tópico, analisaremos qual é o propósito do Quarto Evangelho.

2.1 A perícopete no conjunto do Quarto Evangelho

A perícopete de 20,30-31 se insere no contexto do Livro da Paixão, conforme a divisão apresentada por Dodd (2003) que secciona o Quarto Evangelho em dois grandes blocos e subdivide o Livro dos Sinais em sete unidades.

Jo 1,1-51 – Prólogo

Jo 2,1-12,50 - Livro dos Sinais

(1) O Novo Princípio (2,1 – 4, 42)

(2) A Palavra Geradora de Vida (4,46 – 5, 47)

(3) O Pão da Vida (6)

(4) Luz e Vida (7 – 8)

(5) Juízo através da Luz (9,1 – 10,21) e apêndice (10,22-39)

(6) A Vitória da Vida sobre a Morte (11,1-53)

(7) Vida através da Morte (12,1-36)

Jo 13 – 17 - Livro da Paixão

Essa é a mesma divisão adotada por Brown (2020), embora o que Dodd chama de Livro da Paixão ele o chame de Livro da Glória, e mais as diferenças na subdivisão interna em cada bloco. Para a divisão dos capítulos 18 a 21, seguiu-se o esquema apresentado por Brown (2020), que os divide em três partes, respectivamente: A Narrativa da Paixão (18,1 – 19,1-42); A Ressurreição de Jesus (20,1-29); mais a declaração do propósito do autor (20,30-31) e o Epílogo (21,1-25). Assim, a perícopes:

“Muitos outros sinais fizera Jesus diante dos discípulos, os quais não estão escritos neste livro. Estes, porém foram escritos para que acrediteis que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus; e para que acreditando tenhais vida em seu nome”(20,30-31), se situa nessa terceira parte do Quarto Evangelho.

É consenso entre os autores que essa perícopes corresponde à conclusão do Quarto Evangelho, de modo que o cap. 21 é considerado um apêndice, isto é, um acréscimo inserido pelo autor ou por um redator. Segundo Brown (2020, p.1548), esta conclusão no final do Livro da Glória pretende estabelecer um equilíbrio com a conclusão no final do Livro dos Sinais (12,37). Há nesses dois versículos uma dinâmica que alcança todo o evangelho no sentido de concluí-lo e também de reassumi-lo por inteiro.

Konings (2000, p.414) observa que, do ponto de vista literário, essa perícopes se distingue do resto do evangelho pela fala, ou seja, aqui já não se trata de uma narrativa (em terceira pessoa), mas assume um tom retórico, dirigido diretamente ao leitor, na segunda pessoa. Assim, na forma “estão escritos”, aquele que fala fica escondido por trás da forma passiva. Indicando com isso que o leitor deve prestar atenção aos sinais que ele escreveu. Beutler (2016, p. 466) também considera que esses dois versículos do capítulo vintenão pertencem mais ao fluxo narrativo visto em todo o corpo do Quarto Evangelho.

Ainda do ponto de vista literário, essa conclusão se revela bastante curta, mas não menos estruturada e equilibrada como o é o evangelho inteiro. Konings (2000, p. 414) indica que esse equilíbrio é marcado por um recurso do grego

clássico: a primeira frase é introduzida por *men* “decerto”, a segunda por *de* “mas”. Assim, põem-se na balança duas coisas: o não-escrito e o escrito (nesse livro) de tudo o que Jesus fez. Para Beutler (2016, p. 467), a melhor forma para compreender os “sinais” nesse texto, é não os limitando aos “sete sinais” de 2–12, mas tudo o que Jesus disse e fez, inclusive o evento da morte e ressurreição e suas manifestações depois de ressuscitado.

A perícopede 20,30-31, sob todos os efeitos, constitui a primeira conclusão do Quarto Evangelho. E, para que fosse entendida assim, o evangelista fez uma seleção dos sinais que Jesus realizou diante dos seus discípulos²⁰, e estes sinais, na avaliação do evangelista, são suficientes para que o leitor possa crescer na fé. No entanto, o próprio evangelista adverte que estes não foram os únicos. A esse respeito Casalegno acrescenta:

O evangelista realça ter feito uma escolha entre os sinais realizados por Jesus, deixando entrever que há outros episódios da vida de Cristo, úteis para alimentar a fé, que não foram relatados na sua narrativa. Com efeito, a pessoa de Jesus é inesgotável e pode ser apresentada a partir de diferentes pontos de vista (2009, p. 308).

Em 20,30-31, o evangelista retoma o uso do termo “sinais”, depois de tê-lo utilizado, pela última vez, no cap.12. Essa retomada do termo, de acordo com Konings (2000, p. 415), abre um ponto de interrogação acerca dos sinais a que o narrador se refere; serão esses “sinais” somente os da vida pública, narrados no Livro dos Sinais 1-12; ou será que a ressurreição deve ser considerada como o sinal por excelência (em 2,18-21, o pedido de um sinal é respondido com uma referência à ressurreição)? Konings mesmo responde a essa questão, afirmando que, para o evangelista, todos os sinais são apenas relativos (20,29), de modo que basta uma seleção representativa.

Para Zumstein, a análise de 20,30-31 deve ser conduzida em dois níveis:

Por um lado, os vv. 30-31 estão intimamente relacionados com o ciclo pascal e constituem um complemento significativo do v.29. Os leitores, que pertencem ao círculo dos que devem acreditar sem ver, são chamados a descobrir no evangelho o testemunho que funda e estrutura a sua fé. Por outro lado, estes mesmos vv.30-31 referem-se a todo o evangelho;

²⁰ Brown observa que talvez houvesse então certa distinção entre os sinais realizados diante dos discípulos, o maior dos quais não foi registrado (2020, p. 1545).

deixando a vivacidade da narrativa, o autor implícito explica-se a si próprio num comentário sobre a intenção e a função da história contada (2007, p. 294).

Outro ponto sobre o qual Zumstein (2007) analisa esta perícopé de 20,30-31 diz respeito ao seu devir. E, no tocante a isto, ele identifica a existência de dois problemas que são dignos de nota. O primeiro problema ao qual Zumstein (2007) se refere, diz respeito à relação entre a conclusão dos v.30 e 31 e o cap. 21. Entre os comentadores do texto joanino, a aceitação de que os v.30 e 31 são a conclusão original do evangelho é pacífica. Mesmo porque, afirma ele: “A redação final, levada a cabo pela escola Joanina, respeitou esta disposição do trabalho” (ZUMSTEIN, 2007, p. 295). Destarte, essa decisão editorial tem uma dupla consequência: “o texto traz a marca da sua composição em etapas sucessivas e quer ser lido como tal; e o capítulo 21 não é uma simples continuação narrativa do capítulo 20, mas um epílogo” (2007, p. 295).

O segundo problema ao qual Zumstein (2007) faz referência está relacionado à possível utilização de uma “fonte dos sinais”. Zumstein observa que a utilização do termo sinais é surpreendente e, por isso,

Alguns críticos utilizaram esta observação para assumir que o autor implícito teria utilizado uma fonte aqui (20:30-31a), mais precisamente a conclusão da fonte dos sinais, porque esta ter-lhe-ia permitido formular - recapitulando-a - a intenção da obra, em particular a sua mensagem cristológica (2007, p. 295).

No entanto, ele pondera que esse ponto de vista é contestado pelas pesquisas recentes, que preferem ver aí uma composição editorial. Em todo caso, o referido autor afirma:

É de notar que, de um ponto de vista argumentativo, estes versículos devem ser lidos como um comentário do autor implícito sobre o conjunto da sua obra, quer tenha ou não utilizado uma formulação pré-existente, não tem importância decisiva (ZUMSTEIN, 2007, p. 295).

Casalegno (2009, p.310) atenta para o fato de que, nessa conclusão (20,30-31), o narrador deixa transparecer um aspecto de incompletude, ou seja, “Jesus fez ainda muitos outros sinais na presença de seus discípulos”. No entanto, Zumstein (2007, p. 295) sugere que o caráter seletivo do evangelho afirmado no v.30, não deve ser entendido como uma mera conveniência, mas quer informar o leitor da impossibilidade de uma narrativa exaustiva. Assim, a oposição entre (*men*) e (*de*)

mostra que o autor, ao fazer essa seleção, visa a um fim específico que será formulado no v.3.

Conforme a narrativa joanina, os atos de Jesus são em si mesmos sinais, logo, no v.30, o autor utiliza o termo sinais em referência a todos os atos realizados pelo Jesus terreno. Contudo, Zumstein (2007) afirma que esse uso do termo sinais comporta alguns problemas. O primeiro é: por que o autor implícito usou um termo geralmente reservado para histórias milagrosas? Diante dessa questão, ele apresenta três observações que merecem atenção:

a) A noção de sinal aparece em peças programáticas ou conclusivas. A primeira parte do evangelho termina com uma conclusão que tira um balanço negativo da atividade de Cristo, e precisamente, para este fim, usa a noção de sinal (cf. 12,37). A conclusão do evangelho alude a esta primeira avaliação da revelação e formula o programa teológico do evangelho. b) Ao escolher o conceito de sinal na conclusão, o autor implica a ênfase nos atos de Jesus, especialmente no ciclo da Paixão e da Páscoa. A dimensão histórica da revelação é sublinhada. c) O conceito de sinal tem, finalmente, uma dimensão eminentemente hermenêutica. A história contada no evangelho deve ser entendida como um sinal que leva à descoberta da verdadeira identidade de Cristo e, portanto, à fé. Este sinal da história contada vem para a língua com toda a clareza no v.31 (ZUMSTEIN, 2007, p. 296).

Finalmente, observa Zumstein (2007) que o autor utiliza a noção de livro para descrever a narrativa joanina em sua totalidade. A relevância deste termo, se dá pelo fato de que ele só aparece uma única vez no Novo Testamento. E, por último, o referido autor avalia que o uso do termo livro:

Destina-se a designar o evangelho como uma obra literária. Assim, para João, ao lado da Bíblia judaica do Antigo Testamento, nasceu uma nova escritura, que deveria tornar-se o livro da fé para os cristãos: o Evangelho do Discípulo Amado. O participio perfeito do verbo (escrever) objetiva a passagem da oralidade à escrita; indica que é uma obra escrita no passado, mas que ainda está disponível a todos os potenciais leitores (ZUMSTEIN, 2007, p. 296).

No conjunto do Quarto Evangelho, o v.30, com seu caráter seletivo, encontra-se subordinado ao v.31, que esclarece o propósito programático do evangelho. Visto desse modo, Zumstein (2007) postula três objetivos almejados pelo autor no v.31. Em primeiro lugar: “O seu objetivo é despertar a fé dos crentes, ou seja, fortalecê-la e estruturá-la. Este objetivo pragmático é uma característica constante da narrativa Joanina” (2007, p. 297). Em segundo lugar, além de despertar a fé, o v.31 especifica o seu objeto, o Cristo. Disso decorre que: “A tese cristológica que o leitor é

convidado a aceitar é que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus” (2007, p.297). Em terceiro lugar, o v.31 articula a tese cristológica com uma afirmação soteriológica. E, portanto, “A confissão de Jesus como o Filho de Deus leva à vida pela qual devemos entender a vida como Deus deseja, a vida em sua plenitude e realização, vida contra a qual a morte não pode prevalecer” (2007, p.297).

Em síntese, a perícopes de 20,30-31 opera um duplo movimento bem equilibrado, de maneira que conclui a narrativa joanina ao mesmo tempo em que convida o leitor a revisitar o evangelho todo, com um apelo direto ao ato de crer, mesmo para aqueles que não chegaram a ver os sinais.

2.2 Jesus é o Cristo no Quarto Evangelho

Para um maior esclarecimento da cristologia joanina, é necessário abordar três aspectos sobre o Messias (Cristo). O primeiro aspecto que deve ser bem entendido é o da origem do Messias, o segundo é sobre a compreensão joanina do Messias como enviado e o terceiro, o Messias, como revelador do Pai. A origem do Messias, no judaísmo primitivo e no Antigo Testamento está atrelada à figura de Davi e é nutrida, segundo Fabry (2008, p.13), pela experiência de sofrimento e de perseguição, de opressão e de exploração, que fez com que o desejo de libertação e redenção do povo cultivasse na religião a figura do Messias redentor. Com isso Fabry nos lembra que:

A designação “Messias”, relacionada originalmente com um fenômeno no judaísmo, desprende-se no decorrer da história quase completamente de sua origem etimológica e designa geralmente um salvador com qualidade humana e ao mesmo tempo divina e transcendental, enviado pela divindade e agindo por sua incumbência. Ele é aguardado para a época escatológica e deve estabelecer a soberania divina no mundo humano. Em contrapartida, no sentido judaico estrito, o messianismo é a experiência de um descendente do rei Davi para o final dos tempos (2008, p.13).

No entanto, Boring (2015, p.1186) defende que nenhuma genealogia dá a Jesus um ancestral davídico; os opositores de Jesus equivocadamente creem que o Messias deve ser da linhagem de Davi (7,42). No entanto, segundo a perspectiva joanina, o modelo bíblico para o Jesus Messias não é Davi, mas Moisés, com quem Jesus é tanto comparado quanto contrastado: Moisés ascende e descende,

transmite o que ouviu de Deus, mas, em contraste com Jesus, nunca viu Deus (1,17-18).

Todos os evangelhos, cada um a seu modo, buscam responder à pergunta: quem é Jesus? E, para que a resposta a esta pergunta tenha o mínimo de plausibilidade, todos eles ocuparam-se em narrar as palavras e as obras de Jesus, ao mesmo tempo em que lhe atribuíam alguns títulos, dentre os quais o de Messias²¹ (Cristo). Para Guillet (1985, p.7), a construção dessa identidade de Jesus como Cristo, em todos os evangelhos, se baseia sempre em testemunhas que, vez ou outra, têm seus nomes citados.

Brown (1999, p.45) afirma que esse termo “Cristo” é escolhido por João como catalizador das diversas experiências feitas pelos primeiros seguidores de Jesus (1,35-51). Já Fitzmyer (2015, p.151) argumenta que o Quarto Evangelho faz da questão do reconhecimento de Jesus como o Cristo a causa da divisão entre judeus e cristãos: “pois os judeus já tinham combinado que, se alguém reconhecesse Jesus como Cristo, seria expulso da sinagoga” (9,22b).

A singularidade da narrativa joanina que se evidencia desde o prólogo, pode ser verificada também no que diz respeito à forma como o narrador apresenta Jesus. Conforme argumenta Sholtissek (2008, p. 113), no Quarto Evangelho Jesus se anuncia de uma maneira quase estranha em comparação com os evangelhos sinóticos(basta conferir a expressão “Eu sou”); que aparece também em Mc 6,50. Guillet (1985, p. 11) assegura que, ao multiplicar as declarações de Jesus sobre si mesmo, com o tom de revelação divina que as caracterizam, João quer expressar uma realidade profunda que os sinóticos subentendem, mas geralmente não expressam e que precisava ser trazida à tona.

Na narrativa joanina, abundam os mal-entendidos e as identificações simplórias sobre a pessoa de Jesus, sendo, pois, justamente neste fervilhar de opiniões que o evangelista procura conduzir os seus interlocutores a uma fé amadurecida. Assim, com habilidade maestral, o autor recorre à ironia para falar da vinda do Cristo: “está no meio de vós” e que “vós não o conheceis” (1,26). Neste sentido, toda narrativa joanina se assemelha a uma via sinalizada pelos atos de

²¹ João especifica que o título *Christós* corresponde ao hebr. *Messias* (1,41), o ungido que se aplicava aos reis de Israel. O título grego refere-se, portanto, à espera messiânica do tempo (MATEOS; BARRETO, 1989, p.179). Daqui em diante, segue-se citando o termo como aparece no grego, Cristo, como equivalente ao hebraico *Messias*.

Jesus, mas que, mesmo assim, as autoridades judaicas se recusam a percorrer. E, portanto, permanecem os mal-entendidos sobre a pessoa de Jesus.

Dadas as incompreensões sobre a pessoa de Jesus, Sholtissek (2008, p. 113) acredita que o evangelista desenvolve uma cristologia mistagógica (conduzindo ao mistério e no mistério), de tal modo que a busca pelo Cristo é um movimento fundamental da parte das pessoas que creem e esperam, movimento que atravessa todo o evangelho (1,38;6,24.26; 7,11.31-36; 18,4.8; 20,15). Operando nessa perspectiva mistagógica, o evangelista procura refletir a busca de sentido e fé das pessoas.

Já no prólogo, o narrador abre aos leitores uma janela pela qual já se pode vislumbrar a identidade de Jesus, trata-se do encontro pessoal de André com Jesus, que depois se tornou um testemunho a favor da identidade de Jesus como Messias: “Encontra primeiramente seu irmão Simão e lhe diz: “Encontramos o Messias (que quer dizer Cristo)” (1,41). Para Fitzmyer (2015, p. 149) já nas primeiras seções do Quarto Evangelho, o evangelista se preocupa em apresentar a identidade de Jesus como cumprimento das expectativas messiânicas judaicas. Nesse contexto, a negativa de João Batista, sobre se ele é o Messias, aponta para a pessoa de Jesus: “aquele que vem depois de mim” (1,20).

O segundo aspecto trata de entender como o autor do Quarto Evangelho apresenta Jesus como o Messias enviado do Pai. O trabalho do evangelista consiste em apresentar Jesus de Nazaré como o Cristo; para isso, Sholtissek (2008, p. 115), diz que a porta de entrada é o prólogo (1,1-18), onde o evangelista dá a conhecer aos seus leitores sua perspectiva sobre a vida de Jesus. Assim, continua Sholtissek:

O Verbo e mediador da criação preexistente é a verdadeira “luz dos homens”, que não pode ser sobrepujada pela *escuridão* (1,1-5). Esse Verbo atestado por João Batista (1,6-8.15), em sua vinda ao mundo (*kosmos*) chamado à vida por ele mesmo, “não é conhecido” (1,9-10); ele “não é acolhido *pelos seus*” (1,11). Àqueles, contudo, que “o recebem, ele deu poder” de viver como “*filhos de Deus*” na família *de Deus reunida de nova maneira* em torno dele (1,12-13). A codificação do evento de Cristo baseado nas *metáforas da luz e da família* em 1,14-17 é relacionada à pessoa concreta “Jesus Cristo” (1,17): ele é o Verbo que se fez carne e “morou [literalmente: acampou] entre nós”, que faz brilhar sua glória, a do filho único do Pai, e que traz a graça e a verdade. Como só ele vem da proximidade imediata de Deus e é o mediador exclusivo da salvação, ele “interpreta” Deus (2008, p. 115).

Ao afirmar que o Filho único é que tem a proximidade com Deus, o evangelista aproxima Jesus Cristo do próprio Deus (20,28) sem, contudo, identificá-

lo com Deus. Como enviado, o Filho é, em João, cuidadosamente distinguido do Pai que o envia. Na cronologia da narrativa joanina, 1,38 contém uma pergunta fundamental: “o que procurais?”. Nessa pergunta-guia de todo o evangelho de João, e a partir dela, os enviados a Jesus por João Batista são confrontados com uma profunda busca vital.

A mistagogia joanina sobre o título Cristo vai ganhando forma mediante os relatos de encontros, nos quais Jesus é testemunhado como o Cristo, como em 1,35-37, em que João Batista afirma: “Eis o cordeiro de Deus” e os primeiros discípulos atestam “encontramos o “Messias”, aquele de quem está escrito na lei de Moisés e nos profetas” (1,41.45); na autorrevelação de Jesus como Cristo (4,26 “Eu sou, eu que estou falando contigo”), tal afirmação, levou a samaritana a recordar as expectativas messiânicas de seu povo e ela afirma: “Eu sei que um Messias deve vir, aquele que chamam Cristo” (4,25). A experiência do encontro leva ao reconhecimento de Jesus como o salvador do mundo (4,42) e, por conseguinte, aquele que o encontra torna-se testemunha para outros.

Constata-se, portanto, que a dinâmica narrativa de João faz emergir a messianidade de Jesus até mesmo entre seus opositores. Como nos diz Sholtissek:

Durante a festa das Tendias ocorrem no átrio do Templo debates sobre a identidade de Jesus (7,1-52). Os sumos sacerdotes e fariseus (ou “os judeus”), os habitantes de Jerusalém e o próprio Jesus entram numa série de disputas que versam sobre o conhecimento das Escrituras ou da Lei, e especialmente, da expectativa messiânica aí enraizada. Numa irônica profecia, os habitantes de Jerusalém anunciam: “Entretanto, este nós sabemos donde é, ao passo que, quando vier o Cristo, ninguém saberá de onde ele é” (7,27). Ironicamente, é cumprida a regra sobre o Messias estabelecida por eles mesmos: na verdade, eles não sabem “de onde Jesus é” (cf. 19,9). Embora Jesus não canse de falar de seu envio pelo Pai (2008, p. 116).

Um terceiro aspecto a partir do qual o evangelista trabalha o título Cristo está relacionado diretamente à compreensão de Jesus enquanto enviado e, desse modo, é ele revelador do Pai. Nesse sentido, o uso do termo sinal não quer indicar apenas as ações de Jesus enquanto taumaturgo, mas, sobretudo, que ele mesmo é o sinal por excelência.

Nesse sentido, o autor do Quarto Evangelho, ao dedicar-se a narrar os sinais realizados por Jesus, quer conduzir o leitor ao grande sinal, isto é, Jesus Cristo, o enviado e revelador do Pai. Nas palavras de Jesus: “Meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e consumir a sua obra” (4,34) e “Eu não vim fazer minha

vontade, mas a do meu Pai, que me enviou” (6,38), Gesché (2004, p. 18) salienta que Jesus não se apresenta como a fonte nem como o objeto de sua mensagem.

No entanto, para os judeus, cresce ainda mais a rejeição a Jesus, isso porque, na perspectiva do evangelista, eles não podem compreender a profundidade de sua missão como Cristo. Mas, mesmo diante desse fechamento, Jesus os convida a dar um passo na fé: “Essas palavras que ouvís não são minhas, mas do Pai que me enviou” (14,24) e completa: “O que vos dei a conhecer é o que ouvi do Pai” (15,15).

Crer que Jesus é o Cristo não é, de modo algum, na perspectiva joanina, substituir a fé em Deus, mas afirmá-la mais plenamente: “Quem crê em mim não é em mim que crê, mas naquele que me enviou” (12,44). Todavia, o processo de reconhecimento de Jesus como o Cristo não pode ser feito por quem permanece distante, à margem. Essa perspectiva torna-se mais evidente quando Jesus afirma: “Eu sou o Caminho” (14,6), isto é, a passagem que leva ao Pai.

E se para os judeus, a experiência feita por Moisés é o que mais próximo de Deus se pode chegar, o autor do Quarto Evangelho revela que Cristo é a própria imagem do Pai, que todos podem ver: “Quem me vê, vê o Pai” (14,9b). Segundo Maggi (2013, p. 11), toda imagem ou concepção de Deus que não coincida com Jesus deve ser eliminada, por ser incompleta, limitada ou falsa.

Na narrativa joanina, quanto mais o Cristo se revela, mais seus opositores se fecham nas suas próprias convicções. Essa é a perspectiva de João: apontar a ironia que marca a incredulidade dos judeus. Estes conhecem as Escrituras e as tradições dos antigos, conservam na memória as narrativas dos grandes feitos de Deus, mas se furtam a reconhecer em Jesus aquilo que esperam. Maggi (2013, p.11) afirma que em João, o Deus que Jesus revela não pode ser conhecido pela doutrina, e sim mediante as suas obras: “Crede-me: eu estou no Pai e o Pai em mim. Crede-o, ao menos, por causa dessas obras” (14,11).

Ao longo do Quarto Evangelho, o autor expõe, muitas vezes, a desconfiança das autoridades judaicas sobre a pessoa de Jesus, de como eles se recusam a aceitar que Jesus veio da parte de Deus: “Diziam, então, alguns dos fariseus: “Esse homem não vem de Deus, porque não guarda o sábado” (9,16). É nesse sentido que João recorre às obras realizadas por Jesus, e, segundo Maggi (2013, p.11), elas são

o único critério da veracidade da divindade do Cristo, haja vista que suas obras são as mesmas do Pai.

Para Dodd (2003, p. 303), em nenhum outro escrito do Novo Testamento, o título “Messias” recebe o destaque que lhe é dado no Quarto Evangelho e, mais ainda, de como o evangelista é tão bem informado a respeito das ideias judaicas com ele associadas. Desse modo, o autor desenvolve seu pensamento, em parte, em forma de oposição a tais ideias. E sem dúvidas, continua Dodd, isto se deve ao efeito da controvérsia com os judeus no período durante o qual o Evangelho foi escrito.

Em síntese, é como se o evangelista tencionasse salientar o fato de que sua própria doutrina distintiva estivesse diretamente fundada nas crenças messiânicas da Igreja primitiva, e com esta finalidade começou sua obra citando a lista dos títulos messiânicos tradicionais do Senhor. Tal lista elenca quatro aspectos em uso no cristianismo primitivo, que não podem ser provados que fossem correntes no judaísmo pré-cristão. Esses aspectos são: ele é Filho de Davi, viria de um lugar desconhecido, sua permanência seria para sempre e o Messias como Rei de Israel. O pensamento de Dodd, no entanto, assegura

Que o Messias é filho de Davi, João parece olvidar (como Marcos) como irrelevante para a autêntica doutrina cristã do Messias. Que ele devesse surgir de algum lugar desconhecido onde estava escondido, conforme asseverava a tradição judaica, não é verdade no sentido imaginado, embora o mistério atual de sua origem seja ainda mais profundo do que o supunham os judeus. Que o Messias devesse “permanecer para sempre” é de fato profundamente verdadeiro, mas não no sentido que o Messias fosse isento da morte (2003, p. 304).

Sobre o quarto aspecto, o Messias como Rei, Dodd (2003, p.304) afirma que o evangelista oferece ao leitor um destaque inesperado: enquanto em Mateus e em Marcos o título “Rei de Israel” é usado apenas por sarcasmo, João o concebe como um legítimo título de Cristo, sendo atribuído a ele tanto por Natanael no capítulo dos testemunhos, como pela multidão na entrada em Jerusalém.

No entanto, é importante destacar que a ideia do Messias como Rei não corresponde exatamente às expectativas judaicas, haja vista que o próprio Jesus afirma diante de Pilatos: “Meu reino não é deste mundo. Se meu reino fosse deste mundo, meus súditos teriam combatido para que eu não fosse entregue aos judeus. Mas meu reino não é daqui” (18,36). Assim, ao mesmo tempo em que afirma ser Rei, Jesus recusa a ideia de um rei terreno.

Portanto, o Cristo, na perspectiva do Quarto Evangelho, desce de junto de Deus, é o enviado, revelador do Pai e é Rei. E, por isso, o evangelista insiste no título messiânico de Jesus, haja vista que entre os judeus esse título era importante e alimentavam a sua esperança. E, para que aqueles que permanecem apáticos diante da afirmação joanina de que Jesus é o Cristo, o autor acrescenta outro título de grande importância: Jesus é o Filho de Deus, e é crendo nele que se chega a ter a vida plena.

2.3 Jesus é o Filho de Deus no Quarto Evangelho

O modo como o evangelista estrutura sua narrativa teológica a respeito da vida de Jesus conduz o leitor num processo de revelações progressivas. Guillet (1985, p.42) atesta que, em todas as cenas deste evangelho, há uma revelação de Jesus, construída quase sempre pelo mesmo modelo, ou seja, um sinal mais ou menos evocativo, um diálogo de Jesus com seus interlocutores, que culmina com uma decisão final aceitar ou rejeitar a Jesus como Cristo, o Filho de Deus.

O título Filho de Deus, atribuído a Jesus, no Quarto Evangelho é o que mais revela a identidade de Jesus. No entanto, a expressão Filho de Deus não é uma criação joanina, visto que, no mundo antigo, essa ideia já era bastante conhecida. Entre os gregos, o herói é identificado como filho de uma divindade, e o mesmo se pode encontrar no Antigo Egito, no que se refere ao monarca, visto como uma divindade.

E mesmo nos escritos judaicos, Dodd (2003, p.302) afirma que o termo “filho de Deus” não é raro, mas que seu significado é sempre metafórico. Assim Israel é identificado como filho de Deus, o rei ungido é assim também identificado. Seja como for, Dodd (2003, p. 335) pondera que certamente não existe nenhum outro escrito no qual a ideia da filiação divina seja tratada de modo tão pleno e preciso como no Quarto Evangelho.

Para João, a afirmação de que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, é revelada pelo próprio Jesus, quando ele fala abertamente de sua relação com Deus e o identifica como seu Pai. Desse modo, afirma Dodd (2003, p. 337) que a dependência de Jesus ao Pai é a essência de sua filiação. A filiação de Jesus não se trata de uma adoção, mas revelação do Pai, por quem ele foi enviado. Nesse sentido, João

afirma: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho Único” (1,14).

Para João, a relação entre Jesus e o Pai, como está expressa em várias afirmações dadas por Jesus, servem para aproximar o leitor do mistério da identidade e unidade de uma relação única e impensável (5,23; 8,19; 13,20; 12,44-45; 14,7; 14,9; 15,23). De acordo com Tuñí:

Este mistério de união e identidade reflete-se nos textos já conhecidos: “eu e o Pai, somos um (10,30); “para que todos sejam um, assim como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, para que também eles (...) sejam um” (17,21.22); “... crede nas minhas obras, para que saibais e reconheçais que o Pai está em mim?” (10,38); “Não credes que eu estou no Pai e que o Pai está em mim?” (14,10); “Naquele dia conhecereis que estou em meu Pai, e vós em mim e eu em vós (14,20)” (1999, p.93).

Partindo destas declarações de Jesus, a narrativa joanina vai aproximando o leitor do mistério da identidade de Jesus, cuja revelação é de que ele é o Filho de Deus. Tuñí (1999, p. 97) afirma que a apresentação de Jesus como Filho de Deus não é estranha aos sinóticos, haja vista que Mt 12; Mc 6; Lc 8, fazem uso cristológico desse título messiânico. No entanto, Brown identifica que em João o uso do título Filho de Deus, para ser bem compreendido, precisa ser analisado do ponto de vista do auditório ao qual o evangelista se dirige:

Os que pensam no evangelho como primariamente um escrito missionário dirigido aos judeus não crentes costumam argumentar que aqui “Filho de Deus” é inteiramente sinônimo de “Messias”, e que João está simplesmente tentando mostrar aos judeus que Jesus é o seu Messias prometido. Em contrapartida, os que mantêm que o evangelho é também ou mesmo dirigido primariamente aos gentios ou aos cristãos já crentes tendem a dar um significado mais profundo a “Filho de Deus”, tratando-o ou como um título separado de “Messias” ou como uma interpretação especial de “Messias”. Em seu juízo, João está enfatizando não só que Jesus é o Messias (davídico) da expectativa judaica, mas também o Filho unigênito de Deus e, portanto, um Messias divino (2020, p. 1549-1550).

De acordo com Tuñí (1999, p. 98) a expressão “o Filho” aplicada a Jesus não é muito comum no Novo Testamento. Segundo ele, nos sinóticos aparece apenas três vezes (Mt 11,27 // Lc 10,22; Mc 13,32 // Mt 24,36 e finalmente Mt 28,19). Aparece pouco em Paulo e cinco vezes na carta aos Hebreus (1,2.8; 3,6; 5,8; 7,28). Nesse sentido, João vai mais além, ao falar de Jesus como “o Filho”, haja vista que somente na narrativa joanina se fala de Jesus como “o Filho”, acrescentando-se

mais 106 vezes em que se fala de Deus como Pai e, mais especificamente, 25 nas quais Jesus fala de Deus como seu Pai. É, pois, visível que o evangelista toma a figura do Filho como um tema central no seu escrito.

Desse modo, na cronologia da narrativa joanina, a afirmação de que Jesus é o Filho de Deus desencadeia uma série de controvérsias e mesmo reações opostas entre si. De um lado, estão aqueles que testemunham que Jesus é o Filho de Deus (1,34.49); no centro está Jesus que se declara Filho (5,17; 6,32; 8,16.27.42.53; 10,18.25.29.36-38; 11,27; 12,27; 14,2.7.9.20.21.23; 15,1.8; 17,1.24); de outro lado, os que não acreditam (5,18; 6,41-42; 8,48.52; 10,19-20).

É importante notar que a figura de Jesus, o Filho de Deus, na qual insiste o evangelista, encontra muito mais resistência por parte das autoridades judaicas que o título Cristo. Isto porque, como já foi afirmado, o Ungido esperado pela tradição judaica, deveria ser da descendência de Davi, de modo que a clareza com que o evangelista apresenta Jesus, como o Filho de Deus, provoca as autoridades judaicas a reconhecerem em Jesus alguém que é muito superior aos que vieram antes dele, a saber, os reis e os profetas.

Para Dodd (2003, p. 336), é seguro admitir que a ideia de que Jesus, o Filho de Deus, é alguém enviado pelo Pai, faria dele uma espécie de delegado por Deus para a humanidade. Em outras palavras, ele vem “em nome” de Deus (5,43), de modo que é na sua qualidade de representante de Deus que os homens o recebem ou rejeitam. Os judeus conhecem de perto, seja na sua tradição, seja nos textos da Escritura, a imagem de muitos profetas que foram enviados por Deus, como seus delegados (Is 6,8; Jr 1,5; Am 3,7).

Também o autor do Quarto Evangelho conhece essas narrativas de pessoas que foram enviadas da parte de Deus, mas, ao apresentar Jesus como o Filho de Deus, Dodd (2003, p. 337) avalia que João calcou de propósito a ideia do Filho de Deus, sobre o modelo profético, pois é como profeta que Jesus aparece àqueles que não penetram completamente seu segredo (4,19; 9,17). A diferença reside, segundo Dodd, no fato de que o Filho possui num sentido absoluto o que os profetas possuem como ideal, mas não em plena atualidade, e possui permanentemente o que eles talvez possuam de modo intermitente (8,35). O Filho possui a vida em si mesmo e esta foi-lhe dada pelo Pai que tem a vida em si mesmo.

Essa afirmação é enriquecida por Tuñí (1999, p.99), ao considerar as expressões que afirmam que Jesus não pode fazer nada por si mesmo, que não pode realizar nada etc., o que na realidade implica, apesar de seu teor negativo, justamente no que possibilita uma relação íntima com o Pai. No fundo, pois, isto explica a sua realidade mais profunda e mais íntima e a razão última do caráter definitivo que tem sua vida. A aparente negatividade indica, portanto, a realidade de que Jesus é o Filho de Deus Pai num sentido único e sem paralelismo.

Aos que objetam o título Filho de Deus atribuído a Jesus, o evangelista destaca os sinais que ele realizou e, persistindo a incredulidade, recorre ao testemunho do próprio Jesus que afirma: “Crede-me: eu estou no Pai e o Pai em mim. Crede-o, ao menos, por causa das minhas obras” (14,11). Logo, para João as obras do Filho são as obras do Pai. Isso revela que Jesus não é outra realidade diferente de Deus, mas como afirma Maggi (2013, p.11), para João, Jesus não é igual a Deus, mas Deus é igual a Jesus.

A rigor, os judeus até podiam tolerar a ideia de que Jesus era um profeta, ou mesmo o enviado de Deus. Mas a ideia de que Jesus é Filho de Deus e não somente isso, segundo o evangelista João, Jesus é Deus (20,28), tornou-se o ponto de incongruência entre os zelosos da Lei e um escândalo para os chefes do povo. E o motivo dessa rejeição reiterada, na opinião de Maggi (2013, p. 13) é que os chefes religiosos fizeram da religião o sistema para satisfazer as próprias ambições, como está escrito: “Se o deixarmos assim, todos crerão nele e os romanos virão, destruindo nosso lugar santo e a nação” (11,48).

João Batista disse de si mesmo não ser a luz, mas testemunha da Luz (1,8). Essa linguagem simbólica, própria do Quarto Evangelho, torna o título de Filho de Deus, atribuído a Jesus, ainda mais desafiador para os judeus, que, ao rejeitarem o Filho, permanecem nas trevas do erro. Nessa perspectiva, Jesus afirma: “Eu sou a luz do mundo. Quem me segue não andarás nas trevas, mas terá a luz da vida” (8,12) e João, de modo quase retórico e enfático, eleva essa realidade a um nível ainda mais alto, ao dizer que para se ter a vida verdadeira, é necessário crer que Jesus é o Filho de Deus. Esse desfecho, segundo a lógica joanina, só é possível quando a pessoa toda de Jesus é assumida na fé.

Brown (2020, p. 1551) destaca que em todo o evangelho Jesus vai revelando a si mesmo como luz e vida, em seu ensino e em sua ação. Nesse sentido,

testemunham a seu favor o cego de nascença (9,1-40) e as irmãs Marta e Maria (11,1-43). Desse modo, conclui Brown:

Uma vez que Cristo tenha sido conhecido como o único revelador de Deus, o único que tem um direito absoluto ao título “Filho de Deus”, e uma vez que se tenha reconhecido o Pai em Jesus, então esse mesmo entende precisamente o que são o nome e a qualidade do Filho e, nesta compreensão que constitui a fé, esse alguém possui a vida eterna(2020, p.1551).

Ao afirmar que Jesus é o Cristo, Filho de Deus, o evangelista não quer apresentar uma novidade, haja vista que, desde o prólogo, sem recorrer ainda aos títulos messiânicos, o autor, revela a natureza da Palavra, ela é Deus. Segundo La Calle (1985, p. 387), ao contrário dos sinóticos, em que é o Pai que revela o Filho, em João, é justamente o Filho que revela o Pai. A arquitetura do Quarto Evangelho é pensada na dinâmica de uma revelação contínua, isto é, cada sinal que Jesus realiza, cada discurso que profere, torna manifesta sua condição divina, realçada na expressão “Eu sou”, que encontramos em diversos lugares no Evangelho de João.

Para Guillet (1985, p. 44), em tais fórmulas não há somente o eco do “Eu sou” do Horeb, mas também, no Evangelho de João, um complemento portador de dom e de promessa. Assim, no título Filho de Deus, João condensa toda a realidade da pessoa de Jesus, de modo que ser filho já não está no âmbito das metáforas dos personagens do passado, mas está na própria realidade de Deus.

No Quarto Evangelho, quando o evangelista atribui a Jesus o título de Filho de Deus, tanto o evangelista quanto a comunidade se encontram diante de um mundo novo, no qual experimentam e pregam Jesus de Nazaré, a singular revelação definitiva de seu Deus, que ele reivindicava ser seu Pai (5,17-18).

Além do mais, Moloney destaca que

Em última análise, este título de honra não tem nada a ver com Jesus, mas com Deus e o relacionamento de Deus com o mundo e aqueles que habitam no mundo, mas não são do mundo (3,16-17; 17,14-16). A cristologia do Filho joanina é essencialmente a doutrina da salvação para os crentes, isto é, não uma doutrina sobre Jesus Cristo isoladamente, mas uma doutrina que inclui o gênero humano, sendo Jesus como o emissário de Deus que revela e medeia a salvação (2018, p.1657).

Reiteradas vezes já se pontuou que o tema central do Quarto Evangelho é a identidade de Jesus e, por isso, o evangelista desenvolveu uma alta cristologia, partindo dos títulos messiânicos já conhecidos pelos judeus e suas tradições.

Casalegno (2009, p.193) observa que o título “Filho” é o que põe o acento na relação pessoal de Jesus com o Pai, no seu amor mútuo (3,35;5,20;10,17;14,31), no seu conhecimento recíproco (10,15). Por isso o Pai testemunha em favor do Filho (5,36.37; 8,18), o santifica (10,36), o honra (8,49), e Jesus por sua vez, agradece (11,41), realiza as suas obras (10,37), dá a conhecer o seu nome aos seres humanos (17,6.26), guarda “os seus” em seu nome (17,11).

Assim, tendo como pano de fundo a identidade de Jesus, ressaltada pelo título de Filho de Deus, o evangelista que já evidenciou aos seus leitores os sinais que Jesus realizou, propõe um salto qualitativo na fé, isto é, não basta que os discípulos conheçam o Filho somente por meio de um conhecimento intelectual, ao modo gnóstico. Trata-se, antes, de uma adesão, um assentimento na fé, que resulta na consciência de que somente por meio dele se chega a ter a vida.

2.4 Jesus, o enviado

Para o autor do Quarto Evangelho, o enviado não corresponde a um título de Jesus, mas diz respeito a sua missão. Assim, Tuñí (1999, p. 94) afirma, que se Jesus saiu de Deus, veio do céu, veio ao mundo e nasceu, é porque o Pai o enviou. A afirmação de que Jesus foi enviado pelo Pai é tão capital que todas as demais afirmações cristológicas se apoiam nela.

Na narrativa joanina, é o próprio Jesus que se autoapresenta como o enviado e isso ocorre em mais de quarenta lugares distintos, segundo Tuñí (1999, p. 94). Portanto, isso quer dizer que Jesus está se referindo constantemente a esta sua missão que justifica suas palavras, suas obras, sua doutrina, sua presença entre os homens, sua vida. Por isso, é preciso aprofundar o que quer dizer-nos, quando o evangelista descreve as relações de Jesus e o Pai em termos de missão.

Para Jesus sua missão é fazer a vontade daquele que o enviou, missão esta que Jesus realiza demonstrando sua unidade com o Pai. Tuñí (1999, p. 95) destaca que toda atuação de Jesus está situada sob a inspiração daquele que o enviou. O exato cumprimento daquilo que lhe foi mandado torna-se patente em muitos textos de João, nos quais se insiste que Jesus recebeu uma ordem (12,49; 14, 31 e 15,10) e outros nos quais se comemora que a razão da atuação de Jesus é a obediência

àquele que o enviou: “Meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e consumir a sua obra” (4,34).

Ainda segundo Tuñí (1999, p. 95), o Evangelho de João emprega dois verbos distintos para se referir à missão de Jesus: são os verbos *pempōe aapostellō*. O verbo *apostellō* encontra-se 28 vezes no texto joanino (Mt, 22; Mc, 20; Lc, 25); contudo, esse não é um termo especificamente joanino. Esse verbo expressa o aspecto externo e experimentável da missão de Jesus em favor de outros. Já o verbo *pempō*, vocábulo próprio do Quarto Evangelho, encontra-se 32 vezes no texto joanino e, em 26 dessas ocorrências, no particípio aoristo, acentuando o ato de enviar e situando-o num momento concreto e determinado. Com esse verbo, se expressa o aspecto interior da missão, quer dizer, a missão que é experimentada por Jesus: “E quem me enviou está comigo. Não me deixou sozinho, porque faço o que lhe agrada” (8,29).

Partindo desse princípio, o evangelista chama a atenção para outro dado importante revelado pelo enviado: “Eu e o Pai somos um” (10,30). Essa ênfase na unidade entre o Filho e o Pai, ajuda a compreender que Jesus não é um enviado na mesma perspectiva dos enviados que vieram antes dele. Sobre esse aspecto, Tuñí (1999, p. 96) esclarece que não estamos, pois, como no caso de outros enviados do Antigo Testamento, ante uma mera assistência ou representação: estamos diante de uma presença permanente em Jesus daquele que o enviou.

Comblin (2009, p. 20) afirma que a missão de Jesus é transmitir o amor do Pai. Nessa perspectiva, Jesus insiste com Nicodemos: “Pois Deus não enviou seu Filho ao mundo para julgar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele” (3,17). Esse amor, portanto, não é um círculo fechado, mas uma comunicação, uma transmissão do que foi recebido, dar daquilo que lhe foi dado por outro, a fim de que esse movimento se torne perene. Estar aberto para receber esse amor é a condição para que a salvação aconteça entre os homens.

Daí que, para João, crer no enviado corresponde a crer naquele que o enviou. Disso depende a capacidade dos homens se relacionarem com Deus. Com a expressão: “Veio para o que era seu e os seus não o receberam” (1,10), o evangelista mostra que nem todos foram capazes de compreender a missão de Jesus. Esse dado não se refere apenas aos judeus, mas também ao mundo, identificado por João como sendo os homens que se fecham em si mesmos.

Jesus conhece aquele que o enviou e o conhece de modo pleno, porque veio de junto dele e realiza tudo aquilo que o Pai lhe deu autoridade para realizar. Para o evangelista, o Pai mesmo dá testemunho do Filho (5,37s); ainda assim, João anota em sua narrativa que as ações de Jesus eram causa de escândalo para as autoridades judaicas, como também para os próprios discípulos (5,16; 6,61-64).

O capítulo 8 do texto joanino recolhe um longo diálogo entre Jesus e os fariseus. Não se trata de um diálogo propriamente, mas de uma narração, na qual o redator sublinha a incompreensão dos fariseus em relação a Jesus (8,13.19.22.25). De acordo com Comblin (2009), essa incompreensão não se faz de maneira hipócrita e superficial. Para ele, os fariseus não fingem não compreender. Realmente não compreendem, porque não podem. Para que isso aconteça, eles precisam reconhecer que o sistema no qual se asseguram não lhes permite escutar as palavras de Jesus (8,43), elas são cheias de verdade e de vida e, mais ainda, têm o poder da luz que revela o estado de ignorância do mundo (1,5).

No entanto, com essa afirmação sobre os fariseus, não se pode pensar que o evangelista generaliza a rejeição ao enviado. Nesse sentido, Comblin (2009, p. 31-32) observa bem que nem todos manifestaram a mesma vontade homicida que mostraram os chefes, os fariseus e os sacerdotes. O evangelista faz distinção entre o grupo dos chefes do povo, aqueles que dirigem todo o processo e impõem a sua vontade, e as massas, o povo como diz ele (7,12.43).

O clima de hostilidade com as autoridades judaicas, que perpassa todo o Quarto Evangelho, é resquício da expulsão dos cristãos joaninos das sinagogas (9,22; 16,2) porque eles reconheciam Jesus como Cristo. Brown (1999, p. 21) destaca que, quando se deu a redação do Evangelho, a expulsão das sinagogas já havia passado, mas a perseguição (16,2-3) continuava, e há profundas cicatrizes na alma joanina em relação aos judeus. Dito isso, é necessário ter atenção para que a polêmica com as autoridades religiosas, acentuadas no Evangelho de João não se convertam no antissemitismo posterior, que assumiu, através dos séculos, coloração étnica, política e econômica.

Desse modo, afirma Brown (1999, p. 45), a batalha entre a sinagoga e os cristãos joaninos era, no final das contas, uma batalha cristológica. Para Comblin (2009, p. 39), com as palavras do prólogo: “E o Verbo se fez carne” (1,14), o evangelista ressalta que o enviado de Deus se fez carne. Essa encarnação não

significa apenas o que aconteceu no momento da concepção, pois a vinda do Filho na carne é operante e permanente. Para isso, o evangelista destaca sobretudo os aspectos concretos da encarnação.

Comblin (2009, p. 43-45) ressalta que o enviado que se fez carne, opera permanentemente trabalhando com todos os recursos do trabalho humano, fazendo parte desse trabalho: os sinais, os ensinamentos e as obras que Jesus realiza, como missão recebida do Pai. Nesse sentido, o evangelista anota que os sinais são efeitos visíveis de transformações corporais ou materiais que manifestam o efeito global de transformação da pessoa e a iniciam. Iniciam porque o sinal por si só não basta.

Nessa mesma perspectiva, pode-se falar dos ensinamentos de Jesus que o evangelista recolheu. Segundo afirma Comblin (2009, p. 46), as palavras de Jesus merecem o nome de trabalho, são obras. Os discursos partem dos sinais a fim de que a atenção dos ouvintes não permaneça fixada neles. Para o evangelista, as palavras revelam aquilo que vem por trás dos sinais: o significado que é apelo a um ser renovado. Logo, as palavras do enviado são aquelas que ele recebeu de quem o enviou e as comunica (17,8).

La Calle (1985, p. 83), atesta que os ensinamentos contidos na pregação de Jesus já não são nem o reino, nem as parábolas, nem nada semelhante, como nos sinóticos; no Quarto Evangelho, a palavra de Jesus em suas alocuções à multidão é uma autorrevelação; é a sua pessoa que paulatinamente vai se revelando, agora diante de seus amigos, diante do mundo. Nisso se confirma que ele veio do Pai, esteve durante um breve tempo entre os homens para tornar-se a sua luz salvadora. E mesmo quando Jesus lança palavras duras aos que o seguem, Pedro reconhece que aquelas palavras são dignas de fé, porque nelas está o dom de Deus oferecido aos homens, a vida eterna (6,68).

Para os que permanecem na incredulidade, Jesus lança o convite: “Crede-me: eu estou no Pai e o Pai em mim. Crede-o, ao menos, por causa dessas obras” (14,11). Maggioni (1992, p. 423), destaca que as palavras de Jesus têm em si uma força de convicção, e mais ainda sua vida e suas obras: palavras, existência e obras são transparentes, remetem quem tem olhos para ver o Pai. Nesse sentido, para o evangelista, as obras constituem um último degrau que possibilita enxergar Jesus como enviado.

Segundo Mateos e Barreto (1999, p. 285), enquanto João Batista dava testemunho com palavras: “João não fez sinal algum, mas tudo o que João disse sobre ele era verdade” (10,41), Jesus não o faz com declarações, e sim com obras, com sua própria atividade libertadora. Para esses autores, o plural ‘obras’ evidencia que a cura do inválido não fora um caso isolado da atuação de Jesus, e sim um exemplo ou paradigma da atividade de Jesus no meio do povo marginalizado. Assim, a qualidade destas obras demonstra que Jesus é o enviado do Pai. Considerando que as obras testemunham a favor de Jesus, como o enviado do Pai, Comblin (2009, p. 49), ressalta que Jesus também envia seus discípulos para dar continuidade ao seu modo de trabalhar, disso resultando obras até maiores do que as que ele realizou (14,12).

2.5 O propósito do escrito chamado de Quarto Evangelho

Sobre o propósito do Quarto Evangelho, Beutler (2016, p.20) destaca que, para a maioria dos comentadores, ele está dito pelo autor na primeira conclusão do Evangelho: “Jesus realizou ainda muitos outros sinais diante dos discípulos, que não estão escritos neste livro. Mas estes estão escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus e, para que, crendo, tenhais vida, em seu nome.” (20,30-31). No entanto, a expressão “para que creiais”, pode ser lida de duas maneiras diferentes e cada uma delas, pode apresentar ao leitor qual é o propósito do Quarto Evangelho, conforme as duas lições variantes apresentadas pelo texto grego:

A primeira, atestada por p⁶⁶vid-a* B Θ 892^s/ 2211, portanto, pela tradição textual mais antiga, de origem egípcia, lê *hínapisteúēte* no presente do subjuntivo; enquanto a outra lê o subjuntivo aoristo, *hínapisteúsēte*, atestado por a² A C D K L N W ΓΔΨ^f.¹³ 33 e testemunhas do texto majoritário. De acordo com a primeira lição, a finalidade do evangelho é corroborar os leitores na fé em Jesus; de acordo com a segunda, levar as pessoas à fé em Jesus (BEUTLER, 2016, p.21).

Beutler (2016, p. 21) afirma que o testemunho documental aconselha a preferir a primeira variante, e é o que fazem em sua maioria os comentadores modernos. Contudo, Dodd (2003, p.24) faz uma observação interessante, quando sugere que a expressão “para que creiais”, sem o rigor gramatical, permite inferir que o autor está pensando, em primeiro lugar, não tanto em cristãos que necessitam de uma teologia mais profunda, e sim em não-cristãos que se põem o problema da vida eterna e do caminho para atingi-la, e podem estar prontos para seguir o modelo cristão, se esse lhes for apresentado em termos que, segundo seu modo de ver, estão relacionados com os interesses e com a experiência religiosa que eles já têm.

Com esse modo de interpretar o texto joanino, Dodd (2003, p.25) sugere que é preciso considerar que o Quarto Evangelho está dirigido a um vasto público, isto é, pessoas que de alguma forma se sentem interpeladas a ter a vida eterna. Com esse argumento, Dodd não nega que, a rigor, o presente do subjuntivo *pisteuēte*, expressa melhor o propósito do escrito joanino, cuja motivação é fortalecer uma fé já existente, dando-lhe um conteúdo mais rico.

Embora a interpretação feita por Dodd seja válida, Moloney (2018, p.745), entende que o propósito do Quarto Evangelho depende do que se decide sobre as fontes e a composição de João e sobre a história da comunidade joanina. Nesse

sentido, surge a pergunta sobre os destinatários do texto. Seriam esses cristãos que já abraçaram a fé em Jesus como Filho de Deus? Ou seriam aqueles que reiteradamente se negam a reconhecê-lo como tal?

Para Moloney o próprio texto pode responder a estas questões:

A dinâmica literária do Evangelho, tanto em seu uso de uma linguagem especial de duplo sentido e de simbolismo quanto nos apartes feitos pelo narrador, sugere uma obra que visava a circular na comunidade de cristãos joaninos. Os discursos de despedida falam claramente para experiências interiores da comunidade joanina. As questões do retorno de Jesus, a orientação da comunidade pelo Paráclito, a missão da comunidade no mundo ao qual ela não mais pertence e o problema da perseguição contínua são todas questões bem além das dificuldades representadas pela hostilidade judaica e expulsão da sinagoga (2018, p. 745).

Tendo em vista que o texto joanino é direcionado a uma comunidade que já abraçou a fé em Jesus Cristo, o Filho de Deus, não se pode pensar que esta exista isoladamente; logo, a própria experiência da comunidade é vista por aqueles que a circundam. Nesse sentido, Schnackenburg (1987, p. 71) propõe uma questão: seria o Evangelho de João um escrito missionário? Na opinião deste autor (p. 71), em geral se admite que a finalidade primordial do Quarto Evangelho é o vínculo e a confirmação dos leitores cristãos em sua fé em Jesus Cristo, e não simplesmente o desenvolvimento doutrinal, mas também para rechaçar as objeções do judaísmo farisaico e para oferecer maior clareza a respeito do salvador cristão.

No entanto, esse entendimento não exclui a possibilidade de ver no texto joanino certo interesse apologético e propagandístico dirigido também aos que estão no entorno da comunidade joanina, embora Moloney (2018, p. 745) argumente que a apresentação complexa da identidade de Jesus como Filho em conflito com as objeções das autoridades judaicas, dificilmente dê ao Evangelho de João o caráter apropriado de um tratado missionário. Schnackenburg (1987, p. 72), por sua vez, admite que algumas passagens do Evangelho permitem perceber um interesse missionário pelos samaritanos (4), pelos judeus e pelos gregos (7,35;12,20ss). Essa interpretação se justifica se a opção do leitor partir da variante que considera o tempo do verbo no aoristo do subjuntivo *pisteusēte*.

Como já anotamos antes, as duas lições variantes contidas nos manuscritos gregos, deixam ao leitor essa dupla possibilidade de pensar o propósito do Evangelho, como um escrito dirigido aos que já estão iniciados na fé e, por isso, “para que continueis crendo”, ou como um escrito que se destina a chamar à

realidade da fé aqueles que ainda não creram: “para que creiais”. Dodd (2003, p. 25), procurou na sua obra: *Interpretação do Quarto Evangelho*, aproximar-se mais da ideia de um leitor já familiarizado com a dinâmica da fé em Jesus Cristo, e defende que se deve pensar essa obra como dirigida a um vasto público, formado principalmente por pessoas religiosas e pensadoras, que viviam na sociedade variada e cosmopolita de uma grande cidade helenista, como era Éfeso no Império Romano.

Zevini (1995, p.498) em sua obra *Evangeliosegún San Juan*, opta também pelo presente do subjuntivo *pisteúēte* e defende que a finalidade do Evangelho é do tipo catequética e, portanto, a seleção dos sinais está em função do crescimento na fé dos discípulos. Em sua interpretação ele afirma:

Esta fé em Jesus Cristo tem um duplo aspecto: reconhecer que ele é o Messias, o revelador do desígnio do Pai, que leva a cabo a missão de reunir os dispersos e formar a comunidade messiânica, e é o Filho de Deus, da mesma natureza que o Pai, cuja presença e atividade no mundo comunica ao homem o amor de Deus (ZEVINI, 1995, p.498).

Tendo em vista a cronologia joanina, na qual é ressaltada a identidade de Jesus como o Cristo, Filho de Deus e, conseqüentemente, a adesão a ele, o narrador, servindo-se dos sinais, procura aprofundar nos discípulos a consciência de que em Jesus já se realiza a plenitude da salvação, afirmando: “para que crendo, tenhais a vida em seu nome” (20,31). Assim, afirma Zevini (1995, p. 498), o evangelista se mostra claro em sua intensão e repete com insistência que “ter a vida” significa ter fé em Jesus, no Filho unigênito do Pai.

Seguindo a lógica de que o evangelista visa a aprofundar nos discípulos a fé que já haviam abraçado, Moloney (2018, p. 745), apresenta alguns aspectos que corroboram com o argumento de que o evangelista escreve para uma comunidade crente. Aparentemente,

O Quarto Evangelho supõe que grande parte da história sobre Jesus, pessoas e lugares, já seja conhecida dos leitores. Aparentemente, eles também estariam familiarizados com crenças cristãs como aquelas representadas nos títulos cristológicos, o batismo, a ceia do Senhor e o Espírito. O leitor joanino, então, deve ser imaginado como cristão (MOLONEY, 2018, p.745).

Como no Quarto Evangelho nada se pode afirmar sem a contribuição do próprio texto, Brown (2020, p. 1551) destaca que, depois de apresentar Tomé

reconhecendo Jesus como Senhor e Deus a modo de exemplo da suprema resposta à presença de Jesus ressurreto através do Espírito, o evangelista dificilmente poderia ter afirmado em 20,31 que escreveu seu evangelho para gerar fé em Jesus simplesmente como Messias.

Sendo assim, continua Brown (2020), admitimos ser bem provável que haja em 20,31 um tema apologético²², visto que João busca através dos sinais provar que Jesus é o Messias esperado pelos judeus.

Concordamos com essa perspectiva apresentada por Brown, haja vista que, no texto do Evangelho, os opositores de Jesus não demonstram nenhuma abertura que indique que possam mudar de ideia. Pelo contrário, à medida que a identidade de Jesus vai sendo revelada, eles se fecham ainda mais.

Por fim, toda trajetória de Jesus é revelação, mas o narrador em 20,30-31, isto é, na primeira conclusão do evangelho, dá ao seu escrito o propósito de testemunho. Maggioni, então, propõe o seguinte:

Se lemos os vv. 30-31 relacionando-os com o episódio precedente (o episódio de Tomé), que culmina na afirmação: “Creste porque viste. Felizes os que creem sem ter visto” (20,29), podemos reconstruir todo o processo do crer, como o concebeu o evangelista: Jesus de Nazaré (o fato histórico) que, ao realizar sinais, revela aos discípulos sua glória; os discípulos que viram, creram e por isso testemunham; a comunidade posterior, que crê sem ter visto, confiando no testemunho dado pelos que viram (1992, p.255).

É importante observar que, embora o evangelista utilize uma linguagem despojada e direta, relacionando os sinais que Jesus realizou ao ato de crer, Maggioni (1992, p. 256) pondera que essa relação não pode ser interpretada como uma afirmação genérica, mas propõe que haja uma conexão entre os sinais que foram escritos e o crer. Nesse sentido, afirma ele que o autor deixa transparecer sua intenção ao redigir seu Evangelho. Trata-se de um testemunho dos discípulos, diante do qual Tomé deveria ter crido sem pretender ver.

Sem esgotar a riqueza que emerge das páginas do Quarto Evangelho, as perspectivas acima apresentadas servem para aproximar o leitor um pouco mais de Jesus, o Cristo, Filho de Deus, haja vista que esse é o itinerário proposto pelo evangelista, que, depois de afirmar no prólogo: “e o Verbo era Deus” (1,1), vai

²² Brown utiliza o termo apologético e não missionário, pois, segundo ele, o interesse do evangelista com respeito aos judeus era provar que eles estavam errados e que não nutria nenhuma esperança em convertê-los (2020, p.1551).

progressivamente revelando o modo como Deus age, através dos sinais e cujo maior sinal é a própria pessoa de Jesus.

2.6 Conclusão do segundo capítulo

O itinerário teológico construído pelo autor do Quarto Evangelho inicia-se com a afirmação de que o Verbo veio habitar entre nós (1,14), e sua presença efetivamente se dá por meio dos sinais que Jesus realiza. Assim, ao informar seus leitores de que foram muitos os sinais que Jesus realizou, mas que ele optou por registrar alguns deles (20,30), o evangelista deixa entrever nessa passagem que o ministério do Jesus terreno foi muito mais amplo do que aquilo que ele anotou. Nesse sentido, a perícopes de 20,30-31 serve como uma conclusão do seu escrito e, ao mesmo tempo, abertura para uma experiência de fé.

Para o evangelista, os sinais só podem ser entendidos como teofanias, uma vez que eles não possuem um fim em si mesmos. De tal modo, o foco do seu escrito é a pessoa de Jesus, pois, ele cumpre a vontade de Deus que o enviou e a quem ele chama de Pai. Além do mais, para o evangelista, a autoproclamação de Jesus como enviado de Deus o credencia ao título de Cristo e também de Filho de Deus.

Contudo, para que esses títulos sejam corretamente entendidos, é necessário reinterpretar os textos veterotestamentários que alimentam a esperança judaica sobre a vinda do Messias prometido para os tempos futuros.

Do ponto de vista do judaísmo primitivo a origem do Messias é atrelada à figura de Davi, isto é, da descendência de Davi (Is 11,1). No entanto, João entende que o modelo bíblico para o Jesus Messias não é Davi, mas Moisés. Conseqüentemente, ao afirmar que Jesus é o Cristo (Messias), o evangelista vai de encontro à compreensão de Messias já sedimentada no judaísmo. Por esse motivo, surgem os mal-entendidos, e com isso, o evangelista procura conduzir os seus interlocutores a uma fé amadurecida.

A compreensão joanina sobre o Cristo não é alheia à ideia que já se encontra pressuposta no judaísmo e se baseia em quatro aspectos: ele é Filho de Davi, viria de um lugar desconhecido, sua permanência seria para sempre e o Messias como Rei de Israel. No entanto, João não se detém na filiação davídica.

Sobre a origem do Messias, o evangelista a compreende num sentido mais profundo do que o imaginado pelos judeus; quanto a sua permanência ser para sempre, o evangelista reconhece que é de fato profundamente verdadeiro, mas não como isenção da sua morte. Já a ideia do Messias como Rei de Israel, não se trata de um reinado terreno, pois Jesus mesmo afirma: “O meu reino não é deste mundo” (18,36).

Dada a sensibilidade que esse título tem para o judaísmo, o evangelista desenvolve uma alta cristologia, através da qual procura esclarecer aos seus interlocutores, a verdadeira identidade de Jesus, uma vez que esses ainda veem em Jesus a figura de um mestre com autoridade ou mesmo um profeta que deve vir ao mundo. Nesse sentido, os diálogos de Jesus com Nicodemos e com a Samaritana são reveladores e pedagógicos (3,2; 4,1-25).

Na esteira dos títulos atribuídos a Jesus pelo autor do Quarto Evangelho, o título Filho de Deus é o que mais causa controvérsias, porque não apenas identifica Jesus como um enviado da parte de Deus, mas Jesus mesmo afirma ser que é Filho, nos inúmeros discursos em que chama Deus de seu Pai. Portanto, a filiação da qual Jesus fala não é simplesmente adoção, mas revelação, que se fundamenta na relação que o Filho tem com o Pai.

Ao afirmar que Jesus é o Cristo, Filho de Deus, o evangelista condensa toda realidade da pessoa de Jesus, sua missão de realizar as obras do Pai, sua condição de enviado e revelador do amor do Pai. Jesus se autocompreende assim, e por isso, abre a todos os homens a possibilidade de acolherem na fé o Pai que o enviou e, desse modo, também eles podem participar da união da vida que o Filho compartilha com o Pai.

Jesus vem em nome de Deus (5,43), é nesse sentido que ele afirma: “Aquele que Deus enviou fala as palavras de Deus, que lhe dá o Espírito sem medida” (3,34); essa é uma das muitas autoapresentações de Jesus como enviado de Deus. Ele vive e realiza suas obras em função daquele que o enviou para que os homens cheguem ao conhecimento da verdade. Nada faz por si mesmo, mas empenha-se em fazer aquilo que viu junto do Pai.

O enviado transborda o amor que recebe do Pai e esse amor é comunicado aos homens, para que amando-se mutuamente, o mundo reconheça a fonte desse

amor. Esse é o propósito do Quarto Evangelho: que o amor se traduza em vida plena para aqueles que creem no nome de Jesus, o Cristo Filho de Deus.

3: A TEOLOGIA DO QUARTO EVANGELHO A PARTIR DA HERMENÊUTICA DOS SINAIS.

“Felizes os que não viram e creram!” (20,29b). A teologia joanina gira em torno desta exigente experiênciadesta tese: crer sem ter visto. A proposta teológica do evangelho de João se distingue dos sinóticos, pois, enquanto os sinóticos se dedicam em apresentar uma interpretação teológica de uma tradição histórica, isto é, iniciando seus escritos a partir da realidade humana de Jesus de Nazaré, por meio de genealogias e relatos da infância, João parte da realidade mesma de Deus, na qual o Verbo é já assinalado como sendo Deus. Assim se pode compreender o voo teológico que o autor do Quarto Evangelho realiza em relação à teologia sinótica, pois, enquanto os sinóticos se dedicam em apresentar uma interpretação teológica de uma tradição histórica, isto é, iniciando seus escritos a partir da realidade humana de Jesus de Nazaré, por meio de genealogias e relatos da infância, João parte da realidade mesma de Deus, na qual o Verbo é já assinalado como sendo Deus. No entanto, o Deus revelado do evangelho de João é, a princípio, inacessível: Porém, desse Deus inacessível, pouco se sabe: “Ninguém jamais viu a Deus” (Jo 1,18).

Afirmção de que Jesus é Deus é atestada no v. 14. A afirmação de que Jesus é Deus é seguida pela atestação do v.14: “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós” (1, 14a), significa que é através da vida humana de Jesus que podemos saber quem é Deus; o Verbo humanizado é o revelador do Pai, o revelador de “o Nome”, fato mostrado no diálogo com Filipe (Jo 14,8-11): “Quem me vê, vê o Pai” (v. 9).

Nesse sentido, a teologia joanina se revela de difícil compreensão para as autoridades judaicas, que tem sua hermenêutica muito centrada na Torá, de modo que o próprio evangelista constata: “Veio para o que era seu e os seus não o receberam” (1,12). O fato de que os seus não o receberam, indica já, desde o início, que para o evangelista, a revelação de Jesus, o Cristo, o Filho de Deus, só pode ser conhecida pela fé.

Essa teologia da revelação é desenvolvida pelas ações de Jesus, que o evangelista chama de sinais. Como consequência dos sinais realizados por Ele, João expõe a reação dos interlocutores aos quais Jesus se autorrevela por meio de sinais e discursos. seja por meio dos sinais, seja por meio de discursos. Esses

interlocutores são figuras representativas, de um grupo ou de uma comunidade, de modo que a perspectiva da revelação é ampliada.

Neste capítulo, busca-se desenvolver e aprofundar a revelação progressiva de Jesus a partir de alguns personagens chaves da narrativa joanina, do sentido do Nome e análise da expressão *vida eterna*.

3.1 A revelação e os personagens tipo do Quarto Evangelho

No prólogo do evangelho de João há uma síntese teológica da revelação que o autor desenvolverá em todo o evangelho e que culminará com uma síntese em João 20,30-31. Quando se lê o prólogo (1,1-18), encontra-se uma síntese teológica da revelação que o autor desenvolve progressivamente em toda extensão do evangelho, culminando com a síntese de todo o escrito (20,30-31). Se diz progressivamente, porque, segundo o próprio evangelista, em Caná, Jesus diz para sua mãe: “Minha hora ainda não chegou” (2,4b); ao passo que o narrador no capítulo 13, 1 afirma: “antes da festa da Páscoa, sabendo Jesus que chegara a sua hora de passar deste mundo para o Pai”; confirma a progressividade da revelação.

Niccaci e Battaglia observam que:

A ideia dominante do escrito joanino é a *revelação de Jesus como Filho de Deus encarnado, vindo para salvar o mundo*. Assume por isso muita importância na obra a terminologia de “revelação” com os verbos “*manifestar, conhecer, testemunhar, crer*”, e com os substantivos “*palavra, verdade, testemunho, testemunhas, luz, glória, sinal, nome*” (1985, p. 27).

No prólogo, o evangelista expõe ao leitor a identidade de Jesus, afirmando que *ele era Deus, que ele era a luz, e que ele se fez carne e, João Batista era sua testemunha*.

Contudo, somente a partir do sinal que Jesus realizou em Caná, transformando água em vinho (2,1-11), tem início a revelação de maneira mais compreensível aos seus ouvintes. Para Niccaci e Battaglia (1985, p.27) depois de Caná, a vida de Jesus é uma contínua teofania. Cada ato e palavra era a manifestação do seu ser divino.

3.1.1 A Mãe de Jesus

Em Caná, a falta de vinho faz entrar em cena a Mãe de Jesus. Será ela que se apercebe do fatídico de que o vinho veio a faltar, e será ela também a colocar em movimento a possível resolução do problema. Nesse sentido, Cothenet, destaca que:

Nas Bodas de Caná, Jesus e sua mãe são envolvidos num evento fundante, tanto para ele como para ela. Para ele, desencadeia-se uma sucessão de eventos, que o evangelista nomeou de *semeia*. Para ela, dá-se início um processo de discipulado no qual sua grandeza consiste em descobrir na fé, as exigências do plano divino de apagar-se quando começa o ministério público de seu filho (1988, p. 119).

A resposta de Jesus a sua mãe: “Que queres de mim mulher? Minha hora ainda não chegou” (2,4), longe de ser uma recusa, revela-se mais como um convite a uma abertura na fé, que ela compreende bem e por isso, afirma: “Fazei tudo o que ele vos disser” (2,5). Sobre isso, Konings (2000, p. 114) afirma que a mãe de Jesus é a primeira dos que creem e orienta a confiança do povo para Jesus.

A Mulher que em Caná antecipa a hora de Jesus, reaparece como testemunha da realização plena da hora aos pés da cruz (19,25). Desse modo, Maria é a representante da figura feminina do povo de Deus, tanto da antiga aliança (em Caná), quanto da nova aliança (na cruz), o modelo da comunidade dos discípulos, a Igreja, a humanidade redimida.

3.1.2 Nicodemos

Da mesma forma que no Prólogo, a pena do evangelista se move no sentido de que os interlocutores de Jesus possam tomar consciência da sua pessoa, por meio da qual se inaugura o tempo da presença de Deus no meio deles. Assim também ao relatar os sinais que Jesus realiza, o evangelista revela que em Jesus Deus mesmo está em ação.

Se nos discípulos o sinal de Caná desperta a fé, nas autoridades religiosas que dominam o Templo, a reação é de incredulidade e rejeição. Contudo, essa rejeição não é unânime, pois o evangelista apresenta Nicodemos que reconhece em Jesus uma autoridade dada por Deus: Nicodemos encontrará com Jesus reservadamente.

Ao aproximar-se de Jesus afirma: “Rabi, sabemos que vens da parte de Deus como mestre, pois ninguém pode fazer os sinais que fazes, se Deus não estiver com ele” (3,2).

Embora exista da parte de Nicodemos uma fé originada dos sinais vistos, ela não é suficiente, pois não alcançou a profundidade da revelação, haja vista, que ele só consegue ver Jesus como mestre. Partindo da fé insuficiente de Nicodemos, Jesus profere alguns discursos de revelação.

O fato é que Nicodemos toma a iniciativa de ir até aquele que ele considera ter autoridade dada por Deus.

Jesus não desperdiça a oportunidade e desenvolve três discursos revelatórios: a) O novo nascimento. “Em verdade, em verdade, te digo: quem não nascer de novo não pode ver o Reino de Deus” (3,3), essa afirmação causa estranheza em Nicodemos que pensa a partir de uma realidade terrena, isto é, uma repetição do nascimento biológico. Konings esclarece que:

Como geralmente nos mal-entendidos joaninos, aquele que se equivoca entende ou expressa parte da verdade. Nicodemos deveria nascer de novo. Mas não simplesmente de novo, porém, sobretudo, do alto. Jesus explica que não se trata de repetir uma realidade terrena, como é o parto, mas de participar de algo superior: “Amém, amém, te digo: se alguém não nascer de água e Espírito, não poderá entrar no Reino de Deus” (2000, p. 128).

O discurso sobre o novo nascimento conduz ao segundo discurso: b) Nascer da carne e nascer do Espírito. “O que nasceu da carne é carne, o que nasceu do Espírito é espírito” (3,6).

Com esse discurso, Jesus aprofunda o discurso anterior sobre o “nascer do alto”, destacando que quem nasceu da carne permanece na realidade humana, finita e mortal, enquanto, quem nasceu do Espírito, deixa-se guiar por Deus, de modo que fica apto a entrar no seu Reino, que significa entrar em comunhão com Cristo.

O terceiro discurso: c) o enaltecimento do Filho do Homem. “Como Moisés levantou a serpente no deserto, assim é necessário que seja levantado o Filho do Homem, a fim de que todo aquele que nele crer tenha nele vida eterna” (3,14-15). Para Konings (2000, p. 131), o enaltecimento é o conteúdo das coisas do céu (v.12) que Jesus dá a conhecer, e que releva o agir de Deus. e o mesmo autor continua:

O lugar do Filho do Homem é o âmbito de Deus, o céu, a glória (Jo 17,5;6,62; Dn 7,13-14); daí, ele desce; mas a descida do Filho do Homem e sua subida pertencem a uma mesma realidade “do céu”. A revelação trazida por esse revelador é o escândalo da cruz, aquilo que acontece à sua própria pessoa. Só se assimilar esse escandaloso “enaltecimento” de Jesus (6,62), Nicodemos poderá realmente nascer do alto e participar da “vida eterna” – novo nome do “reino de Deus” (3,5) (KONINGS, 2000, p. 131).

3.1.3 A mulher samaritana

Jesus deixa Jerusalém em direção à Galileia, mas toma a decisão de passar pela Samaria, território evitado pelos judeus.

O evangelista se utiliza dessa passagem de Jesus pelo território dos samaritanos, para apresentar uma personagem – a Samaritana - com a qual Jesus terá um diálogo de revelação, semelhante ao de Nicodemos.

La Calle (1985, p. 66) afirma que a semelhança entre Nicodemos e a samaritana consiste no fato de que ambos começam entendendo mal as palavras de Jesus.

Contudo, a narrativa joanina continua e aí surgem as diferenças profundas, como afirma La Calle:

A samaritana chega a colocar uma problemática na qual se dá a inteligência mútua com Jesus (4,20-26) e serve de transição para que os samaritanos façam a grande confissão de fé, não fundamentada nos sinais, mas na própria palavra de Jesus: “É o salvador do cosmo” (4,42). Afinal, o fiel samaritano já está mais perto do revelador que o rabi judeu. Nicodemos, não; nem presta fé ao revelador nem serve de ponte para a fé dos membros de seu povo (1985, p. 66).

À medida que o diálogo avança e a samaritana insiste na questão da água do poço, Jesus fala da necessidade de conhecer o dom de Deus (4,10), isto é, a fonte de água que produz vida eterna.

Assim como a Mãe de Jesus em Caná despertou Jesus para sua hora (2,3b), a samaritana, ela mesma chegará a provocar a autorrevelação de Jesus (4,26), mas para chegar a esse ponto, La Calle (1985, p. 67) destaca que ela passou por uma ascese de fé: Jesus é judeu (4,9), possivelmente maior que Jacó (4,12.15), profeta (4,19) e, muito possivelmente também, o messias revelador (4,29).

3.1.4 João Batista

Das figuras “tipo” inscritas no Quarto Evangelho, João Batista é aquele que se apresenta como a testemunha do revelador. Sua missão é mostrar o que “batiza com o Espírito Santo” (1,33).

Nesse sentido, a missão do Batista consiste em testemunhar e conduzir seus discípulos a Jesus “O cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (1,29). A esse respeito La Calle testifica:

João é o protótipo dos seus discípulos e a antítese dos judeus. A meta dos discípulos do Batista é ir até Jesus, e João se alegra com isso. Os judeus, pelo contrário, se queixam de que o povo vá atrás dele (12,19) e decretarão a sua morte (11,48s) (1985, p.64).

Diante do interrogatório dos Judeus, “ele confessou e não negou; confessou: Eu não sou o Cristo” (1,20), essa confissão ratifica sua condição de ser enviado como testemunha daquele que é a Luz verdadeira. A missão do Batista, portanto, não tem outra finalidade a não ser conduzir os homens àquele que existia antes de todos os tempos, sobre quem desceu o Espírito Santo no dia do batismo no Jordão e, por isso La Calle (1985, p. 64) afirma: “é ele que tem o poder e, em consequência, torna-se lógico que os homens, em vez de ir atrás de João, vão atrás dele. João não pode dar a vida eterna, Jesus sim”.

Através desses personagens “tipo” do Quarto Evangelho contempla-se a dinâmica da revelação e o acontecer da fé. Nesse sentido, o evangelista apresenta os personagens que, quando frente a frente com o revelador, têm suas expectativas religiosas corrigidas e realizadas nele.

3.2 O sentido do Nome

Nome, *shēm*, para o semita não é um ente vazio. Nome é algo de peso, indica a própria pessoa, diferente da concepção grega, que tende aos aspectos conceituais.

No Antigo Testamento, segundo Bauer (2000, p. 285) é em nome de YHWH que o israelita ora, jura, abençoa, amaldiçoa, vence (Gn 4,26;13,4;1Sm 20,42; 2Sm 6,18; 2Rs 2,24 etc.).

Dada a importância do nome que torna presente a própria pessoa, o homem bíblico conhece também a proibição para não pronunciar o nome de YHWH de forma vã (Ex 20,7). Esta proibição previne o povo, em primeiro lugar, para não fazer do nome uma fórmula mágica e, em segundo lugar, a tentação de manipular e de dominar a Deus.

No relato da criação (Gn 2,20), aparece outro sentido para o uso do nome: com finalidade de dominar. O texto bíblico, ao incumbir a Adão a tarefa de nomear os seres vivos, indica o poder de domínio do ser humano sobre os seres

criados. Assim como nomear algo ou alguém indica ter poder sobre o ser, Dupont (2009, p 650) afirma que (renomear) alguém resulta em conferir nova personalidade e por isso mesmo, mudar-lhe a própria condição.

É nesse sentido, portanto, que Deus assinala sua posse sobre Abraão (Gn 17,5), sobre Sara (17,15) e sobre Jacó (32,29). O Novo Testamento guardou um paralelo desse costume em Mt 16,18, quando Simão será renomeado por Jesus, Pedro.

Em Êxodo 3, a revelação do nome de Deus (YHWH), nome que pode ser escrito, mas não pronunciado, caracteriza o Deus de Moisés como libertador de seu povo. A revelação do nome de Deus serviu para dar esperança aos israelitas e foi essencial para a constituição de Israel como povo. Assim, a invocação do nome de Deus confere ao povo uma identidade.

Para Ratzinger (2005, p. 91-94), a peculiaridade da concepção israelita não elimina, porém, os contatos do nome YHWH com outros pré-israelitas, principalmente com nomes teofóricos que apresentam elementos correspondentes ao *ya* (ser) hebraico.

O significado do nome coloca o fiel e a divindade em estreita relação, de modo que esta última se identifica com um deus pessoal (*o meu Deus*). Este dado liga o nome YHWH ao conceito pré-mosaico, segundo o qual Deus é chamado de Deus de Abraão, Isaac e Jacó. Com isso, Ratzinger (2005) aponta para uma continuidade entre a concepção pré-mosaica de Deus e a concepção atestada em Ex 3,14.

Partindo do nome de Deus (YHWH) como sendo um Deus ligado a pessoas e não a lugares, os israelitas conseguem guardar a unicidade de Deus (Dt 6,4) que se manifesta ali onde as pessoas estão, numa relação de presença e proximidade com a vida humana.

Essa concepção encontra eco no diálogo de Jesus com a Samaritana: “Nossos pais adoraram nesta montanha, mas vós dizeis: é em Jerusalém que está o lugar onde é preciso adorar. Jesus lhe disse: “Acredita-me, mulher, vem a hora em que nem nesta montanha nem em Jerusalém adorareis o Pai” (4,20-21); portanto, a adoração a Deus, não depende do lugar, e sim da relação das pessoas com o Pai em espírito e em verdade.

Segundo Ratzinger (2005, p.96-98), quando YHWH (Eu sou) envia Moisés aos hebreus e este é o nome que ele dirá: “Eu sou me enviou a vós” (3,14b), expõe um nome que, ao não falar da essência de Deus, fala da sua presença operante para Israel.

É nesse sentido que retomar passagens do Dêutero-Isaías, as quais demonstram como a fé israelita entendeu, em época exílica, o significado do nome de Deus. Aos reinos mais poderosos e de seus deuses, que são transitórios, seu anúncio contrapõe o Deus de Israel, que não passa: Ele (é): “Eu sou o primeiro e com os últimos ainda serei o mesmo” (Is 41,4; cf. 44,6; 48,12). O texto bíblico, todavia, não se limita a uma definição metafísica de Deus, antes, coloca-a em estreita relação com o povo eleito.

Essa ideia de um Deus que se dá um nome é muito cara para Israel, pois, como já foi assinalado acima, nesse Nome, se revela o modo como Deus deseja se relacionar com seu povo e, isso, inaugura uma nova consciência religiosa de grande profundidade espiritual.

Ele já não é um “deus desconhecido” (At 17,23). Seu Nome, portanto, é inconfundível e pelo seu nome, deve distinguir-se dos outros deuses: “Todos os povos caminham, cada qual em nome do seu deus: nós, porém, caminhamos em nome delahweh, nosso Deus, para sempre e eternamente” (Mi 4,5).

Seguindo o desenvolvimento da revelação, Ratzinger (2005, p.99) chega ao Novo Testamento e enfatiza que João, mais do que qualquer outro texto neotestamentário, retoma os elementos do episódio da sarça e, com isso, estabelece um paralelo entre Jesus e Moisés. Esse paralelo é ilustrado pelo evangelista com o discurso de Jesus no capítulo 17. Segundo esse mesmo autor, no Quarto Evangelho, a ideia do nome entra numa fase nova e decisiva, ou seja, o nome deixa de ser uma mera palavra e se torna pessoa no próprio Cristo.

Para Brown (2020, p. 1161), no capítulo 17 Jesus assume a tarefa de tornar conhecido o nome de Deus. (Este capítulo é o único lugar em João onde é dito explicitamente que ele revelou o nome de Deus aos homens). O conhecimento do nome de Deus no Antigo Testamento implicava um comprometimento de vida, como atesta o salmo 9,11 (10): “Os que conhecem o teu nome põem em ti sua confiança”; essa mesma realidade é válida também para João, pois aqueles a quem Jesus revelou o nome guardam a palavra de Deus (17,6). Guardar a palavra para João tem

o mesmo sentido de entrar em comunhão com Deus, isto é, aquele que guarda a palavra torna-se morada do Pai e do Filho (14,23).

O nome divino, segundo João, é também o meio pelo qual o fiel pode ver atendida suas preces (14,13). Segundo Perkins (2018, p. 795), em diferentes textos o evangelista retoma essa promessa (14.13.14; 15,16 e 16,23; 16,24 e 15,7; 16,26; e em 1Jo 3,21-22; 5,14-15). Para esse autor, às vezes é Jesus mesmo quem atende o pedido; às vezes o Pai, quando o pedido é feito em nome de Jesus.

Em João 17,11-12, Jesus afirma que o Pai lhe deu o seu nome, e neste nome ele guardou a todos que lhe deram adesão. Essa oração de Jesus ao Pai, tem relação direta com o tema da fé conforme Jo 3,16: “Pois Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo aquele que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna”. O SI 91,14 (90) já dá testemunho de que Deus protege aquele que conhece seu nome.

Se para o Antigo Testamento o nome divino tem poder de libertar os homens da escravidão, o autor do Quarto Evangelho, acentua uma característica nova e mais elevada, isto é, crer no nome divino confere ao crente a filiação divina (1,12).

Desse modo, a relação de Deus com seu povo não é mais apenas uma relação de proximidade, mas também de paternidade. Brown (2020, p. 181) argumenta que para o evangelista, crer no nome de Jesus não é diferente de crer em Jesus, embora a primeira expressão realce claramente que, para crer em Jesus, tem de crer que ele porta o nome divino, dado a ele por Deus (17,11-12).

Em Jo 2,23 o evangelista afirma que muitos, depois de terem visto os sinais, creram no nome de Jesus, contudo, Jesus não dá crédito aos que creem em seu nome apenas porque viram os sinais. Nos sinóticos, Jesus tem outra atitude diante daqueles que demonstram fé. Para Konings, a explicação está no contexto da comunidade:

A fé que nos sinóticos é ratificada por Jesus com curas milagrosas é a expectativa confiante que as pessoas põem nele, a abertura a *dynamis*, a força de Deus que age nele. Mas o que João chama “crer no seu nome” exige algo mais: declarar-se por Jesus (“nome” = “pessoa”). E isso, num contexto bem diferente daquele das curas dos sinóticos. As curas nos sinóticos são situadas num ambiente pacífico, em que Jesus aparece como portador de dons especiais, que suscitam uma renovada esperança e confiança em Deus. João, pelo contrário, pensa numa fé “cristológica”: fé em Jesus Cristo, professando o nome dele em meio a um ambiente hostil, como é o que cerca a comunidade (2000, p. 127).

A profissão de fé no nome divino, segundo a teologia do Quarto Evangelho, não visa em primeiro lugar a visão de sinais portentosos, pois de acordo com Jo 3,18, implica no reconhecimento e adesão a Jesus e, tal adesão livra aquele que crê, do juízo condenatório. Conforme nota da Bíblia de Jerusalém: Crer no Filho do Homem “elevado”, é crer no nome do Filho, Unigênito de Deus (3,18), é, portanto, crer no amor do Pai, que deu seu próprio Filho para que sejamos salvos (3,16).

Para João, professar a fé no nome do Filho Unigênito que Deus enviou para salvar o mundo (3,17), expressando assim o reconhecimento de Jesus como senhor (*kirios*), exige ir além dos arroubos emocionais provocados pelos sinais, mas aceitá-lo já como dom (amor) de Deus e nele alcançar a salvação.

Em Jo 20,31, a comunidade joanina lê não só a primeira conclusão do Quarto Evangelho, mas também, é lembrada de que por meio da fé no nome do Jesus, o Cristo, o Filho de Deus, se chega à vida eterna. Assim, o nome reaparece como portador da graça mais sublime. Para Maggioni (1992, p. 255), o nome está sempre imbricado num movimento revelatório: Deus se manifesta exatamente como ação salvífica, como amor, como Pai.

Na tradição vetero-testamentária, Deus se autorrevela dando a conhecer o seu nome, que o caracteriza como presença e proximidade com o seu povo.

Por outro lado, na tradição Neo-testamentária do Quarto Evangelho Jesus assume a missão de revelar o nome que recebeu do Pai, e tal revelação quer comunicar além da proximidade já conhecida, a paternidade de Deus e a todos àqueles que aderirem e confessar esse nome, será dada a vida eterna.

3.3 A vida eterna no Quarto Evangelho

Tomando como ponto de partida a informação do próprio evangelista no capítulo 20,31 na qual expressa a finalidade de seu escrito, isto é, que os discípulos continuem crendo que Jesus é o Cristo, O Filho de Deus, acrescenta: “Para que tenhais vida em seu nome”, é necessário perguntar qual o significado que o autor emprega ao termo “vida”?

Santos (1994, p. 87) afirma que o vocábulo “vida” (*zoē*) é um dos termos-chaves do Quarto Evangelho, constituindo mesmo o núcleo central da teologia e da pregação soteriológica joanina.

O conceito de vida (eterna) corresponde, em João, ao de Reino de Deus ou dos céus, característico dos sinóticos. No evangelho, o vocábulo “vida” aparece 21 vezes (7 vezes na 1Jo), e a expressão “vida eterna” 15 vezes (6 vezes na 1Jo), portanto, são 36 ocorrências. Esse termo, mesmo sem o seu adjetivo, que o acompanha frequentemente, não se refere à vida natural. Para designar essa vida, cujo fim é a morte, João recorre ao substantivo *psychē*.

Dito isso, o primeiro passo é compreender o que para João é a vida física *psychē* e o que é a vida definitiva *zoē*. Mateos e Barreto (1999, p. 283) destacam que em João não existe um termo abstrato para designar a vida física. De modo que o termo *psychē* é um concreto que denota o indivíduo humano enquanto vivo e consciente, conseqüentemente, pensam estes autores, que para o evangelista, essa *psychē* torna-se objeto de entrega, cujo modelo é Jesus o bom pastor que dá a vida (*psychē*) por suas ovelhas (10,11.15.17).

Ao afirmar que: “Ninguém tem amor maior do que aquele que dá a vida (*psychē*) por seus amigos” (15,13), Jesus propõe aos discípulos um caminho novo que leva a uma outra compreensão de vida, isto é, à vida definitiva *zoē*.

Assim sendo, a vida definitiva é resultado direto da capacidade de entregar-se a si mesmo como Jesus o fez pela humanidade. Portanto, para o evangelista, somente uma *psychē* doada é capaz de gerar naquele que crê e o segue, a vida nova (*zoē*) que é dada em seu nome.

De acordo com Dodd (2003, p. 195), os termos *zoē* e *zoē aiōnios* pertencem ao vocabulário comum do cristianismo primitivo, mas, com exceção do Quarto Evangelho e a primeira carta joanina, prefere-se o simples *zoē*, sendo que a forma *zoē aiōnios* não aparece em Hebreus, nem nas epístolas de Tiago, Pedro, Judas, nem no Apocalipse.

O Antigo Testamento e, de modo especial, o texto grego de Daniel 12,2 também conhece a expressão *zoē aiōnios*, enquanto que os demais textos judaicos apontam para a ideia das duas eras, isto é, a era presente e a era vindoura; é por causa dessa ideia que Dodd (2003, p. 196), afirma a preferência do Quarto Evangelho pela expressão *zoē aiōnios*, e aí se manifesta a influência judaica de sua linguagem.

Contudo, embora a linguagem joanina deixe entrever aspectos do pensamento judaico sobre a era vindoura, João desenvolve a sua doutrina sobre o conceito de vida eterna, qualitativamente e quantitativamente de modo diferente.

A forma como João desenvolve sua doutrina sobre a vida eterna, reflete diretamente sobre a escatologia no seu escrito; de modo que contrapõe a escatologia do judaísmo bem como do cristianismo primitivo.

De acordo com Mincato (2022), para o evangelista, que escreveu seu Evangelho no final do primeiro século, a escatologia assumiu uma forma de *escatologia* já cumprida em Jesus mesmo, no “seu” momento histórico e no momento histórico “da comunidade de fé”.

Desse modo, a realização do Reino não precisa de ulteriores complementos ou novos acontecimentos, mas já aconteceu em Jesus e naquele que crê. A dimensão apocalíptica da *parusia* (futura) foi desaparecendo: “quem crê nele não é julgado; quem não crê já está julgado, porque não creu no nome do Filho único de Deus” (3,18); “aquele que ouve a minha palavra e crê naquele que me enviou tem a vida eterna: ele não vem a juízo, mas passou da morte para a vida” (5,24; cf. 5, 21-25).

O Reino de Deus, portanto, não é mais uma realidade para ser esperada para o fim, mas uma realidade histórica que deve ser vivida aqui e agora. A esperança da plenitude e da totalidade aterrizou.

No episódio da ressurreição de Lázaro, a escatologia judaica é corrigida por Jesus, haja vista que Marta compreende a ressurreição do seu irmão no sentido da escatologia judaica, isto é, no sentido de Dn 12,2, uma escatologia herdada para o futuro, enquanto Jesus fala de uma escatologia já realizada, ele próprio é a ressurreição. Aquele que nele crê jamais morrerá (v. 26), já passou da morte à vida (5,25; 1Jo 3,14), já ressuscitou com Cristo graças à vida nova que nele está (Rm 6,1-11).

Houve, portanto, uma identificação entre o Reino pregado pelos sinóticos e a Vida eterna joanina. Ambos os conceitos passam a significar uma realidade já presente. A escatologia realizada é uma espécie de substituição da promessa futura da vida definitiva. O fiel é responsável, portanto, pelo ato de crer, de realizar a vida plena agora, uma vez que ela já se realizou plenamente em Jesus Cristo. Quem “crê” já tem a vida eterna.

Para tornar mais clara a concepção da doutrina joanina de vida eterna, Dodd acentua que no diálogo sobre a ressurreição de Lázaro (11,21-26) essa doutrina é afirmada de duas formas:

Primeiro: “Aquele que crê em mim, mesmo que se estiver morto, viverá”. Isto pode ser tomado como uma confirmação da escatologia popular como foi enunciada por Marta: a fé em Cristo dá a certeza de que o crente ressuscitará novamente após a morte. Mas a segunda afirmação não é o simples equivalente da primeira: “Todo aquele que vive e crê em mim não morrerá jamais”. Conclui-se que o crente já está “vivo” num sentido intenso, que exclui a possibilidade de perder a vida. Em outras palavras, a ressurreição de que Jesus falou é algo que pode se realizar antes da morte corporal, e tem como resultado a posse da vida eterna aqui e agora (2003, p. 200).

De acordo com essa interpretação, a teologia joanina da vida eterna não é abstrata e tão pouco atemporal, mas consiste num modo de vida que se chega pela adesão a Jesus Cristo e pela fé em sua palavra. Essa palavra é portadora da vida: “E a vida era a luz dos homens” (1,4a). Crer na palavra é aderir à luz, e isso já implica na teologia joanina, superar a morte, que consiste numa vida não-iluminada. *Azoē aiōnios* joanina é concedida mediante duplo movimento conforme Jo 5,24-25: “Em verdade, em verdade, vos digo: quem escuta a minha palavra e crê naquele que me enviou tem a vida eterna e não vem a julgamento, mas passou da morte à vida”.

Toda ação de Jesus, inclusive suas palavras são portadoras de vida, que é comunicada ao crente já agora no tempo presente. É dessa maneira que João utiliza o paralelo do maná que os pais comeram no deserto e morreram (Ex 16,22-30), com o alimento que Jesus agora dá: “Quem come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna, e eu o ressuscitarei no último dia” (6,54).

Do ponto de vista da teologia joanina, tal alimento não serve apenas para matar a fome e garantir a existência terrena, mas efetiva a vida divina naquele que come desse alimento (6,56). Com isso, o evangelista afirma que o maná não foi verdadeiro pão da vida, pois não garantiu a vida, mas Jesus sim, é o Pão da vida, pão que desce do céu para que não morra quem dele comer.

Outro ponto importante a ser observado na teologia joanina sobre a *zoē aiōnios* diz respeito ao fato de que o evangelista, diferentemente dos sinóticos, não fala do Reino de Deus, exceto no diálogo com Nicodemos (3,3.5).

Acentuando ainda mais a ideia de que a vida eterna é uma realidade para o tempo presente, o evangelista apresenta aos seus leitores outro paralelo entre Jesus e a teologia veterotestamentária, como interpreta Konings:

Os que olhavam para a serpente levantada por Moisés eram curados (Nm 21,9; Sb 16,5-6 destaca o agir salvífico de Deus nesse episódio). Os que dirigem com fé o olhar para Jesus enaltecido na cruz (19,37) têm “vida eterna” (exc. 11,27) ...Só se assimilar esse escandaloso “enaltecimento” de Jesus (6,62), Nicodemos poderá realmente nascer do alto e participar da “vida eterna” – novo nome do “reino de Deus” (3.5) (2000, p.131).

E mesmo em relação aos sinóticos, Santos (1994, p. 87-88) destaca que “vida” e “vida eterna” designam sempre uma condição futura, uma vida póstuma, um dom salvífico escatológico, que se espera do Reino de Deus já consumado.

A teologia joanina não nega essa perspectiva, mas opera um deslocamento de perspectiva qualitativo, a vida eterna já não aparece como algo futuro, que o cristão aguarda como herança, todavia torna-se presente nesse mesmo mundo.

Assim, toda escatologia futura é, de certo modo, antecipada. Elairrompe na história atual, já se realiza no presente, porque a vida que Jesus traz ultrapassa por sua natureza a existência terrena do homem e se prolonga até a eternidade.

A riqueza teológica do Quarto Evangelho se mostra principalmente nas imagens metafóricas com as quais o evangelista expõe a identidade de Jesus, cuja missão é comunicar a vida aos homens.

Mesmo com o risco de parecer repetitiva, vale a pena destacar algumas delas. A primeira é a do pão da vida (6,35.41.51). Depois temos: a luz do mundo (8,12; 9:5), a porta das ovelhas (10,7.9), o verdadeiro pastor (10,11.14). No discurso sobre o pão da vida, Beutler (2015, p. 176) destaca que Jesus não apenas dá o pão à comer, mas ele próprio é o pão da vida.

A imagem de Jesus como Luz do mundo, segundo Beutler (2015, p. 220), comporta uma autoapresentação e uma promessa. Nessa autoapresentação, Jesus assume a identidade do Verbo que era a vida e a vida era a luz dos homens (1,4-5), assim, vida e luz são a realidade mesma de Deus comunicada àqueles que o acolhem na fé. A promessa se realiza por meio da superação da cegueira, que permite ao cego de nascença (9,5) não apenas receber a luz dos olhos, mas que chegue, pouco a pouco, ao reconhecimento, na fé, de Jesus “Luz do mundo”.

Na imagem do “bom pastor” (10,7.9.11.14), Beutler (2015, p.254) explica que o evangelista põe de um lado, a ação do ladrão e assaltante que leva à destruição (v.10); de outro lado, a ação do pastor que conduz à salvação (v.9) e à vida, e esta, “em plenitude”. A imagem da “porta das ovelhas” serve para diferenciar quem é pastor e quem é ladrão e assaltante.

Porém, não é só isso, Jesus mesmo é a porta, e quem não passa por ele não pode oferecer vida às ovelhas, pois rouba e destrói. Jesus se proclama o bom pastor que conduz suas ovelhas para lhe dar a vida eterna. E essa vida ninguém pode roubar, vem do dom da própria vida que Jesus realiza em união radical com seu Pai.

Desde as primeiras linhas do Quarto Evangelho, o evangelista se empenha em aproximar seus leitores da revelação de Deus em Jesus Cristo; e, dessa forma, o tema da vida eterna é sinônimo de conhecimento de Deus: “Ora, a vida eterna é esta: que eles te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e aquele que enviaste, Jesus Cristo” (17,3).

Esse conhecimento de Deus de modo algum pode ser entendido como um processo do intelecto, mas antes como uma experiência que passa pela escuta da palavra e pela vivência do mandamento do amor. Assim, aquele que conhece a Deus “guarda sua palavra” (1Jo 2, 4-5); o que guarda a palavra permanece na luz “e ama seu irmão” (1Jo 2,10).

Em Lucas 10,25-28, um legista vai até Jesus e para experimentá-lo, pergunta sobre o que deve fazer para herdar a vida eterna? Jesus, por sua vez, pergunta-lhe o que está escrito na lei e como ele a lê? O legista, profundo conhecedor da Torá, aponta para o mandamento do amor a Deus e ao próximo. Jesus reconhece que ele respondeu bem, no entanto, que esse conhecimento não basta para herdar a vida eterna, e completa: “faze isso e viverás” (v.28).

Para João, vida eterna e amor fraterno estão em estreita relação: “Nós sabemos que passamos da morte para vida, porque amamos os irmãos” (1Jo 3,14). Logo, tanto em João quanto em Lucas, a vida eterna não é apenas realidade que se espera, mas uma realidade que se vive na prática.

Viver, na prática, significa para o evangelista trilhar um caminho, mas não como compreende Tomé (14,5), que pensa o caminho apenas como um meio para chegar ao lugar onde Jesus se encontra. Quando na verdade, Jesus mesmo é o “Caminho, a Verdade e a Vida” (14,6).

No Sl 119 a Torah é o caminho (v.15, mas no salmo aparece 18 vezes a palavra caminho), a verdade (v. 145, aparece 6 vezes no salmo) e a vida (v. 154-155, aparece 16 vezes no salmo), a luz (v. 105) etc. O Sl 119 é o mais perfeito louvor à Torah, mas não se restringe à escrita, mas à palavra eterna anterior ao princípio, ao bereshith da criação.

Beutler (2015, p. 346) explica que na visão joanina Jesus é o caminho na medida em que ele comunica a “verdade”, a revelação que vem de Deus e que leva à vida. E prossegue afirmando, ainda, que trilhar o caminho é entrar num processo de conhecimento. Quem conhece Jesus conhece também o Pai e viu-o.

Desse modo, Jesus se apresenta como a prática que conduz à vida no sentido específico que João sugere, e assim ele se mostra verdadeiro, isto é, da qualidade de Deus, ou melhor, dizendo: o Caminho, Jesus pode acrescentar que ele é a Vida e também a Verdade, pois ambos estes termos indicam o procedimento da vida (3Jo 3).

Para o evangelista, existe ainda outra maneira de receber a vida que Jesus veio dar, que é permanecendo no seu amor. Para demonstrar melhor essa realidade, João utiliza a imagem da videira verdadeira. Jesus se autoproclama: “Eu sou a videira verdadeira” (15,1).

Essa afirmação, segundo comentário de Beutler (2015, p. 364), quer indicar que Jesus se distingue de outros que poderiam pretender produzir bons frutos. Na mesma linha, já em Jo 6,32, Jesus anunciou o “verdadeiro” pão do céu, assim como no Prólogo, 1,9, falou da “verdadeira” luz que com Jesus veio ao mundo.

Assim, aquele que come do pão verdadeiro, que aceita a verdadeira luz e trilha o Caminho, é convidado também a permanecer no seu amor para que possa produzir muito fruto (15,5). Nesse processo, se conhece também o Pai (agricultor que trabalha para manter os ramos sempre saudáveis e aptos a produzir frutos) que é a fonte da vida que Jesus é e nos dá.

Com essa metáfora da videira, o evangelista mostra que a vida dos ramos depende de sua íntima união ao tronco, por meio do qual recebe a seiva necessária para produzir os frutos; o mesmo se espera dos discípulos de Jesus que, pela fé, devem permanecer unidos a ele, a verdadeira videira; e esse permanecer, resultará em frutos que são as obras do amor fraterno.

Em 19,35 o evangelista descreve o ponto alto de todo esse percurso no qual Jesus é o enviado do Pai com a missão de dar a vida. A descrição precisa da testemunha que viu os fluidos vitais (sangue e água) jorrarem do lado aberto de Jesus, confirma que a vida ou a vida eterna que ele torna presente em suas palavras e em suas ações é a sua própria vida dada até o fim e apropriada por nós pela fé e pelo amor fraterno. Sobre o relato da testemunha, Maggioni argumenta que:

Esta acentuação da realidade não se deve tanto a uma intenção antidocetista (para mostrar que Jesus morreu realmente), mas ao intuito de exprimir a ideia-mãe de todo o seu evangelho: os gestos históricos de Jesus são *sinais* através dos quais a fé descobre a realidade profunda de Cristo e os dons que ele traz ao mundo. Em outros termos, a insistência não se refere somente à realidade do fato, mas à revelação que este inclui (1992, p. 473).

Outro ponto importante acerca do sangue e da água é a interpretação sacramental que é dada a esses dois elementos (Eucaristia e Batismo). Maggioni (1992, p. 473) pensa que para compreender a revelação presente no v.34, é necessário voltar a Jo 7,37-39, onde se fala do dom da água (símbolo do batismo e do dom do Espírito aos fiéis) e Jo 6, 54-55, onde se fala do dom do sangue (Eucaristia).

Somente a partir desses textos a revelação se torna clara, isto é, a revelação dos sacramentos, por meio dos quais, ainda pregado na cruz, Jesus indica sob que forma continuará presente na terra. Sob essa mesma perspectiva, Brown (2020, p. 1392) cita o comentário de Santo Agostinho que diz: “Ele não diz ‘perfurado’, ou ‘ferido’, ou algo assim, mas ‘aberto’, a fim de que a porta da vida fosse amplamente escancarada donde emanam os sacramentos da Igreja”.

Essa dimensão sacramental também está presente na teologia paulina, que pensa como nova criação a existência do homem salvo pela graça (Rm 5,18.21;6,22). De sorte que pelo batismo, sua vida é uma morte e um sepultamento com Cristo (Rm 6,3s; Gl 2,20;2Cor 6,9), é total participação na vida do Ressuscitado: “Já não sou eu que vivo, mas é Cristo que vive em mim. Minha vida presente na carne, vivo-a pela fé no Filho de Deus, que me amou e se entregou a si mesmo por mim” (Gl 2,20). Para a teologia paulina, a vida terrena tornou-se um morrer diariamente (2 Cor 4,11), e com isso, então, a vida de Cristo vai se revelando.

No Apocalipse, a vida eterna é apresentada sob a forma de uma liturgia celeste na qual os eleitos são associados às núpcias eternas do cordeiro (Ap 19,6s). Assim, segundo a interpretação de Boring (2015, p.1169), a imagem da Nova Jerusalém está em continuidade com esse mundo e sua história. Os novos céus e a nova terra não simplesmente substituem os antigos, como se Deus “começasse tudo de novo”. Esse mundo, a boa criação de Deus, não é substituído, mas redimido. Deus não faz “todas as coisas novas”, mas “novas todas as coisas” (Ap 21,5).

Por conseguinte, o reino de Deus neste mundo não é, entretanto, finalmente uma questão de realização humana, mas o ato escatológico de Deus. A Nova Jerusalém não é construída, como Babel, em direção ao céu (Gn 11), mas vem da parte de Deus como cumprimento da promessa divina e demonstração da fidelidade de Deus.

Nessa imagem, portanto, reaparece a imagem do Filho homem que desceu de junto de Deus para conferir vida eterna àqueles que nele creem (3,13-15). Nele expressa-se também o amor do Pai que o envia, não para julgar o mundo, mas para que o mundo encontre a salvação por meio dele.

Como resultado desse itinerário percorrido, faz-se necessário reiterar que o dom da vida eterna que Jesus veio trazer, constitui-se o coração da teologia joanina. Porém, para acolher esse dom é necessário o conhecimento de Deus e, conhecendo-O, interessar-se pelo que Ele desperta.

Contudo, é preciso mover-se na esfera da graça, reconhecendo que Cristo vem do céu de junto de Deus como doador da vida, não vida natural, mas a vida como participação na vida divina. E a participação na vida divina, permite aos que creem fazer as obras de Cristo e até mesmo fazer obras maiores (14,12).

Aceitar a vida que Cristo veio trazer só é possível mediante a fé, e esta garante, segundo a teologia joanina, o novo nascimento (3,3), o comer do pão da vida (6,57), o beber da fonte d'água viva (7,37) e jamais provar a morte (8,52). Para isso, é preciso perseverar no caminho que conduz à vida e nele permanecer, assim como o ramo que permanece ligado à videira e por isso pode produzir muitos frutos (15,5) e frutos que permaneçam, sobretudo o amor mútuo.

3.4 Conclusão do terceiro capítulo

Já observamos que na primeira conclusão do seu evangelho, João afirma que registrou no seu livro, alguns dos sinais que Jesus realizou na presença dos discípulos dele, e que esse registro tem por finalidade a manutenção da fé em Jesus, o Cristo, Filho de Deus, e para que agindo assim, tenham vida em seu nome (20,30-31).

Contudo, essa conclusão parenética, visa ainda a despertar o leitor a percorrer na fé o processo gradativo da revelação, no qual ele reconhece que Jesus é o enviado do Pai, de quem recebeu o nome que pode conferir vida ao mundo.

Para compreender a revelação é necessário tomar como ponto de partida, a afirmação de que o Verbo, que é Jesus, armou sua tenda entre nós. Tal afirmação, assegura que Deus assumiu a condição humana e se deu a conhecer, fazendo-se um de nós. Com a encarnação, o muro de separação entre o céu e a terra é desfeito, e o homem torna-se responsável em acolher ou rejeitar a graça que é Jesus.

No Antigo Testamento a revelação estava condensada no “decálogo” e inicia com a exigência de que o Povo de Israel escute a voz de Deus (Dt 5,1; 6,4-8), uma vez que tal escuta era a condição para que tivesse vida (Dt 8,1). Assim, a Lei se tornou o símbolo da vontade de Deus que guiava o seu povo (Sl 119,105). A comunidade joanina, herdeira dessa longa tradição, viu a “glória de Deus” manifestada em Jesus e através de seu porta-voz, o evangelista, confessou que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus presente no mundo (1,1-14; 3,16).

Diante da fé insegura dos discípulos, o evangelista torna inteligível a linguagem da revelação. A preocupação de João é com aqueles que aderiram a mensagem do Filho. É a esses que procura dar o fundamento de que Jesus é a presença de Deus.

Por essa razão, apresentou a epifania em sinais e a substituição das instituições e símbolos judaicos por Jesus, mostrando que em sua pessoa a expectativa messiânica é realizada, isto é, Jesus cumpre as Escrituras, dando ao discípulo a Paz e o Espírito.

No embate com os que desconfiam de sua identidade, Jesus afirma que as Escrituras como um todo testemunham em seu favor (5,39-47; 8,56; 10,34-36). E a isso, o evangelista acrescenta os diálogos com as personagens “tipo”, nos quais Jesus se autorrevela, afirmando que ele é o enviado de Deus, por meio de quem

realiza sua obra, e a quem está intimamente unido. De modo que, a fé em Jesus conduz ao próprio Deus, uma vez que é Deus mesmo o princípio da fé.

Se é verdade que Jesus cumpre a missão que o Pai lhe confiou, é verdade também, que ele a cumpre por causa do nome que o Pai lhe deu, nome é que portador da vida. O Antigo Testamento conhece o nome de Deus que ele mesmo revelou a Moisés, para demonstrar sua proximidade com o povo que escolheu. A revelação do nome divino dá identidade aos israelitas e no poder do nome, eles marcham confiantes rumo à terra prometida.

Crer no nome e professá-lo não significa atribuir a ele poderes mágicos, mas, antes de tudo, comprometer-se diante do mundo que o rejeita, na firme certeza de que será guardado nas provações (17,11-12) e terá suas preces atendidas pelo Pai de Jesus, ou pelo próprio Jesus (14,13).

No Quarto Evangelho, o nome deixa de ser palavra e torna-se pessoa (1,14;1 Jo1,1). Assim, para João, o nome que antes era impronunciável, pode ser visto e tocado. Conseqüentemente, já não se fala de proximidade, mas de filiação (1,12), e, portanto, isenção no dia do Juízo (3,17), porque o julgamento é para aqueles que não acreditaram no nome do Filho do Homem. Contudo, o evangelista destaca também outra causa ainda mais elevada, pela qual todos devem crer no nome divino, que é o dom da vida eterna que é doada aos que creem.

Na teologia joanina a “vida” ou “vida eterna” é pensada não como mera vida natural *psychē*, e tão pouco significa vida para além do túmulo, mas como participação na vida divina *zoē aiōnios* já no tempo presente. O Antigo Testamento conhece a ideia era vindoura, isto é, o destino daquele que permanece justo diante de Deus. Certamente, a ideia joanina tem grande impacto na vida dos discípulos de Jesus, uma vez que para participar da vida divina, é necessário dar um passo na fé.

No conceito joanino de vida eterna, o leitor conhece também uma nova perspectiva escatológica, que consiste numa prática de vida cujo exemplo é o próprio Jesus, o bom pastor, que dá a vida pelas suas ovelhas (10,11), daí decorre que a vida doada em favor dos outros, confere vida em plenitude.

Assim, o evangelista a exemplo da imagem do bom pastor, recorre a outras imagens com as quais Jesus se autoproclama doador da vida: “O pão da vida” (6,35), “A luz do mundo” (8,12), “A ressurreição” (11,25), “O caminho, a verdade e a vida” (14,6), “A videira verdadeira” (15,1).

Ao modo joanino, Jesus assume para si a dinâmica que emana dessas imagens, haja vista que em todas elas, a finalidade é sempre a mesma, comunicar a vida divina.

Contudo, ao apresentar essas imagens, o evangelista prepara o seu leitor para o maior ato de entrega: Jesus pregado na cruz (19,35). Essa realidade cruenta foi preparada na última ceia com a instituição do novo mandamento (13,13), e nisso se constitui a prática do amor fraterno.

Se o desejo do homem desde sempre foi alcançar à vida eterna, o autor do Quarto Evangelho, mostra que já não é preciso esperar a vida pós morte, pois a vinda de Jesus na carne, antecipou essa realidade. Mais do que aguardar a vida futura, é necessário comprometer-se já agora na vida terrena com as coisas do céu, a saber: guardar a palavra, praticar o amor mútuo, abster-se de praticar o mal e crer no nome do Filho de Deus.

Portanto, a vida eterna não é uma herança que se almeja possuir, mas uma realidade da qual se participa desde agora (Lc 10,25-28). Tampouco se trata de uma eternidade matemática como prolongamento indefinido da vida terrena, pois quem está terminando sua vida na solidão da velhice ou em estado de doença degenerativa não deve desejar tal prolongamento. Trata-se de uma realidade nova, novos céus e nova terra, na qual se entra escolhendo um rumo condizente para a vida entre as opções vitais de hoje.

CONCLUSÃO

Um longo caminho foi percorrido até aqui. O contexto atual da reflexão bíblica em nossas comunidades cristãs, acomoda alguns fanatismos e interpretações precipitadas a respeito da pessoa de Jesus de Nazaré.

Tal situação leva a pensar na complexidade dos movimentos que buscam em Jesus uma fórmula mágica para a solução dos seus problemas, aproveitando-se, muitas vezes, da carência e da boa vontade daqueles que por si só, não sabem ou não possuem afinidades com o texto da Escritura Sagrada e, por isso, não sabem que caminho seguir e, se deixam seduzir pela imagem de um Jesus milagreiro.

Nota-se que cada evangelista narra uma teologia da vida de Jesus, tendo como contexto a situação da comunidade destinatária do seu escrito. Desse modo, o autor do Quarto Evangelho, escreve para uma comunidade que viveu a expulsão da sinagoga e ainda experimenta os incômodos da perseguição.

Tendo em vista que, a comunidade joanina já deu os primeiros passos na fé, o evangelista se empenha em mantê-la firme no caminho já iniciado. Para isso, é necessário reconhecer que Jesus é o enviado do Pai, e que os sinais que ele realiza são balizadores do caminho ao qual a comunidade deve percorrer e descobrir na fé, a própria ação de Deus que conduz para à vida eterna.

Ao final da pesquisa, algumas conclusões parecem necessárias:

- a) A perícopes de Jo 20,30-31, que é a primeira conclusão do Evangelho joanino, destaca que o autor decidiu registrar só alguns dos sinais que Jesus realizou, com o propósito de ajudar a comunidade a manter-se firme na fé. Desse modo, o evangelista faz saber que, o objeto da fé não são os sinais, mas a pessoa de Jesus. Ele é o sinal por excelência. Portanto, redescobrir o sentido do termo sinal, é tarefa urgente, sobretudo, para ajudar aqueles que vivem à procura de milagres para dar sentido a sua fé, a descobrirem na pessoa de Jesus o sentido da fé.
- b) O centro do Evangelho é Jesus, o Cristo, o Filho de Deus. No texto joanino, os sinais são a parte pedagógica da teologia da revelação, isto é, são janelas pelas quais o evangelista dá a conhecer a realidade divina de Jesus. Nesse sentido, os sinais são ponto de partida e não de chegada. Isso nos ajudou perceber que na perspectiva joanina, os sinais são importantes, mas não necessários para quem tem fé. Para o evangelista, em primeiro lugar, está o ato de crer. A adesão livre e

consciente a Jesus, que mesmo não estando acessível ao toque das mãos, permanece acessível por meio do testemunho daqueles que abraçaram à fé.

c) A teologia da revelação desenvolvida pelo Quarto Evangelho é um convite ao amadurecimento da fé. De modo que, os sinais iniciam, os discursos aprofundam e as obras testemunham que Jesus vem da parte de Deus. Desse modo, conhecer Jesus é conhecer o Pai, que em Jesus expande seu amor aos homens. Portanto, o texto joanino é um convite a experimentar na fé que Jesus é o Cristo, isto é, o ungido, o Filho de Deus, que realiza todas as promessas do passado e, que também é portador de um dom para o tempo presente, a vida eterna. E a vida eterna consiste em participar já agora da vida divina. É sobre isso que escreve o evangelista, viver o amor fraterno, guardar a palavra, viver na luz. Esse deve ser o testemunho de quem abraçou a fé, a esses o Senhor dará vida em seu nome.

Concluída a pesquisa, permanece agora o desafio de à luz do texto joanino, assumir o papel de testemunha do Cristo, Filho de Deus, que veio ao mundo para comunicar vida a todos os homens. Com a ajuda da narrativa joanina, saibamos reconhecer a centralidade de Jesus Cristo e, nos empenhemos na difícil tarefa do novo nascimento, que nos permite compreender melhor as coisas do céu e nos possibilita ajudar aos que ainda vivem nas trevas da ignorância.

REFERÊNCIAS

BEUTLER, Johannes. **Evangelho segundo João**: Comentário. São Paulo: Loyola, 2016. (Bíblica Loyola, 70)

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BORING, M. Eugene. **Introdução ao Novo Testamento: história, literatura, teologia**. Santo André, SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2015.

BROWN, Raymond E. **A Comunidade do Discípulo Amado**. São Paulo: Paulinas, 1999.

BROWN, Raymond E. **Comentário ao Evangelho segundo João volume 1 (1-12)**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.

BROWN, Raymond E. **Comentário ao Evangelho segundo João volume 2 (13-21)**. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.

CALLE, Francisco de la. **Teologia do Quarto Evangelho**. 2. ed. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985. (Coleção: Teologia dos Evangelhos de Jesus; 4.)

CASALEGNO, Alberto. **Para que contemplem a minha glória**: introdução à teologia da Evangelho de João. São Paulo: Loyola, 2009.

COMBLIN, José. **Jesus, enviado do Pai**. São Paulo, Paulus, 2009. (Espiritualidade bíblica)

COTHENET, Edouard. **Os escritos de São João e a epístola aos hebreus**. São Paulo: Paulinas, 1988. (Biblioteca de ciências bíblicas)

DODD, Charles Harold. **A interpretação do Quarto Evangelho**. São Paulo: Paulus, 1977. (Nova Coleção Bíblica)

FABRY, Heinz-Josef; Sholtissek, Klaus. **O Messias**. São Paulo: Loyola, 2008.

FITZMYER, Joseph A. **Aquele que há de vir**. São Paulo: Loyola, 2015.

GESCHÉ, Adolphe. **O Cristo**. São Paulo: Paulinas, 2004. (Coleção Deus para pensar; 6)

GUILLET, Jacques. **Jesus Cristo no Evangelho de João**. São Paulo: Edições Paulinas, 1985. (Cadernos bíblicos; 31)

KONINGS, J. **Evangelho segundo João: Amor e fidelidade**. São Paulo: Loyola, 2000.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Lectura del Evangelio de Juan - I.** Salamanca: Sigueme, 1989.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Leitura do evangelho segundo João - II.** São Paulo: Loyola, 1996. (Bíblica Loyola, 14)

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Leitura do evangelho segundo João - III.** São Paulo: Loyola, 1996. (Bíblica Loyola, 15)

MAGGI, Alberto. **A loucura de Deus: o Cristo de João.** São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Biblioteca de estudos bíblicos)

MAGGIONI, Bruno. O Evangelho de João. In: FABRIS, Rinaldi; MAGGIONI, Bruno. **Os Evangelhos II.** 4. ed. São Paulo: Loyola, 1992.

MAILLOT, Alphonse. Crer. In: **DICIONÁRIO Enciclopédico da Bíblia.** São Paulo: Loyola: Paulus: Paulinas, 2013.

MALZONI, Cláudio Vianney. **Evangelho segundo João.** São Paulo: Paulinas, 2018. (Comentário bíblico)

MATEOS, Juan; BARRETO, JUAN. **O Evangelho de São João.** 2. ed. São Paulo: Paulus, 1999. (Grande Comentário Bíblico)

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan; et al. **Vocabulário teológico do Evangelho de São João.** 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003

MINCATO, R. **Escatologia no Quarto Evangelho: o Reino já chegou.** Estudos Bíblicos, São Paulo, v. 25, n. 93, p. 51–58, 2022. Disponível em: <https://revista.abib.org.br/EB/article/view/615>. Acesso em: 20 out. 2022.

MOLONEY, Francis J. In: **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo:** São Paulo: Paulus, 2018.

MÜLLONEY, Francis. J. **El Evangelio de Juan.** Verbo Divino: Estella, 2005.

NICCACI, A; BATTAGLIA, O. **Comentário ao Evangelho de João.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao Cristianismo.** São Paulo: Loyola, 2005.

SCHNACKENBURG, Rudolf. **El Evangelio Según San Juan:** exégesis y excursus complementarios. Barcelona: Herdes, 1987. (Tomo Quarto)

TUÑÍ VANCELLS, José O. **O Testemunho do Evangelho de João:** introdução ao estudo do Quarto Evangelho. Petrópolis: Vozes, 1989.

TUÑÍ, Josep-Oriol. **Escritos Joaninos e cartas católicas.** São Paulo: Ave-Maria, 1999. (Introdução ao estudo da Bíblia; v. 8)

VAWTER, Bruce. Evangelho de João In: BROWN, Raymond E; FITZMYER, Joseph; MURPHY, Roland E. **Comentario Bíblico “San Jeronimo”**. Madrid:Cristiandad, 1972.(Tomo. IV)

ZEVINI, Giorgio. **Evangelio según san Juan**. Salamanca: Sígueme, 1995.

ZUMSTEIN, Jean. **L'Évangile Selon Saint Jean (13-21)**.Genève: Labor et Fides, 2007. (Commentaire du Nouveau TestamentIVb)