

ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
INSTITUTO ECUMÊNICO DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

EDSON LUIZ DAL POZZO

“PARA QUE TODOS SEJAM UM”:
Estudo exegético-teológico de João 17,20-26

São Leopoldo

2006

EDSON LUIZ DAL POZZO

“PARA QUE TODOS SEJAM UM”:

Estudo exegético-teológico João 17,20-26

Dissertação de Mestrado
Para obtenção do grau de Mestre em Teologia
Escola Superior de Teologia
Instituto Ecumênico de Pós-Graduação em
Teologia
Área: Teologia Bíblica

Orientador: Uwe Wegner

São Leopoldo

2006

Agradecimentos

Ao final deste trabalho, sinto um profundo sentimento de gratidão. Ele vem da sensação de que o período de elaboração da Dissertação realmente foi de um crescimento inigualável e da consciência de que isso foi possível graças ao apoio de muitas pessoas, que durante essa caminhada estiveram muito unidas a mim. Não é possível lembrar de todas, pois temo deixar de relacionar com a devida distinção todas as pessoas maravilhosas que me auxiliaram nessa caminhada de busca e realização pessoal, mas considero importante lembrar de algumas.

Primeiramente, lembro e agradeço a Deus no Filho, pelo dom da vida e as bênçãos e graças concedidas.

Agradeço à minha família, pelo apoio e incentivo, tanto de perto como de longe. Principalmente ao meu irmão Ezequiel pela ajuda, apoio e debate das idéias de uma forma mais próxima.

Agradeço a Marisa, minha namorada, pela ajuda, paciência e incentivo e por estar sempre ao meu lado.

Agradeço, de um modo especial, ao meu orientador, professor Uwe Wegner, pela sua competência, companheirismo e estímulo nas minhas dificuldades. Nele quero trazer presente todos os professores que me apoiaram.

Expresso meu agradecimento aos funcionários da biblioteca da Escola Superior de Teologia, de São Leopoldo, pela solicitude e simpatia que sempre demonstraram no atendimento.

Agradeço aos funcionários do IEPG, que sempre contribuíram para simplificar as dificuldades que se apresentaram.

Minha história de vida tem sido sempre pontuada de bons amigos(as) que me incentivaram para que eu pudesse chegar nesse estágio de minha vida acadêmica. Nesses amigos(as) quero agradecer a todos.

**Dedico este trabalho
a todos aqueles que procuram encontrar
o verdadeiro sentido da vida; àqueles que sabem
fazer da vida um caminhar para a unidade
com o Pai/Filho, com os irmãos, irmãs e com
todo o universo.**

DAL POZZO, Edson Luiz. “Para que todos sejam um”: estudo exegético-teológico de Jo 17,20-26. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2006.

Sinopse. “*Para que todos sejam um*” é a afirmação que estimula nossa pesquisa e reflexão. O objetivo é aprofundar o tema da unidade, na perspectiva joanina, de modo específico o capítulo 17 do Evangelho de João. A sociedade pós-moderna vive uma espécie de fragmentação das mais variadas formas, individual, social, cultural e principalmente religiosa. Vivemos num mundo pluralista. Diante desse contexto pluralista, cabe uma pergunta, que norteará nossa pesquisa: num mundo fragmentado e dividido, como podemos buscar a unidade? Qual o sentido dessa unidade para a humanidade? Sabemos que nossa sociedade não pode continuar assim, pois não anda bem. Precisamos encontrar soluções para que, juntos, possamos dar as melhores saídas para as grandes e graves crises que estamos enfrentando. Parece que Deus foi afastado da humanidade. A unidade de Jesus com o Pai e deste com os discípulos deve ser um paradoxo para a sociedade que busca um Deus individual. Esse é o propósito. Nossa pesquisa buscará refletir sobre quatro pontos. No primeiro capítulo, numa compressão histórica, buscaremos conhecer mais de perto a comunidade joanina, para saber sua origem, sua formação, grupos que a constituem, grupos de oposição e até de conflito, como também seu período histórico (uma espécie de pano de fundo). No segundo capítulo, partimos para um estudo exegético, para o qual delimitamos nossa perícopes em Jo 17,20-26, e em que Jesus faz menção da unidade para toda a comunidade futura. A seguir passamos para a análise das fontes históricas, análise da redação, do gênero literário e da teologia, sendo esta a forte característica do Evangelho de João. No terceiro capítulo, fizemos um estudo e reflexão, exegéticos e teológicos, do conteúdo de nossa perícopes. Nesse capítulo, apresentamos dois pontos distintos: a unidade e glória, que se complementam mutuamente. No quarto e último capítulo, esboçamos de forma sintetizada uma atualização feita em três dimensões: a primeira, a nível pessoal, a segunda, no sentido da comunidade, e a terceira, no nível da sociedade e da criação. Após esse estudo, podemos concluir que nos achamos diante do ponto culminante da cristologia joanina. A comunidade joanina se fundamenta e se caracteriza pela alta cristologia, tornando-se motivo de unidade e também de conflito. Na parte exegética percebemos a dificuldade de encontrar fontes históricas, que caracterizam o evangelho, mas o que se evidencia são as interpretações teológicas que o próprio autor faz das atividades de Jesus, chegando muitas vezes a permanecer indefinido se é o evangelista que fala ou Jesus. Na interpretação do conteúdo, o ser *um* de Jesus com o Pai, mostra que as atitudes e as ações de Jesus são todas em função do Pai, sendo uma espécie de “submissão” do Filho ao Pai. Essa unidade é modelo e protótipo para a comunidade dos discípulos e a comunidade futura. A glória é o sentido divino da unidade e das ações de Jesus, os “sinais” são um exemplo disso. Na glória, a unidade nunca é completa, é sempre algo a ser alcançado, é uma tarefa humana e, acima de tudo, uma graça oferecida por Deus. Nela está o sentido escatológico da unidade, tanto presente como futura, sendo Jesus o tempo e o lugar dessa escatologia. Ela vem desde a fundação do mundo e vai até o fim. A atualização da unidade, no sentido pessoal, revela-se como nosso ser para Deus, como também nossa realização, tendo Jesus como protótipo e modelo de ser humano. Ao nível da comunidade/igreja, ela se faz exemplo na unidade dos discípulos com Jesus, unidade que deve produzir muitos frutos, sendo referência para a unidade de todos os cristãos, não baseada no sentido de hierarquia e de instituição. “*Para que todos sejam um*”, vai além das fronteiras da religião, sendo sempre um apelo interno de cada pessoa e de cada instituição. Acreditar em Jesus passa pelo desafio de viver a unidade com Deus, com os outros e com a criação.

DAL POZZO, Edson Luiz. "Para que todos sejam um": estudo exegético-teológico de Jo 17,20-26. São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2006.

Abstract. "May all be one" is the affirmation which stimulates our research and reflection. Our purpose is to deepen the subject of unity, in the perspective of John, specifically, the chapter 17 of the Gospel of John. The pos-modern society lives a kind of breaking up in the most varied forms, individual, social, cultural and specifically religious. We are living in a pluralist world. In this pluralist context, there is a question which will be guiding our research. How can we get the unity in a broken up and divided word, how to get the unity? What is the direction of that unity for the mankind? We know that our society can no longer go on, it doesn't carry on well, and we need to find solutions for better way out for the great and the serious crisis which we are facing. It seems that God was moving away of the mankind. The unity of Jesus with the Father and Jesus with the disciples should be a paradox for a society who searches an individual God. This is the purpose. Our research intends to reflect about four points. In the first chapter, in a historical comprehension groups in apposition and in conflict its historical period (a kind of back cloth). In the chapter two, we begin a exegetic study, for which we delimit our pericope de Jo 17, 20-26 in which Jesus mentions the unity for the whole community in the future. Successively we analyze the historical fountains, analysis of the wording, of the literary class and the theological analysis, the strong characteristic of the Gospel of John. At the third chapter, we did our study and exegetic and theological reflection about the contents of our pericope. In this chapter we present two distinct points: the unity and the glory, that they are complemented mutually. In the fourth and last chapter, we try to present a modernization in three dimensions, the first in a personal level, the second in a community sense, and the third, in the level of the society and the creation. After this study, we can conclude that we are before the culminant point of the Christology of John. The joanina community bases itself and characterizes itself through an elevated Christology of being the reason of unity and also of conflict. We have some difficulties to find historical fountains, which characterize the Gospel, but the theological interpretations evidence the activities of Jesus, to remain undefined if it is the evangelist or Jesus who speaks to us. In the interpretation of the context, to be one with the Father show us the attitudes and the actions of Jesus in order of the Father, a kind of "submission" of the son to the Father. This unity is a model and a prototype for the community of the disciples and the future community. The glory is the divine sense of the unity and the actions of Jesus, the "signs" are example about that. In the glory, we never find out a complete unity, there is more to be reached, it means o human activity, it means, a grace offered by God. In her we find the transcendent sense of unity, in the present as in the future, being Jesus the time and the place of that transcendence. It comes from the origin of the world and goes until the end. The actualization of the unity, in personal sense reveled itself as our being to God too as our realization being Jesus our prototype and the model of the disciples with Jesus, unity producing fruits being reference to the unity of all christians, no based in the hierarchic order and the institution. "May they all be one" without bounds of religion, being for ever an internal appeal of every person and every instituicion. Believe in Jesus is to accept the challenge to live the unity with God, with the others and with the creation.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	08
1 ORIGEM E GRUPOS DA COMUNIDADE JOANINA	11
1.1 Considerações introdutórias	11
1.2 Grupos que sustentam a unidade da comunidade joaniana	13
1.2.1 Grupo de João Batista e dos sinóticos que sustentam uma continuidade	13
1.2.2 Grupo dos samaritanos	15
1.2.3 Grupo dos gentios	17
1.3 Grupos responsáveis pela oposição à comunidade e a Jesus	19
1.3.1 O mundo	19
1.3.2 Grupo dos judeus	22
1.3.3 Grupo de João Batista	23
1.3.4 Os criptocristãos (judeus cristãos dentro da sinagoga)	24
1.3.5 As igrejas de cristãos judeus de fé inadequada	25
1.3.6 Os cristãos das igrejas apostólicas	28
Excursos	30
I O papel do Discípulo Amado	30
II Cristologia mais elevada	31
2 ANÁLISE LITERARIA, REDACIONAL, DAS FORMAS E TEOLÓGICA DE JO 17,20-26	37
2.1 Introdução à análise literária	37
2.1.1 Delimitação da perícopre	37
2.1.2 Diagramação da perícopre	40
2.1.3 Constatação das “amarras” do texto	41
2.1.4 Fontes literárias	43
2.2 Análise da redação	48
2.2.1 Características joaninas	48
2.2.2 Vocabulário joanino	49
2.2.3 Estilo joanino	49

2.3 Análise das formas e gêneros literários	51
2.4 Análise teológica	56
3 INTERPRETAÇÃO DO CONTEÚDO DE JO 17,20-26	62
3.1 Unidade	62
3.1.1 Introdução	62
3.1.2 Unidade, reciprocidade Pai/Filho	64
3.1.3 A unidade do Filho com os discípulos	71
3.1.4 Unidade da comunidade futura guiada pelo Paráclito	76
3.1.5 Unidade como congregação dos filhos dispersos de Deus	80
3.1.6 Unidade do rebanho e um só pastor	83
3.2 Glória	85
3.2.1 Glória no Evangelho de João	85
3.2.2 Glória, Pai/Filho	87
3.2.2.1 Glória do <i>Logos</i> preexistente	87
3.2.2.2 A glória de Jesus revelada na expressão ἐγὼ εἰμι.....	90
3.2.3 Glória, presente do Filho aos discípulos	92
3.2.4 Glória, presente dos discípulos ao mundo	93
3.3 Unidade escatológica	95
3.3.1 Características da escatologia joanina	96
3.3.2 A unidade em Jesus se torna o “tempo escatológico” da salvação	100
3.3.3 A unidade em Jesus, nossa participação na sua glória depois da morte	102
4 ATUALIZAÇÃO	109
4.1 Questões de delimitação	109
4.2 A unidade Pai/Filho, exemplo e sentido para a realização humana	110
4.2.1 A unidade a partir da compreensão bíblica do homem	112
4.2.2 A unidade negada pela Modernidade e o não-sentido da vida	113
4.3 Pistas para um caminho de ecumenismo entre os cristãos	118
4.3.1 Unidade da comunidade/igreja institucional	120
4.3.2 Unidade das comunidades/igrejas cristãs	121
4.4 A unidade dos cristãos com outras religiões	124
4.5 A necessidade de união com toda a criação	128
4.6 Dez princípios de unidade.....	130
CONCLUSÃO	132
REFERÊNCIAS	134

INTRODUÇÃO

Todos nós temos consciência de que estamos vivendo um momento da nossa história muito difícil e conturbado. Segundo Gustavo Gutiérrez, uma série de acontecimentos econômicos, políticos e eclesiais, tanto de ordem mundial quanto nacional, nos fazem pensar e refletir. Para onde estamos caminhando? Diante das novas situações (o agravamento da pobreza e a perda de vigência de certos projetos políticos, por exemplo) muitas das nossas discussões não conseguem mais responder aos acontecimentos atuais. Tudo nos parece complexo, mas não podemos levar adiante nossa história cegamente. Está na hora de parar para avaliar e preparar um novo rumo para nossa história. O importante é entender, na medida do possível, o que está acontecendo.

Temos a convicção de que cada vez mais é necessário a participação de todos para enfrentar os enormes problemas e questionamentos que essa realidade global nos apresenta. Quanto maiores se apresentam os problemas, tanto mais profundas devem ser nossa reflexão e ação. Para isso é indispensável o papel das religiões. Para mostrar essa importância queremos destacar as palavras de Hans Küng, quando afirma: “não haverá sobrevivência sem uma ética mundial. Não haverá paz no mundo sem paz entre as religiões. E sem paz entre as religiões não haverá diálogo entre as religiões”¹. Quando fazemos essa avaliação principalmente entre as religiões e, de modo especial, entre as cristãs, percebemos que começa a aparecer mais o sentido de sua unidade, e vemos que esse tema vem ganhando a cada dia uma importância mais decisiva no cenário da reflexão teológica contemporânea. Se pudéssemos enumerar todos os livros e artigos que, sob as mais diversas perspectivas, já foram escritos, buscando situar a questão no contexto atual do pluralismo religioso, com certeza seriam muitos.

Aonde nos apoiaremos para fundamentar o valor da unidade se, por exemplo, sabemos que o Novo Testamento e as primeiras comunidades constituem um problema a esse respeito? Uma reconstrução crítica da unidade tropeça em lacunas devido a uma diversidade quase incompreensível. O fato de termos quatro evangelhos, e não só um, já nos mostra a

¹ KÜNG, Hans. **Projeto de Ética Mundial**. Uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 1998. p. 07.

complexidade que a questão apresenta para a pesquisa. Se considerarmos também a tradição não canônica, ainda mais plural e abrangente, os dilemas tomam ainda maior vulto.

Cristo chama todos os seus discípulos à unidade. A resposta que todo o cristão deve dar é o testemunho de unidade nele. A divisão dos cristãos é um escândalo e um contratestemunho diante do mundo. A separação dos cristãos faz com que suas palavras caiam em descrédito, sem valor de fé. A unidade que Cristo prega não é o fim da diversidade, pois é ela que enriquece o espírito da comunidade. A questão que fica é: como buscar e conservar a unidade plena em Cristo num período marcado pelo pluralismo?

Numa época de fragmentação e de pouca valorização do comunitário, que prioriza o individualismo, nossa proposta é, de dentro do contexto joanino de unidade, encontrar as razões profundas do sentido comunitário e também individual. Acreditamos que a afirmação “para que todos sejam um” (Jo 17,21) seja um contraponto a essa realidade fragmentada. É o paradoxo que buscaremos refletir em nossa pesquisa.

Nossa pesquisa utilizar-se-á do método histórico-crítico, consciente de suas limitações, principalmente no Evangelho de João, por constituir este uma interpretação predominantemente teológica. Deste método utilizaremos os principais passos exegéticos convencionados pela pesquisa. A pesquisa será aprofundada com base na análise de textos bíblicos, extrabíblicos e documentos referentes ao assunto.

Nossa pesquisa buscará refletir, em capítulos, sobre quatro pontos principais.

No primeiro capítulo, buscaremos conhecer a comunidade joanina, no sentido de uma compreensão histórica. Para isso nos apoiaremos, sobretudo, na tese de Raymond Brown, que servirá como alicerce de nosso trabalho (uma espécie de pano de fundo). Destacaremos três grupos que formam e sustentam a unidade da comunidade joanina. São eles: membros do grupo dos discípulos de João Batista, o grupo dos samaritanos, esses trazendo para a comunidade elementos para a compreensão de uma alta cristologia, e o grupo dos gentios. Destacamos três grupos que se apresentam como hostis à comunidade e a Jesus, que são o “mundo”, o grupo dos judeus e certos membros do grupo de João Batista. Há, por fim, ainda três outros grupos, cuja fé em Jesus apresenta deficiências na ótica do quarto evangelho, quais sejam, os criptocristãos, os cristãos de fé inadequada e os cristãos das igrejas apostólicas.

No segundo capítulo, daremos seqüência ao estudo do Evangelho de João, delimitando a perícopes a ser aprofundada em Jo17,20-26, e apresentando a sua análise literária, considerando, em especial, o uso de fontes, a redação, o gênero literário e os destaques teológicos no evangelho como um todo.

No terceiro capítulo, aprofundamos o conteúdo do texto, considerando, sobretudo, os seus aspectos relacionados com a unidade, a glória e a unidade escatológica. Na primeira parte tratamos da unidade, focalizando as unidades entre Pai/Filho, entre o Filho e os discípulos, e, finalmente, entre os discípulos e a comunidade futura na presença do Espírito Paráclito. A seguir analisa-se a glória, considerando os mesmos aspectos. Por fim é abordada a unidade escatológica, com abordagem das características da escatologia joanina, tendo Jesus como lugar e tempo dessa escatologia e destacando por último a unidade na presença da glória de Jesus.

No quanto e último capítulo, esboçamos de forma sintetizada uma atualização feita em quatro dimensões, a primeira a nível pessoal, mostrando que na unidade Pai/Filho está o sentido mais profundo da realização humana. A segunda dimensão é a comunitária, baseada no exemplo de unidade dos discípulos com Jesus, formando uma comunidade em torno da pessoa de Jesus; é a unidade entre os cristãos. A terceira, no nível da sociedade, que se manifesta no tipo de relações entre cristãos e pessoas de outras religiões, no chamado ecumenismo. Por fim a dimensão de unidade em relação com toda a criação, os cristãos chamados à unidade universal cósmica.

Esta dissertação não dirá nada de novo aos especialistas, mas procurará estender a explosiva mensagem de unidade vivida e proclamada por Jesus a todos os que desejam lutar e participar na construção de uma nova sociedade e recuperar a imagem do Salvador. Pois, nossa convicção, apesar de tudo, é de encontrar no cristianismo uma orientação básica para nossa vida e a de todos. “Não naquilo que é ‘chamado’ de cristianismo, mas sim no verdadeiro cristianismo: na mensagem cristã em si mesma, na fé cristã que não é apenas objeto de crença, mas na fé cristã que é vivida, no *ser cristão*. ‘Não será que, com as igrejas, teremos que deixar de lado também o cristianismo?’ Não. Nós, homens e mulheres cristãos de ação e de orientação ecumênica, podemos pelo menos testemunhar que não perdemos a esperança no cristianismo; podemos testemunhar que ser cristão continua a significar para nós uma grandiosa opção de vida; podemos testemunhar que não perdemos as esperanças de que também as cúpulas de nossas igrejas possam voltar a ser ‘mais cristãs’”².

² KÜNG, Hans. **Por que ainda ser cristão hoje?** Campinas: Versus, 2004. Citação extraída da orelha da capa.

Capítulo I

1 ORIGEM E GRUPOS DA COMUNIDADE JOANINA

1.1 Considerações introdutórias

Todas e todos os exegetas têm ciência das divergências e das concordâncias a respeito de Jesus e das comunidades primitivas dentro da pesquisa. Histórica e teologicamente, para aqueles que querem aprofundar o tema da unidade no Novo Testamento, a parcial falta de unanimidade na pesquisa sempre se constituiu num problema. As primeiras comunidades foram se formando de elementos oriundos e de pontos distintos e muitas vezes diferentes: “Um conglomerado de gêneros literários e concepções teológicas nos oferecem informações muito fragmentadas sobre a história dos primórdios do cristianismo”³. Cada autor do NT conta os fatos a partir de uma perspectiva própria e sob um enfoque característico.

A expansão e crescimento das comunidades cristãs primitivas faz com que surja o problema da unidade, não só entre as várias comunidades, como também da unidade interna de cada comunidade. Segundo Blank, “o problema da ‘unidade da Igreja’ desempenhou papel importante desde os primeiros tempos, e, se analisarmos bem isso, não poderia ser de outra forma devido ao crescimento da comunidade primitiva”⁴. Para Blank, o Evangelho de João se situa nas fronteiras dessa evolução.

Nesse contexto de diversidade e unidade, queremos conhecer a comunidade joanina, na ótica de Jo 17,20-26, isso quer dizer, na ótica da unidade. Quando falamos em conhecer a comunidade joanina, é por entender que não dá para separá-la do Evangelho de João, muito menos da vida de Jesus. Nossa intenção não é reconstruir a comunidade joanina, como o fizeram vários exegetas, mas poder apontar os elementos que destacam sua unidade, como

³ Cf. KÄSEMANN, Ernst. Diversidade e unidade no Novo Testamento. *Concilium*, Petrópolis, v. 191, n. 1, p. 80-90, 1984.

⁴ BLANK, Josef. *O evangelho segundo João*. 2ª parte. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 296.

também os elementos que dificultam a mesma. Para isso nos apoiaremos, quase que exclusivamente, na tese de Raymond Brown, no livro “A comunidade do discípulo amado”⁵.

Brown descreve a comunidade joanina em quatro fases. A primeira fase é a pré-evangélica, que representa a origem da comunidade e sua relação com a religião judaica, que até o ano setenta se caracterizava por ser pluralística, no sentido de abarcar vários grupos e correntes teológicas, como os fariseus, saduceus e essênios. Após o ano 70 a interpretação da lei ficou hegemonzada pelo grupo dos fariseus, perdendo a sua característica “plural” e “aberta” a várias interpretações, sendo este um dos principais motivos por que nessa época houve a expulsão dos cristãos das sinagogas. É um período que abarca várias décadas, indo da metade do ano 50 até o fim do ano 80.

A segunda fase abrange a situação e a vida da comunidade joanina, no tempo em que o evangelho foi escrito, aproximadamente 90 d.C. “A expulsão das sinagogas, então, já passou, mas a perseguição (16,2-3) continua, e há profundas cicatrizes na alma joanina em relação ‘aos judeus’”⁶. Não é só pela reforma que a relação da comunidade joanina com “os judeus” vai se tornando cada vez mais intensa, mas também pela alta cristologia que vai se construindo dentro dela.

A terceira fase é a época da escrita das epístolas, no fim do primeiro século, e que envolvia a situação de vida das comunidades joaninas, agora divididas. A hipótese de Brown dessa divisão é de que “a luta acontece entre dois grupos dos discípulos de João, que estão interpretando o evangelho de maneiras opostas, no que se refere à cristologia, à ética, à escatologia e à pneumatologia”⁷.

Na quarta fase, os separatistas e os conservadores, dois grupos joaninos, se dissolvem depois que as epístolas foram escritas. “Os separatistas, não mais em comunhão com a ala mais conservadora da comunidade joanina, provavelmente tenderam mais rapidamente no século segundo para o docetismo, o gnosticismo, o cerintianismo e o

⁵ BROWN, Raymond Edward. **A comunidade do discípulo amado**. São Paulo: Paulus, 1999. p. 20. Pesquisamos outros textos que falam sobre a comunidade joanina. Cf. **Ribla** e outro texto da ir. Lucia. Cf. WEILER, Lucia. Da lógica do conhecimento para a lógica do amor: pistas para uma releitura filosófico-teológica do evangelho de João. In: ULLMANN, Reinholdo Alosio (Org.). **Consecratio Mundi**. Porto Alegre: EIPUCRS, 1998; COTHENET, E.; DUSSAUT, L.; LE FORT, P.; PRIGENT, P. **Os escritos de São João e a epístola aos hebreus**. São Paulo: Paulinas, 1988. CASONATTO, Odalberto Domingos. O evangelho de João a partir da comunidade joanina. **Revista Caminhando com o Itepa**, Passo Fundo, ano XVII, n. 56, abr. 2000. Mostra a comunidade joanina com seus conflitos (p. 32-35); CEBI. **João 13-17: o livro da comunidade**. Belo Horizonte: CEBI, 1986. p. 6. . Nossa opção, por priorizar a tese de Brown, está no fato de que, todos eles também se apóiam ou fazem referência a ela. E também, pela opinião de alguns acharem que é uma das melhores obras sobre o estudo da eclesiologia joanina.

⁶ BROWN, 1999, p. 21.

⁷ BROWN, 1999, p. 22.

montanismo”⁸. Outros simpatizantes do autor de 1Jo tenderam para as idéias de Inácio de Antioquia na chamada “a Igreja Católica”, pagando o preço de sua incorporação numa estrutura de igreja autoritária.

Essas são as quatro etapas que Brown distingue na reconstrução da comunidade joanina. Nosso intuito foi de apenas apresentar as quatro etapas, mas o foco se concentrará nas duas primeiras, as quais fazem referências específicas à comunidade joanina.

1.2 Grupos que sustentam a unidade da comunidade joanina.

Certamente, a reconstrução que fizermos de qualquer comunidade nunca nos trará claramente toda a realidade. Mesmo assim queremos nos aproximar da comunidade joanina, cujos escritos têm grande influência em nossas comunidades. Nesses textos sagrados, encontramos o Deus que se revela através de Jesus aos homens individualmente e comunitariamente. Na comunidade, não percebemos somente a revelação de Deus, mas também a forma em que a comunidade capta essa presença de Deus, procurando explicitar isso através de sua fé concretizada na prática. Na ótica da presença de Deus, que se manifesta na fé individual e se concretiza na prática comunitária, queremos entrar na comunidade joanina.

1.2.1 Grupo de João Batista e dos sinóticos que sustentam uma continuidade.

Uma leitura global do Evangelho de João⁹ nos permite encontrar indícios evidentes, embora nem sempre explícitos, sobre a origem da comunidade joanina.

Desde o início e ao longo de todo o evangelho, João Batista e seus discípulos aparecem em estreita relação com Jesus e seus discípulos, ou seja, com a comunidade joanina (cf. Jo 1,5-6, 19-34). Em consequência do testemunho de João Batista, discípulos seus – entre os quais André, irmão de Simão Pedro e outro discípulo anônimo¹⁰ - tornaram-se discípulos de Jesus.¹¹

⁸ BROWN, 1999, p. 22.

⁹ Sobre a importância de fazer uma leitura global do Evangelho de João e da Bíblia, como um conjunto literário diversificado, interligado por uma mensagem única, cf. TERNAY, H.; WEILER, L. Um instrumental para uma releitura global da Bíblia a partir do eixo do Êxodo. **REB**, v. 184, p. 760-782, 1986. Cf. o texto de WEILER, 1998, p. 92.

¹⁰ “O discípulo anônimo que acompanha André e é um dos primeiros a seguir Jesus pode ser o Discípulo Amado, figura central da comunidade joanina. Como Discípulo Amado ele aparece de modo explícito a partir do cap. 13, na segunda parte do evangelho.” Cf. WEILER, 1998, p. 95.

¹¹ WEILER, 1998, p. 95.

É o indício de que está começando uma nova comunidade. Para J. L. Martyn, em Jo 1,35-51, temos outros indícios que a comunidade joanina “começou entre judeus que se juntaram a Jesus e relativamente com pequena dificuldade acharam que ele era o Messias que esperavam”¹². Brown também afirma essa idéia, pois

[...] o fato de que alguns dos mesmos primeiros discípulos são os personagens tanto nos sinópticos como em João e os títulos que eles dão a Jesus, em João, são títulos que conhecemos dos sinópticos, dos Atos e de Paulo significa que os [*sic*] origens joaninas não eram muito diferentes das origens das outras igrejas judaicas, especialmente daquelas Igrejas que, mais tarde, se associaram com a memória dos doze.¹³

Segundo Brown, esses indícios mostram que há uma continuidade dos sinóticos para a comunidade joanina e apresenta várias evidências. Um exemplo disso é a afirmação de Jesus depois da ressurreição em Lc 24,44: “Era preciso que se cumprisse tudo o que está escrito sobre mim na Lei de Moisés, nos Profetas e nos Salmos” comparada com a afirmação de João (1,45): “Encontramos aquele de quem escreveram Moisés, na Lei, e os profetas”. Sem maiores dificuldades temos elementos de uma continuidade. O Cristianismo joanino, depois, seguiu o seu próprio caminho, como dá a entender a promessa de Jesus feita a Natanael: “Verás coisas maiores do que essas” (Jo 1,50). Há evidências de continuidade nos relatos de milagres (“sinais”). Nos “capítulos 4,5,6,9,11, dá para reconhecer que o milagre *básico* é do mesmo tipo que se encontra nos evangelhos sinóticos: cura de enfermos, coxos, cegos, a multiplicação dos pães e a ressurreição de um morto”¹⁴. O reforço dessa idéia vem quando Brown cita C. H. Dodd, o qual também afirma e mostra que, no meio dos discursos joaninos, se encontram afirmações de Jesus muito semelhantes às encontradas nos evangelhos sinóticos. Por exemplo, a afirmação inicial em João (6,51): “O pão que eu darei é a minha carne para a vida do mundo” é semelhante às palavras de Jesus a respeito do pão em Lucas (22,19): “Isto é o meu corpo que é dado por vós”. As palavras de Jesus em João (3,5): “Quem não nasce da água e do Espírito, não pode entrar no Reino de Deus” assemelham-se àquelas de Mateus (18,3): “Se não mudardes e não vos tornardes como as crianças, de modo algum entrareis no Reino dos Céus”.

As comprovações de Brown não terminam aqui. Há várias outras observações que atestam a tese da continuidade. Por exemplo:

¹² BROWN, 1999, p. 27.

¹³ BROWN, 1999, p. 27.

¹⁴ Nesta afirmação, Brown se baseia em Martyn, pois ele acredita que os judeus convertidos que se encontravam nas origens da vida joanina reuniram narrativas de milagres e as usaram apologeticamente para fazer conversões. Reconstituições de coleções pré-joânicas e pré-sinóticas de milagres têm muitas semelhanças. Veja FORTNA, R. T. **The Gospel of Signs**. [S.l.]: Cambridge Univ., 1970. (SNTSMS, 11). NICOL, W. **The Semeia in the Fourth Gospel**. Leiden: Brill, 1972. (NovTSup, 32). ACHTMEIER, P. J. **Toward the Isolation of Pre-Markan Miracle Catenae**. JBL 89, 1970. p. 265-291. Cf. citação 37 em BROWN, 1999, p. 28.

a) O conceito de Paráclito, no quarto evangelho, é usado para justificar a audácia das proclamações joaninas. Jesus predisse aos seus discípulos que enviaria o Paráclito, Espírito da Verdade, pois é ele que conduz a comunidade na direção certa (Jo 16,12-13). Ele não tem nada de novo a ensinar. Seu papel é interpretar o que Jesus veio dizer e ensinar (16,13-15; 14,26). “Para o evangelista joanino, a elevada cristologia de sua comunidade põe em relevo a significação verdadeira e mais profunda das confissões originais”¹⁵.

b) O modo de descrever JBat¹⁶. Segundo Brown, na segunda fase de sua reconstituição, a comunidade joanina estava empenhada na disputa com alguns seguidores de JBat que rejeitavam Jesus. Eles afirmavam que JBat era o Messias, ou pelo menos um enviado de Deus. O Evangelho de João quer desfazer essa

[...] interpretação errônea e o enaltecimento exagerado do papel de JBat (1,20: “Não sou o Cristo”; 3,28: “Não sou o Cristo, mas fui enviado adiante dele” – afirmações de um tipo inexistente na tradição sinótica). Mas o quarto evangelho não envereda pelo caminho polêmico fácil de rejeitar JBat. Pelo contrário, ele foi enviado de Deus (1,6 – terminologia usada pelo próprio Jesus), e tudo o que ele disse sobre Jesus era verdadeiro (10,41). Realmente, ele é o único no primeiro capítulo a entender Jesus pelos padrões joaninos.¹⁷

Todas essas evidências são contra uma ruptura radical da comunidade joanina em relação aos sinóticos e comunidades primitivas. Elas mostram que há uma continuidade e unidade entre essas várias comunidades. Evidentemente que na história da comunidade joanina, os milagres e as palavras semelhantes às dos sinóticos foram reunidas em cenas e discursos joaninos únicos. Segundo Brown, todo esse material sagrado tornou-se uma fonte de reflexão para uma cristologia mais alta. “O material que proveio das origens da comunidade foi assumido, porque concordou-se com ele e as novas idéias joaninas que foram entendidas (correta ou incorretamente) como a interpretação verdadeira do material original”¹⁸. Encontramos aqui o primeiro grupo que constitui a comunidade joanina.

1.2.2 Grupo dos samaritanos

Na descrição do segundo grupo, Brown critica a posição de Martyn e Richter. O primeiro dá uma explicação de uma cristologia mais elevada do “Período Médio”, na época pré-evangélica, o segundo não “supõe um conflito entre cristãos joaninos primitivos de um

¹⁵ “Essa idéia é reforçada no autor da primeira epístola quando acentua que o que está sendo proclamado no seu tempo é o que era ‘desde o princípio’ (1Jo 1,1-2)”. BROWN, 1999, p. 29.

¹⁶ Usaremos a abreviação JBat para denominar o profeta João Batista, o precursor de Jesus, como a encontramos no Livro de R.E. Brown.

¹⁷ BROWN, 1999, p. 30.

¹⁸ BROWN, 1999, p. 29.

Grupo I e os cristólogos mais elevados de um Grupo II'. Esses enfoques não satisfazem Brown.

Para ele, nesse segundo grupo, aparece uma alta cristologia, residindo o suporte para esta tese no capítulo quarto. Nesse capítulo, “temos o quadro de uma cristologia muito elevada e de um conflito agudo com os ‘judeus’ que acusam que Jesus está sendo deificado (5,16-18)”¹⁹. Essa alta cristologia se dá pela entrada de um grupo de samaritanos na comunidade joanina, o qual ajudou a catalisar as evoluções cristológicas. Até 4,4-42, quem constituía os principais seguidores de Jesus eram os discípulos de JBat de 1,35-51, “quando convertem um grande grupo de samaritanos. Esse segundo grupo de crentes não foi convertido pelo primeiro (4,38), e seu conceito de Jesus, como ‘o salvador do mundo’ (4,42) difere das expectativas gerais do Antigo Testamento mencionadas no cap. primeiro”²⁰. Neste ponto, Brown contesta a afirmação de Richter, por este perceber uma aguda hostilização entre os dois grupos joaninos. Segundo Brown, o que a entrada dos samaritanos na comunidade joanina poderia ter acrescentado seria a hostilidade entre os chefes das sinagogas. “Depois da conversão dos samaritanos, no capítulo quatro, o evangelho enfatiza a rejeição de Jesus por parte ‘dos judeus’”²¹, pois os judeus, com essa entrada de samaritanos, consideravam a comunidade como tendo elementos samaritanos. “Não dizíamos, com razão, que és samaritano (8,48)”²²? Para os judeus, os samaritanos “eram um grupo herético e cismático de espúrios adoradores do Deus de Israel, detestados até mais do que os pagãos. O messianismo também era vago, centralizado numa figura chamada *Taheb*, ‘o Restaurador’, um profeta da tribo de Levi, modelado em Dt 18,15”²². Num paralelo com Jo 17,20-26, encontramos essa alta cristologia na unidade de Jesus com o Pai. Veremos esse aspecto com maiores detalhes no terceiro capítulo.

Segundo Brown, aqui cabe uma pergunta: este novo grupo que entra na comunidade joanina é só de samaritanos? Para ele, não é fácil afirmar com toda a certeza que seriam só samaritanos, pois a situação é mais complexa, por ter alguns elementos que dificultam a clareza da resposta. Quando Jesus conversa com a samaritana, afirma claramente sua identidade judaica:

A salvação vem dos judeus (4,22). Ele rejeita deliberadamente um princípio distintivo da teologia samaritana, negando que Deus deva ser adorado em Garizim.

¹⁹ BROWN, 1999, p. 37.

²⁰ “No Antigo Testamento Yaweh é a salvação de Israel e de cada israelita em particular, mas o termo ‘Salvador’ não está associado com o rei esperado (embora na LXX de Zc 9,9 apareça o termo ‘salvação’). Em nenhuma parte mais Jesus é chamado ‘Salvador’ durante o ministério público. Contudo, o mais que se pode provar de Jo 4,4-42 é que os samaritanos usam um título que não é tradicional.” BROWN, 1999, p. 38.

²¹ BROWN, 1999, p. 38.

²² Verbete samaritanos. In. MCKENZIE, John. **Dicionário bíblico**. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1984. p. 840.

Ao mesmo tempo (4,21), assume uma atitude peculiar diante do culto judaico, predizendo que Deus também não será adorado em Jerusalém. Aceitando estas indicações, pode-se pressupor que o segundo grupo da história joanina constava de judeus com opinião formada contra o Templo, que converteram samaritanos e assimilaram alguns elementos do pensamento samaritano, inclusive uma cristologia que não era centralizada num Messias davídico.²³

Dentro dessa idéia, Brown diz que outros exegetas modernos como Wayne Meeks e Cullmann reforçam essa tese. Brown não aceita facilmente essa identificação. Para ele é improvável essa possibilidade, pois

[...] os convertidos da Samaria nunca são mencionados depois do capítulo quatro, e Jesus nunca volta à Samaria. Entretanto, os integrantes dos dois grupos, os quais pressupus até agora, (judeus de expectativas messiânicas bastante padronizadas, inclusive os discípulos de JBat, mais judeus de opinião formada contra o Templo, que tinham convertido samaritanos) certamente indicam a área da Palestina²⁴ como a terra natal original do movimento joanino.²⁵

Segundo Brown, a entrada de samaritanos convertidos trouxe elementos para compreender uma alta cristologia e fez com que se originassem os grandes conflitos com “os judeus”. A presença do novo grupo (judeus contrários ao Templo e seus convertidos samaritanos) teria tornado a comunidade joanina suspeita perante a autoridade da sinagoga judaica. Temos aqui o segundo grupo da comunidade joanina.

1.2.3 Grupo dos gentios

A reconstituição da comunidade joanina, feita por Brown, até aqui, apresenta claramente dois grupos: a) um grupo originário de cristãos judeus (inclusive de discípulos de JBat); b) um grupo de judeus, que eram contrários ao Templo, com seus convertidos samaritanos que entraram posteriormente.

Alguns exegetas, que fizeram essa reconstituição, pararam nesses dois grupos. Brown vai além e consegue perceber elementos claros de um componente gentio no Evangelho de João. O determinante para esses elementos é a explicação que é dada aos termos “Messias” e “Rabi”²⁶. O texto reflete sobre a rejeição de Jesus por parte dos judeus,

²³ BROWN, 1999, p. 39.

²⁴ Brown emprega “este termo vago incluindo a Transjordânia (Pella) e a Síria adjacente. Na reconstituição de Boismard (Apêndice I), este defende as primeiras duas edições do evangelho de João (Documento C e João IIA) na Palestina, com a passagem samaritana de 4,1ss no começo da primeira edição. P. Parker, ‘Two Editions of John’. JBL 75 (1956) 303-14, pensa que a primeira edição do evangelho foi feita na Judéia, e a ela foi acrescentada a tradição de Jesus na Samaria”. BROWN, 1999, p. 40.

²⁵ BROWN, 1999, p. 40.

²⁶ A explicação que Brown dá para esses elementos é que são “termos que nenhum judeu, mesmo os que falavam somente grego, deixariam de entender. O fato de que tais explicações são claramente parentéticas indica que esta solicitude de compreensibilidade por parte dos não-judeus ocorreu no último período pré-evangélico da vida joanina. Vejo algo do que aconteceu em 12,20-23, quando a chegada de ‘alguns gregos’ serve para Jesus como

que se recusaram a acreditar nesses sinais, para isso cita Isaías 6,9s, quando diz que Deus “lhes cegou os olhos e lhes endureceu o coração” (12,40). É uma passagem clássica usada pelos cristãos para acusar os judeus que não aceitaram Jesus, e é uma passagem que se volta aos gentios (At 28,25-28; cf. Mt 13,13-15). Como o evangelista João associa esse texto à expulsão das sinagogas (12,42), Brown “supõe que foi particularmente quando os cristãos joaninos de origem judia foram rejeitados pelo judaísmo e não se consideraram mais ‘judeus’, que eles receberam numerosos gentios na comunidade”²⁷.

Quando se avalia esse fato em Atos, em Paulo e em Mateus, percebemos que dificilmente isso aconteceu sem sinais de luta e até conflitos, os quais se poderia pressupor também em João. Mas Brown afirma que é exatamente o contrário que acontece com a comunidade joanina.

A comunidade joanina dera já um passo significativo fora do judaísmo, aceitando os samaritanos que proclamaram Jesus como “o salvador do mundo” (4,42), e promovendo a adoração em Espírito e verdade e não no monte Garizim ou em Jerusalém (4,21-24). A luta com a sinagoga levou os cristãos joaninos a insistir que a entrada no Reino não se baseava na descendência humana (nascimento da carne), mas em ter sido gerado por Deus (3,3.5), e que os que aceitaram Jesus são os verdadeiros filhos de Deus (1,12).²⁸

No estágio da história pré-evangélica, Brown vê com clareza que não houve nenhuma luta interna dentro da comunidade joanina; suas lutas eram com pessoas que estavam fora da comunidade.

A abertura aos gentios, segundo Brown, envolveu um movimento geográfico da comunidade joanina (em todo ou em parte?). A pergunta que ele se faz é se o movimento do evangelista seria intencional para tornar o Jesus joanino universal. Um vestígio desse movimento pode ser encontrado em João 7,35 “onde os ‘judeus’ querem saber se Jesus está partindo para a Diáspora dos gregos para ensinar aos gregos”²⁹. Essa afirmação dá possibilidade a várias interpretações: a) genitivo como explicativo: “para a Diáspora que consta de gregos, isto é, de judeus que falam grego”; b) genitivo como de direção: indo para entre os gentios. Seria uma tentativa para escapar dos judeus que querem destruir Jesus? c) pode ser vista também como uma expressão de ironia, no sentido de que os judeus queriam fazer de Jesus “um judeu da Diáspora, vivendo entre os gentios, instruindo-os com sucesso”³⁰.

sinal de que seu ministério tinha chegado ao fim”. BROWN, 1999, p. 57.

²⁷ BROWN, 1999, p. 57.

²⁸ Brown explica que os cristãos judeus contrários ao Templo, que estavam envolvidos na conversão dos samaritanos, tinham alguma semelhança com os helenistas ou judeus de língua grega de At 6-8. É interessante que At 11,19,20 indica que os missionários helenistas foram os primeiros cristãos a converter os gentios em grande número.

²⁹ BROWN, 1999, p. 59.

³⁰ BROWN, 1999, p. 59.

Segundo Brown, esse movimento geográfico pode ter sido uma tentativa da parte de João para tornar Jesus inteligível a outra cultura. Quem também defende essa idéia é G. MacRae, quando afirma “que João pode ter sido unicamente universalista ao apresentar Jesus numa grande quantidade de vestes simbólicas, procurando fazê-lo atraente para homens e mulheres de todas as classes e tradições e culturas, de modo a fazer entender que Jesus transcende a todas as ideologias”³¹. Essa proclamação aos gentios, certamente, na mente joanina, “teria sido uma continuação daquilo que JBat tinha feito quando ele revelou Jesus a Israel (1,31), como “Israel” era entendido no quarto evangelho”³².

Segundo Brown, os grupos acima descritos são os três mais significativos que constituíram a comunidade joaniana.

1.3 Grupos responsáveis pela oposição à comunidade e a Jesus

Segundo Brown, há três grupos de pessoas que não têm pretensão nenhuma de crer em Jesus: o mundo, “os judeus”, e os seguidores de João Batista (exceto alguns discípulos).

1.3.1 O mundo

O “mundo”, na opinião de vários autores, é o mais citado no Evangelho de João. “O termo mundo (*kosmos*) aparece 78 vezes no quarto evangelho”³³. Dessas, somente três significados não têm uma conotação de conflito, pois todos os outros são conflitivos. Quando analisamos o termo “mundo”, no Evangelho de João, num sentido mais amplo, percebermos que aparecem três significados distintos.

O primeiro deles é o conjunto das coisas criadas; “este significado é equivalente à expressão veterotestamentária ‘os céus e a terra’ (Gn 1,1). O Mundo criado por Deus através do seu *Logos* (1,3.10; 17,5.24)”³⁴. Na expressão “este mundo” está indicada a caducidade do mundo³⁵.

³¹ BROWN, 1999, p. 60.

³² BROWN, 1999, p. 60.

³³ RICHARD, P. Chaves para uma releitura histórica e libertadora: Quarto evangelho e cartas. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, v. 17, n. 1, p. 7-26, 1994.

³⁴ SANTOS, Bento Silva. **Teologia do Evangelho de São João**. Aparecida: Santuário, 1994. p. 176. Para o conceito de “mundo”, cf. também MATEOS; BARRETO, 1989a, p. 201. Cf. também RICHARD, 1994, p. 7-26. Cf. artigo “mundo” em MATEOS; BARRETO, 1989a, p. 13.

³⁵ Cf. Jo 8,23; 9,39; 11,19; 12.25.31; 13.1; 16,11; 18,36.

O segundo apresenta a teoria cosmológica de João. O “mundo” é a morada dos homens, pois o homem vem a *este mundo* (Jo 1,9; 16,21). “Do Messias e do ‘profeta’ afirma-se que deve vir a *este mundo* (6,14; 11,27); acerca de Jesus afirma-se que veio a *este mundo* (3,19; 18,37), que foi enviado *ao mundo* (3,17; 17,18), que está ou estava *no mundo* (1,10; 9,5), que volta a deixar *o mundo* (13,1; 16,28).”³⁶ Este mundo é o cenário da história humana, o lugar onde se desdobra a História da Salvação e no qual Jesus se apresenta como Revelador do Pai.

No terceiro significado, o “mundo” é o conjunto dos homens incrédulos que não reconhecem Jesus como Filho de Deus e Salvador universal dos homens. Esse “mundo” preferiu as trevas à luz; o mundo que odeia Jesus e o persegue a ponto de querer matá-lo (5,16.18; 11,45-54). Esse terceiro significado é ressaltado por Brown, pois o termo “mundo” tornou-se comum para mostrar aqueles que rejeitam a luz, uma vez que os que a aceitam estão, na maior parte, dentro da comunidade joanina.

A vinda de Jesus é um julgamento do mundo (9,39; 12,31), que é habitado por filhos das trevas (12,35-36); porque o mundo é incompatível com Jesus (16,20; 17,14.16; 18,36) e com seu Espírito (14,17; 16,8-11). Numa palavra, o mundo odeia Jesus e os que nele crêem (7,7; 15,18-19; 16,20). Jesus se recusa a orar pelo mundo (17,9); pelo contrário, ele vence o mundo (16,33) e expulsa o príncipe satânico deste mundo (12,31; 14,30).³⁷

Podemos dizer que há uma semelhança na oposição entre “mundo” e “judeus”? Brown a chama de identidade virtual. Essa hostilidade do “mundo” e dos “judeus” faz com que Jesus se sinta um estranho na terra. “Veio para o que era seu e os seus não o receberam” (1,11), “[...] a luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas” (3,19). “A rejeição do evangelho joanino por parte dos ‘judeus’ e pelo mundo produziu um crescente senso de alienação, de modo que agora a própria comunidade seja uma estranha no mundo.”³⁸ A não aceitação de Jesus por parte dos “judeus” faz com que o “mundo” seja um termo convincente para abranger todo esse tipo de oposição.

Por isso, segundo Brown, o mundo não é simplesmente um terreno não cultivado à espera de ser semeado com o evangelho, ele não é simplesmente um terreno neutro. O mundo é um sistema de ordem injusta, que tem seu próprio chefe, o príncipe deste mundo (12,31; 14,30; 16,11).

Há um príncipe deste mundo que é ativamente hostil a Jesus, de modo que a máxima *Christus contra mundum* (“Cristo contra o mundo”) não deixa de ser verdadeira. Possivelmente, foi com uma convicção inicial do amor de Deus pelo mundo que a comunidade joanina se voltou para os gentios, afastando-se dos “judeus”, mostrando que os homens de toda a casta preferiam a escuridão à luz deve ter aparecido depois de uma amarga experiência.³⁹

³⁶ SANTOS, 1994, p. 177.

³⁷ BROWN, 1999, p. 65.

³⁸ BROWN, 1999, p. 66.

³⁹ BROWN, 1999, p. 68.

O mundo, que é inimigo de Jesus e da comunidade, não é simplesmente o mundo dos “judeus” nos quais há também uma certa identidade, mas é uma realidade mais ampla, é uma realidade universal. “É o mundo sócio-religioso inimigo de Deus, de Jesus, da luz, da vida, do Espírito, dos discípulos”⁴⁰. Esse mundo tem dimensão espiritual diabólica, dentro de uma realidade material, social e política.

Dentro deste contexto social, Richard afirma que essa dimensão diabólica aparece mais forte na segunda parte do evangelho (Cap. 13-21). Nesses capítulos, “o termo ‘mundo’ (especialmente na expressão ‘este mundo’) pareceria designar o *império romano*”⁴¹. Aparecem evidências claras como, por exemplo, que em João ocorrem mais termos romanos que nos sinóticos. Jo 18,3.12, por exemplo, fazem referência à uma “escolta”. Além disso, o “enfrentamento de Jesus com Pilatos é o enfrentamento com os oficiais romanos. Jesus se apresenta como rei e enquanto tal está contra César (‘Todo aquele que se faz rei opõe-se a César’ – 19,12)”⁴².

Diante dessa hostilidade, uma expressão muito conhecida: “*Pois Deus amou tanto o mundo, que entregou o seu Filho único, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha nele a vida eterna*” (3,16), parece não ter mais sentido. Mesmo assim, segundo Brown, não podemos deixar de ver que a primeira impressão é de uma atitude favorável de João em relação ao mundo⁴³. Depois passa a significar uma rejeição. O termo “mundo” passa a ser sinônimo daqueles que rejeitam a luz.

E assim ouvimos que a vinda de Jesus é um julgamento do mundo (9,39; 12,31), que é habitado por filhos das trevas (12,35-36); porque o mundo é incompatível com Jesus (16,20; 17,14.16; 18,36) e com seu Espírito (14,17; 16,8-11). Numa palavra, o mundo odeia Jesus e os que nele crêem (7,7; 15,18-19; 16,20). Jesus se recusa a orar pelo mundo (17,9); pelo contrário, ele vence o mundo (16,33) e expulsa o príncipe satânico deste mundo (12,31; 14,30).⁴⁴

Jesus e a comunidade praticamente se tornam estranhos na terra e contrários ao mundo. No sentido negativo, o termo “mundo” é uma força contrária à comunidade joanina que, para testemunhar sua fé em Jesus, deve enfrentar essa hostilidade do mundo. É como se, de modo semelhante, os cristãos atuais, para continuar a viver a boa nova de Cristo, tivessem que enfrentar o mundo de hoje.

⁴⁰ RICHARD, 1994, p.13.

⁴¹ RICHARD, 1994, p. 13.

⁴² RICHARD, 1994, p. 14.

⁴³ Brown cita outras referências benevolentes ao mundo como: 1,29; 4,42; 6,33 e 51:10,36; 12,47; 17,21. Para ele, as muitas referências hostis se devem ao fato de que a comunidade não apaga o seu passado. Citação 114 de BROWN, 1999, p. 65.

⁴⁴ BROWN, 1999, p. 65.

1.3.2 Grupo dos judeus

No Evangelho de João, aparecem muitas passagens que mencionam os judeus. “A expressão ‘os judeus’ aparece em 70 passagens (em mais da metade delas com um sentido hostil para com Jesus)”⁴⁵. É uma expressão típica do Evangelho de João. Então, o importante é tentar esclarecer quem são esses “judeus” que se apresentam como inimigos de Jesus e da comunidade joanina.

Para Richard, essa expressão deve ser bem esclarecida, pois é ela que mostra quem são os inimigos de Jesus e da comunidade do Discípulo Amado, pois é com eles que se dá a maioria dos conflitos após o ano 70. “A hostilidade de ‘os judeus’ exprime mais um conflito da comunidade do discípulo amado depois do ano 70 que uma situação do tempo de Jesus ou do período anterior a 70”⁴⁶. A situação de maior hostilidade contra a comunidade do Discípulo Amado deve ser levada em conta após o ano 70, pois o judaísmo se apresenta como uma realidade posterior a essa data. Segundo Richard, após essa data há uma uniformidade do judaísmo que designa o judaísmo rabínico de hegemonia farisaica. Antes, havia uma pluralidade de grupos, como: fariseus, saduceus, herodianos, escribas, sacerdotes, etc. Na uniformidade, esses grupos se afirmam na expressão “os judeus”, que se refere agora, fundamentalmente, aos fariseus.

Os termos “judeus” e “fariseus” são intercambiáveis no quarto evangelho, o que reflete uma situação histórica onde o judaísmo já é uma magnitude unitária de índole farisaica. Por isso mesmo, os fariseus aparecem em 9,13s; 7,32.45 e 11,45-47.57, exercendo autoridade, realidade coerente com a situação do judaísmo farisaico depois de 70.⁴⁷

Essa também é a afirmação de Brown quando diz que, para definir quem são “os judeus”, João pode referir-se “aos judeus” e aos sumos sacerdotes e fariseus. Para Brown, “João emprega deliberadamente o mesmo termo para as autoridades judaicas do tempo de Jesus e para os habitantes hostis da sinagoga de seu próprio tempo. Durante a vida de Jesus, os sumos sacerdotes e alguns escribas no Sinédrio eram hostis a Jesus e tiveram parte de sua morte”⁴⁸. Brown julga que a situação de hostilidade pode ter sido muito mais complexa, pois sabemos que, no primeiro século da era cristã, muitos deles foram assassinados pelos judeus. Estêvão (At 7,58-60), Tiago, filho de Zebedeu (At 12,2-3) e Tiago, “irmão do Senhor”.

⁴⁵ RICHARD, 1994, p. 14.

⁴⁶ RICHARD, 1994, p. 14.

⁴⁷ RICHARD, 1994, p. 14.

⁴⁸ BROWN, 1999, p. 43.

Essas disputas e conflitos entre cristãos e judeus aparecem várias vezes no Evangelho de João,

[...] inclusive tópicos que nos são conhecidos de outros escritos do Novo Testamento ou dos primeiros cristãos, como os em que os cristãos violam o sábado e violam conseqüentemente a Lei dada por Deus a Moisés (5,16; 7,19; 22-24); que não houve a ressurreição de Cristo (2,18-22); que não se deve acreditar na eucaristia (6,52), que Jesus não era um grande Mestre (7,15) e só podia enganar pessoas rudes (7,49).⁴⁹

Todos esses tópicos e discussões entre judeus e cristãos são considerados por Pancaro⁵⁰ tópicos secundários. Para ele, o que passa a ser de fundamental importância é a centralidade que o Evangelho de João dá à divindade de Jesus. É a briga sobre a alta cristologia, a qual já mencionamos acima, que se dá no mais alto grau na unidade Pai/Filho, deificando Jesus, uma blasfêmia para os judeus.

Extensos argumentos escriturísticos são apresentados para apoiar a posição joanina (5,39-40,45-47; 6,31-33; 7,23; 8,34-57; 10,34-36). Entretanto, estes eram argumentos acirrados nas antigas disputas entre comunidade joanina e os líderes das sinagogas. Essas disputas levaram a comunidade a ser expulsa das sinagogas.⁵¹

A insistência do Jesus joanino em falar aos “judeus” que não é possível chegar à fé sem que lhe seja concedido por Deus (6,37,39,44,65) é sinal de que não existia mesmo esperança nos círculos joaninos para tais pessoas. Os argumentos e as posições de grupos separados, como é o caso dos cristãos e dos judeus, são que cada um justifica sua posição, passando a ser de extrema gravidade por parte dos judeus quando matavam cristãos, pensando que assim estavam prestando um serviço a Deus (16,2).

Assim, concluímos que, primeiro, o conflito maior entre Jesus e os “judeus” não é num sentido de conversão de ambas as partes, mas uma luta cristológica, de Jesus fazer-se igual a Deus. Segundo, a expressão “os judeus” designa, no Evangelho de João, o judaísmo rabínico de hegemonia farisaica, sem nenhuma conotação anti-semita.

1.3.3 Grupo de João Batista

Como vimos na formação da comunidade joanina, por um lado, temos discípulos do grupo de João Batista que aderem facilmente à proposta de Jesus, por outro, temos discípulos do mesmo João Batista que se opõem à proposta de Jesus. O próprio movimento joanino pode ter tido suas raízes entre esses discípulos (especialmente o discípulo amado). Segundo Brown, o evangelista nos pinta um quadro bastante negativo, no início de seu evangelho, da figura de João Batista.

⁴⁹ BROWN, 1999, p. 69.

⁵⁰ Brown mostra que mesmo “as batalhas sobre a Lei e sobre o Sábado se tornaram batalhas cristológicas, porque a atitude soberana do Jesus joanino vem de ser ele acima e além da Lei”. BROWN, 1999, p. 70.

⁵¹ Brown cita Martyn, dizendo que ele é “excelente quando aponta como a interpretação midráxica da Escritura era uma arma com a qual se travavam as batalhas entre a comunidade joanina e a sinagoga”. BROWN, 1999, p. 70.

Ele não é a luz (1,9); “o que vem depois de mim passou diante de mim, porque existia antes de mim” (1,15 e 30); João Batista não é o Messias, nem Elias, nem o Profeta (1,19-24); não é o esposo (3,29); deve diminuir, enquanto Jesus deve crescer (3,30); nunca operou nenhum milagre (10,41).⁵²

Todas essas afirmações podem nos mostrar que o ministério de João Batista não era de “o profeta”, mas que seu testemunho queria revelar a Israel “o profeta” Jesus. Essas afirmações ficam mais compreensíveis quando lemos em 3,22-26 que alguns dos discípulos de João Batista não seguiam Jesus (contraste / 1,35-37) e era motivo de inveja o número de pessoas que seguiam o grupo de Jesus. Esse olhar sobre João Batista em João é diferente nos sinóticos. Nos sinóticos ele desempenha um papel profético de precursor e em relativa harmonia com o movimento de Jesus. Claras evidências podem ser encontradas “em Mateus (11,2-16) e Lucas (7,18-23), em que João Batista envia discípulos para perguntar se Jesus é o que deve vir, [o que] sugere dificuldades sobre Jesus entre seguidores de João Batista”⁵³. Essas evidências, mesmo não tendo tanta força de prova, nos dão a entender que a comunidade joanina tinha desentendimentos com os seguidores de João Batista. Será que poderíamos dizer que é um ataque direto ou até hostil como é o caso do “mundo” e dos “judeus”? Para Brown, não são diretos, mas eram ataques com o sentido de fazer correções prudentes aos exageros errados a respeito da figura de João Batista (confundir uma lâmpada com a luz do mundo). Isso pode muito bem significar que os cristãos joaninos ainda mantinham uma certa esperança de conversão como aconteceu com Apolo (At 18,24). Percebe-se também que, em João (3,22-26), os discípulos de João Batista têm certa inveja de Jesus e uma consideração ciumenta das prerrogativas de seu mestre, mas não os retrata como odiando a Jesus do modo como “os judeus” e o “mundo”.

Segundo Brown, o grupo de João Batista representava uma baixa cristologia. A finalidade de João Batista, que aparece no início do Evangelho de João, é a de fazer com que seus discípulos compreendessem a alta cristologia da comunidade joanina para que também pudessem desfrutar da completa alegria (3,29).

1.3.4 Os criptocristãos (judeus cristãos dentro da sinagoga)

Quase todos os exegetas que tentaram reconstruir a comunidade joanina descrevem esses três grupos inimigos como os principais, contudo Brown consegue identificar mais três, chamando-os de cristãos não-joaninos, não hostis como os primeiros.

A mais clara evidência desse grupo, segundo Brown, está em João 12,42-43. São judeus que se sentem atraídos por Jesus, mas tinham medo de confessar sua fé em público

⁵² BROWN, 1999, p. 72.

⁵³ “Para entender, por que os seguidores de João Batista teriam achado difícil a aceitação de Jesus, é útil discernir entre a pregação histórica de JBat (que pode não ter se referido a Jesus diretamente) e a reinterpretação cristã da pregação. Trato brevemente deste assunto em meu livro: *The Birth of the Messiah*: (Carden City, N. Y.: Doubleday, 1977) 282-85”. BROWN, 1999, p. 73.

para não serem expulsos das Sinagogas. “João tem desprezo por eles porque, segundo sua maneira de julgar, eles preferem o louvor dos homens à glória de Deus”⁵⁴. O exemplo disso está no cap. 9, onde nos conta a história de pessoas que se recusam a seguir o caminho de Jesus, por medo de pagar o preço da expulsão.

Os comentários negativos de João a respeito dos “judeus” que não acreditam em Jesus poderiam ser aplicados de uma maneira geral aos criptocristãos. Com efeito, de acordo com o julgamento de João, não confessando Jesus publicamente, eles estavam mostrando que também não acreditavam nele.⁵⁵

A diferença entre judeus não-crentes e criptocristãos, segundo Brown, não é de fácil precisão, pois é difícil estabelecer um perfil dos criptocristãos e saber com mais exatidão os detalhes de sua cristologia e eclesiologia⁵⁶, pois “como ‘os judeus’, os criptocristãos fizeram a opção de serem conhecidos como discípulos de Moisés e não como discípulos de alguém que eles não sabiam ‘de onde é’ (9,28)”⁵⁷. Dentro dessas tendências, entre ficar na sinagoga ou aceitar a proposta de Jesus, está a opção da escolha entre o confronto e o compromisso.

Em épocas subseqüentes do cristianismo, houve diversas ocasiões em que não era fácil decidir se, por causa do evangelho, deveria alguém afastar-se oficialmente do estabelecimento, ou ficar dentro dele e trabalhar obstinadamente nele, lutando por uma mudança. Qual será a posição que exige mais?⁵⁸

Esse grupo é representado por aqueles judeus que devem fazer uma opção, de ficar na sinagoga ou aceitar a proposta de Jesus.

1.3.5 As igrejas de cristãos judeus de fé inadequada

Os criptocristãos, como pessoas que não confessam Jesus publicamente, são aceitos pela maioria dos estudiosos, já os judeus, de fé inadequada, são muito menos reconhecidos. Para Brown, aparecem quatro exemplos claros desse grupo no evangelho de João.

⁵⁴ BROWN, 1999, p. 75.

⁵⁵ BROWN, 1999, p.75.

⁵⁶ Na reconstituição, Brown se limita “metodologicamente a referências claras aos que crêem em Jesus, mas se recusam a confessá-lo publicamente. Discordando dos que tratam Nicodemos como um criptocristão, tendência do artigo, aliás, significativo, de M. de Jonge, ‘Nicodemus and Jesus’. BJRL 53 (1971) 337-359, reimpresso em seu Jesus. O papel de Nicodemos não é ilustrar ou personificar as atitudes de um grupo contemporâneo na experiência joanina, mas mostra como alguns que foram atraídos a Jesus não o compreenderam imediatamente. Possivelmente alguns nunca vieram a compreendê-lo (os jerosolimitas de 2,23-25), mas alguns como Nicodemos o compreenderam. Quando ele veio ter com Jesus a primeira vez de noite (3,2), estava com medo e se mostrou logo que ele não entendeu Jesus em absoluto (3,10). Mas o vemos mais tarde, falando indiretamente por Jesus aos fariseus (7,50). Seu aparecimento final ilustra a palavra de Jesus em 12,32-33: “‘Quando eu for elevado da terra, atrairei todos a mim’ – Assim falava para iniciar de que morte deveria morrer. Nicodemos apareceu publicamente depois da crucificação de Jesus para sepultá-lo (19,39). Ele juntou-se a José de Arimatéia, e era um discípulo secreto de Jesus ‘por medo dos judeus’, mas que, pedindo o corpo de Jesus, tornou pública a sua fé (19,38)”. BRWON, 1999, p. 75.

⁵⁷ BROWN, 1999, p. 75.

⁵⁸ BROWN, 1999, p. 76.

O primeiro exemplo de cristãos judeus de fé inadequada que encontramos está em 6,60-66. Esse discurso foi pronunciado por Jesus numa sinagoga e falou sobre o pão da vida (comer a sua carne). Isso fez com que muitos de seus discípulos reclamassem que seriam palavras muito duras para escutar (6,60). Nessa passagem há uma “objeção sumamente hostil dos judeus contra as palavras de Jesus que afirmam que ele é o pão da vida, quer se entenda por estas palavras a revelação divina descida do céu (6,41-42), quer se entenda sua carne eucarística e seu sangue (6,53)”⁵⁹. Eram palavras duras que não mereciam atenção alguma. Sobre a afirmação de João (6,66): “A partir de então, muitos discípulos voltaram atrás e não andavam mais com ele” Brown sugere que ela se “refere aos cristãos judeus que não devem mais ser considerados verdadeiros crentes, porque não compartilham da visão que João tem da eucaristia”⁶⁰.

O segundo exemplo são os irmãos de Jesus em 7,3-5. O fato de seus irmãos insistirem que Jesus suba à Judéia para realizar seus sinais, se apresenta como um convite feito a Jesus, a fim de que ele se revele ao mundo. Para o evangelista, essa é uma demonstração de descrença por parte dos seus irmãos. Para Brown, é uma afirmação um tanto surpreendente⁶¹, por isso ele diz que a

[...] afirmação de João de que os irmãos de Jesus, que querem que ele vá a *Jerusalém*, realmente não crêem nele, não pode ser facilmente descartada como uma simples memória histórica que no começo alguns membros da família de Jesus não reagiram bem ao seu ministério (Mc 3,21.34,35; 6,4).⁶²

Esse quadro que o Evangelho de João pinta de seus irmãos é um tanto desfavorável (7,1-10), como o é também da Mãe de Jesus em Caná (2,1-11). Segundo Brown, esse quadro, pintado por João com tom de hostilidade, foi pintado com a intenção de que ele tivesse um significado duradouro.

A terceira referência aponta para problemas maiores. Trata-se de uma fé menos intensa. Em 8,31, começa um longo diálogo entre Jesus e os “judeus que creram nele”. O tema desse discurso gira em torno da descendência de Abraão. Essa descendência questiona os judeus se eles são realmente livres, pois, mesmo que se digam ser da descendência de Abraão, querem matar Jesus. No desenrolar do debate, quando emerge a cristologia como

⁵⁹ BROWN, 1999, p. 76.

⁶⁰ Para Brown, “alguns interpretaram esta cena à luz da luta interna descrita em 1Jo, de modo que a passagem ataca uma visão da eucaristia sustentada pelos separatistas joaninos [...] Entretanto, todo o contexto em Jo 6 se refere a grupos externos (“os Judeus”; os doze representando as Igrejas apostólicas), de modo que suponho que este é também um grupo externo”: BROWN, 1999, p. 78.

⁶¹ “Sua fala de fé em 7,5 continua uma seqüência de reações contra Jesus começadas em 6,66: alguns discípulos não mais acompanhavam Jesus (6,66); Simão Pedro como porta-voz dos doze continua a crer em Jesus (6,68-69); Judas, um dos doze, o trairá (6,71); e seus irmãos não crêem nele (7,5)”. BROWN, 1999, p. 78.

⁶² BROWN, 1999, p. 79.

assunto principal, os judeus “crentes” não acreditam e acham uma blasfêmia as palavras de Jesus em dizer que ele existiu antes de Abraão e, como se não bastasse, dar-se ainda a denominação divina de “EU SOU”. “Aos olhos joaninos esta falta de reconhecimento do verdadeiro caráter de Jesus significa que estes são ‘judeus que creram’, mas que não são agora melhores do que ‘os judeus’. No final do debate sabemos que eles tentaram matar Jesus”⁶³.

A quarta passagem que Brown destaca de forma incerta é a de João 10,12 em que aparece a crítica de Jesus aos mercenários, que não protegem as ovelhas dos lobos. Os mercenários são pastores de ovelhas, isso significa dizer que são chefes de grupos cristãos⁶⁴, talvez de igrejas de cristãos judeus. “Eles não afastaram suficientemente seus rebanhos dos ‘judeus’, que estão tentando arrebatá-los (isto é, levá-los de volta à sinagoga), porque realmente não aceitaram a tese joanina de que o judaísmo foi substituído pelo cristianismo”⁶⁵.

Todas essas passagens, segundo Brown, são referências às igrejas cristãs judaicas que se distinguiam das sinagogas e tinham uma baixa cristologia, podendo ser o motivo da desaprovação de João. Provavelmente eram igrejas do segundo século, que se separaram das igrejas dos gentios. “Tais abrigariam aqueles que reivindicavam o patrocínio de Tiago e dos irmãos do Senhor, que insistiam na importância da descendência física judaica, que tinham uma baixa cristologia, e que rejeitaram uma compreensão altamente sacramental da eucaristia”⁶⁶. Os escritos de Inácio de Antioquia também fazem referências a essas igrejas, pois fazem algumas acusações a esses cristãos judeus.

Eles reverenciavam Jesus como um mestre, mas talvez não estivessem preparados para permitir que sua pessoa viesse perturbar a unidade da divindade [...] Adotaram a refeição sagrada [...] e pensavam nela em termos de seguimento e não como um sacramento na linha inaciana.⁶⁷

Brown nos chama atenção sobre a relevância de antigas lutas:

Quando nos dias de hoje se fala de heresia em comunidades cristãs, há uma tendência a associar-se este estigma a radicais de olhar feroz a propor novas idéias.

⁶³ BROWN, 1999, p. 81.

⁶⁴ Uma vez mais o caráter público de tarefa deles faz Brown pensar que João não está se referindo aos criptocristãos. Será que estes, que estavam ocultando a sua identidade, eram tão organizados que tinham pastores e líderes pastorais?

⁶⁵ BROWN, 1999, p. 82.

⁶⁶ Para Brown, “o fato de os cristãos judeus poderem aceitar a eucaristia, mas não necessariamente uma compreensão joanina da eucaristia, o faz pensar que é necessário comentar a contribuição de João para a teologia eucarística. Os sinóticos e as passagens paulinas sobre a Última Ceia associam as palavras eucarísticas de Jesus com a comemoração de sua morte (“Fazei isto em minha memória”); “Anunciai a morte do Senhor” recorda ou torna presente de novo (por anamnesis) uma grande ação salvadora do passado, porque a refeição da páscoa lembrava a libertação do Egito. Mas João divorcia a eucaristia do contexto da Última Ceia e a interpreta como a comida e bebida que dá a vida eterna (6,51.58). O batismo de água para João é um novo nascimento ou geração, que dá a vida eterna; comer a carne e o sangue de Jesus alimenta essa vida. Ele lançou o cristianismo no caminho de uma teologia sacramental distintiva, pela qual os elementos visíveis são sinais que comunicam realidades divinas”. BROWN, 1999, p. 82.

⁶⁷ BROWN, 1999, p. 83.

Mas na história cristã, algumas das heresias mais significativas foram conservadoras, não radicais – a tendência de se apegar às respostas teológicas antigas, quando novas questões levaram o grosso do cristianismo a procurar novas respostas.⁶⁸

Esse grupo representa os judeus que têm uma fé fraca e que são considerados como tendo uma baixa cristologia.

1.3.6 Os cristãos das igrejas apostólicas

No Evangelho de João, Brown encontra mais um grupo de cristãos distintos dos cristãos joaninos. São membros dos doze, representados na figura de Pedro (André, Felipe, Tomé, Judas não o escariotes, Natanael). Brown os denomina de “Apostólicos”, o próprio evangelista evita o vocábulo de “apóstolo”⁶⁹.

Como podemos distinguir esses grupos, é a pergunta que Brown se faz e ao mesmo tempo como saber que João quer simbolizar um grupo especial de cristãos na figura de Pedro e dos doze? Sua primeira indicação está em 6,60-69. Nesse texto aparecem dois grupos distintos.

O primeiro grupo consta daqueles que deixaram a sinagoga com ele, mas depois se afastaram quando ele afirmou que o pão da vida era a sua carne (e sangue), que por sua vez era o alimento da vida eterna. Eles representam muito bem as igrejas dos judeus cristãos de fé inadequada, como acabamos de ver. Outro grupo consta dos doze (6,67), dos quais Pedro é o porta-voz (6,68).⁷⁰

Não é demais concluir que podemos ouvir uma voz de uma fé mais profunda. “Senhor, a quem iremos”?

Outro problema é saber se Pedro e os doze representam *todos* os cristãos e não um grupo de cristãos, distinto da comunidade joanina? A distinção se apresenta mais claramente no contraste entre Pedro e o Discípulo Amado. Qual a atitude joanina diante do cristianismo e dos cristãos apostólicos. O texto 6,60-69 sugere uma atitude favorável.

Os cristãos apostólicos são claramente distintos dos judeus cristãos que não seguem mais Jesus. A presença dos doze na última ceia (13,6; 14,5; 8,22) significa que os cristãos apostólicos estão incluídos entre os que são de Jesus, os quais ele ama até o fim (13,1). Seus antepassados estão entre os que guardaram a palavra de Jesus (17,6) e pelos quais ele orou (17,9 e 20), porque eles eram odiados pelo mundo (17,14). Eles viram o Senhor Ressuscitado (20,19 e 24; 21,2); e seu mais eminente porta-voz, Simão Pedro, glorificou a Deus por sua morte no seguimento de Jesus (21,19).⁷¹

⁶⁸ BROWN, 1999, p. 84.

⁶⁹ Brown faz uma nota explicativa que o termo “‘apóstolos’ aparece somente num sentido não-técnico de ‘mensageiro’ em 13,16. (Se alguém argumentasse que deveria ser traduzido por ‘apóstolo’ aí, então, o versículo se tornaria uma ‘rejeição’ de apóstolos por parte de Jesus: ‘nenhum apóstolo é mais importante do que aquele que o enviou’.) O verbo *apostellein* ‘enviar’ aparece em João alternadamente com *pempein*; mas enviar não se limita àqueles que são considerados apóstolos em outros documentos do Novo Testamento. Pode-se referir também a mulheres que podem ser enviadas (4,35)”. BROWN, 1999, p. 85.

⁷⁰ BROWN, 1999, p. 86.

⁷¹ BROWN, 1999, p. 87.

No Evangelho de João, os que são chamados discípulos não parecem possuir a plenitude da percepção cristã, como se pode ver quando os chamados discípulos em geral e Simão Pedro em particular são comparados com o Discípulo Amado. Brown faz várias comparações, das quais destacamos algumas. Por exemplo: o Discípulo Amado permanece com Jesus até o pé da cruz (19,26-27). Pedro o nega (18,17 e 25), negação que lhe custa a reabilitação com Jesus, confirmando seu amor por três vezes (21,15-17). O Discípulo Amado reconhece Jesus no mar de Tiberíades e diz a Pedro que é Jesus.

Percebe-se que o ponto alto dos cristãos joaninos é a sua cristologia.

Embora os chamados discípulos, que representam os cristãos apostólicos, tenham uma cristologia razoavelmente alta, não chegam às alturas da compreensão joanina de Jesus. André, Pedro, Filipe e Natanael sabem que Jesus é o Messias, o plenificador da Lei, o Santo de Deus, o Filho de Deus (1,41,45,49; 6,69)⁷², mas Jesus lhes disse que eles ainda teriam de ver coisas maiores (1,50).⁷³

Os cristãos apostólicos mostram que não percebem a preexistente de Jesus e sua origem vinda do alto.

Pelos evangelhos de Mateus e de Lucas tomamos conhecimento dos cristãos do final do primeiro século, que reconheceram Jesus como Filho de Deus através da concepção sem um pai humano; mas em sua alta cristologia, não há nenhuma referência à preexistência. Eles conhecem um Jesus que é Rei, Senhor e Salvador desde o momento de seu nascimento em Belém, mas não um Jesus que diz: “Em verdade, em verdade, eu vos digo: antes que Abraão nascesse, EU SOU (8,58)”.⁷⁴

Com esse grupo dos cristãos das igrejas apostólicas, Brown finaliza sua reconstrução da comunidade joanina, mostrando, por um lado, de forma precisa e clara, elementos que são a favor de Jesus e da comunidade joanina, como por exemplo, a entrada de samaritanos, por outro, elementos que são contra e de oposição.

⁷² Para Brown, que pensa que a pessoa que se tornou o Discípulo Amado era o discípulo anônimo de 1,35-40, não encontra dificuldade em usar 1,35-50 para descobrir a cristologia, tanto dos cristãos apostólicos, como da comunidade joanina original.

⁷³ BROWN, 1999, p. 88.

⁷⁴ “A falta de interesse de João pelas origens davídicas de Jesus e pelo nascimento em Belém, como se reflete nos debates com “os judeus” (7,41-42), pode constituir uma correção da espécie de cristologia que encontramos em Mateus e Lucas, uma cristologia que (aos olhos de João) coloca demasiada ênfase num ponto de interesse judaico. Igualmente a exaltação que João faz de Jesus sobre a cruz relativiza a importância das aparições da ressurreição e assim implicitamente corrige uma cristologia que associa a filiação divina com a ressurreição (At 2,32 e 36; 5,31; 13,33; a fórmula pré-paulina de Rm 1,4). Como M.de Jonge acentua (NTS 19 [1972-73] 264), nos debates descritos no quarto evangelho, ‘cristologia joanina é desenvolvida não somente em contraste com o pensamento judaico, mas também com outras visões cristológicas’”. BROWN, 1999, p. 89.

Excursos

1 O papel do Discípulo Amado

Ao reconstruir a comunidade joanina, Brown reconhece o papel do Discípulo Amado, destacando-o como o herói importante na construção desse modo de pensar e de refletir os acontecimentos de Jesus e da comunidade. Mesmo assim, não se justificaria a hipótese do Discípulo Amado ser um ser ideal. Se fosse assim, colocaríamos em dúvida a afirmação do autor de Jo 21,20-23 que faz referência à morte do Discípulo Amado. No ver de Brown, o Discípulo Amado foi naturalmente idealizado, mas “o fato de ter ele sido uma pessoa histórica e companheiro de Jesus torna-se cada vez mais óbvio nos novos enfoques da eclesiologia joanina”⁷⁵. Devido à sua importância e do seu papel na comunidade joanina, convém que o conheçamos mais de perto.

Segundo Brown, sua importância aparece mais tarde quando a comunidade é comparada com o grupo de cristãos que se associavam ao grupo dos doze. Essa importância está na diferença que se apresenta na atitude joanina diante do cristianismo apostólico, como vimos da descrição de Brown na análise do grupo de cristãos apostólicos.

Os chamados cristãos apostólicos parecem não possuir a percepção cristã do Discípulo Amado. Pode-se ver isso particularmente quando comparamos Pedro com o Discípulo Amado. Diante disso, nos perguntamos: ele é um discípulo que viveu com Jesus? Ele foi testemunha da vida de Jesus?

A “sublimidade” do Discípulo Amado em relação a Simão Pedro, no quarto evangelho ilustra isto, mas tal descrição teria sido contraproducente se o Discípulo Amado fosse puramente um símbolo da imaginação ou se ele nunca tivesse estado com Jesus, porque a auto-defesa da comunidade teria sucumbido sob tais circunstâncias.⁷⁶

A importância dada ao Discípulo Amado pode ser vista na primeira epístola de João (1,1-3), pois o autor apela à tradição testemunhal, como uma âncora segura para corrigir abusos dentro da comunidade e refutar aqueles que, indiscriminadamente, apelaram para o

⁷⁵ BROWN, 1999, p. 32.

⁷⁶ BROWN, 1999, p. 32. Para Brown, esta afirmação não significa que “cada caso que envolve o Discípulo Amado é historicamente exato. SCHNACKENBURG, R. On the Origin of the Fourth Gospel. *Perspective*, [s.l.], n. 11, p. 239-240, 1970, (também intitulado *Jesus and Man's Hope*, I), argumentou que o Discípulo Amado, embora fosse um companheiro histórico de Jesus, não estava ‘certamente presente’ na Última Ceia. Não estou tão certo, mas claramente João o pôs em foco a tal ponto que a sua importância em cenas com o evangelho vai além da importância que ele teria tido aos olhos de um observador de fora durante o ministério. Naturalmente, para o evangelista, isto é um ponto de percepção, não de decepção”. BROWN, 1999, p. 32.

Espírito. “O autor da epístola não foi, ele próprio, uma testemunha, mas sua comunidade tem consciência de suas raízes na tradição testemunhal”⁷⁷. D. Moody Smith percebe isso, afirmando:

[...] se a comunidade joanina que produziu o evangelho se viu a si mesma em continuidade tradicional com Jesus, podemos perceber no “nós” dos prólogos não só do evangelho como também da epístola, não a testemunha ocular apostólica *em si*, mas uma comunidade que, apesar disso, entendeu que era herdeira de uma tradição baseada em alguma testemunha histórica de Jesus.⁷⁸

Segundo Brown, a afirmação de 1,35-51 não pode ser identificada com o Discípulo Amado. Muitas vezes, foi debatida e rejeitada essa hipótese, pois, “quando o quarto evangelho está falando do herói da comunidade, identifica-o claramente com ‘o Discípulo que Jesus amava’⁷⁹ e não se encontra essa elucidação em 1,35-40”⁸⁰. De acordo com a teoria, de que o evangelho nos faz entender o crescimento eclesial joanino, Brown julga que não é acidental que o Discípulo Amado só apareça com este nome “na hora” (13,1), quando Jesus, tendo amado os seus, “amou-os até o fim”. Por isso, para Brown,

[...] durante sua vida, quer no período do ministério de Jesus, quer no período pós-ressurreição, o Discípulo Amado experimentou o mesmo crescimento em percepção cristológica que a comunidade joanina, e foi este crescimento que tornou possível à comunidade identificá-lo como aquele que Jesus amava de maneira particular.⁸¹

No fim, Brown está inclinado a mudar de posição quando defendia que o Discípulo Amado seria um discípulo de Jesus, quer dizer, um dos doze, quando ele termina, dizendo que:

Ele é um antigo discípulo de João Batista. Começou a seguir a Jesus na Judéia, quando o *próprio Jesus estava bem próximo do Batista*. Participou da vida de seu mestre diante da sua última estada em Jerusalém. Era conhecido do sumo sacerdote. Sua ligação com Jesus foi diferente da de Pedro, o representante dos doze.⁸²

II Cristologia mais elevada

Segundo Brown, com a entrada dos samaritanos na comunidade joanina, começa uma alta cristologia, o que significa: compreender Jesus mais profundamente. No segundo e

⁷⁷ BROWN, 1999, p. 33.

⁷⁸ BROWN, 1999, p. 33.

⁷⁹ Veja 13,23-26; 19,25-27; 20,2-10; 21,7 e 20-23,24. Cf. BROWN, 1999, p. 33.

⁸⁰ BROWN, 1999., p. 33.

⁸¹ Brown faz referência a Culpepper, *Johannine School* 265: “O fundador real da escola joanina é mais provável que seja o Discípulo Amado [...] o papel do Discípulo Amado é a chave do caráter da comunidade”. SCHNACKENBURG, R. *Das Johannesevangelium*. Freiburg: Herder, 1975. v. III, p. 449-464. (HTKNT, 4/3), afirma que o Discípulo Amado é a autoridade que está atrás do evangelho, em cujo espírito o evangelho foi escrito, mas que não teve a participação imediata na composição da obra. Antes, ele é o supremo representante da tradição e um testemunho para a comunidade.

⁸² Brown é contra a teoria de Cullmann, que defende ser o Discípulo Amado o evangelista.

terceiro capítulos de João, é preciso olhar, além das aparências, as ações de Jesus⁸³. Essa visão não superficial desses capítulos quer mostrar que o material ainda é muito semelhante com os sinóticos. Por exemplo, “a mudança da água em vinho não é de um tipo diferente do milagre da multiplicação dos pães, e o diálogo da intervenção da mãe de Jesus (2,3-4) parece com a atitude de Jesus em Lucas (2,48-49) e em Marcos (3,31-35)”⁸⁴. Para Brown, o que começa a ser significativamente diferente é a purificação do Templo que, para os sinóticos, representa o ponto alto do conflito, no final do ministério, enquanto, o evangelista João o coloca no começo, sendo que a hostilidade está apenas começando. “Nos títulos de Jesus, no capítulo primeiro, parece que João começa onde os outros terminam, de modo que todo o corpo do evangelho, depois dos capítulos iniciais, nos dará a autobiografia da comunidade quando ela começa a ser diferente”⁸⁵. Para ele, é no capítulo quarto que João se afasta consideravelmente do ministério de Jesus, quando ele passa pela Samaria e conquista toda uma aldeia de Samaritanos para a fé de que Ele é o Salvador do mundo.

Brown explica que a alta cristologia é um termo que ele usa para criticar a reconstrução de Martyn, o qual, entre o primeiro e o segundo período, não explica porque os judeus cristãos do primeiro período tinham uma cristologia que lhes valeu a expulsão da sinagoga.

Para ele, a grande luta da comunidade joanina com “os judeus” se dá pela alta cristologia. Jo 5,18 mostra que eles não queriam tolerar a pretensão cristã, a qual apresentava Jesus como igual a Deus⁸⁶. A alta cristologia começa quando há a entrada de um grupo de judeus contrários ao Templo e de seus convertidos samaritanos, servindo como um catalisador para essa cristologia mais elevada. Brown usa esse termo, pois Jo (4,4-42) revela entre os samaritanos uma cristologia diferente da articulada pelos primeiros seguidores de Jesus em 1,35-51. Nesse texto, aparece o termo Messias (Cristo), na afirmação da samaritana, e que este Messias estava para vir (4,25-26). Em João, o termo Messias (“ungido”) não tem um único significado. André, em Jo 1,41, não compreende devidamente sua identidade. O mesmo

⁸³ “Em 2,1-11, há um desafio para que se veja a glória por trás dos sinais; em 2,13-22, uma sentença sobre a substituição do Templo pode ser entendida cristologicamente somente depois da ressurreição; em 2,23-25 e na narrativa de Nicodemos do capítulo 3, está claro que os que foram atraídos por Jesus não o entendem plenamente”. BROWN, 1999, p. 35.

⁸⁴ BROWN, 1999, p. 36.

⁸⁵ BROWN, 1999, p. 36.

⁸⁶ “Ocasionalmente tem-se argumentado que a acusação dos judeus em 5,18 (‘fazendo-se igual a Deus’) é totalmente falsa aos olhos de João. Brown argumenta que é falsa neste sentido, isto é, que Jesus não se fez igual a Deus. Jesus não tem nada de si mesmo; tudo lhe foi dado pelo Pai (5,19-22). Mas João certamente não pensaria que está errado Jesus receber a mesma honra que o Pai (5,23). A questão de como Jesus é igual ao Pai seria debatida pelos cristãos durante séculos depois que ela foi levantada formalmente no quarto evangelho.” BROWN, 1999, p. 49.

acontece com Marta, em Jo 11,40, quando ela também não conseguia entendê-lo, pois a intenção de João é escrever seu evangelho para que os leitores possam crer que Jesus é o *Cristo* (20,31), e, assim, o termo pode ser uma descrição adequada de Jesus. “Aparentemente ele é verdadeiro, mas inadequado, se Jesus é considerado o rei ungido da linhagem de Davi, que é a significação mais comum do Messias; ele torna-se adequado quando inclui a noção de que ele é o que desceu de Deus para revelá-lo aos homens”⁸⁷. Então, qual destes títulos corresponde a 4,25-26, se é que há um deles?

Para os samaritanos é improvável que o Messias seja da linhagem de Davi, pois sua orientação era contra a dinastia davídica e o templo de Jerusalém. Os samaritanos esperam um Messias *Taheb* (aquele que volta, o restaurador, como vimos acima), um mestre e um revelador; “e pode ter sido neste sentido que os samaritanos aceitaram Jesus como o ‘Messias’ – note-se que a samaritana diz em 4,25: ‘Sei que o Messias (que se chama Cristo) está para vir. Quando ele vier, *nos anunciará tudo*’”⁸⁸. Um outro fator muito importante é a teologia samaritana que dá uma forte ênfase à figura de Moisés, de tal modo que, às vezes, o *Taheb* era visto como a figura de um Moisés que tinha voltado.

Pensava-se que Moisés tinha visto Deus e depois Jesus foi interpretado segundo esta maneira de ver, então a pregação joanina teria haurido de tal forma Moisés que o material depois corrigiria: não foi Moisés, mas Jesus que viu Deus e depois desceu à terra para falar do que ouvira (3,13 e 31; 5,20; 6,46; 7,16 – cf. também 6,32-35; 7,23).⁸⁹

Brown vê nisso uma cristologia elevada, uma alta cristologia, uma cristologia única que aparece nas páginas do Evangelho de João, refletindo o tipo de fé em Jesus, que veio a ser aceita no cristianismo joanino. A palavra estava na presença de Deus antes da criação e depois se tornou carne em Jesus (1,1-14). Por isso, Jesus é aquele que vem de Deus, porque desceu do céu, viu a face de Deus e ouviu a sua voz (3,13; 5,37). Ele é um com o Pai (10,30), de modo que vê-lo é ver o Pai (14,9). Na verdade, ele pode falar como o divino EU SOU⁹⁰. Brown afirma ser estranho que esta linguagem não apareça nos sinóticos. No evangelho de João, sem sombra de dúvida, é a cristologia mais elevada do Novo Testamento, pois fala de Jesus na preexistência.

A preexistência⁹¹ é mencionada também nos escritos paulinos de 1Cor 8,6; Fl 2,6-7; e Cl 1,15-16. Segundo Brown, não dá para fazer uma comparação com os escritos joaninos, pois o texto de Coríntios afirma que todas as coisas são “por Jesus”, mas o texto não é

⁸⁷ BROWN, 1999, p. 45.

⁸⁸ BROWN, 1999, p. 46.

⁸⁹ BROWN, 1999, p. 46.

⁹⁰ Jo 8,24 e 28,58; 13,19.

⁹¹ O tema da preexistência será tratado, mais profundamente, quando estudaremos o tema da glória.

realmente claro sobre sua preexistência pessoal. O hino em Filipenses é mais claro em sua referência e Colossenses apresenta uma margem mais ampla para uma leitura sobre a preexistência.

No Evangelho de João, Jesus, em seu ministério, afirma: “Antes que Abraão nascesse, EU SOU” (Jo 8,58); fala da glória que tinha com Deus antes que o mundo existisse (17,5). “Somente em João, o termo Deus é aplicado a todas as fases da carreira do Verbo: o Verbo preexistente (1,1), o Verbo encarnado (1,18) e o Jesus ressuscitado (20,28).”⁹² Essas comparações podem explicar a luta dos “judeus” sobre a blasfêmia, que foi tão intensa na comunidade joanina. “Atos (5,33-42) indica que as autoridades judaicas mostravam com relutância certa tolerância com seus irmãos judeus que proclamavam que Jesus era o Messias ressuscitado dos mortos, contanto que eles não atacassem o Templo como faziam os helenistas”⁹³. Na afirmação de Jo 5,18, os judeus não toleram a pretensão cristã de apresentar Jesus igual a Deus. Aparentemente, é a pretensão de Lúcifer igualar-se com o Altíssimo (Is 14,14). Como também podem ser pretensões humanas. “Eu sou deus, ocupo um trono divino no coração do mar. Apesar de seres homem e não Deus, alimentas, em teu coração, pretensões divinas” (Ez 28,2). Aos olhos “dos judeus”, os cristãos joaninos estavam atribuindo esse poder a Jesus (Jo 5,21e 25-29) e proclamando-o um segundo Deus, violando assim um princípio básico da religião israelita: “Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor” (Dt 6,4). Por isso, não é de se espantar que as autoridades judaicas pensassem que tais pessoas deveriam ser expulsas das sinagogas e até exterminadas por causa de sua blasfêmia.

Retrospectiva

Nesse primeiro capítulo de nossa pesquisa procuramos conhecer a comunidade joanina, baseados principalmente na tese de Raymond Brown, no livro “A comunidade do Discípulo Amado”. Buscamos apresentar os grupos que sustentam a unidade, como também os que se opõem à ela e à comunidade. Em *retrospectiva* pretendemos sintetizar os principais pontos dessa primeira parte da pesquisa.

1- A comunidade joanina se situa no fim do século I, numa época em que a situação das comunidades se mostrava bastante heterogênea. Das quatro fases que Brown descreve,

⁹² BROWN, 1999, p. 48.

⁹³ “Esta tolerância durou durante o período do controle romano da metade da década de 30 até o começo da década de 60 (quando uma revolta judaica contra os romanos se tornou uma grande possibilidade). A execução de Tiago, filho de Zebedeu, e a perseguição de Pedro (At 12, 1-19) ocorreu durante o curto período do reino judaico sob Herodes Agripa I (41-44)”. BROWN, 1999, p. 48.

nos detemos nas duas primeiras, para focar mais a comunidade joanina, conforme retrato feito no Evangelho de João.

2- Na primeira parte desse capítulo, destacamos os grupos que sustentavam a unidade da comunidade joanina. O primeiro é o *grupo de João Batista*, junto com uma continuidade dos evangelhos sinóticos e das comunidades primitivas. Um segundo grupo é o dos *samaritanos*. Esses trouxeram para a comunidade elementos para a compreensão de uma alta cristologia. O terceiro grupo é dos *gentios*, que teriam sido expulsos das sinagogas, pelos judeus e que proporcionaram à comunidade joanina uma mudança geográfica. Nesses grupos que colaboravam para a unidade da comunidade, destacamos o papel do Discípulo Amado, pois, era destacado como um herói, pela sua importância e principalmente pelo modo de pensar e refletir sobre a vida da comunidade e de Jesus. A figura dele se destaca quando comparado com o grupo dos doze, principalmente com a figura de Pedro. O testemunho do discípulo Amado dá à comunidade uma base nas raízes da tradição.

Dentro desse primeiro grupo, a entrada de samaritanos, que aos poucos foram se agregando à comunidade, traz elementos para entender Jesus mais profundamente, sendo este o sentido de sua alta cristologia.

3- Numa segunda parte, nosso enfoque foram os grupos responsáveis pela oposição à comunidade e a Jesus. Os três primeiros grupos que destacamos se apresentam como os mais hostis, que são: o mundo, os judeus e discípulos de João Batista. Eles se destacam como não crentes em Jesus.

O *mundo* mostra sua oposição a Jesus, da mesma forma que os judeus. Ele se apresenta como um sistema de ordem injusta, que tem seu próprio príncipe (12,31), tem uma dimensão diabólica, dentro de uma realidade, moral, social e política. É sinônimo dos que rejeitam a luz, sendo assim, uma força contrária dos que testemunham sua fé em Jesus.

Os *judeus* são o grupo que mais aparece em conflito com Jesus. Eles são considerados inimigos da comunidade e de Jesus. Esses conflitos aparecem com mais frequência e maior hostilidade depois do ano 70. Antes disso era uma pluralidade de grupos como: fariseus, saduceus, escribas, etc. “Judeus” pode ser um termo empregado de forma deliberada para denominar as autoridades judaicas no tempo de Jesus. A razão mais forte de todos esses conflitos e hostilidades é a alta cristologia da comunidade joanina.

No grupo dos *discípulos de João Batista*, temos dois casos: alguns que aderem facilmente à proposta de Jesus e outros que se opõem totalmente a ela. Vemos que, no início do evangelho, o evangelista João pinta um quadro bastante negativo da figura de João Batista, mostrando que ele não é o profeta esperado. Mesmo sendo contra, esses discípulos não eram

agressivos como os dois primeiros grupos. Eles aparecem como um grupo que tem uma baixa cristologia, e a luta, desde o início, era para compreenderem a alta cristologia da comunidade joanina.

4- A maioria dos exegetas classifica os três primeiros grupos como os inimigos de Jesus. Há ainda outros três grupos que são considerados menos hostis que os primeiros. Os *criptocristãos* são cristãos judeus que vivem dentro da sinagoga. O texto que se destaca para identificar esse grupo é Jo 12,42-43, onde aparecem os cristãos que se sentem atraídos por Jesus, mas não têm coragem de confessá-lo publicamente. O medo seria pela expulsão das sinagogas, ou seja: no fundo era fazer uma opção pelo conforto ou pelo compromisso de lutar por uma mudança.

Os *cristãos de fé inadequada* são um grupo que não é fácil de ser reconhecido. O texto de Jo 6,60-66 mostra que esses cristãos acham as palavras de Jesus muito duras para poder levá-las a sério e colocá-las em prática. A partir disso, alguns discípulos voltam atrás e não andam mais com Jesus. Trata-se de uma fé sem intensidade. A expressão “Eu Sou”, que Jesus usa para sua auto-proclamação, é uma blasfêmia para eles. Em Jo 10,12 aparece uma crítica contra a atitude dos mercenários, que não são bons pastores.

Por fim temos o grupo dos *cristãos das igrejas apostólicas*. São cristãos considerados membros do grupo dos doze, grupo sobre o qual dificilmente se tem clareza quanto a sua exata delimitação. Por exemplo, não fica claro se o grupo dos doze representa todos os cristãos ou só um grupo de cristãos. A dificuldade de delimitação transparece no contraste entre o Discípulo Amado e Pedro.

Capítulo II

2 ANÁLISE LITERÁRIA, REDACIONAL, DAS FORMAS E TEOLÓGICA DE JO 17,20-26

2.1 Introdução à análise literária

A análise literária que apresentaremos abaixo é concisa, por motivos de espaço. Apresentaremos os seguintes aspectos: delimitação do texto, sua diagramação e um estudo sobre eventuais fontes literárias que lhe serviram de base.

2.1.1 Delimitação da perícope

Buscaremos delimitar nossa perícope tendo como fio condutor o tema da unidade. Ela se encontra no cap. 17 do Evangelho de João, também chamado de “oração sacerdotal de Jesus” ou “oração da hora”. A oração⁹⁴ caracteriza-se, principalmente, pela profundidade e densidade de suas palavras e idéias. Segundo Charles Harold Dodd⁹⁵, a oração contém várias reminiscências do *Livro dos Sinais* e dos *Discursos de Despedida*, situada no momento supremo da consumação “(em termos semelhantes aos de 12,23 e 13,1.31): *eleluthen e ora*⁹⁶, *doksason sou ton yion*, o exórdio (17,1-5) menciona a missão de Cristo (*esksousia pases sarkos ina... dosei autos zoen aionion*) e relata seu perfeito cumprimento (*to ergon teleiosas*), para a mútua glória do Pai e do Filho⁹⁷. Para outros esta oração pode ser vista coma a conclusão de todo o Evangelho de João. “Não é por nada que esta oração foi chamado o ‘Pai-nosso’ do Quarto Evangelho”⁹⁸.

⁹⁴ Trataremos o capítulo 17 de João como “a oração sacerdotal de Jesus”, pois compreendemos ser uma oração de Jesus ao Pai, por ele, pelos seus discípulos, como também pela comunidade futura.

⁹⁵ DODD, Charles Harold. **A interpretação do Quarto Evangelho**. São Paulo: Paulinas, 1977. p. 550.

⁹⁶ Dodd faz uma distinção do sentido da hora, ele diz que “em 12,28 a *ora* é o momento crucial na relação de Cristo para com o mundo da humanidade (cf. 12,20-1.31-2), em 13,31 na relação de Cristo para com seus discípulos, e em 17,1 na relação de Cristo para com o Pai. Mas trata-se sempre da mesma *ora*”. DODD, 1977, p. 550.

⁹⁷ DODD, 1977, p. 550.

⁹⁸ KONINGS, Johan. **Evangelho segundo João: amor e fidelidade**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 349.

A oração sacerdotal de Jesus está incluída nos chamados *Discursos de Despedida*, capítulos 13-17 deste evangelho. Ela é considerada como um todo, mas passível de subdivisões, muito embora haja divergências na sua delimitação. Vejamos, no quadro, a subdivisão que alguns exegetas fazem.

Rudolf Schnackenburg ⁹⁹	Charles Harold Dodd ¹⁰⁰	Mateos e Barreto ¹⁰¹	Josef Blank ¹⁰²	Russell Champlin ¹⁰³
17,1-5	17,1-5	17,1-5	17,1-5	17,1-5
17,6-11a	17,6-8	17,6-19	17,6-19	17,6-19
17,11b-16	17,9-19			
17,17-19				
17,20-23		17,20-23	17,20-24	17,20-24
17,24-26	17,20-26	17,24-26	17,25-26	17,25-26

Como podemos observar, nesse quadro, há unanimidade entre os autores para concordar com a subdivisão da primeira parte do texto, nos vv. 1-5. Na segunda parte, permanece uma unanimidade entre os vv. 6-19, só que não há consenso nas subdivisões menores. Na última parte, na qual está situada nossa perícopes, também há certa dificuldade no consenso. Apenas Dodd não subdivide os vv. 20-26. Schnackenburg, Mateos e Barreto subdividem entre os vv. 20-23 e vv. 24-26, Blank e Champlin subdividem entre os vv. 20-24 e vv. 25-26.

A divisão que faremos da oração sacerdotal de Jesus é a seguinte:

- a) Glorificação de Jesus ao Pai (17,1-5)
- b) Jesus pede pelos seus (discípulos) (17,6-19)
- c) Jesus pede pela comunidade futura (17,20-26)

Nessa divisão, os vv. 20-26 constituem nossa perícopes, que será o foco de nossa pesquisa. O motivo de nos fixarmos nela, decorre, como já mencionamos, do objetivo do trabalho, isto é, o estudo e aprofundamento do tema da unidade. À primeira vista, nessa

⁹⁹ SCHNACKENBURG, Rudolf. *El Evangelio Según San Juan*. Barcelona: Herder, 1980. v. 3, capítulos 13-21, p. 213-242. Versão, comentário.

¹⁰⁰ DODD, 1977, p. 550.

¹⁰¹ MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O Evangelho de São João: grande comentário bíblico*. São Paulo: Paulinas, 1989a. p. 676.

¹⁰² BLANK, Josef. *O Evangelho Segundo São João*. Petrópolis: Vozes, 1988. 2. parte, p. 269.

¹⁰³ CHAMPLIN, Russell Norman. *O Novo Testamento Interpretado: versículo por versículo*. São Paulo: Cultura, 1987. v. II, p. 571.

perícopes, o Jesus joanino faz referência às comunidades futuras, nas quais, pela tradição apostólica, nós também estamos incluídos, como também abre a reflexão para a questão do ecumenismo, por ser um assunto atual e de extrema importância. Dito isso, apresentaremos a delimitação.

Mesmo sem um consenso dos exegetas acerca da delimitação, nossa perícopes compreenderá o texto de Jo 17,20-26. O que notamos claramente é que há consenso de uma mudança no v. 20, sobre a qual todos os exegetas citados concordam. Não é uma mudança marcante, como numa divisão cronológica, uma mudança de personagem, ou de gênero, mas apresenta uma mudança de conteúdo, o qual alarga o horizonte da oração e a projeta para o futuro¹⁰⁴. Elencaremos alguns pontos:

1º: no v. 19, considerado como o fim da perícopes anterior, “e por eles” faz referência direta aos discípulos o que, no entanto, é contemplado logo a seguir (v. 20-21), por novos envolvidos na oração de Jesus.

2º: no v. 20, “*Não peço somente a favor deles*”, faz um contraponto com os vv. 9 e 19, “*eu a favor deles peço*”. Mesmo não dizendo abertamente quem são *eles*, entendemos ser “*a favor deles*” uma referência ao grupo dos discípulos. Jesus está partindo fisicamente e a preocupação dele, agora, não é somente com os *seus*, mas também com a comunidade futura. Ele quer que o grupo dos discípulos ultrapasse seus limites, a fim de ser uma comunidade universal.

3º: “*através da palavra deles*” (v. 20) mostra que os discípulos terão a missão de anunciar a palavra recebida de Jesus. Pode-se evocar para tanto também os textos de 17,6.8: “eles guardaram tua palavra”; “porque as palavras que me deste eu as dei a eles, e eles as acolheram [...]”. Mesmo assim, uma referência explícita à “palavra” dos discípulos, como aqui no v. 20, é inédita em todo o evangelho.

4º: “*os que crerão em mim*” (v. 20). O verbo crer, usado no futuro, tem a dimensão de continuidade, mas também de universalidade. Esse verbo aparece igualmente em 17,8, mostrando que a atitude dos discípulos foi de acreditar no enviado: “*creram que tu me enviaste*”. Esse verbo nos remete ao capítulo 2,11 (“*creram nele*”). Os discípulos *creram* em Jesus e outros *crerão* nele, por causa dos discípulos.

Ora, mesmo que o texto nos apresente elementos que mostram que há uma mudança, de “*eu peço por eles*” no v. 9 e “*e por eles*” no v. 19 para “*não somente por eles eu peço*”

¹⁰⁴ Mesmo com essas subdivisões, consideraremos a “oração sacerdotal de Jesus” uma única perícopes.

no v. 20 – pensar que todos os versículos seguintes se referem à comunidade futura é uma tese um tanto complicada e desmentida já pelo v. 22ss.

O que se pode concluir é que são inúmeras as razões que justificam uma cisão, mesmo que leve, entre os v. 19 e 20. Por isso entendemos que nosso texto inicia com o v. 20. Contudo, bem mais controvertido é uma delimitação em relação à conclusão desta sub-unidade do capítulo 17. Conforme demonstra a tabela de delimitação apresentada acima, a unidade iniciada no v. 20 para alguns termina no v. 23, para outros no v. 24 e para outros ainda, no v. 26. Nossa decisão foi por uma inclusão dos v. 24-26 na sub-unidade, ficando o texto delimitado entre os vv. 20-26. As razões para tal decisão são duas. Em primeiro lugar, nossa análise ampla de Jo 17 nos certificou de que 17,20-26 apresenta – do início ao seu fim - uma série de elementos que se referem ao tema fundamental da unidade, seja da unidade de Jesus com o Pai, de Jesus com os discípulos, dos discípulos entre eles ou dos futuros discípulos com Jesus e o Pai. Em segundo lugar, a diagramação mais exata dos versículos 20-26 mostra nexos estilísticos e lexicográficos dentro dos vv. 20-26 (= “amarras” no texto) que inibem uma tese que pretenda dissociá-los (cf. abaixo).

Quanto à delimitação de 17,20-26 frente ao seu contexto posterior, há consenso na pesquisa de que com 18,1ss inicia um assunto completamente diferente, com cenário e geografia distintos.

2.1.2 Diagramação da perícopes

1 - Destinatários	v. 20 = Não a favor destes peço somente, mas também a favor dos que crerão através da palavra deles em mim:
<input type="checkbox"/> 1º Objetivo	v. 21a = para que todos um sejam
<input type="checkbox"/> Modelo	v. 21b = como tu, Pai, em mim e eu em ti,
<input type="checkbox"/> 2º Objetivo	v. 21c = para que também eles em nós estejam,
<input type="checkbox"/> 3º Objetivo	v. 21d = para que o mundo creia que tu me enviaste.
2 - Glória	v. 22a = E eu a glória a qual deste a mim dei a eles
<input type="checkbox"/> 1º Objetivo	v. 22b = para que sejam um,
<input type="checkbox"/> Modelo	v. 22c e 23a = como nós (somos) um: Eu neles e tu em mim,
<input type="checkbox"/> 2º Objetivo	v. 23b = para que sejam aperfeiçoados em um
<input type="checkbox"/> 3º Objetivo	v. 23c = para que conheça o mundo que me enviaste e amaste a eles

<input type="checkbox"/> Modelo	v. 23d = como a mim <u>amaste</u>
3 - 1º Vocativo	v. 24a = Pai, o que deste a mim
<input type="checkbox"/> Desejo explícito	v. 24b = quero, que onde estou eu, também aqueles estejam comigo,
<input type="checkbox"/> 1º Objetivo	v. 24c = <u>para que</u> vejam a <u>glória</u> minha, a qual deste a mim
<input type="checkbox"/> Consequência	v. 24d = porque <u>amaste</u> a mim antes da fundação do mundo.
4 - 2º Vocativo	v. 25a = Pai Santo, também o mundo a ti não <u>conheceu</u> mas
Conhecimento	v. 25b = eu a ti <u>conheci</u> , e estes <u>conheceram</u> que tu me <u>enviaste</u> .
Dar a conhecer	v. 26a = e dei a <u>conhecer</u> a eles nome teu e darei a <u>conhecer</u>
<input type="checkbox"/> Objetivo	v. 26b = <u>para que</u> o amor (com) que me <u>amaste</u> esteja neles e eu em eles ¹⁰⁵

2.1.3 Constatação das “amarras” do texto

Destacaremos alguns elementos significativos que constituem as “amarras” da perícope.

a) O primeiro elemento determinante para a ligação da perícope está na conjunção *ίνα*, que em grego significa *para que, a fim de que*. Ela denota um propósito, um alvo ou um objetivo. As orações em “*ίνα*” dão uma ênfase particular à unidade, pois nesses versículos se expressa constantemente esse desejo. A conjunção reforça e reafirma que tipo de unidade deve-se buscar: “deve ser uma unidade como aquela existente entre o Pai e Jesus e uma comunhão com o Pai e com o Filho, uma incorporação à unidade de Deus e de Jesus”¹⁰⁶. A conjunção *ίνα* traz à oração sacerdotal de Jesus uma maneira enfática de falar, já que só assim se pode entender melhor a idéia da unidade e seu profundo sentido nessa oração.

Se, por um lado, as orações em “*ίνα*” reforçam o sentido da unidade como objetivo da “oração sacerdotal de Jesus”, por outro lado, sua linguagem densa e apertada mostra a dificuldade de precisar todas essas relações.

b) O segundo elemento é a *δόξα*. No v. 22, Jesus fala da glória que deu a seus discípulos, sendo que esta glória se enlaça com o v. 24:

A *δόξα*, que Jesus já lhe deu (v. 22), é só um dom preliminar, é uma certa antecipação, uma espécie de degustação da *δόξα* completa, que consiste na participação de sua glória pessoal e manifesta. Por isso disse também Jesus ‘*minha*

¹⁰⁵ A tradução foi feita de forma literal, baseados no NOVO Testamento Interlinear Grego-Português. Tradução Wilson Scholz e colaboração Roberto G. Bratcher. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

¹⁰⁶ “[...] *debe ser una unidad como la que media entre el Padre y Jesús y una comunión con el Padre y con el Hijo, una incorporación a la unidad de Dios y de Jesús.*” SCHNACKENBURG, Rudolf. **El Evangelio Según San Juan**. Barcelona; Herder, 1987. v. 3, p. 235. Versão, comentário e índices.

glória'; é a glória que lhe corresponde como Filho (cf. 1,14), que possui desde a eternidade, 'antes da criação do mundo', no amor do Pai.¹⁰⁷

A glória ressalta a importância da unidade dos discípulos com Jesus para estar "onde estou eu" (cf. 12,25; 14,3) para participar na glória do Pai.

c) Um terceiro elemento que parece ser de extrema importância é *o amor*.

A relação entre unidade e amor não só conta com uma boa tradição, senão que também a confirma Jo 17 mediante a idéia do amor que aparece nos vv. 23 e 26. A frase em "ίνα" do v. 26, que serve de conclusão, recolhe na idéia do amor o objetivo da unidade. Por certo o amor não é tanto esforço humano, como dom de Deus e entrega do amor recebido aos irmãos.¹⁰⁸

Segundo Mateos e Barreto, os vv. 23 e 26 podem facilmente serem ligados ao v. 22, pois eles tratam o amor e a glória como equivalentes. Na comunidade "resplandece o amor, 'a glória', que Jesus recebe do Pai e comunica aos seus (17,22; cf. 17,10). A glória, visibilidade do amor, é a presença do Pai neles; em virtude do amor, a comunidade torna-se então o santuário de Deus entre os homens"¹⁰⁹.

d) Um quarto elemento que destacamos é o verbo *conhecer*. O v. 23 quer que "o mundo a ti conheça" e o v. 25 constata que "o mundo não te conheceu". Segundo Schnackenburg, "a menção do mundo, que não tem conhecido a Deus, não tem nenhum peso específico"¹¹⁰, mas o que nos parece mais interessante e queremos destacar, é a idéia de Dufour, quando afirma que

[...] no limiar de seu retorno para o Pai, Jesus recorda ainda a sua atividade de Revelador do Nome, mas aqui para anunciar que lhe dará prosseguimento depois de sua partida deste mundo. "Fazer conhecer" (*gnōrízēin*) é o verbo que foi utilizado em 15,15, quando Jesus dizia: "Eu vos fiz conhecer tudo o que ouvi de meu Pai". É claro que a revelação de Jesus continuará junto aos seus mediante a ação do Espírito. Segundo 16,13-15, o Espírito da verdade tomará daquilo que é do Filho para comunicá-lo aos fiéis.¹¹¹

Feita essa delimitação e apresentadas as "amarras" da perícopre, concluímos que:

a) não é preciso delimitar o texto só aos vv. 20-23, como o fazem Schnackenburg, Mateos e Barreto (cf. o gráfico apresentado acima), contra o que falam claramente as amarras entre esses versículos e os vv. 24-26, através do termo "glória", das referências ao "amor" e pelas referências ao verbo "conhecer";

¹⁰⁷ "La δόξα, que él ya les ha dado (v. 22), es sólo un don preliminar, un cierto anticipo, una especie de degustación de la δόξα completa, que consiste en la participación de su gloria personal y manifiesta. Por eso dice también Jesús 'mi gloria'; es la gloria que le corresponde como Hijo (cf. 1,14), que posee desde la eternidad, 'antes de la constitución del mundo', en el amor del Padre." SCHNACKENBURG, 1987, p. 243.

¹⁰⁸ "La relación entre unidad y amor no sólo cuenta con una buena tradición, sino que también la confirma Jn 17 mediante la idea del amor que aparece en los vv. 23 y 26. La frase en ίνα del v. 26, que sirve de remate, recoge en la idea del amor el objetivo de la unidad. Por cierto que el amor no es tanto esfuerzo humano como don de Dios y entrega del amor recibido a los hermanos". SCHNACKENBURG, 1987, p. 238.

¹⁰⁹ MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. **Vocabulário teológico do Evangelho de São João**. São Paulo: Paulinas, 1989b. p. 28.

¹¹⁰ SCHNACKENBURG, 1987, p. 244.

¹¹¹ DUFOUR, Xavier Leon. **Leitura do Evangelho Segundo João III**. São Paulo: Loyola, 1996. p. 226.

b) da mesma forma, não precisamos delimitá-lo aos vv. 20-24, como o fazem J. Blank e R. N. Champlin (cf. o gráfico), contra o que falam as mesmas amarras, citadas anteriormente entre 17,20-24 e os vv. 25-26;

c) A visualização do diagrama, bem como a apresentação das “amarras” entre os vv.20-26, são base suficiente para assumir estes versículos como uma subunidade coerente e autônoma dentro do capítulo 17 como um todo.

2.1.4 Fontes literárias¹¹²

A pesquisa sobre as fontes literárias do Evangelho de João não é tarefa fácil, é sempre um trabalho árduo. Não é diferente, quando nos referimos à oração sacerdotal de Jesus. Logo surge uma pergunta indispensável: Há elementos tradicionais em nossa perícopes¹¹³? Para isso apresentaremos dois autores considerados expressivos sobre a teoria das fontes joaninas que são: Kümmel e Bultmann.

Há diversas teorias sobre as fontes joaninas. Uma grande quantidade de intérpretes entende que não há fontes definidas por escrito. Como exemplo dessa posição apresentamos o posicionamento de Werner Georg Kümmel¹¹⁴.

Segundo Kümmel, o gênero literário do Evangelho de João é o mesmo dos sinóticos, no sentido de “evangelho”, pois conta a história e as atividades de Jesus, que vão desde a pregação de João Batista até a sua morte de cruz. Contudo, para ele, o evangelho se difere dos sinóticos em três aspectos formais:

a) Os evangelhos sinóticos falam das atividades de Jesus na Galiléia e regiões próximas e sua única ida a Jerusalém. O Evangelho de João fala de três idas (2,13; 5,1; 7,10); enquanto em Marcos 11-15 sua estada dura mais ou menos uma semana, no Evangelho de João, Jesus permanece em Jerusalém e na Judéia do capítulo 7,10 em diante.

¹¹² Um resumo dos critérios de discernimento das fontes literárias do quarto Evangelho, na visão de M. E. Boismard, apresenta os seguintes como os principais: 1°- *Adições*: são notas acrescentadas que muitas passagens apresentam como uma explicação. Por exemplo, o sentido do termo Messias é explicado (1,41), o sentido do nome *Képhas* acrescentado a Simão por Jesus (1,42). A surpresa da samaritana que é esclarecida (4,9b). 2°- *Retomadas* de textos interrompidos. Em 14,1-3, a promessa de Jesus refere-se à volta (a parusia), mas, a partir do v. 4, temos uma explicação que se refere ao tempo presente. Boismard compara Jo 18,33-37 com o paralelo dos sinóticos e vê, na repetição da pergunta de Pilatos: “Tu és o rei dos judeus” (vv. 33 e 37) a prova de retomada da fonte, interrompida pelo acréscimo dos vv. 34 a 36. 3°- *Duplicações*: duas conclusões no Livro dos Sinais (12,37-43 e 44-50); duas interpretações do lava-pés (13,6-11 e 15-16); pelo menos dois discursos de despedida (13,31-14 e 15-16), sem contar a oração sacerdotal (17). 4°- *Deslocamentos*, aos quais ainda se poderiam acrescentar os critérios estilísticos e os critérios teológicos. Cf. COTHENET, E.; DUSSAUT, L.; LE FORT, P.; PRIGENT, P. **Os Escritos de São João e a Epístola aos Hebreus**. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 44-45.

¹¹³ Não queremos aqui nos deter somente a perícopes 17,20-26, mas consideramos toda a “oração sacerdotal de Jesus”.

¹¹⁴ KÜMMEL, Werner Georg. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 253.

b) Há diferenças na estrutura cronológica. No Evangelho de João, Jesus permanece em Jerusalém, a partir da festa das Tendras (7,2), depois na festa da Dedicção (10,22) até a Páscoa de sua morte (11,55; 12,1; 18,28), portanto, cerca de meio ano. Segundo Jo 2-19, Jesus teria ficado mais de dois anos. Já em Mc 2,13 e 14,1, a atividade de Jesus em Jerusalém não teria passado de um ano.

c) “A descrição da obra e ensinamento de Jesus é composta de diferentes descrições e depoimentos isolados ou grupos de depoimentos, os quais são reunidos para formar uma série de descrições e raciocínios; só a narração da paixão apresenta melhor conexão”¹¹⁵.

Além dessas diferenças, Kümmel diz que, no Evangelho de João, temos mudanças na estrutura, na descrição e apresentação, como também no material utilizado. Algumas narrativas são apresentadas em comum com os sinóticos:

[...] a vocação dos discípulos (1,35ss), a cura do filho do oficial do rei (4,46ss), a alimentação dos cinco mil e a caminhada sobre o mar (6,1ss,16ss), a confissão de Pedro (6,66ss), a entrada em Jerusalém (12,12ss), a última ceia, com a profecia da traição (13,1ss), e algumas passagens da narrativa da paixão.¹¹⁶

Por outro lado, o evangelho mostra que ele tem histórias milagrosas que são somente dele, como: “as bodas de Canã (2,1ss); a cura do enfermo na piscina de Betesda (5,1ss); a ressurreição de Lázaro (11,1ss)”¹¹⁷. Segundo ele, podemos também encontrar, no evangelho, ditos de Jesus, que são reminiscências dos sinóticos. Citamos alguns exemplos:

Cf. Jo 2,19 = Mc 14,58 par.; 3,3 = Mt 18,3; 3,35 = Mt 11,27 par.; 4,44 = Mc 6,4 par.; 5,23b; 13,20 = Lc 10,16 par. Mt 10,40; 12,5 = Mc 8,35 par.; 13,16; 15,20 = Mt 10,24; 15,7b = Mc 11,24 par.; 16,23 = Mt 7,7 par.; 16,32 = Mc 14,27 par.; 18,11 = Mc 14,36 par.; 20,23 = Mt 18,18.¹¹⁸

Todas essas citações aparecem com formas muito parecidas com os sinóticos, só que raramente são encontradas nos mesmos contextos, como também o caráter da linguagem joanina é completamente diferente dos sinóticos.

Segundo a teoria das fontes de Kümmel, é improvável a possibilidade de demonstrar que os discursos de despedida e a oração sacerdotal tenham fontes tradicionais inspiradas nos evangelhos sinóticos. O que se apresenta como alternativa e que Kümmel aceita facilmente é que “interpolações fossem inseridas no texto do evangelho antes de ser redigido o manuscrito ao qual remonta nossa inteira tradição de manuscritos”¹¹⁹. Para Kümmel, fazendo a remoção desses textos, a fluência do evangelho salta à vista, mas suas interpolações possíveis seriam dos textos futurísticos, dos quais, segundo ele, é pouco provável um acréscimo posterior,

¹¹⁵ KÜMMEL, 1982, p. 254.

¹¹⁶ KÜMMEL, 1982, p. 254.

¹¹⁷ KÜMMEL, 1982, p. 254.

¹¹⁸ KÜMMEL, 1982, p. 255.

¹¹⁹ KÜMMEL, 1982, p. 266.

tendo em vista “o ensinamento escatológico do evangelho como um todo, uma vez que a escatologia futurística é também encontrada em 3,5; 10,9; 12,32; 14,3; 17,24; e é indispensável do ponto de vista teológico”¹²⁰.

Para ele, a idéia do evangelista utilizar fontes escritas “não só não está provada, mas é também pouco provável, porque justamente nessa extensa¹²¹ parte do evangelho tem-se a impressão de que é o próprio autor que está falando, utilizando sua própria linguagem na formulação dos períodos e nas interpretações das narrativas”¹²². Segundo Kümmel, essa é a hipótese mais provável, mas isso não significa afirmar que o Evangelho de João não dependesse de nenhuma fonte escrita ou de nenhuma tradição histórica.

Um autor que toma posicionamento contrário ao de Kümmel sobre teoria das fontes joaninas é Bultmann, pois suas teorias influenciaram muito a pesquisa sobre as fontes joaninas. Bultmann consegue discernir três fontes principais no Evangelho de João:

a) Discursos de revelação (*Offenbarungsreden*) que seriam de uma fonte original gnóstica, e que o evangelista teria modificado, glosado e colocado como base dos discursos de Jesus. O Prólogo é um exemplo. As outras são as declarações do Revelador, as mais freqüentes em *ego eimi*, em que Jesus se apresenta como Pão verdadeiro, a Vida, o Pastor, a Verdade, etc. “Esta fonte fornece ‘o texto’, a partir do qual, o evangelista desenvolve sua própria pregação; mas, através de um artifício literário, texto e pregação são colocados, o mais das vezes, nos lábios do próprio Jesus”¹²³.

b) A “coleção dos sinais” (*Seméiaquelle*). Os capítulos 1-12, considerados a parte, narrativa do Evangelho de João e de modo especial os relatos de milagres, seriam tirados dessa coleção. Para Bultmann seria dessa fonte que o evangelista teria extraído sua grande parte dos elementos narrativos, mais do que dos evangelhos sinóticos.

c) A terceira fonte seriam os relatos da paixão e as aparições de Cristo ressuscitado. Mesmo que essa terceira fonte tenha muita semelhança com os sinóticos, Bultmann sustenta sua originalidade.

A partir do que vimos até aqui, parece estar claro que temos muitas dificuldades em afirmar que há fontes tradicionais na “oração sacerdotal de Jesus”. Segundo a posição desses dois autores, podemos dizer o seguinte:

¹²⁰ KÜMMEL, 1982, p. 266.

¹²¹ A extensa parte a que Kümmel se refere são os discursos de despedida, mas também ressalta a dificuldade de encontrar sua origem.

¹²² KÜMMEL, 1982, p. 273.

¹²³ COTHENET; DUSSAUT; LE FORT; PRIGENT, 1988, p. 47.

a) Kümmel fala de uma semelhança do Evangelho de João com os sinóticos no sentido de “evangelhos”, que contam a história e atividade de Jesus, mas também faz menção à semelhança com ditos de Jesus em João com os sinóticos. Ele fala de interpolações como possibilidade, nos chamados textos futurísticos, onde faz menção a 17,24, mas depois volta a afirmar que estes também seriam pouco prováveis por fazerem parte do conteúdo da teologia escatológica de todo o Evangelho de João. Segundo Kümmel, são fontes tradicionais no Evangelho de João.

b) Bultmann defende a tese de que há pelo menos três fontes literárias no Evangelho de João e a que mais se aproxima de nossa perícopes são os discursos de revelação, os quais são discursos aplicados à pessoa de Jesus, como nos revela o Prólogo e as afirmações em *ego eimi*; além disso, esses discursos ofereceriam “o texto” como material para o evangelista desenvolver sua própria pregação. Mesmo assim, não se apresentam de forma direta, sendo necessário recorrer-se à expressão *ego eimi*, no sentido que apresentaremos adiante, uma das expressões características de Jesus mostrar sua unidade com o Pai.

Mesmo baseados na teoria de Bultmann, de que há fontes literárias no Evangelho de João, não conseguimos constatar diretamente essa afirmação no texto de 17.20-26. Isso nos faz reforçar a idéia de que o evangelista tenha uma característica bem própria de interpretar as atividades, atitudes e a vida de Jesus.

Cabe tão somente ainda uma referência particularizada aos vv. 20-21, pelo fato de serem considerados por parte de certos pesquisadores como interpolação secundária, pertencente a uma fase posterior da redação do Evangelho de João. Os argumentos comumente apresentados para essa hipótese são sintetizados no comentário de Schnackenburg¹²⁴ e são, em síntese, os seguintes:

1. As petições de Jesus no cap. 17 são direcionadas aos seus discípulos nos vv. 6-11 e também nos vv. 22ss. Só nos vv. 20-21 os pedidos incorporam um grupo de discípulos a ser constituído no futuro.

2. Só no v. 20 se fala do *λόγος* dos discípulos dentro do cap. 17. O normal dentro do Quarto Evangelho é que se refira à Palavra de Deus, que Jesus revela (17,6.14.17; cf. também 5,24; 8,31.37.43.51; 12,48; 14,23s; 15,3).

3. 17,20s dá a impressão de interromper a fluência entre os vv. 19 e 22ss. Além disso, o v. 21a + b parece acentuar os mesmos aspectos que os vv. 22 e 23, configurando uma duplicação (v. 21: “a fim de que todos sejam um” / “como Tu, Pai, estás em mim e eu em ti” –

¹²⁴ SCHNACKENBURG, 1980, p. 235-236.

cf. com v. 22: “para que sejam um, como nós somos um” + v. 22: “Eu neles e tu em mim, para que sejam perfeitos na unidade”)

4. A razão da duplicação efetuada com os vv. 20s pode ser facilmente explicada com a hipótese de representar o trabalho de um redator posterior que, sob influência do v. 18 (“eu os enviei ao mundo”), quis nomear ainda explicitamente os crentes posteriores (que no discurso do cap. 17 eram representados unicamente pelos discípulos presentes).

Mesmo que os argumentos de Schnackenburg sejam razoáveis, rejeitamos a hipótese de constituírem os vv. 20s uma interpolação posterior pelas seguintes razões:

a) Não existem originais da tradição joanina sem os versículos supostamente interpolados em fase posterior;

b) Dentro do evangelho, os vv. 20s não constituem a única referência a discípulos futuros. Também em Jo 10,16, por exemplo, há referência a ovelhas “de outro redil” que haverão de ouvir a voz de Jesus;

c) Mesmo que o Evangelho de João costume falar explicitamente das palavras *de Jesus*, Jo 17,6.8 pressupõe – pelo menos indiretamente – que estas palavras de Jesus foram totalmente apropriadas pelos discípulos não sendo, pois, estranho que eles apareçam em 17.20 como porta-vozes das mesmas;

d) Podemos dizer que, se os vv. 20-21 fossem uma interpolação, o Jesus joanino estaria ressaltando e intensificando apenas o sentido da unidade dele com o Pai e com seus discípulos, mostrando um desinteresse e despreocupação com a comunidade futura, o que implicaria parcial sectarização de seus fiéis. Isto, no entanto, contrastaria com passagens como 3,16 e com o horizonte maior da atuação de Jesus. Comunidade e mundo não se excluem em João. Eles podem encontrar-se em parcial tensão, mas, não podemos deixar de ressaltar que a unidade dos discípulos tem um papel fundamental diante do mundo, “para que o mundo creia que tu me enviaste” (v. 21).

Concluindo pode-se afirmar que não se constataram evidências suficientes para afirmar que Jo 17,20-26, ou mesmo unicamente 17,20s constituam resíduos de alguma fonte literária autônoma, nem mesmo que o evangelista tivesse incorporado posteriormente esses versículos ao seu evangelho. O texto pode ser definido como produção literária do próprio evangelista, com as características e os interesses literários que lhe são peculiares, entre os quais, em 17,20-26, sobressai especialmente o interesse na unidade entre os fiéis.

2.2 Análise da redação

Ao analisarmos as fontes tradicionais no Evangelho de João, constatamos a dificuldade de afirmar que a oração sacerdotal de Jesus tenha empregado uso das mesmas. Através da análise da redação, tentaremos entender suas características, seu vocabulário e seu estilo.

2.2.1 Características joaninas

Ao analisarmos detalhadamente o Evangelho de João, podemos constatar características muito próprias, como nos mostra a pesquisa das fontes de Bultmann. Essa pesquisa foi retomada recentemente por A. Lamouille, o qual acaba destacando mais de 400 termos isolados, que para ele são características literárias de todo o evangelho. Vejamos alguns exemplos.

O emprego do Amém dobrado (Em verdade, em verdade, eu vos digo) é uma característica absoluta do IV Evangelho (25 vezes; nenhum outro lugar no Novo Testamento); “aquele que me enviou” (*ho pempas me*), referente a Deus, só se encontra também em João (24 vezes); luz (*phôs*) a respeito de Cristo retorna 19 vezes no IV Evangelho, e em nenhum outro [...] Ter a vida (*zoén echein*) consta 14 vezes no IV Evangelho, 4 vezes em 1Jo, e uma só vez noutro lugar (Mt 19,16); ir (*hypagein*) a propósito da morte de Jesus figura 17 vezes em João, e 2 vezes nos Sinóticos.¹²⁵

Desses exemplos mais conhecidos, não temos nessa citação nenhuma característica que faça alusão à nossa perícopes, mas dentro das características joaninas, com precisão podemos acrescentar a conjunção *ίνα* (aparece 15 vezes, só na oração sacerdotal de Jesus, sendo que, sete vezes em nossa perícopes). Não a destacamos somente pela sua repetição, mas porque nela se sintetizam “as grandes intenções ou os objetivos que Jesus mesmo indica como finalidade de Sua Vida, de Sua Vida e de Seu sacrifício”¹²⁶.

“Para que teu Filho glorifique a ti” (Jo 17,1).

“Para que tudo o que deste a ele dê a eles vida eterna” (Jo 17,2).

“Para que sejam um como nós” (Jo 17,11).

“Para que tenham a alegria minha completa em si mesmos” (Jo 17,13).

“Para que sejam também eles santificados na verdade” (Jo 17,19).

“Para que o mundo creia que tu me enviaste” (Jo 17,21).

“Para que sejam aperfeiçoados em um” (Jo 17,23).

¹²⁵ COTHENET; DUSSAUT; LE FORT; PRIGENT, 1988, p. 30.

¹²⁶ JOSAPHAT, Carlos. **O Evangelho da unidade e do amor**. São Paulo: Duas Cidades, 1966. p. 253.

“Para que o amor (com) que amaste a mim em eles esteja e eu em eles” (Jo 17,26).¹²⁷

Nosso interesse não é detalhar todas as características de lexicografia e estilo que o evangelho apresenta, mas unicamente mostrar como, através de um exemplo – uso cumulativo do “para que” - em nossa perícopes, estão presentes características que sintetizam os grandes objetivos do evangelista.

2.2.2 Vocabulário joanino

Nas características joaninas, percebemos as repetições que o evangelho apresenta. Quanto ao seu vocabulário, este é relativamente pobre, com 1.011 palavras, contra 1.961 em Mateus, 1.345 em Marcos e 2.055 em Lucas. Sua pobreza não chega à mediocridade, pois a expressão de suas palavras-chaves está sempre carregada de singular densidade e profundo sentido. Citamos alguns exemplos:

Amar (*agapan*, 36 vezes), verdade (*alétheia*, 25 vezes), conhecer (*ginôskein*, 56 vezes), vida (*zoé*, 36 vezes), mundo (*kosmos*, 78 vezes), testemunhar (*martyrein*, 33 vezes), testemunho (*martyria*, 14 vezes), permanecer (*menein*, 40 vezes), crer em (*pisteuein eis*, 39 vezes), etc.¹²⁸

O Evangelho de João usa consideravelmente alguns termos em aramaico. Ex.: rabi (8 vezes), Messias (2 vezes). Usa também uma grande variedade de partículas gregas *kai* (e), sem falar das inúmeras vezes em que ele emprega a conjunção *iva* (125 vezes), cujo sentido já foi comentado acima.

2.2.3 Estilo joanino

O estilo dos evangelistas, principalmente nos evangelhos sinóticos, é um dos pontos que mais ajuda a discernir, entre o trabalho do evangelista e as tradições anteriores. O estilo pode valorizar o alcance e a contribuição do autor, como também apontar o caráter tradicional de outros fragmentos ou relatos. Das várias maneiras que podemos caracterizar o estilo do evangelista no Evangelho de João, destacamos seu caráter unitário e seu estilo espiral. São os dois que mais contribuem para entender nossa perícopes.

No Evangelho de João, esse discernimento apresenta grande dificuldade, porque não aparece uma nítida diferença entre material tradicional e redacional. Cogita-se, com isso, que o evangelho tenha um estilo bastante unitário. O estilo da obra está tão unido ao jeito de falar

¹²⁷As citações são feitas da forma literal, conforme o NOVO Testamento Interlinear Grego-Português. Tradução Wilson Scholz e colaboração Roberto G. Bratcher. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004. Todas as citações foram feitas de forma literal.

¹²⁸COTHENET; DUSSAUT; LE FORT; PRIGENT, 1988, p. 47.

de Jesus, que em algumas passagens fica difícil saber se é Jesus quem está falando ou o evangelista, como podemos perceber nos discursos de despedida e principalmente na oração sacerdotal de Jesus. Para Schnackenburg, “é difícil negar seu estilo elevado e sua maneira harmoniosa, ou até poética, porém, seguramente, tudo isso está, também, em conexão com a teologia madura e serena do evangelista”¹²⁹.

Segundo Mateos e Barreto, o caráter peculiar do evangelista transparece também através do seu sentido espiral de escrever. Isto quer dizer que o evangelista não expressa seu pensamento de forma linear. Ele escreve a partir de um fato central: a morte de Jesus na cruz sendo, o ponto mais alto de sua expressão de amor às pessoas.

À medida que se acerca do acontecimento central, a morte de Jesus, o evangelho vai concentrando os dados expostos na explicação anterior; sua linguagem simbólica espalhada ao longo dos escritos acumula-se e concentra-se nas cenas da cruz. A morte será a manifestação esplendorosa da “glória” e do amor leal de Deus pela humanidade. A glória é a manifestação encarnada de Deus no meio dos homens.¹³⁰

Para eles, o sentido espiral se entrelaça numa intensa conexão entre diversos temas, palavras e símbolos, para revelar uma única verdade:

[...] o amor incondicional de Deus pelo homem, realizado e manifestado até o máximo, na entrega voluntária de Jesus à morte para toda a humanidade, para livrá-la da morte, comunicando-lhe a plenitude de vida que Deus lhe destinava no seu projeto criador.¹³¹

O estilo espiral, por um lado, dá um alto e profundo teor às palavras, por outro, uma extraordinária simplicidade sintática, uma pobreza de vocabulário e uma uniformidade monótona com contínuas repetições e uma freqüente falta de nexos lógicos. Isso nos mostra que o evangelista está profundamente impregnado pelo seu argumento e pela idéia de Cristo que defende. Como já dissemos, suas palavras se confundem com as de Jesus. Para alguns autores pode-se chamar a isso quase que uma osmose espiritual. Na narração de seu evangelho, tudo é movimento e vida. Seu estilo, conteúdo e teologia, revelam aquele que, mais do que outro, conseguiu penetrar o íntimo de Jesus.

Para concluir, na análise da redação joanina encontramos características peculiares como: a duplicação de palavras; as palavras-chaves repetidas várias vezes; um vocabulário pobre, mas com profunda intensidade e um estilo espiral, que parte de um fato central e vai, a partir disso, condensando seu assunto.

Esses elementos, principalmente o estilo espiral, nos aproximam com mais clareza e segurança à oração sacerdotal de Jesus, como também nos mostram uma possibilidade de

¹²⁹“El estilo de los discursos, elevado y a su manera armonioso y, si se quiere, poético, es difícil de negar, pero seguramente estará también en conexión con la teología madura y serena del Ev.Jn”. SCHNACKENBURG, 1980, v. I, p. 141.

¹³⁰ MATEOS; BARRETO, 1989a, p. 18.

¹³¹ MATEOS; BARRETO, 1989a, p. 19.

interpretar os vv. 20s, que, por alguns, são considerados como interpolação secundária. Em nossa perícopes esse movimento espiral transparece no seguinte: em Jo 17,9, a afirmação de Jesus “eu a favor deles peço”, vai ao v. 20, “não a favor destes peço somente”; no v. 22 Jesus volta novamente aos discípulos “eu a glória a qual deste a mim dei a eles”, que vai até o v. 24 “para que vejam a minha glória”; no v. 25 volta novamente aos discípulos “estes te conheceram”, para retornar novamente no v. 26, “darei a conhecer”.

2.3 Análise das formas e gêneros literários

O ponto de partida para análise do gênero literário da oração sacerdotal de Jesus, são os “discursos de despedida”, encontrados nos capítulos 13 – 17 Evangelho de João. A maioria dos exegetas concorda em encaixar essa oração dentro desses discursos.

Para apresentar algumas características desse gênero literário, referentes aos discursos de despedida, tomaremos por base dois atores importantes que são: Dodd e Schnackenburg. O primeiro faz uma análise do material e expressões dos discursos de despedida. O segundo faz uma comparação com outros textos partindo da estrutura.

Uma boa análise do material dos *discursos de despedida* foi elaborada por Charles Harold Dodd. Ele monta um esquema para avaliar esse material, dividindo-o em duas classes: primeiro, “o material correspondente à doutrina ‘esotérica’¹³² compreendida nos Evangelhos Sinóticos, mas ampliado e desenvolvido numa linha joanina; e segunda, o material correspondente a certas partes do Livro dos Sinais¹³³, mas desenvolvido sobre um novo plano de significação”¹³⁴.

O modo de Jesus se apresentar aos discípulos é classificado por Dodd da seguinte forma:

- A) Preceitos, advertências e promessas para os discípulos
1. A missão dos discípulos ao mundo (Mt 9,35-10,16; Mc 6,7-11; Lc 9, 1-6; 10,1-16).
 2. Preceitos para o comportamento dentro da comunidade cristã (Mc 9, 33-50; 10,35-45 e paralelos). O Sermão da Montanha, Mt 5-7; Lc 6,20-49 é apresentado por Lucas como pronunciado para os discípulos na presença da multidão; por Mateus, como dirigido aos discípulos, conservando-se a multidão a certa distância. (Podemos talvez chamá-lo de doutrina semiparticular).
 3. Predições sobre a traição de Judas, a negação de Pedro e a deserção dos discípulos (Mc 14, 18-21, 26-31 e paralelos).

¹³² Dodd considera os discursos de despedida de esotéricos, pois são todos apresentados como sendo dirigidos aos discípulos de forma particular. Sendo que, nos evangelhos sinóticos, aparecem de vez em quando.

¹³³ Para Dodd, o Livro dos Sinais são os capítulos 2-12, que podem ser divididos em sete episódios, cada qual constituído de uma ou mais narrações de atos significativos de Jesus, acompanhados por um ou mais discursos, destinados a elucidar o significado das narrações.

¹³⁴ DODD, 1977, p. 515.

4. Advertência sobre a perseguição (Mt 10,17-40; Lc 12,2-12; Mc 13,9-13).
5. Promessa de proteção divina e de assistência do Espírito Santo (Mt 10,18-20.28-33 e paralelos, Mc 13,11).

B) Predições da morte e ressurreição de Jesus Cristo (Mc 8,31-3; 9,12.30-32; 10,32-4 etc., e paralelos)

C) Predições escatológicas

1. Predições sobre os sinais do fim (Mc 13,5-23 e passagens paralelas e análogas).
2. Predições da segunda vinda (Mc 13,26-7 e passagens paralelas e análogas).¹³⁵

São ensinamentos particulares e restritos, dirigidos somente aos discípulos, espalhados nos evangelhos sinóticos. Uma das características fundamentais para essa definição está no fato de que todos se apresentam como “discursos ou diálogos que precedem imediatamente a narrativa da Paixão ou estão nela incluídos”¹³⁶.

Nossa intenção não é descrever toda a análise feita por Dodd, mas mostrar como ele avalia os discursos de despedida até chegar à oração sacerdotal de Jesus. Mostraremos um exemplo de sua análise, feita com o capítulo 16:

- 16,1-4 contém predições de perseguição (A 4).
- 16,5 refere-se à morte de Cristo (B).
- 16,7-15 contém promessa do Espírito Santo (A5).
- 16,16-22 trata do tema da morte e do retorno de Cristo e é o equivalente joanino dos temas (B,C2).
- 16,33 encerra o capítulo com um aviso renovado sobre a perseguição, e uma promessa de vitória (A 4,5).¹³⁷

Esse esquema permite a Dodd avaliar os elementos que constituem o gênero literário dos chamados discursos de despedida. Assim podemos ver que, dentro desses discursos, há elementos da doutrina esotérica, que quer dizer, restrita somente aos discípulos.

Além desses temas, extraídos da tradição evangélica, Dodd apresenta outros temas, mas sempre mostrando que são reinterpretados com uma significativa mudança. “Essa nova feição muitas vezes consiste, seja na substituição do presente ou passado pelo tempo futuro; ou na segunda pessoa do plural pela terceira pessoa; ou em ambas”¹³⁸.

Para mostrar essa modificação, ele apresenta três temas como exemplo: a glória, o conhecimento de Deus e o verbo encarnado.

Dentro desses, destacaremos a glória, por estar diretamente ligada à nossa perícopes. Mesmo que o verbo encarnado não seja mencionado na perícopes, ele está intimamente ligado à glória (cf. Jo 1,14), pois essa glória divina é revelada pelo verbo e se constitui num dos temas importantes do Evangelho de João.

¹³⁵ DODD, 1977, p. 516.

¹³⁶ DODD, 1977, p. 516.

¹³⁷ DODD, 1977, p. 518.

¹³⁸ DODD, 1977, p. 524.

Ela já é anunciada desde o Prólogo. Em 7,39 somos advertidos de que Jesus ainda não tinha sido glorificado. Em 11,4 informa-se-nos que a doença de Lázaro visada *ina doksasthei o yios tou theou di autes*. Em 12,23 chega o momento *ina doksasthei o yios tou anthropou*. Depois de toda essa expectativa crescente, as palavras de 13,31 caem com força dramática: *nyn edoksasthe o yios tou anthropou*.¹³⁹

Para Dodd, essas modificações podem ser resumidas, dizendo que a

[...] relação-modelo entre Pai e Filho, que é afirmada por toda parte, no Livro dos Sinais, e que aqui é proposta como a relação final entre Deus e os homens, se realiza através do Verbo Encarnado – e que passa a ser uma relação de conhecimento, visão, mútua inabitação e participação de vida – é agora declarada realizada nos discípulos.¹⁴⁰

Para ele, a intenção do evangelista, nos discursos de despedida, “é mostrar como a vida eterna, que foi apresentada em sinal e promessa no Livro dos Sinais, é realizada na experiência dos discípulos (isto é, na de todos os crentes cristãos)”¹⁴¹. A vida eterna é vista como

[...] mútua inabitação em Cristo e seus discípulos, reproduzindo a inabitação-modelo do Pai e do Filho (14,10-11.20; 15, 4-5; 17,20-3). Esta, por sua vez, é construída em termos de *agape* divino, que existe eternamente em correspondência perfeita entre Pai e Filho, manifesta-se de modo dinâmico aos homens na auto-oblação de Cristo, e é correspondida por eles mediante a confiança e a obediência para com ele e na caridade de uns para com os outros (p. ex. 14,31; 15,9-10.12-13; 17,23-6; 13,34-5; 14,21-3; note-se especialmente como a inabitação mútua se transforma em *agape* em 15,1-7 e 17,20-6).¹⁴²

Esses temas que Dodd apresenta sobre o gênero literário dos discursos de despedida, nos mostram que, direta ou indiretamente, aparecem claramente em nossa perícopes. Ex.: a glória, o conhecimento de Deus, o verbo encarnado, mútua inabitação e o ágape.

Mesmo encontrando esses elementos, retornemos à pergunta de Dodd. Como podemos relacionar o gênero literário da oração sacerdotal com os discursos de despedida? Ele diz que todos esses discursos giram em torno de um tema central, que é estar *unido a Cristo*, sendo este desenvolvido numa imensa variedade de aspectos.

Para mostrar a importância dessa unidade em Cristo, Dodd recapitula alguns desses aspectos de forma breve. “Jesus lava os pés de seus discípulos para que eles possam ‘*ter parte com ele*’ (13,8). Eles devem viver unidos pelo ágape que é um reflexo ou reprodução de seu ágape (13,34)”¹⁴³. Esse ágape ultrapassa a separação causada pela morte de Cristo (14,19.24). “Depois que ele tiver passado pela morte, eles serão unidos com ele como os ramos da verdadeira Videira (15,1-9), e o fruto que os ramos produzem é novamente o ágape, que

¹³⁹ DODD, 1977, p. 524.

¹⁴⁰ DODD, 1977, p. 525.

¹⁴¹ DODD, 1977, p. 525.

¹⁴² DODD, 1977, p. 526.

¹⁴³ (*meros exeis met'emou*). DODD, 1977, p. 551.

procede do *ágape* de Deus revelado em Cristo (15,8-10)¹⁴⁴. Esse *ágape* faz com que os discípulos sejam odiados pelo mundo (15,18-21), como também entram em conflito com ele. Nesses conflitos, os discípulos têm o apoio do Paráclito, pois é o que faz a mediação do conhecimento de Cristo para eles (14,17; 16,7-15).

Essas são algumas indicações de como o tema da unidade vai dominando o discurso. O que ainda nos parece importante destacar, é quando Dodd afirma que

Cristo não está apenas falando a seus discípulos a respeito da vida em união com ele ou como atingi-la; pelo mesmo ato ele a confere a eles. Aqui o texto 15,13-17 é particularmente esclarecedor, porque aí Cristo enfaticamente se dirige a seus discípulos como *amigo* (não *servo Messias*, como diz a frase), e *amigos* são os que estão ligados pela *ágape*.¹⁴⁵

O *ágape* cria uma relação pela amizade. Assim, a relação entre Cristo e seus seguidores está sempre relacionada com o modelo exemplar do *ágape* entre Pai e Filho.

Feita toda essa análise, Dodd aproxima a oração sacerdotal de Jesus aos textos herméticos, para ver se são do mesmo gênero, pois os textos herméticos são nutridos de uma mística e se aproximam de uma leitura mítica. São os textos de *Poimandres* e *De Regeneratione*.

Para Dodd, mesmo que haja igualdades, isso não significa que são iguais, mas unicamente que se assemelham com diálogos sobre a iniciação na vida eterna através do conhecimento de Deus. É a semelhança que pode se fazer com a oração sacerdotal de Jesus.

Dodd acaba concluindo que a morte real de Jesus sobre a cruz e sua real ressurreição, podem comunicar a vida ao mundo.

Se a meta é a unidade da humanidade com Deus, é somente morrendo que Cristo pode “reunir os filhos de Deus dispersos”; é somente sendo “exaltado” na cruz que ele pode “atrair todos os homens a ele”. A oração: “para que eles todos sejam um, eu neles e tu em mim”, se cumpre somente porque aquele que a oferece, deu a vida por seus amigos.¹⁴⁶

O segundo autor, que ainda merece nossa especial atenção sobre o assunto do gênero literário, pela sua contribuição igualmente importante na referida área, é Rudolf Schnackenburg.

Segundo ele, ao falarmos em gênero literário, devemos considerar que os discursos de despedida, na Antigüidade, eram muito difundidos e também muito valorizados, por serem as “últimas palavras de pessoas ilustres” – para os pagãos, era a literatura preferida – e “as palavras de exortação e as disposições perseveravam no campo bíblico judío, começando pela

¹⁴⁴ DODD, 1977, p. 552.

¹⁴⁵ (*philoí; douloi Xristou*). DODD, 1977, p. 552.

¹⁴⁶ DODD, 1977, p. 558.

bênção de Jacó em Gênesis 49, até os escritos literários em forma de testamento”¹⁴⁷. São discursos que se aproximam da tradição judia, mas os discursos de despedida joaninos não pretendem a glorificação de um herói, como os judeus fazem.

Para Schnackenburg outro texto que merece uma total atenção é “o Cântico de Moisés em Dt 32, que merece atenção singular devido ao propósito que anima todo o livro como disposição última de Moisés na hora de sua partida, sendo um cântico de louvor pela intervenção poderosa de Deus na história de seu povo”¹⁴⁸. Há também uma referência à “súplica de Noé em Jub 10,3-6. As longas exortações de Abraão a seus descendentes, sua ação de graças a Deus e sua bênção a Jacó em Jub 20-22 mostram já umas notas típicas desta literatura de testamentos. Com ‘conselhos e bênçãos’ se despede também Isaac (36,17)”¹⁴⁹. Aparecem também os escritos apocalípticos que comparados com o quarto evangelho tem uma grande distância interior.

Schnackenburg faz a mesma aproximação de Dodd aos textos herméticos. Contudo, para ele, mesmo que haja certas semelhanças nas formas literárias com as idéias de João, não é permitido colocá-las ao lado da oração do redentor. A oração sacerdotal de Jesus adquire um caráter especial pela pessoa de Jesus Cristo; é o Filho quem ora ao Pai pelos seus. Isso dá à oração joanina uma proximidade ao “grito de júbilo” sinótico (Mt 11,25-27/Lc 20,21s), ainda que aqui não haja uma oração.

Para Schnackenburg, mesmo que se possam fazer todas essas considerações, tem-se a dificuldade de enquadrar a oração sacerdotal de Jesus a uma forma literária definida. Aparentemente, mesmo que estejam bem unidas as palavras e bênçãos de despedida ditas pelos patriarcas na tradição bíblica judia,

[...] cabe supor que o autor tenha recebido impulsos de diferentes partes, porém no fundo criou algo particular, que está marcado pela cristologia joanina. E é que, em efeito, em esta singular maneira de orar se reconhece o Cristo joanino, igual às duas breves orações de João 11,14s e 12,27s. Uma madura reflexão teológica tem criado aqui algo definitivamente incomparável.¹⁵⁰

¹⁴⁷ “[...] las palabras de exhortación y las disposiciones, afincadas en el campo bíblico e judío, empezando por la bendición de Jacob em Gén 49 hasta los numerosos escritos literarios en forma de testamento”: SCHNACKENBURG, 1980, p. 246.

¹⁴⁸ “El cántico de Moisés en Dt 32, que merece atención singular debido al propósito que anima a todo el libro como disposición última de Moisés en la hora de su partida, es un cántico de albanza a la intervención poderosa de Dios en la historia de su pueblo.”: SCHNACKENBURG, 1980, p. 246.

¹⁴⁹ “La plegaria de Noé en Jub 10,3-6. Las largas exhortaciones de Abraham a sus descendientes, su acción de gracias a Dios y su bendición a Jacob em Jub 20-22, muestran ya unas notas típicas de esta literatura de testamentos. Con ‘consejos y bendiciones’ se despide también Isaac (36,17).”: SCHNACKENBURG, 1980, p. 247.

¹⁵⁰ “Cabe suponer que el autor ha recibido impulso de diferentes partes; pero en el fondo ha creado algo peculiar, que está marcado por la cristología joánica. Y es que, en efecto, en esta singular manera de orar se reconoce al Cristo joánico, al igual que en las dos breves oraciones de Jn 11,41s y 12,27s. Una madura reflexión teológica ha creado aquí algo que, em definitiva, resulta incomparable.” SCHNACKENBURG, 1980, p. 248.

Mesmo que se possam comparar os discursos de despedida com outros textos, tudo nos mostra que o autor criou algo muito singular. Concluindo a análise do gênero literário da oração sacerdotal de Jesus, podemos dizer que:

a) a análise do material feita por Dodd o faz chegar à conclusão de que todos os discursos de despedida giram em torno de um tema central, que é estar unido a Cristo. São textos que correspondem à doutrina “esotérica”, quer dizer textos espalhados nos evangelhos sinóticos, onde Jesus ensina individualmente a seus discípulos. Ele não toma posição, dizendo se a oração sacerdotal de Jesus é ou não um discurso de despedida.

b) para Schnackenburg, a oração pode ser comparada com os cânticos de Moisés, de Noé e outros.

Queremos finalizar, levando em consideração as palavras de Schnackenburg, quando afirma que, mesmo que o evangelista tenha recebido impulsos diferentes, ele criou algo próprio, que pode, sim, ser comparado ao cântico de Moisés.

2.4 Análise teológica

O caráter teológico parece ser a grande marca do Evangelho de João, sendo, o fio condutor que pode nos ajudar a costurar o texto numa unidade. Num primeiro momento, buscaremos nesta análise teológica apresentar alguns paralelos entre o Evangelho de João e os sinóticos, e, num segundo momento, analisaremos o objetivo teológico do evangelho.

1) *João e os sinóticos*. Do ponto de vista teológico, o Evangelho de João tem características inconfundíveis. Ele se diferencia muito dos sinóticos. Segundo Wikenhauser, “podemos afirmar, com toda a razão, que no Novo Testamento temos dois tipos diferentes de evangelhos: os sinóticos e João”¹⁵¹. Quando lemos atentamente os evangelhos, percebemos claramente essa diferença, como também a diferença nos conceitos teológicos. Nos sinóticos, muitos desses conceitos ocupam um primeiro plano. No evangelho de João, no entanto, são considerados secundários. “A noção de ‘reino de Deus’, por exemplo, que nos sinóticos domina toda a pregação de Jesus, em João só aparece uma vez, na conversa com Nicodemos (3,3.5)”¹⁵². Não obstante isso, temos que ter em mente a afirmação de Mateos e Barreto, quando afirmam que “o *um* é a expressão que substitui em Jo ‘reino de Deus’”¹⁵³. Se assim fosse, o Reino de Deus

¹⁵¹ “Se puede afirmar con toda razón que en el Nuevo Testamento tenemos dos tipos diferentes de Evangelio: el sinótico y el de Juan.” WIKENHAUSER, Alfred. **El Evangelio Según San Juan**. Barcelona: Herder, 1967. p. 39.

¹⁵² “La noción de ‘reino de Dios’, por ejemplo, que en los sinóticos domina toda la predicación de Jesus, en Juan solo aparece una vez, en el coloquio con Nicodemo (3,3-5)”. WIKENHAUSER, 1967, p. 39.

¹⁵³ MATEOS; BARRETO, 1989b, p. 274.

apareceria como uma forte característica teológica em nossa perícopes, uma vez que o *um* se apresenta como o tema da unidade.

Outro conceito teológico que, no Evangelho de João, passa para um segundo plano “é a noção de ‘Filho do Homem’, estritamente relacionada com ‘reino de Deus’”¹⁵⁴. Em relação a Filho do homem, podemos perceber uma grande diferença entre João e os sinóticos. Nos sinóticos, as palavras acerca do Filho do Homem podem ser divididas em duas classes:

[...] as expressões que podem ser consideradas de *exaltação*, que falam da vinda em poder e majestade para o juízo (Mc 8,38; 14,14par), e as que anunciam a *humilhação*, que tratam da paixão (Mc 8,31; 9,12.31; 14,21.41par). Em João, o Filho do homem é o enviado de Deus à terra (Jo 1,51; 6,27), vindo do céu (Jo 3,13; 6,62), e na espera de ser exaltado de novo na glória celestial (Jo 3,14; 8,28; 12,23.34; 13,31; 17,24).¹⁵⁵

Essas são algumas das diferenças que constatamos dos evangelhos sinóticos com João, mas o que nos interessa destacar ainda, dentro do caráter teológico, são alguns conceitos que carregam um sentido especial. São eles: “vida, luz e treva, mundo, fé e conhecimento, verdade e glória”¹⁵⁶. Esses conceitos estão diretamente ligados à nossa perícopes e dão ao evangelho de João um sentido universal de salvação. Uma salvação que está destinada a todos os homens, e acessível a todos os que crêem (Jo 1,7; 3,16).

Jesus é o salvador do mundo (2,42), ele tira o pecado do mundo (1,29). Por isso, dirige sua mensagem não só aos judeus, mas também aos samaritanos (cap. 4). Seus inimigos judeus o vêem disposto a ir à diáspora e instruir os gregos (7,35; 12,20ss). No seu redil pertencem não só os hebreus crentes, mas também os gentios dispersos pelo mundo (Jo 10,16; 11,51-52).¹⁵⁷

No Evangelho de João, a salvação se apresenta de forma universal e está centrada no mistério da pessoa de Jesus. O foco principal da teologia joanina está em mostrar o que Jesus é, como aquilo que ele fez e ensinou.

Por isso os discursos têm um só tema fundamental: a pessoa de Jesus, seu ser eterno, anterior ao tempo, sua relação com o Pai, sua vinda ao mundo, a missão que leva a cabo e seu retorno ao Pai. Por isso também a exigência que eles fazem aos ouvintes é sempre a mesma: a fé em Jesus como Filho de Deus, revelador de Deus, portador da salvação.¹⁵⁸

¹⁵⁴ “‘Hijo del hombre’, estrechamente relacionada con la de ‘reino de Dios.’” O termo Filho do Homem aparece 31 vezes em Mt; 14 em Mc; 26 em Lucas; e só 13 em João. WIKENHAUSER, 1967, p. 39.

¹⁵⁵ “Las expresiones que podrían llamarse de exaltación, que hablan de la venida en poder y majestad para el juicio (Mc 8,38; 14,14par), y las que anuncian la humillación, las que tratan de la pasión (Mc 8,31; 9,12.31; 14,21.41par). En Juan, el Hijo del hombre es el enviado de Dios a la tierra (Jo 1,51; 6,27), venido de cielo (Jo 3,13; 6,62) y en espera de ser exaltado de nuevo a la gloria celestial (Jo 3,14; 8,28; 12,23.34; 13,31; 17,24).” WIKENHAUSER, 1967, p. 40.

¹⁵⁶ “Vida, luz y tinieblas, mundo, fé y conocimiento, verdad e gloria.” WIKENHAUSER, 1967, p. 40.

¹⁵⁷ “Jesús es el salvador del mundo (2,42), él quita el pecado del mundo (1,29). Por eso dirige su mensaje no sólo a los judíos, sino también a los samaritanos (cap. 4). Sus enemigos judíos lo creen dispuesto a ir a la diáspora a instruir a los griegos (Jn 7,35; cf. 12,20ss). A su redil pertenecen no sólo los hebreos creyentes, sino también los gentiles dispersos por el mundo, a codición de que presten fé a su mensaje (Jn 10,16; 11,51-52).” WIKENHAUSER, 1967, p. 40.

¹⁵⁸ “Por eso los discursos tienen un solo tema fundamental: la persona de Jesús, su ser eterno, anterior al tiempo, sus relaciones com el Padre, su venida al mundo, la misión que en él lleva a cabo y su retorno al Padre. Por eso también la exigência que ellos hacen al oyente es siempre la misma: la fé en Jesús como Hijo de Dios, revelador de Dios, portador de la salvación.” WIKENHAUSER, 1967, p. 42.

Essas diferenças e conceitos querem mostrar a universalidade do Evangelho de João. Queremos agora entender qual o objetivo do evangelho, percebendo desde logo que ele não difere do seu caráter teológico.

2) *O objetivo do evangelista.* O próprio autor esclarece seu objetivo em seus escritos: “Jesus fez ainda, diante de seus discípulos, muitos outros sinais, que não se acham escritos neste livro. Esses, porém, foram escritos para credes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome” (Jo 20,30-31). Em outras palavras, o evangelista quer tratar da fé na pessoa de Jesus Cristo e do significado da salvação.

Segundo Schnackenburg, o objetivo do autor é cristológico e soteriológico. Pontuaremos de forma sucinta os aspectos que ele apresenta.

a) A motivação de fé está na precisão do evangelista, quando se refere ao que “se tem escrito” anteriormente, isso reporta a “outros muitos sinais” que Jesus fez junto com os seus discípulos.

b) Os “sinais” e as auto-revelações de Jesus tanto por suas palavras, como pelas atitudes devem conduzir à fé em Jesus, o Filho de Deus.

c) A expressão “para que vós creiais” parece não estar centrada numa intenção missionária de conquistar novos crentes, mas mais no sentido de confirmar e fortalecer a fé em Cristo dos que já crêem, para que possam alcançar uma fé mais sólida e profunda.

d) “Esta fé, assim fundamentada e testemunhada ou reforçada pela palavra dos que a proclamam, tem poder de salvação, de comunicação de ‘vida em seu nome’”¹⁵⁹.

Essa dimensão de fé e testemunho em Jesus Cristo nos orienta essencialmente para a soteriologia; “tudo o que disse e fez o Jesus joanino, tudo o que revela e opera em ‘sinais’, tem lugar com vistas à obtenção da salvação dos homens e à aquisição da vida divina”¹⁶⁰. Dando uma olhada no Evangelho de João, podemos facilmente captar a intenção do evangelista. Por exemplo, João Batista tem uma única missão, a de testemunhar Jesus. Ele veio para dar testemunho da luz e da vida (cf. Jo 1,7). Pelo seu testemunho deve suscitar a fé no Jesus que é luz. O significado disso é ilustrado pelas palavras de Jesus “Eu sou a luz do mundo” (8,12).

Os sinais, já no primeiro momento, explicam seu significado, que é colocar em manifesto a glória de Jesus para conduzir a fé (2,11). O que torna mais clara esta idéia são os

¹⁵⁹ “Esta fe así fundamentada y testimoniada o reforzada por la palabra de los que la proclaman, tiene poder de salvación, de comunicación de ‘vida en su nombre.’” SCHNACKENBURG, 1980, p. 182.

¹⁶⁰ “Todo lo que dice y hace el Jesús joánico, todo lo que revela y opera en ‘signos’, tiene lugar con vistas al logro de la salvación de los hombres, la adquisición de la vida divina.” SCHNACKENBURG, 1980, p. 182.

grandes e últimos milagres: a cura do cego que revela a luz do mundo (9,5) e a ressurreição de Lazaro, como a ressurreição da vida (11,25) para que os que a contemplam cheguem à fé.

Na revelação das palavras de Jesus, encontramos o significado central da pessoa de Cristo, tanto no sentido cristológico, como soteriológico.

O caráter teológico dá ao Evangelho de João um sentido unitário não no sentido de querer fazer uma biografia de Jesus (20,30), nem sequer um resumo de sua vida, mas no sentido de interpretar sua pessoa e sua obra, feita por uma comunidade no seio da sua experiência de fé. Esse caráter quer mostrar que o “intento é induzir os homens a crer que o homem de carne e sangue, Jesus de Nazaré, é o messias da expectativa judaica – e algo de muito, muito mais que isso. Ele é ‘Filho de Deus’ no sentido da profissão cristã de fé, que ultrapassa todas as expectativas judaicas”¹⁶¹. O crer em Jesus não está endereçado apenas a convertidos potenciais; visa, acima de tudo, ser um convite aos que já crêem em continuar a crer, para que atinjam uma fé profunda e estável. É nessa fé que testemunhamos que ele é o salvador, o Senhor da glória, fonte de luz e vida para os homens.

Retrospectiva

Tematizamos a perícopes de Jo 17,20-26. Em *retrospectiva* pretendemos sintetizar os principais pontos do segundo capítulo da nossa pesquisa. Destacamos os seguintes:

1- A perícopes está inserida na “oração sacerdotal de Jesus”, que se caracteriza pela profundidade de suas palavras e idéias, incluindo-se dentro dos discursos de despedida nos capítulos 13-17, de João. Essa oração de Jo 17 é passível de ser subdividida, concentrando-se a nossa pesquisa nos vv. 20-26.

Na constatação das amarras do texto, destacamos quatro elementos principais. a) a conjunção “*iva*” que denota um propósito, um alvo; b) a palavra *δόξα*, que é a riqueza divina manifestada aos discípulos; c) a palavra *amor* que serve de enlace entre os vv. 23 e 26 de nossa perícopes; d) e o verbo *conhecer*, que carrega um sentido de fazer conhecer, mediante a ação do Espírito Santo, a vontade do Pai.

2- A pesquisa sobre as *fontes literárias* no Evangelho de João é sempre um trabalho árduo. Nosso enfoque ficou na análise da tese de dois autores: Kümmel e Bultmann. Para Kümmel, o sentido de “evangelho” é o mesmo entre os sinóticos e João, pois ambos contam as histórias e as atividades de Jesus. Por outro lado, o evangelista diverge principalmente no aspecto formal, pois há diferenças na apresentação, na estrutura e no material utilizado. Há

¹⁶¹ HARRINGTON, Wilfrid J. **Chave para a Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1985. p. 602.

reminiscência dos sinóticos no Evangelho de João (p. ex. Jo 2,19 = Mc 14,8 par.; 3,3 = Mt 18,3), mas sempre com o caráter da linguagem joanina. Mesmo com essas semelhanças, é improvável que fontes tradicionais dos evangelhos sinóticos serviram de base para os discursos de despedida. Também a tese de uma interpolação secundária dos vv. 20-21 não pôde ser comprovada.

Bultmann tem uma posição contrária. Ele descobre três fontes que seriam: discursos de revelação, coleção dos sinais e relatos de paixão. Dessas fontes, a que poderia se aproximar à nossa perícopa é a que compreende os discursos de revelação.

3- Na *análise da redação*, destacamos o vocabulário, características de linguagem e estilo do evangelista. Nas características pontuamos termos isolados como: “em verdade, em verdade, eu vos digo”; “aquele que me enviou”; “luz”. Um termo que aparece com frequência é a conjunção *iva*, que sintetiza, em nossa perícopa, as grandes intenções e objetivos do evangelho. O vocabulário é relativamente pobre, mas todas as expressões carregam um sentido singular e profundo, p. ex. amar, verdade, conhecer vida, testemunhar, etc. O estilo do evangelista tem uma característica de espiral. Parte de um fato central, a morte de Jesus na cruz e, desse fato, o evangelista vai concentrando os dados e explicando uma única verdade, o amor incondicional de Deus pela humanidade. Seu argumento é impregnado pela ideal de Jesus. Suas palavras se confundem com as de Jesus.

4- No *gênero literário*, o ponto de partida são os discursos de despedida. Para essa pesquisa nos apoiamos em Dodd e Schnackenburg. Para Dodd, o material dos discursos de despedida corresponde à doutrina esotérica, que são textos semelhantes aos dos sinóticos, tendo como característica principal de serem ensinamentos particulares dirigidos somente aos discípulos. Para chegar à oração sacerdotal Dodd afirma que todos os discursos giram em torno de um tema central, que é estar unido a Cristo. Não são apenas ensinamentos de Jesus a respeito da vida em união com ele ou de como atingi-la, mas ensinamentos através dos quais essa própria vida lhes é conferida. Dodd faz uma comparação com os textos herméticos, mas diz que, mesmo que haja semelhanças, não são iguais a Jo 17.

Outro autor é Schnackenburg, que faz uma comparação com os discursos de despedida, na antiguidade, por sinal muito difundidos e valorizados. Compara Jo 17 com a bênção de Jacó em Gn 49, o “cântico de Moisés” em Dt 32. Ele também faz uma comparação com os textos herméticos, mas conclui dizendo que a oração sacerdotal de Jesus adquire um caráter especial pela pessoa de Cristo. Mesmo que tenha recebido impulso de diferentes partes, o evangelista criou algo particular e incomparável.

5- No Evangelho de João, *o caráter teológico* tem destaque especial. Para mostrar essa especialidade, destacamos alguns paralelos entre João e os sinóticos. João tem características incomparáveis, como por exemplo, o conceito de “reino de Deus” e a noção de “filho de Deus”, que nos sinóticos é dividida em duas partes, exaltação e humilhação. Em João, Jesus vem do céu, da glória celestial. Outros conceitos que, em João, carregam um sentido especial são: vida, luz e treva, mundo, fé e conhecimento, verdade e glória. Esses conceitos dão ao Evangelho de João um sentido universal de salvação. Dentro do caráter teológico, destacamos o objetivo do evangelista. O próprio autor o esclarece em Jo 20,30-31, quando afirma que os escritos são para crer em Jesus, o Cristo, o Filho de Deus. Para Schnackenburg, isso tem um sentido cristológico e soteriológico. Quer dizer, tudo encontra-se voltado para crer, despertar e motivar para a fé da humanidade. Os “sinais” são auto-revelações de Jesus para conduzir à fé: “para que vós creiais” não tem tanto uma intenção missionária, mas sim de fortalecer a fé interna do grupo. O crer em Jesus não está endereçado apenas a convertidos potenciais; visa, acima de tudo, ser um convite aos que já crêem em continuar a crer, para que atinjam uma fé profunda e estável.

Capítulo III

3 INTERPRETAÇÃO DO CONTEÚDO DE JO 17,20-26

3.1 *Unidade*

3.1.1 *Introdução*

Na perícopes de Jo 17,20-26, o tema da unidade aparece destacado, pois, além do Jesus joanino afirmar “a fim de que todos sejam um” (v. 21), o pedido se repete outras vezes, como: “para que sejam um, como nós somos um” (v. 22), “para que sejam perfeitos na unidade” (v. 23). É o lugar onde mais aparece essa expressão.

De que unidade o Evangelho de João está falando? O que é que João entende por unidade? O que nós podemos entender dessa unidade? Schnackenburg, ao refletir acerca dessa unidade, faz-se uma série de perguntas: “É a concórdia dos discípulos entre si ou a unidade dos crentes posteriores? É a unidade na doutrina, no sentir, nas decisões que reclamam uma vida em comum? Ou é, acaso, a unidade interna frente a um mundo de outra índole, a unidade que exclui qualquer divisão?”¹⁶². Todas essas perguntas buscam de alguma forma esclarecer o objetivo que o evangelista tem ao falar da *unidade*. Para Schnackenburg, mesmo que todas as perguntas aludem a uma forma de unidade, elas ainda não constituem o sentido especificamente profundo daquilo que Jesus *quer* para seus discípulos. A unidade querida por Jesus evidencia-se na súplica, “[...] para que sejam um como nós somos um” (v. 22). O que Jesus quer está especificado na unidade Dele com o Pai, pois “a unidade entre Deus Pai e seu Filho é o modelo, fundamento e protótipo da unidade dos discípulos. Para que tudo fique perfeitamente claro, Jesus agrega: ‘Eu neles e tu em mim, para que sejam consumados na unidade’. Através de Jesus devem os discípulos ser conduzidos e imersos na unidade que

¹⁶²“¿Es la concordia de los discípulos entre sí o la unidad de los creyentes posteriores? ¿Es la unidad en la doctrina, en el sentir, en las decisiones que reclama una vida en común? ¿O es acaso la unidad interna frente a un mundo de otra índole, la unidad que excluye cualquier división?” SCHNACKENBURG, 1987, v. 4, p.188.

existe entre Deus e Jesus”¹⁶³. O que ajuda a clarear mais essa unidade, encontramos-lo na expressão de Jesus “[...] como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós [...]” (v. 21).

Inicialmente, nossa reflexão ficará restrita ao tema da *unidade*, sabendo, porém, que dentro da perícopa há outro elemento de fundamental importância: a *glória*. Embora esses temas estejam relacionados, achamos conveniente dividir nossa abordagem em duas partes analisando-as separadamente, pois a glória, no Evangelho de João, parece apontar para o sentido original da unidade, como também para o sentido primeiro e último, isto é, desde o início da ação de Jesus, os discípulos vêem sua glória (1,14) e esta vai até o último momento, a entrega de Jesus na cruz (cf. b 13,31). Contudo, não nos deteremos nela agora, mas na segunda parte deste capítulo.

As várias perguntas referentes à unidade, feitas acima na parte introdutória a este capítulo, nos mostram que faríamos uma opção com critérios muito pessoais, se escolhêssemos uma delas a fim de definir e aprofundar o que o Jesus joanino quer na afirmação: “[...] a fim de que todos sejam um” (v. 21).

Como podemos designar essa unidade? Segundo Mateos e Barreto,

[...] para designar a unidade, o evangelista João usa várias expressões. Em primeiro lugar *hen einai* (ser um), *to hen* (o uno/a unidade); “ser um” se diz de Jesus e o Pai (10,30: “Eu e o Pai somos um”); a mesma unidade há de existir também entre os discípulos (17,11: “Para que sejam um como o somos nós”): nela consiste a realização dos discípulos (17,23: “Para que fiquem realizados alcançando a unidade; *gr. eis to hen*”).¹⁶⁴

O evangelista tem várias formas de expressar a unidade. Para que possamos entendê-las mais profundamente, nos deteremos primeiramente naquela que podemos chamar de “o modelo” da unidade, a qual contém a fonte e o sentido para todas as outras: “ser um” de Jesus e o Pai (10,30), relação no sentido mais pleno e perfeito. Nessa relação Jesus se *identifica* com o Pai (10,38). Essa identificação se converte, na oração sacerdotal, no modelo e imagem da unidade que deve alcançar os crentes. Partiremos desse pressuposto, da unidade perfeita e divina para tentar esboçar o horizonte mais claro para a unidade no mundo de hoje.

O caminho ao qual nos propomos percorrer, na reflexão sobre as várias maneiras de entender a unidade, será este: a) unidade, reciprocidade Pai/Filho; b) unidade do Filho com os discípulos; c) unidade da comunidade futura guiada pelo Espírito Paráclito; d) unidade como congregação dos filhos dispersos; e) unidade do rebanho em um só Pastor. Outra parte será destinada para falar sobre a glória. Seu itinerário será traçado na apresentação do tema. E por fim abordaremos a unidade escatológica.

¹⁶³ „La unidad entre Dios Padre y su Hijo es el modelo, fundamento y prototipo de la unidad de los discípulos. Para que todo quede perfectamente claro agrega Jesús: Yo en ellos y tú en mí, para que lleguen a ser consumados en la unidad. A través de Jesús deben los discípulos ser conducidos e inmersos en la unidad que existe entre Dios y Jesús“. SCHNACKENBURG, 1987, v. 4, p.188.

¹⁶⁴ MATEOS; BARRETO, 1989b, p. 274.

3.1.2 *Unidade, reciprocidade Pai/Filho*

Em João 10,30 aparece uma das grandes declarações joaninas, ou talvez a afirmação mais categórica da unidade: ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ ἓν εἰμεν. Baseados na análise feita por Geraldo Morujão¹⁶⁵, buscaremos aprofundar o sentido dessa unidade: Pai/Filho.

Para Morujão, trata-se de uma frase gramaticalmente simples; uma expressão verbal ἓν εἰμεν na primeira pessoa do plural do presente do indicativo, que constitui o predicado, que se diz de dois sujeitos: ἐγὼ καὶ ὁ Πατήρ, Jesus (quem fala) e o Pai. Segundo ele,

aparecem estes dois sujeitos como dotados de personalidade distinta, de tal maneira que o verbo é posto no plural: não se diz “Eu e o Pai *sou* um”, mas “Eu e o Pai *somos* um”. Por isso, a afirmação soa a paradoxal, uma vez que se diz de duas pessoas distintas que são uma mesma coisa. No entanto, não se diz que são uma mesma pessoa, o que é dado a entender pelo uso da forma neutra ἓν e não do masculino εἷς; se se dissesse uma tal coisa, estaríamos perante uma frase contraditória e absurda. Como se vê, cada palavra nesta densa frase está cheia de sentido.¹⁶⁶

Para compreender melhor seu significado, Morujão verifica que o uso do numeral εἷς ἓν, no Novo Testamento, não consegue esclarecer o seu sentido mais profundo de Jo 10,30. Para ele, a maior afinidade dá-se relativamente nas expressões de Jo 17,11.21-23, em que aparece o mesmo numeral, na forma neutra, que é dito de Jesus e do Pai. Os versículos citados acima serão aprofundados adiante.

Para prosseguir na investigação, ele analisa a expressão dentro de um *contexto imediato e prévio* de Jo 10,30. Nesse contexto, a afirmação do v. 30 se refere à igualdade de poder entre Jesus e o Pai.

Há um paralelismo e uma correspondência que Jesus estabelece entre o poder de ambos: à [sic] afirmação do seu poder para não deixar que ninguém arrebate o que guarda nas suas mãos – “e ninguém as arrebatará da minha mão” (v. 28) – corresponde a afirmação do poder do Pai para não deixar que ninguém arrebate o que – ὁ (v. 29) – por sua vez, Ele guarda nas suas mãos: “ninguém pode arrebatar da mão do meu Pai” (v. 29).¹⁶⁷

¹⁶⁵ MORUJÃO, Geraldo. A unidade de Jesus com o Pai em Jo 10,30. **Estudos Bíblicos**, Madrid, v. XLVII, p. 47-64, 1989.

¹⁶⁶ MORUJÃO, 1989, p. 50. Cf. WESTCOTT, B. F. **The Gospel according to Saint John**. Grand Rapids: Eerdmans, 1981. p.159: “Every word in this pregnant clause is full of meaning. It is I, not the Son; the Father, not my Father; one essence (ἓν – Vulg. *Unum*), not one person (εἷς, Gal 3,28 – *unus*); are, not am”. Já Santo Agostinho, In: *Io. Ev. Tractatus*, 36, 9, chamava a atenção para cada palavra: “Ouve o que disse o próprio Filho: ‘Eu e o Pai somos um’. Não disse: ‘Eu sou o Pai’; ou ‘Eu e o Pai é um único’. Mas, quando diz: ‘Eu e o Pai somos um’, presta atenção às duas palavras ‘um’ e ‘somos’, e deste modo ficarás livre de Chárybdis e de Scyla. Empregando essas duas palavras, livrou-te do erro de Ario com a palavra ‘um’, e livrou-te do erro de Sabélio com a palavra ‘somos’. A palavra ‘um’ exclui a diversidade, a palavra ‘somos’ implica distinção entre o Pai e o Filho”: cf. AMADO, J. **O Evangelho de S. João comentado por Santo Agostinho III**. Coimbra: Gráfica, 1950. p. 67. Está fora de questão o sentido próprio da filosofia grega, em que é freqüente, desde Parmênides até aos neoplatônicos, o tema do *ser uno*; com efeito, o pensamento joanino não é grego, e na filosofia grega especula-se sobre τὸ ἓν, com o artigo, que falta em Jo 10,30: cf. PETERS, F. E. **Termos filosóficos gregos**. [S.l.]: Fundação Calouste Gulbenkian, 1977. p. 94-104.

¹⁶⁷ MORUJÃO, 1989, p. 54.

Após essa afirmação do v. 29 surge a expressão modelar: “Eu e o Pai somos um” (v. 30)¹⁶⁸. Mas que tipo de unidade é essa? Seria um simples acordo? O contexto de Jo 10,30 quer nos mostrar que não é um acordo. É

[...] uma mera igualdade de poder entre dois seres de natureza diversa tão-pouco [sic] se exprimiria dizendo que são “um”, e, por outro lado, do que se trata aqui é de justificar a igualdade de poder, coisa que não se conseguiria através duma tautologia. Em boa lógica, a unidade que poderá justificar a igualdade no poder será a igualdade de natureza, uma vez que *operari sequitur esse*.¹⁶⁹

Nesse contexto, a unidade se define como igualdade de poder. Para Morujão, essa igualdade aparece à luz da reação dos ouvintes. “Os judeus, outra vez, apanharam pedras para apedrejá-lo” (10,31)

Com esta anotação, o evangelista deixa-nos ver como os ouvintes consideraram que Jesus, com a afirmação acabada de fazer, se estava a colocar ao nível de Deus e, portanto, a incorrer no crime de blasfêmia (v. 33), punível com apedrejamento. Segundo as passagens paralelas de S. João, este crime¹⁷⁰ consiste em “fazer-se igual a Deus”¹⁷¹, isto é, “na usurpação (ποιεῖν εαυτὸν) da posição e dignidade de Deus”. Neste passo, são os próprios ouvintes de Jesus quem diz [sic] em que consistia concretamente o suposto crime: “é que Tu, sendo um homem, fazes-Te a Ti Deus” (v. 33).¹⁷²

Podem essas palavras de Jesus ser entendidas como uma declaração metafísica, uma unidade moral, uma simples união de vontades, de intenções ou de pensamentos? Para Morujão, elas “indicavam um mistério de igualdade e unidade com Deus, da parte de Jesus. O próprio Loisy reconhece a força da reação descrita pelo evangelista: os judeus dão conta que Jesus não pretende participar só no poder de Deus, mas no próprio ser divino”¹⁷³.

O esclarecimento de Jesus na acusação de blasfêmia, nos vv. 34-38, reforça a sua condição de igualdade com Deus. Isso faz com que os judeus persistam nos seus intentos persecutórios: “de novo buscavam prendê-lo” (v. 39). Segundo Morujão, o esclarecimento de Jesus faz-se de três modos:

a) apela para a credibilidade de suas obras, “muitas obras boas que lhes fez ver da parte do Pai” (v. 32);

b) apela pela lei (“vossa Lei”)¹⁷⁴, de modo rabínico dentro do sentido mais judaico a partir do Salmo 82,6¹⁷⁵:

¹⁶⁸ Na Bíblia de Jerusalém, a citação desse versículo também quer mostrar que o contexto dessa afirmação visa, ao poder comum de Jesus e do Pai, mas, propositalmente indeterminada, ela deixa entrever um mistério de unidade mais vasto e mais profundo. Os judeus não se enganam, percebendo aí a pretensão de ser Deus (v. 33; cf. 1,1; 8,16.29; 10,38; 14,9-10; 17,11.21 e 2,11).

¹⁶⁹ MORUJÃO, 1989, p. 55.

¹⁷⁰ Jo 10,33 é a única passagem em que S. João emprega o termo βλασφημία para designar o crime em questão.

¹⁷¹ Jo 5,18;19,7.

¹⁷² MORUJÃO, 1989, p. 55.

¹⁷³ Cf. LOISY, A. *Lê quatrième Évangéle*. Paris: Picarde, 1903. p. 626: «Les Juifs ont compris que Jésus se fait Dieu, non seulement em prétendant participer à la puissance divine, mais à l'être divin». Morujão, 1989, p. 55.

¹⁷⁴ Morujão faz aqui uma citação para clarear mais o significado de lei. “A designação ‘vossa’ parece deixar ver o

[...] se os juízes a que se refere este Salmo, que eram maus e que não passavam de meros receptores da Palavra de Deus, podiam ser chamados “deuses”¹⁷⁶, com quanto mais razão Aquele a Quem o Pai deu todo o poder de julgar (5,22) e que é o próprio transmissor da Palavra de Deus, enviado por Ele com esta mesma missão (v. 36; cf. 3,34), tem o direito de se dizer “Filho de Deus”¹⁷⁷;

c) o último esclarecimento afasta qualquer mal-entendido: “[...] mesmo que não acrediteis em mim, crede nas obras, a fim de conhecerdes e conhecerdes sempre mais que o Pai está em mim e eu no Pai” (v. 38). Com esses esclarecimentos, Jesus reafirma como Ele e o Pai são um; é que entre ambos há uma imanência recíproca.

Esses esclarecimentos de Jesus não tiram nada da revelação feita no v. 30, pelo contrário, reforçam a comprovação desta, insistindo na unidade com o Pai através da revelação de uma mútua imanência.

Morujão segue a explicação dessa unidade à luz do *contexto joanino*. Para ele, a declaração Eu e o Pai somos um é uma

[...] afirmação “preparada” por declarações precedentes, constitui um dos cumes mais elevados do Quarto Evangelho, concretamente do chamado “Livro dos Sinais” (1,19-12,50): a interpelação de Jo 10,24 – *si tu es Christus dic nobis palam* – desemboca nesta declaração de Jesus de que não é apenas o enviado do Pai, mas uma só coisa com o Pai, “ponto culminante da disputa messiânica”.¹⁷⁸

Nessas afirmações, Jesus provoca o máximo de escândalo com os judeus, causando reações de violência extrema, a ponto de pegarem pedras para O lapidarem (10,31). São todas afirmações que contêm uma rica intencionalidade teológica, pois querem desvendar o “mistério do Homem Jesus” que aparece na afirmação “Tu, sendo homem, fazes-te Deus” (10,33). Todas elas querem ressaltar a divindade de Jesus¹⁷⁹. Essa misteriosa declaração de

ponto de vista joanino e o da comunidade cristã numa época nitidamente separada do judaísmo, em que a Lei aparece como algo estranho. Cfr. H. van den Bussche, *Jean*. (Bruges: Desclée Br., 1967). p. 337. Por sua vez, Schnackenburg, 1987, v. 2, p. 385, opina, contra Bultmann, que não se trata aqui de uma ironia contra a exegese judaica, mas simplesmente da preocupação de buscar uma fundamentação escriturística. Englobar os Salmos (aqui é o Salmo 82) na designação genérica de “Lei” está de acordo com um costume rabínico que também se reflete em Rm 3,10-19 (cf. 1Cor 14,21). Uma longa documentação deste uso pode ver-se em H. L. Strack; P. Billerbeck, op.cit., v. 2, p. 542-543; v. 3, p. 159-463”: MORUJÃO, 1989, p. 56.

¹⁷⁵ “Esta passagem também era objeto de interpretação rabínica. Cf. J. S. Ackerman, ‘The Rabbinic Interpretation of Ps 82 and the Gospel of John’: HTR, 56, p. 186-191, 1966”: MORUJÃO, 1989, p. 57.

¹⁷⁶ “Esta designação não é coisa inaudita no A. T.: cfr. Salm 8,8; Ez 22,27, segundo a LXX. Parece que se deve considerar esta designação extensiva como um sentido derivado da palavra  que se estende até àquelas pessoas que estão no lugar de Deus como é o caso de Moisés (Ex 4,16; 7,1), ou do rei (Salm 45,7; etc.).Cfr. G. van Imschoot, o. c., p. 42-45”: MORUJÃO, 1989, p. 57.

¹⁷⁷ Morujão diz que, pelo fato de Jesus não dizer “sou Deus”, mas “sou Filho de Deus”, não se pense que a argumentação perca força e deixe de ser um processo demonstrativo a *minore ad maius*, uma vez que Θεοι se diz de muitos e Υἱὸς τοῦ Θεοῦ é-o exclusivamente Jesus. MORUJÃO, 1989, p.57.

¹⁷⁸ MORUJÃO, 1989, p. 59.

¹⁷⁹ POTTERIE, I. de la. **La Verdad de Jesús** : Estudios de Cristologia Joanea. Madrid: Ed. Católica, 1979. p. 303-394: “*Jesús há declarado: “El Padre y yo somos uno” (10,30). Para los judíos es una blasfemia: “Tú, que eres solamente un hombre, te haces Dios” (v.33). Para Juan, por el contrario, estas palabras constituyen la cumbre de la revelación. Volvemos a encontrar aquí, aunque con vocabulario distinto, la teología del prólogo (1.14-18); en un hombre, Jesús, está presente entre nosotros el mismo Dios*”: MORUJÃO, 1989, p. 59.

Jesus insere-se num conjunto de declarações solenes que aparece no enfático pronome pessoal da primeira pessoa ἐγώ, oncretamente ἐγώ εἰμι¹⁸⁰. Isso faz com que Jo 10,30

[...] situa-se com bastante clareza, no contexto da divindade de Jesus, que é um dos aspectos mais notáveis da cristologia do IV Evangelho, o qual, logo no seu pósito, ostenta as expressões: καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος (1,1); cf. 1,14); μονογενῆς Θεός e, antes da primeira conclusão, contém a confissão de fé mais explícita na divindade de Jesus, o apogeu de todo o Evangelho: Ὁ Κύριός μου καὶ ὁ Θεός μου (20,28).¹⁸¹

Segundo Morujão, nesta ordem de idéias está a conclusão de Martin Hengel: “Os máximos enunciados cristológicos do Quarto Evangelho, como São João 1,1 – ‘e o Verbo estava junto a Deus’, ou também 10,30: ‘o Pai e Eu somos uma mesma coisa’ – marcam a meta e a ultimação da cristologia neotestamentária”¹⁸².

Em termos conclusivos essas investigações, segundo Morujão, nos confrontam com a evidência de uma dualidade de pessoas.

Jesus, que fala, e o Pai – ἐγώ καὶ ὁ Πατήρ – são dois sujeitos claramente distintos dum mesmo predicado: ἔν ἔσμεν. Que o Pai é realmente distinto de Jesus é, aliás, um dado fora de discussão em todo o Evangelho, assim como a identificação do Pai com o próprio Deus: ὁ Πατήρ ὁ Θεός (Jo 6,27).¹⁸³

Como, então, solucionar o mistério de unidade? Segundo Morujão, a afirmação de Jesus em Jo 10,30, como foi esclarecida acima, oferece um princípio de solução do mistério.

De fato, Jesus e o Pai são ἔν, Um, não apenas no âmbito de uma “simples união moral, de um acordo de vontades, de uma harmonia e de um sincronismo de ação”. Trata-se de uma unidade transcendente, para além das categorias terrenas, a qual não pode ser entendida senão como a posse comum duma mesma natureza.¹⁸⁴

O próprio Bultmann, que interpretou Jo 10,30 através de fontes mandéias, reconhece que a formulação vai mais além de quantas afirmações se fizeram até agora no Evangelho, e enlaça estreitamente com a sentença de Jo 1,1.

O evangelista em Jo 10,30 põe nas palavras de Jesus, de forma clara e discreta, a divina unidade de Jesus com o Pai, quando faz alusão às palavras de Javé que ele é o único Deus: .

Feita a análise da unidade, sobre o texto e o contexto de Jo 10,30, queremos ainda subsidiar os resultados até aqui obtidos, apresentando outras características ou indícios dessa unidade no Evangelho de João.

Uma primeira característica que aparece é o *trabalho*. Jesus realiza as atividades do Pai (cf. 5,17.19.30.36; 10,25). Em João 5,17, a unidade de Jesus com o Pai se dá pelo *trabalho*. Com as palavras “o Pai trabalha e eu também trabalho”, Jesus está defendendo sua

¹⁸⁰ Analisaremos melhor esta famosa expressão joanina adiante.

¹⁸¹ MORUJÃO, 1989, p. 61.

¹⁸² HENGEL, M. **El hijo de Dios**. Salamanca: Sígueme, 1978. p. 101-102.

¹⁸³ MORUJÃO, 1989, p. 61.

¹⁸⁴ MORUJÃO, 1989, p. 63.

unidade com o Pai, como também a validade de suas obras. Para entendermos melhor, temos que compreender que o contexto em que se faz essa afirmação é um dia de sábado e na sinagoga, e que os ensinamentos judaicos sobre o sábado são referentes às passagens do Gn 2,1-3 e Ex 20,11; 31,17, onde vemos que Deus descansou no sétimo dia, após a obra da criação. Por isso não se podia trabalhar nesse dia: seria estar contra Deus. Na mentalidade judaica, Jesus estaria fazendo uma coisa totalmente oposta a Deus.

Podemos, com isso, afirmar que o trabalho ressalta a unidade com o Pai? A atitude de Jesus é mostrar que os propósitos e o agir de Deus, em relação ao bem da humanidade, não reconhecem esses limites. O mesmo vale em relação ao propósito e ao agir do Filho. “Essas palavras indubitavelmente afirmam a exaltação de Cristo *acima das leis sabáticas*, como também suas relações especiais com Deus Pai, na posição de Filho e Messias, o que o isentava da lei, que foi feita ‘para o homem’, e não o homem para a lei (ver a passagem de Mc 2,27)”¹⁸⁵. Afirmações como essas faziam com que os judeus interpretassem as palavras de Jesus como sendo de Deus (v. 18). Era o ponto de conflito de Jesus com os judeus. Eles começam a persegui-lo com ódio, e querem matá-lo.

No Antigo Testamento, podemos compreender melhor essa igualdade, que também não é aceita pelos judeus. No Livro da Sabedoria, o rei e os justos eram chamados de “filhos de Deus”; eles podiam considerar Deus como Pai.

O Livro da Sabedoria conta que o justo é perseguido pelos ímpios porque chama Deus de Pai (Sb 2,10-22). Assim, os perseguidores em Jo 5,18 tornam-se iguais aos ‘ímpios’ de Sb 2 que perseguem o justo por chamar Deus de Pai! Ironia: os ‘judeus’ (= o judaísmo dominante no tempo de João) não admitiam o Livro da Sabedoria entre as Sagradas Escrituras (é deuterocanônico). Portanto, não se podiam reconhecer no texto de Sb 2. Mas os cristãos conheciam esse texto e o aceitavam como Sagrada Escritura [...].¹⁸⁶

Mesmo que os judeus não aceitem o Livro da Sabedoria e que, para os cristãos, chamar Deus de Pai era normal, Jesus declara que uma doutrina religiosa que prescindia do bem do homem, não provém de Deus e nem pode chamar Deus de Pai (cf. Jo 2,16). E era exatamente isto o que eles faziam em dia de sábado. Jesus, trabalhando no sábado, está afirmando sua relação particularíssima e exclusiva com o Pai. Para Jesus, o Pai implica origem (3,16), semelhança (1,14; 12,45) e amor (3,35). Essa controvérsia em torno do sábado não só se deu pelo trabalho de Jesus, mas também provocou a explicação sobre sua autoridade, sua missão, bem como a natureza de sua posição de Filho, diante de Deus Pai.

Uma segunda característica que destacamos são suas *obras*. Em Jo 5,30, Jesus não age por conta própria, mas transmite o que *ouve* do Pai; não faz o que ele quer, mas o que o

¹⁸⁵ CHAMPLIN, Russell Norman. **Novo Testamento Interpretado**. São Paulo: Milenium, 1987. p. 344.

¹⁸⁶ KONINGS, 2000, p. 156.

Pai quer. Segundo Konings, a defesa de Jesus, em relação a seu trabalho e suas obras, parece ter inspiração na marcenaria do pai José, em Nazaré (por isso ele usa letra minúscula para “pai” e “filho”). Assim, “filho de verdade não faz suas obras por conta própria, mas conforme a instrução do pai (>com. v. 36), e um pai que gosta do seu filho não lhe esconde seu modo de agir. Mostra-lhe tudo o que faz (v. 20a; cf. 3,35). Se o Pai (com maiúscula) cuida das criaturas, sempre, mesmo no sábado, o Filho faz igual”¹⁸⁷. Encontram-se aqui novamente as declarações que estão no v. 19, “o Filho, por si mesmo, nada pode fazer, mas só aquilo que vê o Pai fazer” e v. 30, “por mim mesmo, nada posso fazer”. “Tal como em todas as suas obras (v. 19), quer nas operações maiores da outorgada da vida (v. 26) ou do julgamento (v. 22), o Filho não pode agir à parte do Pai”¹⁸⁸.

Em João 5,36, as obras dão a Jesus uma responsabilidade de testemunho muito além de João Batista. A diferença está em João Batista testemunhar por meio de suas palavras, (“João não fez sinal algum, mas tudo o que João disse sobre ele era verdade”: 10,41) e Jesus fazê-lo através de suas obras, como uma prática libertadora. As “obras” no plural querem evidenciar “uma vez mais que a cura do inválido não fora caso isolado, e sim exemplo ou paradigma da atividade de Jesus no meio do povo marginalizado”¹⁸⁹. Nessas obras, está o trabalho do Pai (cf. Jo 5,17).

Segundo a crença judaica, os vv. 21-23 nos dão a conhecer duas obras supremas do Pai: a ressurreição e o julgamento. Essas obras procedem do Pai, mas o Filho participa igualmente delas, pois ele recebe a mesma honra que o Pai. Particularmente essas duas obras fazem com que o Filho antecipe o que era promessa escatológica. Para Dufour,

[...] fazer levantar, despertar (*egéirein*) e vivificar os mortos é a primeira das “obras maiores” que o Pai mostra ao Filho. O poder de suscitar a vida, não somente por ocasião da criação, mas mesmo depois da morte, é característico do Deus vivo; como a Escritura o diz inúmeras vezes: “É YHWH quem faz morrer e viver”. Deus não é o Deus dos mortos, mas dos vivos (Mc 12,27).¹⁹⁰

Ainda nos referindo às obras e fazendo um paralelo entre 5,36 e 10,25, vemos que elas são as credenciais de Jesus, como também sua missão. Em 10,25, além das obras ressaltarem a vontade do Pai, querem também revelar que Jesus é o Messias, para que os homens venham a crer nele como tal. Nesse versículo a finalidade das

[...]“obras” a que Jesus aludira em suas palavras e o propósito principal do evangelho de João é o de salientar que tais obras foram realizadas a fim de que os homens viessem a crer nele como Messias e Salvador e que, mediante essa crença, viessem a receber a vida eterna, isto é, a participação na vida do Pai, na natureza divina.¹⁹¹

O título de Messias (cf. 10,24) na profecia bíblica, era dado a alguém que operasse milagres e prodígios maravilhosos. Referindo-se a Jesus, ele se enquadra facilmente nessa

¹⁸⁷ KONINGS, 2000, p. 157.

¹⁸⁸ CHAMPLIN, 1987, p. 348.

¹⁸⁹ MATEOS; BARRETO, 1989b, p. 273.

¹⁹⁰ DUFOUR, 1996, p. 40.

¹⁹¹ CHAMPLIN, 1987, p. 450.

expectativa, pois cura cegos de nascença e, inclusive, ressuscita mortos, como Lázaro (Jo 11). Jesus, como Messias, supera Moisés e todos os demais profetas. Mas, os judeus não reconheceram essa sua messianidade.

Ao invés de darem crédito a esses *sinais*, os judeus incrédulos preferiam dizer que Jesus era um pecador, um samaritano, um blasfemador, um homem dominado por Satanás, uma maneira muito comum das pessoas religiosas explicarem as maravilhas que se recusam a aceitar ou que não sabem explicar, mas que lhes parecem ser contra seus sistemas doutrinários muito limitados.¹⁹²

Nas obras, a unidade de Jesus com o Pai se reforça outra vez pela rejeição dos judeus, que preferem permanecer incrédulos diante dos sinais de Jesus. Uma alusão ao v. 21, no qual o objetivo da unidade é “para que o mundo creia que tu me enviaste”, os judeus não crêem.

Tudo isso mostra que o termo Messias e as obras de Jesus têm uma profunda relação de unidade. Como já dissemos, as obras são as credenciais da messianidade de Jesus. Segundo Mateos e Barreto, a declaração de Jesus com esse nome quer significar duas coisas. A primeira é a afirmação constante de ser o Enviado do Pai e a segunda é que os antigos símbolos e instituições são substituídos por sua pessoa “(7,37: doador da água /Espírito = novo templo, Lei; 8,12: a luz do mundo = Messias, Lei; 10,11.14: Pastor-modelo = novo Davi, cf. Ez 43,23; Sl 78,70-71)”¹⁹³. Jesus, o Enviado do Pai, mostra que não se apóia nas Escrituras para estas afirmações, mas nas suas obras. Compreender isso é condição prévia para reconhecer que as atividades de Jesus são do próprio Deus Pai. Não são afirmações jurídicas, e sim objetivas, pois são fatos e obras em favor do homem, elas são dignas de crédito (10,38). Seu critério autêntico está no agir com justiça (cf. 5,43; 7,18). A ação de Jesus se discerne no presente, porque o critério é sempre o mesmo: onde há amor e lealdade ao homem, ali está Deus, que é Pai (cf. 1,14.17).

A terceira característica que destacamos é o *amor*. O Pai é aquele que ama o Filho e tudo entrega em suas mãos (3,35); o Pai ama o Filho e lhe mostra tudo o que faz (5,20); o Pai o ama, porque dá sua vida [...] (10,17); “assim como o Pai me amou também eu vos ameí. Permaneci em meu amor” (15,9), pois

[...] o vínculo de amor enlaça Pai e Filho, não como sentimento, mas na mútua dedicação no agir. É uma cooperação na atividade de Jesus, um verdadeiro trabalho em conjunto (5,17.19.20), de tal maneira que o Filho nada pode fazer por si só, mas fala e faz o que viu, ouviu e aprendeu do Pai (cf. 8,28.3.8. 40; 12,50; 15,15). O Filho se submete completamente à vontade do Pai (8,29; 14,31), busca somente a honra e glória do Pai (17,22).¹⁹⁴

¹⁹² CHAMPLIN, 1987, p. 450.

¹⁹³ MATEOS; BARRETO, 1989a, p. 452.

¹⁹⁴ KONINGS, 2000, p. 270.

No amor se manifesta a vontade do Pai, revelada nas ações do Filho. “Em verdade, em verdade, vos digo: o Filho, por si mesmo, nada pode fazer, mas só aquilo que vê o Pai fazer; tudo o que este faz, o Filho faz igualmente” (Jo 5,19). Isso mostra que Jesus é um Filho obediente e perfeito, cujas ações derivam de sua união com o Pai. O amor é uma espécie de “submissão” do Filho ao Pai. “Assim como o Pai me amou também eu vos amei” (Jo 15,9). Pelo amor Ele é *um* com o Pai (cf. 10,30).

A unidade Pai/Filho, no amor, é tão perfeita, que as palavras de Jesus se tornam as palavras do Pai (12,50). Para Konings, nesse amor chegamos à fórmula da unidade:

“[...] o Pai está em mim e eu no Pai” (10,38; 14,10s; 17,21) sustenta a distinção quanto à união. O Pai, a quem nenhum ser humano pode ver (1,18; 5,37; 6,46) é “visível” e pode ser experimentado diretamente no Filho. O Filho revela o Pai pela sua palavra, pelas suas obras, por toda a sua pessoa, de forma perfeita que, para o que crê, Deus não é mais o distante e incompreensível. Porque o Filho está “no seio do Pai”, ele participa da glória de Deus.¹⁹⁵

Esse amor implica que, em tudo o que o Filho faz, o Pai seja glorificado.

O Pai já glorificou o Filho e continuará a glorificá-lo, conduzindo-o, na hora da morte, para a glória do céu (cf. 12,28). Esta é a reaquisição daquela glória que o Filho possuía junto ao Pai, mesmo antes da fundação do mundo (17,5). A glória que o Filho possuía então só pode ser a plena comunhão do seu amor, no qual também as pessoas que pertencem a Jesus devem ser recebidas após o retorno de Jesus ao Pai (cf. 17,24).¹⁹⁶

Essas características revelam a unidade Pai/Filho e reforçam a tese de que as ações de Jesus estão diretamente voltadas ao Pai. Nas atividades, nas obras e no amor de Jesus, percebemos uma relação de unidade perfeita e divina, não havendo imperfeição, pois atingem seu ponto máximo, no Pai. Tudo está relacionado à unidade com o Pai.

A vontade do Pai agora se manifesta concretamente na encarnação¹⁹⁷. Na encarnação, o Filho entregará tudo o que recebeu do Pai a seus discípulos. É a unidade de Jesus com os discípulos.

3.1.3 A unidade do Filho com os discípulos

A unidade que se expressa no “ser um” de Jesus e o Pai (10,30: *Eu e o Pai somos um*) é “a mesma unidade que deve existir também entre os discípulos (17,11: *Que sejam todos um*) e é igual a que existe entre Jesus e o Pai (17,11: *Para que sejam um como o somos nós*);

¹⁹⁵ KONINGS, 2000, p. 271.

¹⁹⁶ KONINGS, 2000, p. 273.

¹⁹⁷ “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai como Filho único, cheio de graça e de verdade” (1,14). O comentário bíblico diz que a “carne” designa a humanidade em sua condição de fraqueza e de mortalidade (Gn 6,3; Sl 56,5; Is 40,6-8; Jo 3,6; 17,2). Revestindo nossa humanidade, o Verbo de Deus assumiu todas as suas fraquezas, inclusive a morte (Fl 2, 6-8).

nela consiste a realização dos discípulos (17,23: *Para que fiquem realizados alcançando a unidade; gr. eis to hem*)¹⁹⁸.

Segundo Mateos e Barreto, a unidade de Jesus com seus discípulos explica-se com uma forma correlativa: “17,21 *que sejam todos um – como tu, Pai, estás identificado comigo e eu contigo (gr. kathôsy, pater, em emoi kagô em soi)*, onde a compenetração espacial que se indica (lit. *tu em mim e eu em ti*) expressa a unidade como a identificação que produz o amor, a comunidade de Espírito”.¹⁹⁹ A expressão máxima dessa identificação e unidade se encontra em 14,20: “Nesse dia compreenderéis que estou em meu Pai e vós em mim e eu em vós”.²⁰⁰ Essa unidade é o último grande objetivo da oração sacerdotal: que os discípulos sejam *um*, como Jesus e o Pai são *um*.

Partindo desse pressuposto, faremos duas perguntas. Onde aparece essa unidade, no Evangelho de João? Como podemos perceber sua relação entre Jesus e os discípulos? Quando entramos no Evangelho de João, ela aparece logo no início, no encontro com os primeiros discípulos. Ela é insinuada pelo uso do verbo *menô* (ficar, habitar, viver)²⁰¹.

Assim como o Espírito fica em Jesus (1,32: *emeinen ep`auton* [permaneceu sobre ele]; 1,33: *menon ep`auton* [permanecendo sobre ele]), os discípulos perguntam a Jesus onde ele mora (1,38: *pou meneis* [onde moras?]); eles, por sua vez, ficam para viver com Jesus (1,39: *emeinan par`auto* [permaneceram com ele]); ou seja, o Espírito, presença do Pai, permanece em Jesus (= o Pai identificado com Jesus), Jesus permanece no Espírito (=Jesus identificado com o Pai), os discípulos permanecem com Jesus (= identificados com Jesus).²⁰²

O verbo *permanecer* nos dá um sentido mais completo para a relação da unidade entre Jesus e os discípulos, pois ele nos remete ao capítulo 15, onde temos a figura simbólica da verdadeira videira. “Na parábola da vinha, 15,1-8 (mais exatamente, nos vv. 4-8), João usa 7x o verbo ‘permanecer’ (*ménein*) para exprimir a união entre o tronco e os ramos, ou seja, entre Jesus e os fiéis. Mais quatro vezes na explicação, v. 9-17.”²⁰³

Segundo Konings, esse verbo não representa apenas a relação de unidade de Jesus com seus discípulos, mas também com o Pai (14,10 e 17,23, sem usar o verbo) e o Espírito (14,17; cf. 14,20). Para ele, nessa identificação

¹⁹⁸ MATEOS; BARRETO, 1989b, p. 274.

¹⁹⁹ MATEOS; BARRETO, 1989b, p. 274.

²⁰⁰ Só com o intuito de reforçar a idéia, as relações entre Jesus e os discípulos são análogas às que o unem ao Pai (6,57; 10,14-15; 15,9; etc.).

²⁰¹ O verbo μένω é usado para referir a recepção do Espírito por Jesus (1,32.33); o Espírito nos discípulos (14,17); permanência do Pai em Jesus (14,10); permanência da Palavra de Deus no discípulo (5,38); permanência de Jesus em quem recebe a Eucaristia (6,56); permanecer em Jesus é permanecer na sua palavra, ser discípulo (8,31; 12,46); Jesus permanece com os discípulos (14,25); permanência recíproca entre Jesus e os discípulos (15,4.5.6.7.9.10); os frutos dos discípulos permanecem (15,16); o corpo de Jesus na cruz (19,31); os lugares geográficos onde Jesus ficava (2,12; 4,40.40; 7,9; 10,40; 11,6; 11,54) a permanência eterna do Cristo, quando vier (12,54); a situação do condenado (3,36; 9,41); permanecer na vida (21,22.23).

²⁰² A tradução literal dentro dos colchetes é nossa. MATEOS; BARRETO, 1989b, p. 274.

²⁰³ KONINGS, 2000. p. 325.

[...] o sentido é o da *imanência*, a mútua *inabitação* de Deus (ou Jesus, ou o Paráclito) nos seus e deles em Deus. Não se trata de mera “união moral” entre os fiéis e Jesus/Deus. Da parte de Deus (em Jesus) trata-se da presença salvífica, como a Morada (*shekiná*) de Deus no meio do povo (a Tenda no deserto, o Templo em Jerusalém), e, na medida em que [sic] abrimos espaço para sua presença no meio de nós e em nós, também nós “permanecemos” no âmbito dele. Da parte dos fiéis, esse permanecer significava concretamente o continuar na profissão de fé em Jesus e na comunhão do amor fraterno.²⁰⁴

Antes de entrarmos no cap. 15 e analisarmos mais de perto o verbo permanecer, não podemos deixar de lado o pano de fundo, que vem do Antigo Testamento, nesse caso, o texto de Is 5,1-7. A maioria dos exegetas parte dele para compreender melhor o texto em João. O texto de Isaías trata do famoso “cântico da vinha”, a *videira verdadeira*²⁰⁵, a videira de um tronco só, no qual estão unidos todos os ramos que dão fruto. Pode estar aqui o motivo da insistência de Jesus: Permanecei em mim (15,4) [...] porque sem mim nada podeis fazer (15,5) [...] se as minhas palavras permanecerem em vós (15,7), então produzireis frutos que glorificarão o Pai (cf. 15,8).

Não basta comparar essa passagem com o Antigo Testamento, simplesmente porque fala da vinha. Nosso objetivo é aprofundar o significado da relação de unidade entre Jesus e seus discípulos. No v. 1, Jesus faz sua última autopromoção simbólica: “A verdadeira videira sou eu”. O termo “verdadeira” sugere contradição à outra videira²⁰⁶, que não seja verdadeira. Provavelmente, faça referência àquela do Antigo Testamento, tomada pelos profetas como a imagem do povo de Israel. Para o profeta Isaías, o povo de Israel é comparado a uma videira que não produz o esperado fruto do amor e da justiça. Pode ser feita uma alusão à crítica de Jesus aos chefes do judaísmo, quando querem ficar com o fruto e com a vinha para si mesmos (cf. Mc 12,1-9). Além de Isaías, temos outros profetas que denunciam que vinha não produz mais fruto.

Oséias chamou Israel de “vinha viçosa”, porém de coração infiel (Os 10,1), Isaías fez um canto sobre Israel, vinha ingrata (Is 5,1-7; e cf. 5,8). Jeremias se queixa da degeneração da vinha de qualidade (Jr 2,21; a LXX traduz: “videira verdadeira produzindo frutos”); Jr 5,10; 12,10-11 vê a vinha castigada, devastada pelos “pastores”, Ez 19,10-12 a vê desarraigada (no exílio) [...] Sl 80,9 fala da videira retirada do Egito (Israel). No Sl 90,9-17, a vinha devastada (pelo exílio) é recomendada à misericórdia de Deus. Um discípulo de Isaías reescreve o canto de Is 5: a vinha será generosa no dia da vinda do Senhor (Is 27,2-6).²⁰⁷

²⁰⁴ KONINGS, 2000, p. 326.

²⁰⁵ Às vezes, dá para substituir “videira” por “vide” para evitar o eco “videira verdadeira”. Mas “vide” é o ramo, varaço, a vara da videira, não a videira como tal, chamada também parreira. Cf. PERREIRA, Ney Brasil. Que todos sejam um: unidade dos discípulos, segundo João. **Revista Encontros Teológicos**, [s.l.], ano 14, n. 27, p. 41-57, 1999.

²⁰⁶ Para o povo da Palestina, o significado de videira, era muito importante. Para qualquer judeu, como para os apóstolos ou cristãos das primeiras comunidades, a videira lembra a melhor parte da economia, sinônimo de paz e felicidade, sobretudo, símbolo da comunidade.

²⁰⁷ Para Konings, podemos comparar essas imagens à alegoria do cedro, em Ez 17, que significa a comunidade de Israel, mas também o rei davídico. KONINGS, 2000, p. 324.

Essas referências do Antigo Testamento que os profetas fazem em relação à verdadeira videira, estão todas relacionadas ao povo (comunidade) de Israel. Assim, como é descrita pelos profetas, parece ser uma videira que não produz mais frutos, pois seus ramos não estão mais unidos ao tronco. Ela servirá de pasto e será destruída.

Em João, a verdadeira videira não é mais o povo de Israel, mas sim a comunidade que permanece unida a Jesus. Na nova comunidade, a personalidade corporativa que une, em si, o novo povo de Israel, substituindo a antiga “vinha de Israel”, é Jesus. Ele é agora a verdadeira vinha, o tronco, no qual os ramos (discípulos) devem permanecer unidos a ele para produzir frutos. Cabe-nos, agora, analisar o que João entende por: permanecer nas minhas palavras e permanecer no meu amor.

Em 15,7 o sentido de permanecer em Jesus se torna mais incisivo, pois representa, concretamente, permanecer “em suas palavras”. Para Schnackenburg, “quem acolhe as palavras de Jesus, acolhe a ele pessoalmente como o enviado de Deus e assim se compromete a guardar suas palavras e colocá-las em prática”²⁰⁸. Estar unido a suas palavras é a garantia de que a oração dos discípulos é ouvida pelo Pai, pois a unidade com Jesus inspira para pedir que essa obra dê mais frutos. Nisso o Pai é glorificado, pois as palavras são dele. As palavras dão a conhecer que “tudo quanto me deste vem de ti” (17,7-8). Aqui, o plural de *as palavras* “indica que a mensagem foi aceita, não como princípio teórico, e sim, prevendo a multiplicidade de suas implicações”²⁰⁹. Essas palavras querem expressar a prática da mensagem dada por Jesus (cf. 14,10; 33,34; 6,63).

O v. 3 nos mostra que o permanecer nas palavras de Jesus purifica os discípulos. Segundo Mateos e Barreto, “permanecer em Jesus” tem um significado de purificação, faz com que os discípulos estejam limpos (puros). Em 13,10, Jesus, referindo-se aos discípulos, faz alusão à pureza deles, porém não a todos. Para Mateos e Barreto, a purificação se realiza de duas maneiras: uma de limpeza inicial e outra de crescimento. “A primeira realiza-se pela inserção na videira, separando-se da ordem injusta, o que, da parte do discípulo, requer a decisão de pôr em prática a mensagem de Jesus (8,31 Leit.). A segunda, feita pelo Pai, visa à fecundidade desta inserção”²¹⁰. Estar unido significa, na linguagem religiosa, estar “puro”. Seria a referência de Jesus ao fato de que nem todos estão puros uma alusão indireta a Judas?

Para Schnackenburg, a referência ao corte de ramos sem frutos em Jo 15,2 não reproduz nenhuma alusão a Judas, o traidor, “mas entram em consideração os membros da

²⁰⁸ “*Quien acoge las palabras de Jesús, le acoge a él personalmente como el enviado de Dios, y a la vez se compromete a guardar sus palabras y a ponerlas en práctica.*” SCHNACKENBURG, 1987, v. 3, p. 136.

²⁰⁹ MATEOS; BARRETO, 1989a, p. 682.

²¹⁰ DUFOUR, 1996, p. 625.

comunidade que falham e apostatam, e cuja separação (cf. 1Jo 2,19) aparece como uma poda por parte de Deus”²¹¹. Para ele, nos termos “purificar” e “puro” há uma acepção ambígua e a probabilidade é que seja uma reflexão sobre o verbo καθαίρειν (limpos), como em 13,10b, em que os discípulos estariam limpos por causa da palavra que Jesus pronunciou. “Mas não é simplesmente uma volta a essa palavra, pois de outro modo teria que haver um ὅν ειπον ὑμῖν [que falei a vós] (cf. 2,22; 4,50; 7,36; 12,38; 15,20; 18,9)”²¹². Pela palavra de Jesus, que contém vida e espírito (6,63), os discípulos que a acolhem com fé, são purificados. Para Schnackenburg, aqui se atribui à palavra de Deus uma força purificante, e isso é algo perfeitamente compreensível à luz da teologia da palavra no quarto Evangelho (cf. 5,24; 6,63; 8,31.51; 14,23; 17,17)²¹³.

Outra expressão que aparece de forma incisiva é “permaneça em meu amor”. No v. 9 Jesus fala do seu amor, onde o Pai é o ator principal. O “permanecer no amor” quer expressar mais do que apenas “permanecer em mim”, quer situar a pessoa que houve, no centro do mistério: “Não se trata apenas de manter-se na fé em Jesus, mas, mais profundamente, de viver no amor recebido dele e, portanto, recebido do Pai”²¹⁴. Poderíamos até pensar que o permanecer no amor de Jesus se instala na ordem dos sentimentos ou da experiência mística, mas não é, trata-se de uma comunhão de vontades, de permanecer unido a ele e observar os seus mandamentos (v. 10). “Amar e observar os mandamentos são para os fiéis uma única e mesma coisa, tal como para o próprio Jesus, que dizia em 14,31: ‘Amo o Pai ao agir como o Pai me ordenou’”²¹⁵. No amor, a conduta de Jesus se torna, além de modelo, protótipo e fonte de comportamento para todos os fiéis.

Retornando ao sentido da videira, podemos dizer que a referência latente a Israel, o antigo povo de Deus, pode ser reconhecida mais claramente na imagem da videira e dos ramos (15,1-8). “Em todas as passagens correspondentes ao AT se trata de Israel, que tem defraudado as expectativas de Deus e seus esforços amorosos. Agora a verdadeira videira é Jesus, os discípulos são os ramos e o discurso se orienta para a fecundidade, ‘dar frutos’”²¹⁶. A unidade dos discípulos com Jesus representa, agora, o novo e verdadeiro povo de Israel, sendo, uma vez mais, o Pai, o

²¹¹ “*Más bien entran en consideración los miembros de la comunidad que fallan y apostatan, y cuya separación*” (cf. 1Jn 2,19) aparece como uma poda por parte de Deus. SCHNACKENBURG, 1987, v. 3, p.132.

²¹² “*Mas no es simplemente una vuelta a esa palabra, pues de otro modo tendría que haber un ὅν ειπον ὑμῖν* (cf. 2,22; 4,50; 7,36; 12,38; 15,20; 18,9)”. SCHNACKENBURG, 1987, v. 3, p. 132.

²¹³ Segundo Schnackenburg, cabe suspeitar uma conexão com a primitiva teologia cristã do batismo (cf. Ef 5,26; Hb 10,22; 1Pe 1,23).

²¹⁴ DUFOR, 1996, p. 126.

²¹⁵ DUFOR, 1996, p. 127.

²¹⁶ “*En todos los pasajes correspondientes del AT se trata de Israel, que ha defraudado las expectativas de Dios y sus esfuerzos amorosos. Ahora la verdadera vid es Jesús y sus discípulos son los sarmientos*”. SCHNACKENBURG, 1987, v. 3, p. 261.

fundamento e a meta da verdadeira videira. O Pai é o vinhador que planta, poda e limpa a vinha, para que, unidos ao Filho, os discípulos possam produzir muitos frutos para a sua glorificação. Para Schnackenburg, “a imagem da videira e os ramos, assim como a linguagem enfática da permanência dos discípulos em Jesus e de Jesus nos discípulos, demonstra, com maior força ainda, que na metáfora do pastor há unidade indissolúvel de Jesus com a comunidade dos discípulos”²¹⁷. O sentido dessa unidade reforça o caráter comunitário e simplesmente descarta uma visão individualista, ou seja, unidade individual. Com isso, reforça ainda mais a idéia de que esse discurso figurado quer mostrar a unidade eclesial de João que, por muitas vezes, foi considerado como a réplica da doutrina paulina da comunidade, em que Cristo representa a cabeça e nós o corpo.

Ao que tudo indica, o símbolo da videira é uma referência clara que Jesus faz à comunidade futura. Segundo Konings, essa alusão aponta para comunidade no fim do primeiro século cristão que “sob a pressão da concorrência e das perseguições, tenderia a cair na apostasia e desistir da fé. Há gente na comunidade que gostaria de abandonar a profissão de fé em Jesus (cf. 1Jo 2,19-24; 4,1-3; 2Jo 7)”²¹⁸. O sentido da comunidade futura volta a ser um apelo para não desistir de crer em Jesus, o que poderia trazer muitos problemas à comunidade.

Após essa investigação, nos perguntamos: qual é a relação dessa unidade com Jo 17,20-26? A comparação que Jesus faz com a videira quer ressaltar e insistir no valor comunitário, não deixando de valorizar o sentido individual. O pano de fundo do Antigo Testamento, o qual faz referência ao capítulo 15, quer mostrar que a falta de unidade faz com que o povo de Israel não produza mais frutos. Os discípulos unidos a Jesus vão se tornar o novo e verdadeiro povo de Israel, produzindo muitos frutos, os quais glorificarão o Pai.

3.1.4 Unidade da comunidade futura guiada pelo Espírito Paráclito

Como vimos acima, a unidade de Jesus com os discípulos deve ser o exemplo para a unidade entre os discípulos, o que permitirá ao mundo crer que Jesus é o Enviado de Deus (17,21) e que o seu amor está presente na humanidade (17,23). Nesse ponto de nossa reflexão, estaremos entrando no sentido mais profundo da unidade referente à comunidade futura. A unidade dos discípulos se concretizará, não pelas suas próprias forças, mas com o auxílio do Espírito Paráclito. Jesus, na sua ida para o Pai, promete que enviará para seus discípulos o

²¹⁷ “La imagen de la vid y de los sarmientos, así como el lenguaje enfático de la permanencia de los discípulos en Jesús y de Jesús en los discípulos, demuestran con mayor fuerza aún que la metáfora del pastor la unidad indisoluble de Jesús y a la comunidad de los discípulos”. SCHNACKENBURG, 1987, v. 3, p. 261.

²¹⁸ KONINGS, 2000, p. 325.

espírito da verdade, o consolador, o qual ensinará e recordará tudo o que vos disse (14,26). Nesse sentido nos perguntamos. Qual a relação da unidade com o Espírito Paráclito? O papel do Espírito Paráclito nos ajudará a compreender melhor a unidade da comunidade futura?

Para refletir sobre essas perguntas, nos apoiaremos no estudo que José O. Tuñi Vancelles fez sobre o espírito Santo, o qual nos ajudará a entender melhor o Espírito Paráclito e sua função. Quando analisarmos atentamente as Escrituras, vemos que o Espírito Santo tem um papel fundamental.

Lembramos que, para os escritos lucanos (Evangelho e Atos), o Espírito é o verdadeiro protagonista, pois é ele que conduz a história tanto no tempo anterior a Jesus, como no tempo de Jesus (Lc 4,18s) e como, posteriormente, no tempo da comunidade crente (Atos).²¹⁹

O Espírito Santo é a força que conduz e perpassa todos os seus escritos.

No Evangelho de João, o Espírito aparece com características próprias, embora haja referências a dados tradicionais. Nos capítulos 1-12, encontramos diversas passagens que falam do Espírito. Nessas passagens, sua forte característica é a relação com Jesus.

É Jesus quem Batiza no Espírito Santo (1,33) e a quem foi dado o Espírito sem parcimônia (3,34). As palavras de Jesus são Espírito e vida (6, 62-63). Por isso, é lembrado no Evangelho, que ainda não fora dado o Espírito, pois Jesus não havia sido glorificado (7,39).²²⁰

A passagem lembra os discursos de despedida, em que Jesus deve ser glorificado antes do Espírito ser concedido aos crentes (cf. 14,26 e 16,7). O sentido do espírito, que é apresentado aqui tem uma estreita relação com o tema da glória, o qual abordaremos mais adiante.

Num modo geral, o que o evangelista quer dizer quando fala do Espírito (cf. 3,38; 4,10.23)? Qual sua relação com a unidade? Os textos que fazem referência ao Espírito, representam, dentro dos capítulos 1-12, uma certa preparação para revelar com mais clareza seu significado nos discursos de despedida. Nesses discursos, o Espírito aparece detalhadamente em cinco fragmentos (14,15-17.26; 15,26; 16,7-10; 16,13-15).

Nos discursos de despedida, Jesus nos fala indistintamente do Paráclito (14,16.26; 15,26; 16,7), do Espírito da verdade (14,17; 15,26; 16,13) e do Espírito Santo (14,26). Diante desses significados nosso enfoque será sobre o Espírito Paráclito.

A palavra Paráclito vem do verbo grego *parakaleo* e significa “o que foi chamado para ajudar, para aconselhar”; o “advogado”, pois sua ação judicial é mencionada em 15,26 (dar testemunho) e também em 16,8-11 (provar que o mundo está errado). Podemos apelar ainda para um outro sentido em que pode ser traduzido como “intercessor”. São vários os

²¹⁹ VANCELLES, José O. Tuñi. **O testamento do Evangelho de João**. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 125.

²²⁰ VANCELLES, 1986, p. 126.

significados que podemos dar, mas ainda permanece a interrogação: o que realmente o evangelista quer dizer, quando fala do Espírito Paráclito? Para esclarecer a pergunta, analisaremos sua origem e função.

O que se destaca, ao analisarmos a origem de Paráclito, é sua característica de enviado²²¹ (14,26; 15,26; 16,7). Quem o enviou? Jesus ou o Pai? “Parece, por um lado, que o próprio Pai de Jesus que o enviará (14,26), mas em nome de Jesus. Por outro lado, é o próprio Jesus que enviará (16,7 e 15,26), mas o enviará a partir do Pai”²²². Como dado significativo de sua procedência é dito que está no Pai, como também é ele que o enviará (15,26), da mesma maneira que Jesus saiu de Deus (13,3; 16,27-28.30; 17,8).

Como Jesus, ele também tem sua função dentro da comunidade. Vancelles destaca duas funções principais: a primeira é dar testemunho de Jesus (15,26). Tem a tarefa de consolar (14,16), de ser mestre que ensina todas as coisas (14,26), de anunciar as coisas futuras (16,13), resultando na glorificação de Jesus (14,16). A segunda é levar à verdade completa (16,13) e “a de demonstrar a falsidade do mundo, quer dizer, evidenciar a condenação do mundo (16,7-10)”²²³.

Essas funções se complementam na atividade testemunhal.

O Espírito será o continuador da obra de Jesus, será o agente de Jesus. Por isso, não falará de si mesmo (como Jesus não fazia nada por si mesmo), mas falará (*lalesei*, revelará) as coisas que terá ouvido (16,13) e conduzirá à verdade completa na medida em que [sic] convencer os discípulos da falsidade do mundo (16,7-10).²²⁴

Podemos afirmar que o Espírito Paráclito tem a mesma função na comunidade futura que tinha Jesus com seus discípulos? Segundo Vancelles, existe uma diferença fundamental entre o Paráclito e Jesus. A diferença é que

[...] a ação do filho enviado se deu na *sarx* caduca e efêmera do homem chamado Jesus. Mas o Paráclito, o Espírito, se fará presente aos discípulos, falar-lhes-á, consolá-los-á, ajudá-los-á. Mas os discípulos não o verão nem o terão a seu alcance. E o mundo não o poderá ver nem conhecer (14,16). Os discípulos, sim, o poderão conhecer, pois ficará com eles e estará neles (14,16). A presença do Paráclito será assim diferente da de Jesus.²²⁵

Como vimos, o Espírito Paráclito tem a função de continuador da obra que Jesus iniciou junto aos discípulos e à comunidade futura. Se ele é tão importante para a comunidade futura, porque não é mencionado no cap. 17,20s de João? Para Schnackenburg, é evidente que

²²¹ Se analisarmos este verbo em relação a Jesus como sendo o enviado de Deus, ele aparece 41 vezes no evangelho de João.

²²² VANCELLES, 1986, p. 127.

²²³ VANCELLES, 1986, p. 127.

²²⁴ VANCELLES, 1986, p. 128.

²²⁵ VANCELLES, 1986, p. 128.

é ele quem continua presente e cercando a comunidade, mas, mesmo que não seja mencionado explicitamente, não significa uma negação de sua realidade, nem de sua ação na comunidade. Isso pode ser facilmente compreendido, pois, na linguagem joanina, há diversas categorias (códigos) para expressar a presença espiritual de Cristo na comunidade. Uma dessas categorias é a continuada revelação do “nome” de Deus (cf. vv. 6,11ss) e a comunicação do amor de Deus. Os discípulos terão agora o auxílio do Espírito Paráclito²²⁶ que habita neles. Ele interpretará corretamente o significado das palavras de Jesus. Assim como Jesus representa o Pai na terra, o Paráclito representa Jesus, quem o enviou. O Espírito Paráclito faz com que a unidade que os discípulos alcancem signifique também sua plena realização (17,23), a qual chegará a seu termo no seio da comunidade.

A força divina, revelada pelo Espírito Paráclito, penetra nos crentes pela revelação de Jesus, para que esteja neles o amor com que Deus ama seu Filho. O amor que brota de Deus é fonte originária, é um elo vinculante não só do Pai com o Filho, mas também entre os crentes. A existência da unidade na comunidade onde reina o amor sem limites, deve ser o elemento primordial da missão dos discípulos.

Em Jo 17,20, percebemos facilmente que o evangelista descreve uma continuidade entre os discípulos e a comunidade futura, a qual prolongará no mundo a missão soteriológica de Jesus. Essa continuidade reflete o sentido “missionário”, da comunidade enviada ao mundo. Mesmo com os conflitos internos e externos, a comunidade joanina sempre teve presente a consciência de ser enviada ao mundo para suscitar a fé em Jesus, razão e meta de sua existência. Se compararmos com Jo 17,18, vemos que os discípulos recebem a mensagem do envio; em seguida, Jesus alarga o horizonte da comunidade, já pensando naqueles que acreditarão mediante as palavras deles. Essa abertura faz com que se elimine a tentativa de tornar a comunidade um grupo fechado sobre si mesmo. Não podemos também duvidar que das experiências e testemunhas oculares de Jesus brote um papel único, singular e privilegiado frente ao mundo. Desse modo, a sua palavra sublinha a índole fundamentalmente missionária da Igreja primitiva.

Os futuros crentes se beneficiarão da comunhão de vida que existe entre Pai e o Filho: como o Pai e o Filho estão unidos em um mesmo conhecimento e amor, assim também aqueles que crêem em Cristo devem constituir uma só unidade, a qual, uma vez estabelecida reciprocamente entre os crentes, permitirá aos homens acolherem a revelação histórica de Jesus. Sem a unidade dos crentes que se fundamenta no mistério da unidade do Pai e do Filho, não será possível tornar visível ao mundo o Invisível. A autêntica missão nasce da união permanente com Jesus e, nele, com o Pai (17,19), bem como do amor recíproco entre os crentes (13,34). Sem a primazia da dimensão vertical da unidade – isto é, o modelo da mútua imanência do Pai no Filho e do Filho no Pai – a realização horizontal desta unidade na história dos

²²⁶ BROWN, Raymond Edward. **As Igrejas dos Apóstolos**. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 134.

homens está irremediavelmente condenada ao fracasso. Portanto, seja a unidade de comunhão com o Pai e o Filho, seja a unidade na Igreja, é um *dom* que jamais poderá ser provocado, mas só recebido na oração e no testemunho de vida.²²⁷

Esse caráter missionário da comunidade futura se dá pela unidade dos crentes, fundamentada no mistério da unidade Pai/Filho. a presença de Jesus é o ponto de unidade dos discípulos. em sua ausência, quem o substitui é o Paráclito. para os crentes a presença do espírito Paráclito é o auxílio na sua missão, pois é ele agora que confere força e unidade para manter viva a memória de Jesus.

Pelo fato de Jesus ter vindo do Pai e ter sido enviado por ele e só ter dito o que ouviu quando estava com o pai, conservava-se soberano em todas as discussões hostis com “os judeus”. pelo fato de o Paráclito ter vindo do pai (15,26), de ter sido enviado por Jesus (16,7) e de só dizer o que ouviu de Jesus (16,13), a comunidade joanina, que dá testemunho através dele (15,27), é inatingível nos desafios e em sua cristologia.²²⁸

Por causa do Espírito Paráclito, os discípulos da primeira geração deram um testemunho importante. Este testemunho não poderia acabar com a morte das testemunhas oculares, mas através do Paráclito permanece nos corações da segunda e da terceira geração.

3.1.5 Unidade como congregação dos filhos dispersos de Deus

No Evangelho de João, a unidade é apresentada de várias formas, como as já citadas acima, mas, além dessas destacaremos outras duas que nos ajudarão a ampliar essa visão missionária. Jesus é aquele que morre para congregar na unidade todos os filhos dispersos de Jerusalém. Jesus é o bom Pastor que conduz as ovelhas a um único rebanho.

No final do capítulo 11, no qual acontece toda a repercussão da ressurreição de Lázaro, nos vv. 50-52, ocorre uma reação do Sinédrio que, receando a intervenção dos romanos, aceita o argumento de Caifás (v. 50):

Não compreendeis que é do vosso interesse que um só homem morra pelo povo e não pereça a nação toda? (v. 51). Ele não dizia isto por si mesmo, mas porque, sendo sumo sacerdote naquele ano, profetizou que Jesus iria morrer pela nação (v. 52). E não só pela nação, mas também para congregar na unidade (lit. ‘*em um*’) os filhos de Deus que estavam dispersos.²²⁹

O sentido de unidade que aparece aqui é o mesmo que Jesus pede aos seus discípulos? Nesse texto, a unidade se apresenta como fruto da morte de Jesus, “se o grão de trigo que cai na terra não morrer, permanecerá só; mas, se morrer, produzirá muito fruto” (12,24). Jesus é o homem que morre pelo povo (11,50; 18,14), o único pastor que constitui um único rebanho (10,16). A morte de Jesus não é fruto para uma unidade restrita somente ao

²²⁷ BROWN, 1986, p. 238.

²²⁸ BROWN, 1986, p. 136.

²²⁹ PERREIRA, 1999, p. 52.

povo de Israel? Na mentalidade judaica, a reunificação aparece num sentido nacionalista que é de reunir todos os filhos dispersos de Israel. Analisando bem, logo percebemos que em João a morte de Jesus toma um sentido mais amplo, universal e menos intra-comunitário. Em Jo 11,52, está implícito um “anseio secular de superação do trauma que afligia o povo de Israel desde o ‘cisma’ ocorrido após a morte de Salomão em 930 a.C.”²³⁰. A chamada diáspora, consequência das invasões dos povos Assírios e Babilônios no século VI a.C., fez com que o povo judeu se dispersasse por essas regiões. Com isso, se originaram, pela voz dos profetas, as promessas de restauração e da unidade que o povo havia perdido. O texto de Ez 37,21-22 é um exemplo:

Assim diz o Senhor Iahweh: Eis que vou tomar os filhos de Israel dentre as nações, para as quais foram levados, e reuni-los-ei de todos os povos e os reconduzirei para a sua terra, e farei deles uma só nação na terra, nos montes de Israel, e haverá um só rei para todos eles. Já não constituirão duas nações, nem tornarão a dividir-se em dois reinos.

O próprio Paulo faz essa releitura à luz do mistério pascal, na carta aos Efésios 2, 13-18, mas num sentido mais universalista, que não se restringe simplesmente à nação judaica.

Em João, essa idéia de reunificação não aparece só em 11,52, mas também em outros textos como, por exemplo, em 4,36 e 10,16. Em 4,36, a reunificação nos lembra a “colheita do Messias”, entendida como um fato escatológico. A morte de Jesus traz à tona novamente essa esperança: “Com a sua vinda, sua morte e sua ressurreição, Jesus inaugura de modo definitivo a ‘reunião dos dispersos’, mas não no sentido da escatologia nacionalista dos judeus, de querer ‘reunir todos os filhos dispersos de Israel’, mas no sentido universal, como ‘reunificação de todos os filhos de Deus, dispersos pelo mundo’ que hão de congregar-se para formar o ‘rebanho messiânico’”²³¹.

É interessante observar que, tanto em João, como em Paulo, a unidade dos dispersos realiza-se pelo sacrifício de Jesus. É pela morte de Jesus que a unidade se restabelece, na contramão do que pretendia Caifás. Segundo Paulo, é o Sangue e a Cruz do Senhor que produzem, na força do mistério pascal, a unidade que aproxima os contrários e anula as divisões.

Considerando que essa unidade, no sentido de reunir os dispersos, é fruto da morte de Jesus, Schnackenburg reforça ainda mais a idéia de reunificação e ampliação da nação dos dispersos, interpretando-a como reunificação dos “filhos de Deus”. Para ele, o evangelista formula uma idéia que permite descobrir a imagem que se tem formado do verdadeiro Israel (cf. 12,13.19). O evangelista faz uma espécie de rompimento com a palavra ἔθνος [nação] a qual se limitava simplesmente ao povo judeu, introduzindo no povo de Israel um sentido escatológico, “que

²³⁰ PERREIRA, 1999, p. 52.

²³¹ BLANK, Josef. **O Evangelho Segundo João**: 1ª. parte B. Petrópolis: Vozes, 1981. p. 237.

voltará a congregar as doze tribos, reunindo-as de sua dispersão”²³². Não há dúvida de que as palavras do evangelista alimentam essa promessa salvífica que era predominante no AT.²³³ A morte de Jesus, contudo, vai além, formando um novo povo de Deus com mistura de raças de judeus e gentios. A referência não é somente às tribos de Israel, as quais se congregaram na diáspora, mas também aos “filhos de Deus”.

Convém esclarecer o conceito de “filhos de Deus”, para entender a amplitude do conceito. Para Schnackenburg, o termo “filhos de Deus” aparece uma vez em Jo 11,52 e outra em Jo 1,12, mas nessa com um sentido diferente.

Enquanto que em 1,12 dá-se aos crentes a capacidade de *chegar* a serem filhos de Deus, em 11,52 atribui-se *status* de “Filhos de Deus”; só falta que se reúnam graças à morte de Jesus. “Filhos de Deus” são aqui os chamados e eleitos à fé em Cristo, e que depois demonstram ser tais mediante sua incorporação na comunidade de Jesus.²³⁴

Schnackenburg vê isso como uma visão “predestinacionista”, enraizada na teologia joanina. “São as mesmas pessoas que ‘são de Deus’ (8,47; cf. 18,37) e que, como ‘ovelhas’, pertencem ao rebanho de Cristo, escutam a voz desse pastor (10,3s.27); são ‘os seus’ (13,1), que o Pai confiou ao Filho (cf. 6,37.39; 17,6) e em definitivo são propriedade pessoal de Deus (17,10)”²³⁵.

Para ele, essa visão adquire caráter de igreja; pois a morte de Jesus na cruz (12,32), faz com que os “filhos de Deus”, que estão dispersos pelo mundo, sejam reunidos de tal modo que formem uma só realidade²³⁶: essa igreja é o rebanho de Cristo que reúne todas as ovelhas, tanto as do primeiro redil, como outras que não são do mesmo redil ou estão fora; judeus e gentios (10,16).

Nela pertencem todos “os filhos de Deus” que têm escutado o chamado do revelador e salvador e a ele atendido. A velha imagem da reunião dos israelitas dispersos se projetou para o horizonte universal de todos os homens eleitos por Deus e, especialmente, os pagãos que até então estavam longe, mas se aproximam de Jesus e não são expulsos por ele (12,20ss): é o fruto de sua morte salvadora (cf. 12,24.32).²³⁷

²³² “[...] *que volverá a congregar a las doce tribus, reuniéndolas de su dispersión.*” SCHNACKENBURG, 1987, v. 2, p. 445.

²³³ Schnackenburg, faz uma lista de referências aos textos do AT. Cf. Is 11,12; Mq 2,12; 4,6; 7,11s; Jr 23,3; Br 4,36s; Ez 11,17; 20,34; 28,25; 34,12s, etc. Esta esperança se manteve sempre viva como se deixa ver nas orações de Israel, cf. Eclo 36,13.16; 2Mac 1,27.

²³⁴ “*Mientras que en 1,12 se otorga a los creyentes la capacidad de llegar a ser hijos de Dios, en 11,52 se supone ya su status de ‘hijos de Dios’; sólo falta que se reúnan gracias a la muerte de Jesús. ‘Hijos de Dios’ son aquí los llamados y elegidos a la fé en Cristo, y que después demuestran ser tales mediante su incorporación a la comunidad de Jesús.*” SCHNACKENBURG, 1987, p. 445.

²³⁵ “*Son las mismas personas que ‘son de Dios’ (8,47; cf. 18,37), y que, como ‘ovejas’, pertenecen al rebaño de Cristo, escuchan la voz de ese pastor (10,3s. 27); son ‘los suyos’ (13,1), que el Padre le ha confiado al Hijo (cf. 6,37.39; 17,6) y en definitiva son propiedad personal de Dios (17,10).*” SCHNACKENBURG, 1987, p. 445.

²³⁶ Para Schnackenburg, εἰς ἕν com συναγωγή não tem por si mais que um caráter de reforço. Porém, através da reunião dos dispersos, a imagem latente (cf. Ez 37,22) e a comparação com 10,16 como também a idéia de unidade recebem certa ênfase; também 17,23.

²³⁷ “[...] *a ella pertenecen todos ‘los hijos de Dios’ que han escuchado y obedecido la llamada del revelador y*

O sentido que aparece no conceito de “filhos de Deus” nos mostra que o sentido de unidade que aparece não se restringe somente aos filhos dispersos do povo de Israel. Esse conceito, além disso, nos traz à mente a igreja de um só rebanho e um só Pastor (Jo 10,16).

3.1.6 Unidade do rebanho e um só Pastor

No Evangelho de João, Jesus é o único e bom Pastor que conduz as ovelhas a um único redil, é o verdadeiro e bom Pastor, que apascenta e guarda as ovelhas que o Pai lhe confiou, disposto a dar sua vida por elas. Esta metáfora evoca o rebanho um dia eleito por Deus, confiado a alguns pastores humanos. Essa idéia, segundo Schnackenburg, vem de Ez 34²³⁸, dedicado aos pastores.

Os dirigentes que Deus colocou para cuidar de seu povo fracassaram. Agora, o Pai manda o seu Filho para cuidar do rebanho, disposto a dar a vida por suas ovelhas (34,11). A forma que Deus tem para cuidar do seu rebanho é colocar *um só* pastor. É o que vemos em Ez 34,23s, Deus substitui os pastores por *um só* pastor. Esse pastor é que conduz suas ovelhas às pastagens (cf. Jo 10,3.9) e cuida delas (cf. vv. 14s): como sabemos, este pastor, no Antigo Testamento, é o servo Davi. “E eu, Iahweh, serei o seu Deus e meu servo Davi será seu príncipe entre elas” (Ez 34,24).

Para João, o único pastor escolhido para cuidar do rebanho é Jesus. Nele se cumpre a promessa messiânica do Pastor Messias, que faz oposição aos dirigentes fracassados de Israel. A intervenção de Deus, para reunir e salvar o seu rebanho, dá-se através de Jesus. Para Schnackenburg, isso não rompe a estrutura fundamental da profecia, mas transpassa um novo horizonte: o cumprimento não é mera explicação, mas a realidade da promessa originária. Jesus é aquele que conduz o rebanho, é o escolhido de Deus.

Que relação podemos fazer entre Jesus, o único e bom Pastor, e o tema da unidade? *Um só* pastor faz referência ao povo de Israel ou toda a humanidade? Para Schnackenburg,

[...] a imagem joanina do pastor e do rebanho não se fixa somente na pessoa do pastor, nem tampouco nas relações do pastor com cada uma de suas ovelhas, mas inclui a idéia do rebanho de Deus, como esse tem sido confiado ao pastor. Jesus é o autêntico bom pastor, há de conduzir às pastagens da vida todos os homens que Deus lhes tem confiado e que lhes pertencem por igual a Deus e a ele.²³⁹

salvador. La vieja imagen de la reunión de los israelitas dispersos se ha alzado hasta el horizonte universal de todos los hombres elegidos por Dios, y especialmente también de los paganos que hasta entonces estaban lejos, pero que ahora se acercan a Jesús y no son rechazados por él (cf. 12,20ss); y éste es el fruto de su muerte salvadora (cf. 12,24.32)”. SCHNACKENBURG, 1987, p. 445.

²³⁸ Aqui Schnackenburg faz uma referência bibliográfica, dizendo que REIM, G. **Studien zum atl. Hintergrund**. p. 183-186, nega a utilização do capítulo do pastor em Ez. Mesmo não sendo esse o único texto que se pode aludir para a imagem joânica do pastor e do rebanho e menos ainda para a reunião dos dispersos, para ele parece segura uma referência a Ez 34.

²³⁹ “La imagen joánica del pastor y del rebaño no se fija unilateralmente en la persona del pastor, ni tampoco en

O texto de João 10,16 nos revela um sentido de unidade, o qual vai muito além dos filhos de Israel, como também Ez 34 quer representar o pastor de todos os filhos de Deus. Não podemos entender Cristo, o único pastor, sem o rebanho de Deus; nem tampouco o guia salvador sem a comunidade dos salvos. Jesus, bom Pastor, não só comunica a vida de Deus a cada um dos que acolhem sua palavra e a guardam, mas recebe também essas pessoas na comunidade dos crentes que o Pai lhe tem atribuído e confiado. Os dirigentes judeus, com os quais Jesus se enfrenta, não crêem, porque não pertencem às ovelhas de Jesus (10,26). Os crentes pertencem a uma nova comunidade, que pertence ao pastor Cristo.

No Antigo Testamento, a imagem do bom Pastor quer expressar a idéia de ser Deus aquele que guia, protege, congrega e cuida amorosamente do seu povo e o conduz a um só rebanho. Essa idéia, muitas vezes, foi retomada pelos dirigentes políticos, mas quem consegue esse título é somente o rei Davi, porque é ele quem faz oposição aos maus ‘pastores’, que são os dirigentes incompetentes de Israel. Ele exerce o pastoreio de Deus sobre seu povo (Ez 34,23s; cf. Mq 5,1-3).

O contexto da unidade em um só rebanho e um só pastor, em João 10, tem, como pano de fundo, a missão de reunir outras ovelhas que não são desse redil. Nesse texto aparece a reivindicação de Jesus de ser ele “o pastor verdadeiro”²⁴⁰, o único pastor digno desse nome. As passagens de 10,8-10 e 10,12-13 falam que, antes de Jesus, todos eram ladrões e assaltantes ou mercenários. Elas “inserem-se no contexto da contraposição, agora cerrada, entre Jesus e seus opositores, contraposição que se desenvolve, numa intensidade crescente desde o c. 5 até o c. 12, com a conhecida interrupção do c. 6”²⁴¹.

Em Jesus se realiza a unidade escatológica do rebanho de Ez 34 e 37. “Tenho ainda outras ovelhas que não são deste pátio (10,16).”

No nível da narrativa, Jesus está falando a pessoas que vêm do judaísmo (do “pátio” do templo). A digressão para “outras ovelhas” pode ser um aceno aos que, mais tarde, surgirão em primeiro lugar dentre os samaritanos (>com. 4,35-36.39-42; a reunificação escatológica anunciada por Ezequiel fala expressamente em reunir Judá e Samaria: Ez 37,15-28), mas também dentre os pagãos greco-romanos, os bárbaros, etc. Talvez o evangelista tenha percebido na sua própria comunidade alguma dificuldade a esse respeito; por isso, deixa Jesus falar assim de antemão, “antes que aconteça” (cf. 14,29). A todos esses, Jesus os deve conduzir e fazer deles “um só rebanho, com um só pastor”.²⁴²

las relaciones del pastor con cada una de las ovejas, sino que incluye la idea del rebaño de Dios, que como tal ha sido confiado al pastor. Jesús, el auténtico y buen pastor, ha de conducir a los pastos de la vida a los hombres que Dios le ha confiado y que pertenecen por igual a Dios y a él.” SCHNACKENBURG, 1987, v. 3, p. 260.

²⁴⁰ A tradução usual “o bom Pastor” não faz justiça ao texto e contexto de João. Jesus não é aqui o Pastor “bonzinho”, misericordioso que busca a ovelha perdida como em Lc 15, 4-7 e Mt 18,12-14. Mas é, sim, o Pastor valente, lutador – então o “verdadeiro Pastor”- que defende suas ovelhas e as salva dos lobos e dos mercenários.

²⁴¹ PERREIRA, 1999, p. 52.

²⁴² KONINGS, 2000, p. 236.

“Outras ovelhas” reforça a idéia da missão da comunidade futura, em buscar outras ovelhas de outras instituições e com elas formar um novo povo que constituirá um único rebanho guiado por um único pastor. João 10,16 nos sinaliza uma unidade que não é institucional, “mas orgânica, de igrejas, ‘redis’ diferentes, que se deixam conduzir pelo único Pastor, o Cristo”²⁴³.

3.2 Glória

Entramos numa segunda parte de nossa reflexão sobre a unidade. Para que possamos compreender melhor o sentido da *unidade*, é de fundamental importância entendermos o sentido da *glória*, já que ambas interagem ao longo de todo o evangelho. Partiremos das expressões: “Eu lhes dei a glória que me deste para que sejam um, como nós somos um” (17,22). Essa foi a glória que se manifestou ao mundo. “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 cheio de graça e verdade (1,14).” O que significa a glória? Qual sua relação com a unidade? Como ela se manifesta?

3.2.1 A glória no Evangelho de João

Para especificar mais o sentido da glória, entraremos no Evangelho de João, tentando evidenciar a glória que se manifesta em Jesus. Assim como a glória recebida do Pai mostra verdadeiramente quem é Jesus (8,54), assim também o próprio Pai recebe a glória do Filho (14,13). Os discípulos de Jesus também glorificam o Pai (15,8). A glorificação de Jesus vem antes de sua paixão (12,23; cf. 13,31). O Espírito também participa da glória do Pai, pois é ele que faz com que os discípulos compreendam as palavras e obras de Jesus (16,14). Em 17,1-5, último discurso antes da paixão, Jesus ora para que o Pai lhe dê a glória. Jesus quer que os discípulos vejam sua glória (17,24), apesar de que o evangelista João afirma que os discípulos viram a sua glória (1,14).

A glória possui vários significados, mas dificilmente a encontramos fora da linguagem religiosa. Não é um conceito fácil de explicar. Schnackenburg afirma que não é possível conceituar a glória, sem analisá-la dentro de seu contexto. Em Jo 17,22, temos a expressão do Jesus joanino que diz: “eu lhes dei a glória que me deste para que sejam um,

²⁴³ PERREIRA, 1999, p. 53.

como nós somos um”. Poucos versículos adiante há mais um reforço neste sentido, dizendo que os discípulos devem estar com ele para que contemplem sua glória (17,24). Desse contexto parece ser evidente a estreita relação entre glória e unidade. Segundo Schnackenburg, “em nosso contexto a glória vem a ser uma firme braçadeira que abarca toda a idéia de unidade”²⁴⁴. Faremos nossa análise, partindo do contexto de Jo 17,22.24.

Glória é tradução do grego *doxa*. “O termo gr. *doxa* traduz o hebr. *kadôd* e conserva as suas acepções: riqueza, esplendor”²⁴⁵. A glória pode ter uma dimensão tanto divina como humana. Nesse contexto Dodd diz que “*doksa* significa aqui a manifestação da presença e do poder de Deus, *kadod*, ou *yeqara*”²⁴⁶. No Antigo Testamento, o significado *kabôd*, que procede da raiz *kbd*: significa “ter peso”, o que dá peso ou importância. O que dá

[...] prestígio ou autoridade, como a riqueza (Gn 31,1, Sl 49,17), magnificência (Est.1,4) ou poder (Is 16,14). O poder real de Jesus é o mesmo que o do Pai. Quando é denominado de Verbo (Jo 1,1), quer dizer que Ele possuía a glória, o poder divino, a natureza divina, junto com o Pai, antes do princípio do mundo (Jo 17,5,24).²⁴⁷

Em nosso contexto, podemos dizer que ela significa o poder divino, a riqueza divina, o ser divino de Deus.

Diante dessas definições, devemos ter cuidado para que *doxa* não incorpore o conceito de dominação, de fama e de prestígio humano. Isso contradiz totalmente o que significa a glória. Segundo José Comblin²⁴⁸, devemos eliminar todas as concepções de celebridade, de luxo, de aparência, de pompa, as quais se acentuam em nossas tradições culturais. O próprio Jesus afirma isso. “Não recebo a glória que vem dos homens (Jo 5,41).” Ele não aceita nem mesmo a sua glória. “Se glorifico a mim mesmo, minha glória nada é; quem me glorifica é meu Pai [...] (Jo 8,54)”. Para Comblin, a glória do Jesus joanino não pode ser compreendida separadamente da corporeidade de Jesus. Assim como não podemos separar o corpo da alma, a matéria do espírito, a substância da forma, também não podemos separar a glória da corporeidade de Jesus. A idéia é de que o espírito não pode se manifestar fora do corpo sem corpo, e a alma sem matéria. Se a glória se manifesta nas ações de Jesus, não podemos afastar nosso olhar das suas obras, mas sim contemplá-las profundamente.

Para detalharmos mais o sentido da glória, o itinerário, parecido com o da unidade, será: a glória Pai/Filho; glória, presente de Jesus aos discípulos; glória, presente dos discípulos ao mundo, para finalizar com a unidade escatológica.

²⁴⁴ “En nuestro texto la gloria viene a ser una firme abrazadera que abarca la idea de unidad.” SCHNACKENBURG, 1987, v. 4, p.184.

²⁴⁵ MATEOS; BARRETO, 1989b, p. 116.

²⁴⁶ DODD, 1977, p. 278.

²⁴⁷ Verbete glória. In. MACKENZIE, John L. **Dicionário bíblico**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 388-390.

²⁴⁸ COMBLIN, José. **El Enviado del Padre**. Petrópolis: Vozes, 1977. p. 56.

3.2.2 Glória Pai/Filho

Cabe-nos, agora, responder à pergunta: qual é o significado da glória entre o Pai e o Filho? Para falar dessa glória, nos perguntamos: isso não é possível somente na dimensão espiritual? É possível afirmar que tanto a glória, como a unidade alcançam seu auge na relação entre Pai e Filho?

Ao comentar Jo 17,22, Schnackenburg diz que

[...] a frase se insere na série de afirmações com que Jesus põe em relevo o quanto tem feito por eles: os tem guardado no nome do Pai (v. 12), tem-lhes dado a palavra do Pai (v. 14), os tem enviado ao mundo (v. 18) e se consagra por eles (v. 19). Considerando isso, a frase bem poderia ser o compêndio e a coroa do que Jesus “tem dado” a seus discípulos, aos que deixa no mundo e envia ao mundo. Essa interpretação revigora o fato de ser a δόξα o que “o Pai lhes tem dado”, assim como também lhe tem outorgado suas palavras (v. 8) e seu “nome” (vv. 11s); as formas de perfeito dos verbos apontam para algo permanente, algo que lhes comunica para que dure.²⁴⁹

A glória que Jesus tem, ele a possui desde a criação do mundo, dando-se o máximo grau de sua manifestação através de sua exaltação e morte na cruz, pois, com sua morte, ele retorna novamente à glória do Pai, sentido profundo de sua petição, que procurava recuperar a glória que tinha tido desde sempre junto do Pai (cf. v. 5), da qual também seus discípulos podem tomar parte (cf. v. 24). Para Schnackenburg, “glória poderia significar aqui a abundância da vida divina que tende para a ‘gloria’; se daria aqui uma fala que antecipa, que apresenta já como uma realidade o que só se realizará plenamente no mundo celeste ou futuro”²⁵⁰. Essa glória tem um sentido preexistente.

3.2.2.1 A glória do Logos preexistente

A glória que Jesus deu a seus discípulos (17,22) fala da preexistência. Com ela, o evangelista quer ressaltar a idéia da glória junto do Logos preexistente antes da fundação do mundo (17,24). Para que possamos compreender melhor o sentido da glória Pai/Filho, cabe-nos analisar o sentido do Logos preexistente no primeiro capítulo do Evangelho de João. Será que podemos afirmar que na preexistência do Logos está a origem divina da glória e da unidade?

²⁴⁹ “La frase se inserta en la serie de afirmaciones con que Jesús pone de relieve cuanto ha hecho por ellos: los ha guardado en el nombre del Padre (v. 12), les a dado la palabra del Padre (v. 14), los ha enviado al mundo (v. 18) y se consagra por ellos (v. 19). Considerando esa línea, la frase bien podría ser le compendio y corona de lo que Jesús ‘ha dado’ a sus discípulos, a los que deja en el mundo y envía al mundo. Esta interpretación la robustece el hecho de ser la δόξα lo que ‘el Padre les ha dado’, al igual que les ha otorgado sus palabras (v. 8) y su ‘nombre’ (vv. 11s); las formas de perfecto de los verbos apuntan a algo permanente, a algo que les comunica para que dure.” SCHNACKENBURG, 1980, v. 3, p. 239.

²⁵⁰ “δόξα podría significar aquí la abundancia de la vida divina que tiende a la ‘gloria’; se daría aquí un lenguaje anticipador, que presenta ya como una realidad lo que sólo se realizará plenamente en el mundo celeste o futuro.” SCHNACKENBURG, 1980, v. 3, p. 239.

Para desenvolver essa idéia, nos basearemos na análise que Schnackenburg faz do primeiro versículo do cap. 1 de João. Para ele, o sentido preexistente da glória aparece em três frases fundamentais. São elas: 1) o princípio; 2) a comunhão pessoal entre o Filho (*Logos*) e o Pai; 3) a preexistência.

Para Schnackenburg, a primeira expressão “*o princípio*” não se refere ao problema do “tempo”. É uma expressão que o evangelista toma de modelo de Gênesis 1,1. No entanto, o *Logos* do hino

[...] é a “Palavra” mediante a qual Deus criou tudo (v. 3). Porém esta “Palavra” ultrapassa o “falar” de Deus na manhã da criação, é a “palavra” íntima que, numa hora histórica, se fez “carne”, Jesus Cristo, cuja existência se fez aqui remontar até o “antitempo”, mais além do tempo do mundo, até a eternidade divina.²⁵¹

O “princípio” quer dizer mais que o começo da existência do mundo, quer dizer o sentido premundano do *Logos*.

Essa idéia de princípio, antes da criação, é uma expressão que só podemos atribuir ao *Logos*? Na antiguidade, os rabinos diziam que sete²⁵² coisas se referiam à preexistência e foram criadas “antes do mundo”. Para Schnackenburg, o *Logos* não está nessa criação, pois ele já “era”, existia antes do tempo, absolutamente eterno. “É uma preexistência real, íntima (cf. 1Jo 1,1; 2,13a), idéia que com esta clareza só se encontra na confissão de Cristo pela comunidade cristã, desde logo não só no prólogo joanino, mas também em outros hinos e formulações cristológicas (Flp 2,6; Col 1,15; Heb 1,3)”²⁵³. Esse sentido da preexistência, aparece na afirmação de Jesus em Jo 8,58: “[...] antes que Abraão existisse, EU SOU”, uma expressão que aprofundaremos mais adiante.

No sentido dessa preexistência, está o caráter pessoal do *Logos*, podendo assim traçar uma divisória em relação à especulação judeu-helenista sobre a sabedoria e, sobretudo, em relação às listas gnósticas de potências da criação, as quais se originam em Deus e vão emanando entre elas.

Este olhar retrospectivo, para o início da criação, permite ao evangelista mostrar a origem divina e eterna do Redentor e Salvador, que estava “junto do Pai” (17,5) e, vindo do alto, pôde apontar um testemunho de revelação e um anúncio de salvação absolutamente válido (3,31s), na base de um saber eterno e conhecimento imediato (cf. 8,14).²⁵⁴

²⁵¹ “es la ‘Palabra’ mediante la cual Dios creó todo (v. 3). Pero esta ‘Palabra’ rebasa el ‘hablar’ de Dios en la mañana de la creación, es la ‘Palabra’ personal, que en una hora histórica se hizo ‘carne’, Jesucristo, cuya existencia se hace aquí remontar hasta el ‘antetiempos’, más allá del tiempo del mundo, hasta la eternidad divina.” SCHNACKENBURG, 1987, v. 1, p. 253.

²⁵² Referente às sete coisas criadas, fica a indagação de quais são. Uma delas é a sabedoria.

²⁵³ “Es una preexistencia real, personal (cf. 1Jn 1,1; 2,13a), idea que con esta claridad sólo se halla en la confesión de Cristo por la comunidad cristiana, desde luego no sólo en el prólogo joánico, sino ya en otros himnos y formulaciones cristológicas (Flp 2,6; Col 1,15; Heb 1,3).” SCHNACKENBURG, 1987, p. 254.

²⁵⁴ SCHNACKENBURG, 1987, p. 254.

Essa “pré-história” manifesta a essência dos poderes de Cristo terrestre (Jo 17,2). É nesse nível de preexistência que precede a criação, na qual Jesus participa da glória do Pai, sendo ela a glória que ele dá para seus discípulos (17,22). Nesse princípio, encontramos a origem da glória e do ser divino de Jesus. “Ele participou com Deus na criação (=’o que *veio a ser*’, 1,3) e assumiu de modo radical a condição das criaturas, (*veio a ser carne*’, 1,14)”²⁵⁵.

A segunda afirmação fala da *comunhão pessoal do Logos* com Deus. É o que se expressa na frase: “e o verbo estava com Deus” (1,1b). A introdução de 1Jo, considerado o mais antigo comentário desse dito, resume as idéias do prólogo: “‘A vida eterna (a vida do *Logos*) estava junto do Pai (πρὸς τὸν πατέρα)’ (v. 2) e considera que também os crentes são chamados mediante o *Logos* à comunhão ‘com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo’”²⁵⁶. A profunda unidade de Jesus com o Pai, que se expressa no seu pensar, no seu querer e no seu fazer, torna-se um o perfeito *ser um* (10,30; 17,10), anunciado de forma constante pelo Filho, feito homem. Segundo Schnackenburg, a preposição πρὸς não quer significar um movimento em direção ou uma meta, mas sim um processo vital intradivino, sendo o mesmo que παρὰ τῷ Θεῷ.

Quando Jesus na terra, na oração sacerdotal, olha retrospectivamente a glória que possuía “junto ao Pai” antes da existência do mundo (17,5), se expressa a mesma idéia: a “glória” que ele possuía então se sintetiza na proximidade com Deus, na comunhão de vida com ele, que lhe foi concedida pelo amor do Pai (cf. 17,24).²⁵⁷

O prólogo define o ser eterno do *Logos*, anterior ao tempo e ao começo, (v. 1a), como existência que se origina de Deus e do seu amor, repleto da vida de Deus (cf. 5,26) e participante de sua glória. Se compararmos o *Logos* com a sabedoria, vemos que também dela se dizia “estar presente” na criação, ela é companheira de Deus e colabora na criação de todas as coisas. O *Logos*, porém, está, já antes da criação, em pessoal comunhão com Deus, vivendo em Deus e de Deus. Por isso *Logos* e Deus não significam apenas uma simples sociedade, mas uma união pessoal, que é o estar “um junto do outro”, “um no outro” (cf. 14,11s.20, etc). O evangelista ressalta essa idéia na fórmula, a qual reúne ambas as coisas: “que repousa no seio do Pai” (1,18)²⁵⁸.

Na terceira afirmação chega-se ao auge do *Logos* preexistente: “E Deus *era* o *Logos*”. No v.1b está acentuada a igualdade entre *Logos* e Deus.

O *Logos* é tão Deus como aquele com quem ele se encontra na mais estreita comunhão de ser e de vida. Assim não se toma Θεός como um conceito ou termo

²⁵⁵ KONINGS, 2000, p. 83.

²⁵⁶ “‘La vida eterna (la vida del *Logos*) estaba junto al Padre (πρὸς τὸν πατέρα)’ (v. 2) y considera que también los creyentes están llamados mediante este *Logos* a la comunión ‘con el Padre y con su Hijo Jesucristo.’” SCHNACKENBURG, 1987, p. 256.

²⁵⁷ “‘Cuando Jesús en la tierra, en la oración sacerdotal, mira retrospectivamente a la gloria que poseía ‘junto al Padre’ antes de la existencia del mundo (17,5), se expresa la misma idea; la ‘gloria’ que él poseía entonces, se cifra en la proximidad con Dios, en la comunión de vida con él, que le fue otorgada por el amor del Padre (cf. 17, 24).’” SCHNACKENBURG, 1987, p. 257.

²⁵⁸ SCHNACKENBURG, 1987, p. 255.

genérico, mas como um ser que se refere a *Logos* e a Deus simultaneamente. Só a plenitude do ser divino, que o Filho recebe do amor do Pai, dá a garantia de sua plena potestade reveladora e salvífica (3,35).²⁵⁹

Em tudo isso está a função e atividade do *Logos* no mundo, que é dar a vida plena e a luz para os homens (v. 4), transmitir-lhes a graça e plenitude de Deus (vv. 14.16). Sua razão de ser é a divindade em que Deus não é só designação de uma função, mas sentido de vida.

3.2.2.2 A glória de Jesus revelada na expressão *ἐγὼ εἰμι*

O pressuposto de comunhão/união do *Logos* com o Pai, desde a preexistência, ou seja, antes da criação do mundo, nos auxilia na tentativa de podermos entender melhor a pretensão que está por trás da fórmula joanina *ἐγὼ εἰμι* pronunciada por Jesus. É uma fórmula intencionada, de fundamental importância teológica, carregada de sentido, que nos parece reforçar ainda mais o sentido da glória e da unidade entre Jesus e o Pai.

A fórmula *ἐγὼ εἰμι* demonstra ser uma expressão típica da cristologia joanina. Não vamos aqui aprofundar todos seus significados. Segundo Bento Silva Santos²⁶⁰, dois sentidos marcam mais fortemente o sentido figurado: umas são fórmulas qualificadas com um predicado nominativo, a exemplo de “Eu sou o pão da vida” (6,35.51), e outras são fórmulas expressas num sentido absoluto. Para nós, de fundamental importância é aprofundarmos os casos que aparecem expressos de forma absoluta, pois esses nos ajudam a avaliar melhor a relação entre glória e unidade, bem como apontar com mais clareza o sentido do conflito com os “judeus”, os quais entendiam que nessas afirmações Jesus estaria se igualando a Deus.

Segundo Santos, as afirmações de Jesus em *ἐγὼ εἰμί* mais significativas são as que aparecem com sentido absoluto, isto é, sem predicado ou sem complemento (cf. 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5.6.8), podendo também, algumas vezes, ser simplesmente uma fórmula de identificação, como em Jo 6,20 (quando Jesus caminha sobre as águas) e em Jo 18,5.6.8 (quando os guardas caem por terra, na prisão de Jesus).

Nas afirmações de Jesus, com a fórmula *ἐγὼ εἰμι*, temos em 8,24.28 e 13,19 o conteúdo mais específico da fé e do conhecimento. Em 8,24, aparece a advertência de Jesus aos judeus, para que se coloquem ao lado de Deus, acreditando nele. “A fórmula *Ego eimi* aqui é de fato misteriosa e enigmática; atribuindo-se o Nome divino revelado a Moisés (Ex

²⁵⁹ “El Logos es tan Dios como aquel con quien él se halla en la más estrecha comunión de ser y de vida. Así no se toma Θεός como un concepto o término genérico, sino que designa el ser que compete en común al Logos y a Dios. Sólo la plenitud del ser divino, que el Hijo recibe del amor del Padre, da la garantía de su plena potestad reveladora y salvífica (cf. 3,35).” SCHNACKENBURG, 1987, p. 255.

²⁶⁰ SANTOS, Bento Silva. **Teologia do Evangelho de São João**. São Paulo: Santuário, 1994. p. 67. Sobre a expressão *ἐγὼ εἰμι*. Cf. SCHNACKENBURG, 1980, v. 2, p. 73-84.

3,14), Jesus dá a conhecer sua unicidade e soberania, seu poder e sua superioridade, ou seja, seu ser e agir divinos”²⁶¹. Os judeus são estimulados a crer em Deus, que se revela na pronúncia do “ἐγὼ εἶμι” de Jesus. Mas pelo que se vê, essas afirmações absolutas fazem com que se instale um forte conflito entre Jesus e “os judeus” e “o mundo”. É a experiência que verificamos dentro da comunidade joanina. É por essa identificação que os judeus rejeitam Jesus, por igualar-se a Deus. Santos afirma que “se for exata essa transposição veterotestamentária do Nome divino, então é plausível afirmar que o leitor do Evangelho só poderá alcançar a salvação plena quando acolher Jesus como irrupção definitiva de Deus em sua história concreta”²⁶².

Em Jo 8,58 temos uma proclamação solene, em que o vir-a-ser (*genésthai*) de Abraão se opõe ao ser (*einai*) de Jesus. Esse texto afirma claramente a preexistência de Jesus, não por um verbo no imperativo (cf. 1,15.30), mas no presente. Não se diz: “Eu já existia antes de Abraão”, como seria de esperar, mas “EU SOU”. Jesus se coloca acima do tempo e na presença eterna de Deus. “No contexto do discurso, a solene afirmação é requisito prévio de sua promessa salvífica: somente o Filho preexistente (1,1), que se encarnou na história humana (1,14), pode dar aquela vida que supera a morte (8,51)”²⁶³.

A nosso ver, o que se apresenta claro nas autoproclamações de Jesus, é a afirmação máxima da glória e unidade entre Pai/Filho. Na verdade, Jesus pode falar como o divino “Eu Sou”. Para Brown, pode-se dizer com justiça que “a cristologia joanina pode ser chamada a mais elevada do Novo Testamento”²⁶⁴.

Parece-nos estar aqui o elemento racional ou ponto chave da unidade, à qual Jesus se refere na afirmação: “*Eu lhes dei a glória que me deste para que sejam um, como nós somos um*” (17,22). O “Eu Sou” de Jesus se identifica e se une com o “Eu Sou” de Deus, que evoca o Nome divino de Deus no Antigo Testamento (Ex 3,14-15). Na unidade do “Eu Sou”, expresso pelo Jesus joanino, com o “Eu Sou” de Deus, encontramos a formulação do “um”. Mostra ser o ponto máximo da glória-unidade Pai/Filho. Nesse sentido, compreendemos que a glória está na unidade, e a unidade está na glória. Unidade e glória se fundamentam reciprocamente, na divindade. Por isso, não compreendemos a unidade sem compreender a glória e vice-versa.

A glória revela o lugar de origem de Jesus, podendo-se dizer, que ela excede qualquer comparação ou associação terrena que possa ser feita. A glória quer mostrar que Jesus vem “do alto”. “Aquele que vem do alto está acima de todos; o que é da terra é terrestre e fala como terrestre. Aquele que vem do céu dá testemunho do que viu e ouviu [...] (3,31; cf. 8,23)”. Com a

²⁶¹ SANTOS, 1994, p. 67.

²⁶² SANTOS, 1994, p. 67.

²⁶³ SANTOS, 1994, p. 68.

²⁶⁴ BROWN, Raymond Edward. **A comunidade do discípulo amado**. São Paulo: Paulus, 1999. p. 47.

glória, o evangelista João reivindica a posição de Jesus, mostrando que está *acima de todos*. A forma com que Jesus entrou no mundo revela que ele é a única pessoa que desceu do céu, “o que o situa em uma instância inteiramente diferente e superior: ‘Ninguém subiu ao céu a não ser aquele que desceu do céu, o Filho do Homem’ (3,13; cf. 6,33-35.38)”²⁶⁵.

Essa origem de Jesus é amargamente contestada pelos “judeus” pois julgam saber o suficiente sobre sua família e sua origem. “Esse não é Jesus, o filho de José, cujo pai e mãe conhecemos? Como diz agora: ‘Eu desci do céu’?! (6,42).”

3.2.3 Glória, presente do Filho aos discípulos

A glória de Deus que está com o Filho, ele a dá a seus discípulos (17,22). O Pai manifesta sua glória no Filho. A glória atribuída a Jesus o faz mediador da graça do Pai. “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e nós vimos a sua glória, glória que ele tem junto ao Pai (1,14).” O Pai se revelou em Cristo.

Em Jesus Cristo, Deus sai do seu ocultamento, descobrindo no seu Filho algo de seu ser e de sua realidade. [...] De sua plenitude temos recebido todos graça por graça. Com Jesus Cristo Deus nos aproximou de tudo o que é possível, e certamente como um Deus compassivo e definitivamente solícito em nossa redenção. Nesse homem Jesus Cristo resplandece Deus em meio às trevas do nosso mundo²⁶⁶.

Através do Filho, o Pai manifestou sua riqueza ao mundo, da forma mais plena e real. Em Jesus, a glória de Deus manifestou-se ao mundo, de tal maneira que podemos afirmar que chegou a nosso meio “a plenitude de sua vida, de sua verdade, de sua bondade e de sua beleza. Ele mostrou seu poder e sua grandeza, que supera toda a pequenez, mesquinhez e malícia humana”²⁶⁷. A plenitude divina entrou na esfera do humano, do terreno. A pergunta que agora cabe ser feita é: ela se manifesta somente aos discípulos? Como eles vão assimilando essa glória (riqueza)?

No evangelho de João, todos os “sinais” que Jesus faz querem manifestar a glória de Deus. As bodas de Cana se apresentam como o princípio dos “sinais”, em que Jesus manifesta sua glória ao mundo (cf. 2,11). Por esses sinais, Jesus revela sua autoridade dada por Deus. Pessoas de prestígio, como é o caso de Nicodemos, reconhecem os sinais de Jesus e que eles vêm de Deus. “Rabi, sabemos que vens da parte de Deus como um mestre, pois ninguém pode

²⁶⁵ DESILVA, David A. **A esperança da glória**. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 135.

²⁶⁶ “En Jesucristo Dios sale de su ocultamiento, descubriéndose en su Hijo algo de su ser y realidad. [...] De su plenitud hemos recibido todos, gracia por gracia. Con Jesucristo se nos ha acercado Dios todo lo que era posible, y ciertamente que como un Dios compasivo y definitivamente solícito de nuestra redención. En ese hombre Jesucristo resplandece Dios en medio de las tinieblas de nuestro mundo.” SCHNACKENBURG, 1987, v. 4, p. 186.

²⁶⁷ “La plenitud de su vida, su verdad, bondad y belleza, y también su poder y grandeza, con que supera toda la pequenez, mezquindad y malicia humanas.” SCHNACKENBURG, 1987, p. 186.

fazer os sinais que fazes, se Deus não estiver com ele” (3,2). Um “oficial real” confia na eficácia das palavras de Jesus e chega à fé por meio de um sinal (4,53). Os homens que se saciaram com a multiplicação dos pães concluem: “Esse é, verdadeiramente, o profeta que devia vir ao mundo” (6,14). Temos até aqui uma seqüência de sinais aparentemente individuais. Sinais coletivos também levam muitos a declarar que Jesus merece ser reconhecido como o Messias (7,31). “O cego curado por Jesus declara, perante os fariseus, que esses sinais – inigualáveis desde o princípio do mundo – deveriam levar todos a reconhecer que Jesus provém de Deus e que Deus ouve a Jesus”²⁶⁸. Podemos dizer que o último de seus sinais, a doença de Lázaro, também é para a glória de Deus (11,4.40). Nesses “sinais” se manifesta de tal forma a ação de Deus, que o próprio Jesus experimenta a glorificação de Deus na sua ação salvadora e reveladora. “Quando Jesus opera um ‘sinal’, como revelador de Deus, glorifica com ele a Deus e por sua vez é glorificado por Deus, isto é, é confirmado e consolidado em sua autoridade e poder”²⁶⁹.

Na análise desses “sinais”, percebemos que a manifestação da glória tem uma perspectiva crescente. Segundo Dodd,

[...] ela já é anunciada desde o Prólogo. Em 7,39 somos advertidos de que Jesus ainda não tinha sido glorificado. Em 11,4 informa-se-nos que a doença de Lázaro visada *ina doksasthei o yios tou theou di autes*. Em 12,23, chega o momento *ina doksasthei o yios tou anthropou*. Depois de toda essa expectativa crescente, as palavras de 13,31 caem com força dramática: *nyn edoksasthe o yios tou anthropou*.²⁷⁰

Dessa forma, podemos afirmar que a manifestação da glória em Canã é programática, pois mostra grande paralelismo com a cena da cruz, em que Jesus apresenta a conclusão de sua obra. Na cruz ocorrerá a manifestação plena e definitiva atestada pelo evangelista (19,35). “‘A elevação necessária’ de Jesus sobre o patíbulo da cruz significa entronizá-lo como Senhor escatológico e messiânico que entra na glória do Pai”²⁷¹.

3.2.4 Glória, presente dos discípulos ao mundo

Como os discípulos manifestarão a glória que receberam de Deus, por meio do Filho, ao mundo? Não é essa a missão da comunidade futura? Destacamos algumas ações que os

²⁶⁸ DESILVA, 2005, p. 136.

²⁶⁹ BLANK, 1988, p. 263.

²⁷⁰ DODD, 1977, p. 524.

²⁷¹ Para Santos, “o conceito de ‘elevantar, ser elevado’ deve ser compreendido a partir do pano de fundo do Antigo Testamento (cf. 1Sm 2,1.10; Sl 75,11; 92,11). Merece atenção especial o Canto do Servo de Iahweh, sofredor e vitorioso (Is 52,13-53,12), onde logo no início, se diz: ‘Vede, inteligência conquistará o meu Servo. *Será elevado e muito honrado*’ (Is 52,13, em sua tradução grega: LXX). Temos aqui a forma peculiar joanina da cristologia primitiva da exaltação (cf. Fl 2,6-11; At 5,30s; 2,33). SANTOS, 1994, p. 24.

discípulos deverão levar adiante, na missão gloriosa do Pai. Tentaremos colocá-las dentro de uma certa ordem.

A primeira ação, considerada uma grandeza ímpar, é o *serviço*. “Se alguém quer servir-me, siga-me; e onde estou eu²⁷², aí também estará o meu servo” (12,26). O serviço se torna o compromisso, que resultará na glorificação do próprio Deus: “não se poderia proporcionar maior segurança nem maior esperança para a preservação e obtenção da glória”²⁷³. Cabe uma pergunta: o que é esse serviço? O serviço consiste em colaborar na mesma obra de Jesus, muitas vezes, em meio à perseguição, hostilidade, dispostos a perder tudo, até odiar a própria vida neste mundo (cf. 12,25). Pressupõe um serviço aos outros e à comunidade. “O próprio Jesus mostra como os servos devem servir-se mutuamente (13,14-16), assumir postura de serviço dentro do grupo, em vez de fazer reivindicações de precedência”²⁷⁴. Essa pretensão de posição pode fazer uma alusão à imagem sinótica de Mt 20,25-28. A glória que Jesus dá à comunidade dos crentes pretende instaurar a unidade entre eles (17,22).

A segunda ação é *a acolhida do testemunho de Jesus*, a qual significa declarar que as palavras de Jesus são verdade, confiança e fidelidade de Deus às pessoas. Não acolher as palavras de Jesus como verdade e não aceitar seu testemunho seria um insulto a Deus, como também chamá-lo de mentiroso (3,33). Jesus não só insiste na acolhida, mas no permanecer em suas palavras (15,7), demonstrando assim também o sentido da unidade dos discípulos com ele, pois são eles os porta-vozes desta palavra de Deus/Jesus junto aos homens.

A terceira é *produzir frutos*. Para produzir frutos, os discípulos devem permanecer em Jesus. A comunidade futura sobreviverá se produzir muitos frutos. “Aquele que permanecer em mim e eu nele produz muito fruto (15,5).” Nesses frutos Deus é glorificado. Como o Pai é glorificado na obra do Filho (cf. 13,31s), o Filho será glorificado pelo fruto dos discípulos. Assim “o ‘frutificar’, que vem a ser a vida cristã em união com Jesus, acontece ‘para a maior glória de Deus’ e, desta forma, para a verdadeira vida do homem”²⁷⁵. “Esse ‘fruto’ fica indefinido, mas pode ser muito naturalmente relacionado aos atos de amor e de serviço dentro da comunidade (sugeridos pelo contexto de 15,1-17) e, possivelmente, ao testemunho perante os de fora e à conversão destes”²⁷⁶. Isso é muito importante para toda a

²⁷² “onde estou eu” faz referência explícita à glória (cf. 14,3; 17,24).

²⁷³ DESILVA, 2005, p. 151.

²⁷⁴ DESILVA, 2005, p. 152.

²⁷⁵ BLANK, 1988, p.161.

²⁷⁶ DESILVA, 2005, p. 153.

interpretação de Jo 17,20-26, já que o amor é como um uma braçadeira que perpassa desde o v. 23 até o v. 26.

Por fim, a ação é ser *fiel*. A fidelidade e o testemunho vão até a morte (21,19). Como Jesus, os discípulos devem doar a sua vida em favor dos outros. No dom da doação aos homens resplandece a glória do Pai.

As ações dos discípulos farão com que a comunidade futura revele ao mundo essa dimensão divina. O mundo deve perceber que a glória divina presente nos discípulos é, ao mesmo tempo, mistério e sinal visível da presença de Deus.

Antes da criação, o Filho participava da glória do Pai. Essa é a glória da criação que o Filho manifesta ao mundo, fazendo com que a humanidade faça parte da criação e filiação divina. Os discípulos são os que transmitem essa glória, sinal visível da vinda de Jesus ao mundo como o Filho de Deus, como o Enviado. A manifestação da glória pelos discípulos quer mostrar o sentido originário da realização do ser humano.

O sentido do ser e do realizar humano se torna claro a partir do fundamento originário, que chamamos Deus; e esse fundamento originário o entendemos e o acolhemos meditando as palavras de Jesus. Nele reconhecemos a imagem visível do Pai invisível. “Aquele que vê a mim, vê o Pai” é o que Jesus disse a Felipe (14,9). Isso é o que confere luz e claridade a toda nossa existência enigmática e muitas vezes turbulenta.²⁷⁷

A glória manifestada pelos discípulos quer nos dizer que recuperamos o vínculo com o Deus criador que, de outro modo, nos parecia longe e estranho, incompreensível e irreal. Pela fé, no *Logos* feito homem, nos encontramos com Deus. Não é essa a maior glória que Jesus nos outorga? Não é esse o testemunho que os discípulos devem manifestar ao mundo?

A manifestação da glória de Deus através de Jesus e de seus discípulos quer mostrar que o objetivo primeiro e último é a vida eterna. A insistência de Jesus em ressaltar a unidade, mostra que é ela que manifesta a glória de Deus a toda a humanidade. A unidade dos discípulos faz com que o Pai continue sendo glorificado (cf. Jo 15,8). A glória que se revela pela unidade dos discípulos nos apresenta o sentido escatológico da unidade. É o que veremos a seguir.

3.3 Unidade escatológica

Como vimos, a unidade e a glória carregam um sentido primeiro e último da divindade de Jesus e de toda a criação, por ver que sua origem está em Deus, como também o fim último se completa em Deus. O v. 24 de nossa perícopa aponta nessa direção: “Pai,

²⁷⁷ SCHNACKENBURG, 1987, v. 4, p. 187.

aqueles que me deste *quero que, onde eu estou*²⁷⁸, também eles estejam comigo, para que contemplem minha glória, que me deste, porque me amaste antes da fundação do mundo.” O versículo expressa o último “querer” de Jesus, que “exprime seu grande desejo de estar unido ao Pai e aos seus”²⁷⁹. O “eu quero” pode ser chamado como a última vontade de Jesus, presente no meio dos seus. A expressão de Jo 17,24, é reproduzida de modo idêntico em Jo 14,3 (cf. 7,34.36; 12,26), reforçando a idéia de que a realização total da salvação consiste na união com o Filho, que representará simultaneamente a comunhão definitiva com Deus. Essas declarações parecem ser uma forma bem definida do sentido escatológico da glória e da unidade. Dessa forma, podemos falar em unidade e glória como escatologia futura? A escatologia tem o mesmo significado, em João, nos sinóticos e em Paulo? A escatologia no Novo Testamento tem o mesmo significado?

O Novo Testamento expressa de várias maneiras a convicção profunda acerca de como a presença de Jesus Cristo “entrou no mundo e mudou a experiência humana, em relação ao Acontecimento Primeiro e Último, o Absoluto, o Supra-histórico; trata-se de apresentar a ‘plenitude dos tempos’ (Gl 4,4), na qual se cumprirá a salvação prometida e aguardada durante séculos”²⁸⁰. Para falar dessa realidade última ou do *Último*, a linguagem humana usará sempre expressões inadequadas e incapazes de descrever plenamente esse mistério. Mas nosso intuito é de tentar esboçar o sentido último da unidade e da glória.

Na comparação da escatologia descrita nos sinóticos com o Evangelho de João, percebemos muitas divergências. Os Evangelhos Sinóticos apresentam a expressão “vida eterna” como algo futuro ou póstumo (cf. Mt 19,16; 25,46; Mc 10,17), ao passo que João acentua que já na terra se inicia a vida eterna (Jo 3,36; 6,47). Em João, não temos algo que corresponda ao “sermão escatológico de Jesus narrado pelos sinóticos (cf. Mt 24s; Mc 13; Lc 21,5-38), nem tampouco as descrições da ressurreição e da parusia contidas no epistolário Paulino (cf. 1Cor 15; 1Ts 4,13-5,11; 2Ts 2,1-12)”²⁸¹. Ele, porém, apresenta a escatologia de um modo bastante original e profundo.

3.3.1 Características da escatologia joanina

A perspectiva escatológica joanina é diferente da dos sinóticos e de Paulo, pois essa enfatiza os bens escatológicos como uma realidade presente e não só futura. Por exemplo, a

²⁷⁸ O itálico é nosso para ressaltar o sentido escatológico da glória e da unidade.

²⁷⁹ KONINGS, 2000, p. 358.

²⁸⁰ SANTOS, 1994, p. 81.

²⁸¹ SANTOS, 1994, p. 82.

vida eterna não é simplesmente futura, mas, ao crer em Jesus, ela já é dada aqui aos seus fiéis. No encontro com o Filho de Deus, atualiza-se a dimensão presente da escatologia (cf. 3,13-21.31-36; 12,44-50). Apesar do destaque dado ao presente escatológico, não podemos afirmar que João ignore as afirmações escatológicas que se projetam no futuro, o que demonstram textos como 5,29; 6,39s; 11,24s, entre outros.

a) *Cristocentricidade da escatologia joanina*

Para entender melhor a escatologia, como também as divergências de sentido entre o Evangelho de João e os sinóticos, não podemos deixar de enfatizar a cristocentricidade joanina.

Procurando encontrar o que há de mais específico na escatologia joanina e tentando clarear as dificuldades encontradas entre o aspecto presente e futuro, Santos cita dois autores P. Ricca e J. Blank que chegam a um ponto comum:

[...] ambos dizem que a escatologia desse evangelho só pode ser compreendida corretamente como uma função da cristologia: sublinhando a subordinação da escatologia à cristologia, eles falam respectivamente de uma *escatologia personalizada* em Jesus e de uma *escatologia historicizada* (também, é claro, na pessoa histórica de Jesus).²⁸²

Segundo Ricca, a “escatologia personalizada” centraliza-se na pessoa de Jesus. Assim, a revelação histórica de Jesus fez com que se cumprissem as expectativas messiânicas e se realizasse o *eschaton*. Para esses dois autores, a centralidade na cristologia foi motivo determinante do enfoque joanino: “Jesus é o Princípio e o fim, o Criador primeiro, o Juiz último, a Verdade última de Deus e do homem”²⁸³. Isso reforça ainda mais que a escatologia se dá na reflexão do acontecimento histórico de Jesus. A unidade com a pessoa de Jesus nos fala da vida presente e futura, isto é, nos deparamos com a vida eterna e o juízo.

b) *Escatologia como “vida eterna”*

Podemos dizer que no Evangelho de João “vida” (*zoe*) é um termo chave, como também um dos núcleos centrais da soteriologia joanina. Esse vocábulo aparece vinte e uma vezes (7 vezes em 1Jo), e quinze vezes como “vida eterna” (6 vezes em 1Jo)²⁸⁴. “O conceito de vida (eterna) corresponde, em João, ao de *Reino de Deus* ou *dos céus*, característico dos Sinóticos. Podemos dizer que, em João, o conceito ‘vida’ de certo modo substitui o de ‘Reino

²⁸² SANTOS, 1994, p. 85.

²⁸³ SANTOS, 1994, p. 86.

²⁸⁴ Aqui Santos faz uma nota explicativa, dizendo que a soma das duas dá um total de 36 vezes; “note-se que as expressões ‘vida’ e ‘vida eterna’ são equivalentes entre si, de sorte que, sem qualquer explicação, João substitui uma pela outra. Ver Jo 1,4bis; 3,15.16.36 bis; 4,14.36; 5,24 bis; 26 bis; 29.39.40; 6,27.33.35.40; 47.48.51 bis; 53.54.63.68; 8,12; 10,10.28; 12,25.50; 14,6; 17,2.3; 20,31.” SANTOS, 1994, p. 87.

de Deus”²⁸⁵. Vida (eterna) e o sentido da unidade estão tão juntos que podem significar o mesmo. O sentido dessa vida não é referente à vida natural. Ela está aqui posta, num sentido de finitude, de morte, para o que o evangelista João recorre ao substantivo *psyche*. Para exemplificar o fato, o texto de Jo 12,25 é particularmente significativo:

“Quem ama a sua vida (*psychen*), a perde; e quem odeia a sua vida (*psychen*) neste mundo, guarda-la-á para a vida eterna (*zoen aionion*).” Aqui João opõe qualitativamente a “vida neste mundo”, que pode perder-se, à vida verdadeira e permanente, da qual é o depositário e dispensador (Jo 6,57; 14,19). A mesma expressão grega é utilizada quando se fala da entrega da própria existência terrena e corporal.²⁸⁶

Nos sinóticos, o significado de “vida” e “vida eterna” é sempre uma condição para o futuro, isto é, num sentido escatológico que se dá na consumação do Reino de Deus²⁸⁷. Em João, devido ao valor da cristologia, vida eterna não é apenas herança futura, mas realidade presente e imediata. No Jesus joanino, a vida ultrapassa sua existência terrena de homem e se prolonga na eternidade.

Assim, a vinda de Cristo como Revelador do Pai constitui o acontecimento escatológico decisivo; ela introduz a “última hora” do mundo (cf. 1Jo 2,18). Entre as condições exigidas para receber a vida eterna, destaca-se a fé em Jesus como Salvador universal dos homens. Quem crê no Filho tem a vida eterna (3,15.16.36, etc.), passou da morte à vida (5,24); esta fé é, ao mesmo tempo, fé no Pai que o enviou (6,40.47; 1Jo 5,13).²⁸⁸

Esse sentido se enriquece quando, pela unidade com Jesus, faz com que o mundo creia nele.

Vejamos alguns tópicos que Santos destaca sobre as peculiaridades do conceito joanino de vida:

a) Jesus Cristo é o fundamento da vida, tendo esta lhe sido dada em plenitude e ele tem poder de doá-la ao mundo (cf. 6,33). Assim entendemos melhor quando se diz que ele é pão da vida (6,35.48), a luz da vida (8,12) ou simplesmente a vida (11,25; 14,6);

b) Jesus Cristo torna essa vida divina notória em suas palavras (6,38.68) e seus sinais (cura de enfermos, multiplicação dos pães, ressurreição dos mortos), sinais estes que se revelam totalmente contra um reino de opressão e de morte (5,24; 8,51; 11,26; 12,25);

²⁸⁵ SANTOS, 1994, p. 87.

²⁸⁶ Jo 13,37-38 (Pedro quer dar sua vida por Cristo); 15,13; 1Jo 3,16b (dar a vida por seus amigos); 10,15.17-18; 1Jo 3,16a (Jesus entrega a vida pelos seus). SANTOS, 1994, p. 87.

²⁸⁷ Santos destaca várias passagens que confirmam isso nos Evangelhos Sinóticos. Cf. Mc 9,43.45; 10,17.30; Lc 10,25 com Mt 25,34; ver também Rm 6,20-23; 1Tm 1,15s; 4,8; 6,11s; 2Tm 1,1; Tt 1,1s; 3,7. Nos Sinóticos, o estado de felicidade é apresentado sob diversas imagens: como banquete (Mt 22,1-10; Mc 14,25), aquisição da vida (Mt 10,39; 19,29; 25,46; Mc 9,43-58; Lc 9,24), tomada de posse de um grande tesouro (Mt 19,21), bem-aventurança plena (Mt 25,21.23), repouso (Lc 23,42-43), habitação nos “tabernáculos eternos” (16,9 = Ap 7,9-17; 21,3), participação no mundo de Deus (Mt 5,21), convivência com Cristo (Lc 23,43). SANTOS, 1994, p.87.

²⁸⁸ SANTOS, 1994, p. 88.

c) À luz do dom e da promessa dessa vida, podemos compreender o verdadeiro sentido da vida e da salvação oferecidas às pessoas. “A vida dada por Cristo aos homens é fundamentalmente uma participação na vida no próprio Deus, o Pai dos vivos e origem de toda a vida (cf. 5,26; 1Jo 1,2)”²⁸⁹. A vida se torna dom do Pai no Filho (1Jo 5,11); quem a possui entra em comunhão com o Pai e o Filho (1Jo 1,3; 2,23s; 5,12). Essa dimensão escatológica da vida faz com que os discípulos vivam no mundo, mas não sejam do mundo (Jo 15,19; 17, 14-16).

Dentro dessa concepção de vida, a antecipação do conceito “vida eterna” para o momento presente mostra a importância e o valor dados ao sentido da existência humana. “A vida eterna se realiza no ‘conhecimento’ do Pai e de Jesus no Espírito Santo; trata-se de uma participação íntima, de uma comunhão de vida com as pessoas trinitárias”²⁹⁰. Assim, diante da vida que se apresenta como vida presente e não somente futura, aparece o juízo escatológico.

c) O juízo escatológico

No Evangelho de João, houve uma antecipação do tempo futuro para o tempo presente e, nesse sentido, aparece uma outra realidade, de extrema importância, que deve ser vista diferentemente dos Evangelhos Sinóticos e dos escritos de Paulo, a saber: o juízo escatológico. A pessoa de Jesus faz com que o julgamento aconteça *hic et nunc*, sendo os próprios homens que o fazem. Diante de Jesus cabe uma tomada da decisão. Segundo Santos, aparecem dois grupos distintos diante do juízo divino²⁹¹:

Os crentes

Perseveraram na palavra: 8,31; 15,7-8; 17,6;

São os verdadeiros discípulos: 8,31-32;

Conhecem a verdade: 8,32;

São livres: 8,32b.36;

Ficam na casa (do Pai) para sempre: 8,35; cf.

14,2-3;

São filhos de Deus: 8,35.47;

São verdadeiros filhos de Abraão: 8,39;

Fazem as obras de Abraão (crêem): 8,40; 8,56;

Os não-crentes

Não acolheram a palavra: 8,37.43; 5,38;

Cometem o pecado: 8,34; cf. 1Jo 3,4,8;

São mentirosos: 8,55;

São escravos: 8,34;

Não ficam na casa do Pai: 8,35;

São filhos do diabo: 8,41.44;

São apenas descendentes de Abraão: 8,37;

Não fazem as obras de Abraão: 8,39;

²⁸⁹ SANTOS, 1994, p. 89.

²⁹⁰ SANTOS, 1994, p. 89.

²⁹¹ SANTOS, 1994, p. 90.

Amam a Jesus: 8,42;

São homicidas: 8,37.40.44;

Não morrerão: 8,51-52; cf. 5,24;

Morrerão em seus pecados: 8,21-24;

São de Deus: 8,47.

Não são de Deus: 8,47.

No Evangelho de João, a vida, a morte e a salvação estão em relação profunda com a pessoa de Cristo. Nisso, compreende-se que o futuro não é mais somente futuro distante, mas tem uma profunda relação com o presente.

Quem crê em Jesus imerge, desde já, na dinâmica de uma vida qualitativamente diversa da existência corporal, que se prolongará para além da morte (17,24). Aderir às palavras de Jesus de um modo estável como experiência de encontro (8,31b) significa pertencer já ao “mundo vindouro”.²⁹²

3.3.2 A unidade em Jesus se torna o “tempo escatológico” da salvação.

Coube a Santos apresentar em sua obra uma síntese de escatologia presente e futura, dentro do Evangelho de João, que não vem somente confirmar o que acabamos de dizer nas páginas anteriores, mas também completar os dados com observações adicionais e pertinentes. Santos emprega para essa apresentação o conceito de “tempo escatológico da salvação”, afirmando que este é plenamente cumprido e vivenciado por Jesus. O autor subdivide sua apresentação em três partes: a) Jesus unifica passado, presente e futuro; b) Jesus cumpre tempo e “lugar” da “revelação plena”; c) Jesus realiza o tempo da “vida” e o tempo do “juízo”.

a) Unidade de Jesus com o passado, presente e futuro

- *Unidade de Jesus com o passado:* “Jesus é considerado o ‘ponto terminal’ (= *terminus ad quem*) da criação (1,3) da promessa feita a Abraão (8,56), da Aliança sinaítica (1,17.45; 5,46; 6,32s.49.51a) e de toda a história de Israel tomada em seu conjunto (2,19-22)”²⁹³.

- *Unidade de Jesus com o presente:*

Jesus é o novo libertador (8,32-36), o novo cordeiro pascal (1,29.36; 19,14.31.36.42), a nova serpente (3,13-15), o novo maná (Jo 6), o novo Moisés (1,17s; 6,14), a nova aliança (6,45), a nova lei (1,17-18), o novo templo (1,14; 2,19-22; 4,23-24), o único verdadeiro profeta (6,14), o único verdadeiro Messias (4,25-26; 11, 25-27), o único verdadeiro pastor (10,1-18), a única verdadeira porta (10,7-10), o único verdadeiro rei (12,13; 18,37), o único verdadeiro fundador do novo povo de Deus (11,52; 12,32).²⁹⁴

²⁹² SANTOS, 1994, p. 91.

²⁹³ SANTOS, 1994, p. 100.

²⁹⁴ SANTOS, 1994, p. 100.

• *Unidade de Jesus com o futuro:*

A fé da Igreja pós-pascal remete constantemente ao que Jesus disse e ensinou ao longo de sua vida terrena (14,25-26; 16,12-13a); se um dia os mortos ressurgirão dos sepulcros, isto está em estreita dependência da união com Cristo, ao qual o Pai deu o poder de dar a vida (5,28s; 6,29.43s; 11,25); o mesmo pode ser dito em relação ao “juízo”: cada vez que o homem é colocado diante do Revelador dá-se um juízo, uma ressurreição ou uma perdição, que serão sancionados nos últimos tempos da história (12,48).²⁹⁵

b) Jesus como tempo (e lugar) da “revelação plena”

O sentido joanino de compreender Jesus como tempo (e lugar) da revelação plena pode ser visto de duas formas. Uma declara que Jesus apresenta um Deus visível (1,14,17s; 4,5-11) e testemunha as coisas do céu (3,13s; 8,28; 12,23.34); outra, que ele não é apenas “Revelador” do Pai, mas também o portador da totalidade da revelação (1,14-17.18; 14,6-11), sendo meio e objeto do que revela. Jesus é o objeto conhecido e conhecedor de Deus. “Jesus esgota de tal modo a idéia de ‘revelação’ que vem a ser o próprio critério de conhecimento do Pai: quem conhece Jesus e o mistério nele escondido, conhece imediatamente também o Pai (14,7-10)”²⁹⁶.

c) Jesus como tempo (e lugar) da vida e do “juízo”

A unidade com Jesus se torna “lugar” e juízo de vida ou de morte. Segundo o Evangelho de João, Jesus veio transmitir vida e vida em abundância (10,10). Os instrumentos para transmiti-la, suas palavras e sua morte.

Jesus não somente confere a vida, mas Ele próprio é a *vida* por excelência (11,25; 14,6; 1Jo 1,2; 5,12.20). Portanto, é na comunhão com Ele através da fé e da escuta de sua palavra que os homens se subtraem, desde já, à esfera da morte (5,24) e trazem em si o germe da ressurreição futura (5,24s; 11,25s).²⁹⁷

Para falar do *juízo*, João usa presente (3,18s; 5,24; 6,25) e futuro (5,28s; 6,39; 11,25; 12,48). Nesse sentido, se subentende que o homem está sujeito a *juízo*, tanto no presente como no futuro. Na unidade com Cristo, a vida se apresenta como um acontecimento *escatológico* responsável, pois Jesus torna presente a “parusia”. Quem crê no Filho de Deus enviado ao mundo e o ama, já experimenta em si uma misteriosa ressurreição, passando da morte para a vida (5,24; 11,25).

²⁹⁵ SANTOS, 1994, p. 101.

²⁹⁶ SANTOS, 1994, p. 101.

²⁹⁷ Cf. Jo 3,36; 5,24.40; 6,63.66; 17,3; 20,31; 1Jo 5,13 (a palavra de Jesus); Jo 3,13-15; 3,16=13, 1=1Jo 4,9; Jo 8,28; 10,1-21, passim; 11,49-52; 12,24 =12,32-33 (a morte de Jesus).

3.3.3 A unidade em Jesus, nossa participação na sua glória depois da morte

Em nossa perícopes, encontramos a afirmação de Jesus: “Pai, aqueles que me deste quero que, onde eu estou, também eles estejam comigo para que contemplem minha glória, que me deste, porque me amaste antes da fundação do mundo” (17,24). Esse versículo aponta para o último “querer” de Jesus que é o desejo de que os “seus” contemplem e participem da sua glória. Esse texto nos revela um sentido futuro-escatológico da unidade e da glória.

Como vimos acima, o evangelista João destaca com frequência a imanência escatológica no presente, mas, por outro lado, ele também tem a preocupação de apresentar textos que tratem dos acontecimentos futuro-escatológicos, da ressurreição e do juízo (no último dia). Esse sentido escatológico faz com que na unidade em Jesus, a dinâmica da vida comece aqui e se prolongue também para além da morte (17,24). Para reforçar essa idéia, sintetizaremos os três textos que Santos destaca para esta perspectiva, quais sejam: “na apologia da divindade de Jesus (5,29), no discurso de Cafarnaum (6,39.40.44.54) e no diálogo entre Jesus e Marta diante da tumba de Lázaro (11,24s)”²⁹⁸.

a) A ressurreição para a vida ou para a condenação. Em Jo 5,29, mesmo que o contexto fale de escatologia presente e futura e sendo elas paralelas e complementares, “o evangelista se refere claramente à ressurreição escatológica de todos os homens, chamados ao prêmio ou ao castigo, no fim dos tempos”²⁹⁹. Essa escatologia futura está, aliás, em perfeita harmonia com os dados fundamentais da Escritura (cf. 2Mc 7,9-41; Dn 12,2; At 24,15).

b) A ressurreição no último dia. Em Jo 6,39s.44.54, no discurso de Cafarnaum, o Jesus joanino menciona a ressurreição “no último dia” quatro vezes. O contexto das afirmações (6,36-40) reforça a necessidade de crer em Jesus e no Pai, a fim de que todos tenham a “vida eterna”. No v. 40 vemos que as duas perspectivas escatológicas ainda se combinam: “todo aquele que crê no Filho, tem *já* a vida eterna; mas ao mesmo tempo será ressuscitado ‘no último dia’”³⁰⁰. Mesmo que estejam juntas, o texto joanino quer ressaltar que a unidade com Jesus é fonte de imortalidade e de salvação. Unidos a ele, participamos desde agora da salvação e da vida eterna. Para Santos, a novidade do texto está na “ênfase dada à iniciativa determinante de Jesus; é Ele quem ressuscita; a ressurreição realizada por Cristo é parte integrante da salvação que lhe foi confiada pela vontade do Pai”³⁰¹.

²⁹⁸ SANTOS, 1994, p. 92.

²⁹⁹ SANTOS, 1994, p. 94.

³⁰⁰ SANTOS, 1994, p. 94.

³⁰¹ SANTOS, 1994, p. 94.

c) O teu irmão ressuscitará. Em Jo 11, 24s, a ressurreição no fim dos tempos aparece no diálogo de Jesus e Marta, mas aparece também uma contraposição entre a ressurreição no fim dos tempos e a antecipação de tal evento. Portanto, nota-se que há uma

antítese entre a declaração de Marta e a resposta de Jesus: Cristo assegura a Marta que Lázaro ressuscitará; ela concorda com esta afirmação no sentido de que seu irmão ressuscitará no fim dos tempos; entendendo a resposta de Jesus no sentido da fé farisaica, que professava a ressurreição escatológica dos mortos em oposição aos saduceus (cf. Mt 12,18-27), Marta mostra que, para seu irmão, haveria ainda a esperança de um retorno imediato à vida. Jesus, então, a conduz de uma esperança orientada simplesmente para o futuro à fé na sua pessoa; nele o mesmo evento escatológico é antecipado, de sorte que fora dele não há verdadeira e autêntica salvação.³⁰²

Jesus Cristo se dá a conhecer como ressurreição e vida (Jo 11,25s), tanto na dimensão escatológica presente, como na dimensão da escatologia futura.

O sentido da escatologia joanina, centrada na pessoa de Jesus, quer ressaltar o desejo e a vontade (θέλω) que ele manifesta em 17,24,

[...]de que os discípulos estejam com Ele no reino celeste, contemplando a sua glória; sua vontade se direciona, portanto, à reunificação celeste dos discípulos com Ele, à consumação que os aguarda na vida futura; esta é descrita em termos de comunhão definitiva com Jesus e de visão de sua glória.³⁰³

Na escatologia cristocêntrica, está a consumação dos crentes depois da morte, pois em Jesus, como vimos, está presente tanto o “tempo” (presente e futuro), quanto o “lugar” da salvação. Por isso, segundo Santos, na unidade com a pessoa de Jesus, está o “tempo escatológico” da salvação.

Retrospectiva

Nessa terceira parte do estudo, tematizamos a unidade e a glória em Jo 17,20-26. Buscamos detalhar o sentido desses dois temas perpassando por todo o Evangelho de João, mas sempre no enfoque de compreender melhor o sentido da unidade. Em *retrospectiva*, sintetizamos as descobertas feitas. Nossa reflexão sobre a unidade se voltou sobre várias perguntas, com o intuito de entender mais especificamente seu sentido. A expressão que nos interpela é “*a fim de que todos sejam um*” (v.21).

1- O eixo central de nossa perícopes de Jo 17,20-26 se apresentou como a unidade, a qual envolve uma porção de outros temas importantíssimos. O Evangelho de João, para designar a unidade, usa a locução “*einai en*” (ser um), encontrando sua expressão máxima na unidade do Pai e do Filho: “Eu e o Pai somos um” (cf. Jo 10,30). Trata-se de uma frase simples. Aparentemente são dois sujeitos de personalidades distintas, como sugere o emprego

³⁰² SANTOS, 1994, p. 96.

³⁰³ SANTOS, 1994, p. 99.

do neutro “*en*” (um). Mas, o numeral εἷς no neutro não consegue, por si só, dar a profundidade do sentido desta unidade. Este se encontra, muito mais, nas expressões de Jo 17,11. 21. 23. A unidade analisada no contexto imediato de Jo 10,30 revela a igualdade de poder. Para ressaltar essa igualdade de poder, Jesus apela às suas obras, à lei, ao Salmo 82,6, e à fé nas obras. A unidade vista à luz do contexto joanino, mostra que foram preparadas declarações precedentes que desembocaram na perfeita unidade Pai/Filho. Essa unidade revela o aspecto notável da cristologia joanina.

Além disso, destacamos algumas expressões que ressaltam essa unidade, como:

a) *O trabalho*. “O Pai trabalha e eu trabalho” (Jo 5,17). O contexto dessa expressão é um dia de sábado, na sinagoga. Curar nesse dia era estar contra Deus, na opinião dos judeus. Com essa expressão, Jesus se declara acima das leis sabáticas, reforçando ainda mais sua relação particularíssima com o Pai.

b) *As obras*. “Por mim mesmo, nada posso fazer” (Jo 5,30). Segundo Konings, o filho Jesus tira essa inspiração na carpintaria junto do pai José. Suas obras dão testemunho maior que João Batista. As obras são os sinais, a vida e o julgamento.

c) *O amor*. “O Pai é aquele que ama o Filho e tudo entrega em suas mãos” (3,35). O amor enlaça Pai e Filho não como um sentimento, mas na mútua dedicação do agir. O amor é uma espécie de submissão do Filho ao Pai. O amor revela a unidade de Jesus com o Pai, fazendo com que o Pai seja glorificado.

No *ser um* do Pai e do Filho se encontra a origem e o sentido mais profundo da unidade, imagem visível da unidade que os crentes devem alcançar. O “ser um” de Jesus e o Pai carrega o mesmo objetivo, que é levar ao mundo suas obras, sua vida e seu amor. No Pai e no Filho encontramos a unidade perfeita. Essa unidade é revelada aos seus discípulos. “[...] a fim de que todos sejam um. Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós” (Jo 17,21).

2- *A unidade do Filho com os discípulos*. Nesse ponto, analisamos o sentido dessa unidade, a partir do verbo grego “*menein*” (permanecer/ficar). Esse verbo nos dá uma idéia completa da relação de unidade entre Jesus e os discípulos. É uma expressão de forma correlativa, “como tu, Pai, estás em mim e eu em ti, que eles estejam em nós” (Jo 17,21). A expressão máxima dessa identificação está em Jo 14,20. O sentido de “permanecer” dado pelo verbo grego nos remete à figura simbólica da verdadeira videira, que tem como pano de fundo o texto de Is 5,1-7, como também outros textos dos profetas, os quais são unânimes em denunciar que a vinha não está mais produzindo frutos. Esta pode ser a razão da insistência de Jesus em permanecer nele. No Evangelho de João não é mais Israel a verdadeira videira, mas sim, o povo que permanecer unido a Jesus. “Permanecei no meu amor, permanecei nas minhas palavras”.

3- *A unidade dos discípulos reforçada pelo Espírito Paráclito.* A comunidade futura tem o apoio do Espírito. Tentamos entender seu significado e seu papel. Por exemplo, o Espírito, no Evangelho de Lucas, tem um papel fundamental, no entanto, em João ele tem características próprias. Em João, os textos que mencionam o Espírito Santo são uma preparação para a clareza do significado que encontramos nos discursos de despedida. Nesses discursos, o evangelista fala do Espírito Paráclito, que significa aquele que ajuda, que aconselha, o advogado. Ele é o enviado do Pai e do Filho, sua função é de testemunhar (15,26), de ensinar todas as coisas (14,26). Ele será o continuador da obra de Jesus, será o agente de Jesus. Ele não aparece na oração sacerdotal de Jesus, podendo ser o fato explicado pelas diversas categorias que a linguagem joanina usa para explicar a presença espiritual de Cristo na comunidade. O Espírito Paráclito penetra nos crentes, para que o amor de Deus permaneça neles. Isso faz com que a comunidade se sinta responsável e consciente de levar adiante a obra de Jesus.

4- *Unidade como congregação dos filhos dispersos.* Em Jo 11, 51-52, a afirmação de Caifás, de que era preciso que um homem morresse para reunir os filhos dispersos de Israel, tem uma conotação muito nacionalista, que não serve para a morte de Jesus. Nesse contexto, está implícito um anseio secular do retorno do povo de Israel da dispersão, provocada pelos povos invasores. No Antigo Testamento, um texto que destaca isso é Ez 37,21-22. Em João, aparecem outros textos com o sentido de reunificação, só que com uma nova esperança dada pela morte de Jesus, não no sentido nacionalista, mas num sentido universal, como reunificação de todos os filhos de Deus dispersos pelo mundo. A morte de Jesus deve ser elo de unidade para unir não só a nação, mas misturar a raça de judeus e gentios.

5- *Unidade do rebanho em um só Pastor.* Essa unidade quer mostrar que Jesus é o bom pastor. O pano de fundo dessa metáfora está em Ez 34. Os pastores que Deus nomeou para cuidar da vinha fracassaram, agora Deus manda o Filho para reunir o povo em um só rebanho e um só pastor. Jesus é o pastor que cumpre a promessa messiânica do Pastor Messias e se opõe aos dirigentes fracassados de Israel. O Pastor joanino não se fixa somente na pessoa, nem tampouco nas relações do pastor com cada uma de suas ovelhas, mas inclui a idéia do rebanho de Deus. Por não acreditarem, os dirigentes judeus não fazem parte do rebanho (10,26). Em Jo 10, se cumpre a unidade escatológica de Ez 34 e 37, de reunir outras ovelhas que não são “deste redil” (10,16).

6- *O tema da glória* nos faz entrar num segundo ponto de reflexão, pois é o tema que fundamenta o sentido da unidade. A glória mostra a unidade como relação divina. É ela, no

Filho, que manifesta o poder e as maravilhas de Deus ao mundo. Ela mostra quem é Jesus (8,54) e que também na morte Jesus é glorificado (12,23; cf. 13,31). Jesus quer que os discípulos participem na sua glória (17,24). A glória no Evangelho de João é tradução do grego “*doxa*”, que é reproduz o termo hebraico “*kabod*”, que quer dizer riqueza, esplendor.

7- Como entender a *glória* na relação Pai/Filho. A glória de Deus está na relação de tudo quanto Jesus fez pelos seus, que poderia significar a abundância da vida divina.

A glória nos fala do Logos preexistente, vimos isso de três formas: o princípio; a comunhão pessoal do Filho com o Pai e a preexistência.

O *princípio* quer remontar até o “antitempo”, até a eternidade, seria num sentido premundano do Logos.

A *comunhão pessoal do Logos com Deus* quer significar um processo vital intradivino. Da sabedoria se diz que sua existência se origina de Deus e de seu amor. Do Logos se diz que está antes da criação, em comunhão pessoal com Deus, vivendo em Deus e de Deus.

A *preexistência* quer expressar que o “logos era Deus”. O Logos é tão Deus como aquele com quem ele se encontra na mais estreita comunhão de ser e de vida. Aqui, Deus não é um conceito, mas a plenitude do ser divino.

As afirmações de Jesus em ἐγὼ εἶμι revelam a glória de Deus. Essas expressão são ditas em sentido absoluto, isto significa, sem predicado e sem complemento, por exemplo, “eu já existia antes de Abraão” (8,58). O “Eu Sou” de Jesus evoca o “Eu Sou” de Deus no Antigo Testamento, formando o *um*: “Eu lhes dei a glória que me deste para que sejam um, como nós somos um” (17,22). Essa glória revela o lugar de origem de Jesus e mostra que ela é “do alto”. “Aquele que vem do alto está acima de todos” (3,31; cf. 8,23).

8- A *glória, um presente de Jesus aos discípulos*. “E o verbo se fez carne, e habitou entre nós, e nós vimos sua glória, glória que ele tinha junto do Pai” (1,14). Em Jesus, Deus sai do seu ocultamento, resplandece a luz em meio as trevas. Os “sinais” de Jesus manifestam aos discípulos e ao mundo a glória de Deus. Exemplo: na ressurreição de Lázaro é dito expressamente que “essa doença é para a glória de Deus” (11,4.40). Essa glória se manifesta de forma progressiva que vai até seu extremo, que é a entrega de Jesus na cruz (13,31; cf.19,35).

9- *Glória, presente dos discípulos ao mundo*. Os discípulos devem manifestar essa glória ao mundo. Destacamos quatro formas de fazê-lo: através do serviço, da acolhida do testemunho de Jesus, dos frutos e da fidelidade.

O serviço se torna o compromisso dos discípulos com os outros. Significa colaborar na mesma obra de Jesus, pois ele nos deu o exemplo (13,14-16). É não ter pretensões de posição dentro do grupo.

A acolhida das palavras de Jesus que são verdade é necessária, pois não permanecer e praticar suas palavras seria um insulto a Deus.

A produção de frutos nunca é definida explicitamente no Evangelho, mas pode-se inferir que é expressa através de relacionamentos de amor, serviço e de compromisso dentro da comunidade.

A fidelidade quer ressaltar o testemunho que vai até a morte (21,19), como também Jesus deu a vida em favor de todos. A fidelidade ao Pai torna a glória um sinal visível de sua presença no mundo.

10- *Unidade escatológica*. “Pai, aqueles que me deste *quero que, onde eu estou*, também eles estejam comigo, para que contemplem minha glória, que me deste, porque me amaste antes da fundação do mundo” (17,24). É uma expressão idêntica de Jo 14,3 (cf. 7,34.36; 12,26). As várias expressões nos revelam um sentido escatológico, muito embora a escatologia em João seja parcialmente diferente da encontrada nos sinóticos. Nestes, “a vida eterna” sempre se apresenta como algo futuro ou póstumo (cf. Mt 19,16; 25,46; Mc 10,17), em João, ela já inicia aqui na terra (Jo 3,36; 6,47).

Dentre as características da escatologia joanina, destacamos sua *crístocêntrica*. Ela se interpreta em função da cristologia, se torna uma escatologia personalizada e historicizada. Na centralidade em Cristo encontramos o Princípio e o fim, o Criador primeiro, o Juiz último, a Verdade última de Deus e do homem. Abordamos também a *escatologia como vida eterna*. Vida eterna é Reino de Deus ou dos céus, e diferente dos sinóticos, ela é em João uma realidade presente e imediata, não só futura. Cristo introduz o acontecimento decisivo no mundo, a “última hora”. A vida eterna se realiza no “conhecimento” do Pai e de Jesus no Espírito Santo; trata-se de uma participação íntima, de uma comunhão de vida com as pessoas trinitárias. Na cristocentricidade está o juízo escatológico. Diante de Jesus é necessário uma decisão, o que explica a divisão radical entre crentes e não-crentes, no quarto evangelho.

11- *Unidade em Jesus tempo escatológico da salvação*.

a) Na unidade com Jesus está o tempo presente, passado e futuro. No presente, Jesus é o novo libertador (8,32-36), o único e verdadeiro profeta (6,14). No passado, Jesus é considerado o ponto terminal da criação (1,3), a promessa feita a Abraão (8,56). No futuro, o espírito remete constantemente ao que Jesus disse e ensinou ao longo de sua vida terrena (14,25-26; 16,12-13a).

b) Jesus como tempo (e lugar) da revelação plena. Essa revelação se dá de duas formas: uma através de um Deus visível (1,14,17), outra, apenas através de um revelador (1,14-17.18; 14,6-11).

c) Jesus como tempo (e lugar) da vida e do juízo. Jesus não somente confere a vida, mas ele é a vida por excelência (11,25; 14,6; 1Jo 1,2; 5,12.20). Por isso diante dele se está sujeito a juízo.

Capítulo IV

4 ATUALIZAÇÃO

4.1 Questões de delimitação

Os exercícios de atualização de textos bíblicos costumam ser precedidos, nas exegeses, por uma clara definição do escopo do texto, entendendo-se por escopo, uma formulação sucinta dos principais destaques inerentes ao seu conteúdo. Podemos formular nosso escopo em três itens, considerados fundamentais e centrais em Jo 17,20-26.

- O tema da *unidade* é central, podendo ser dividido em três partes, que são: a) a unidade de Jesus com o Pai; b) a unidade de Jesus com os discípulos; c) a unidade dos discípulos com o mundo (ou a unidade da comunidade futura). “[...] a fim de que todos sejam um” (v. 21). Sendo a última o foco de nosso estudo, porém sem deixar de compreender o todo.

- Outro tema fundamental é a *glória*, também vista em três partes, que são: a) glória Pai/Filho; b) Jesus manifesta sua glória aos discípulos; c) os discípulos a manifestam ao mundo. Em Jesus, a glória de Deus se manifesta com toda a sua grandeza divina, como também manifesta a vontade do Pai. Sempre com o objetivo de que o mundo creia que Ele é o enviado do Pai. “Eu lhes dei a glória que me deste para que sejam um, como nós somos um” (v. 22).

- O terceiro, não pela ordem de importância, mas por uma questão de prioridade, é o tema do amor: “Deus é amor” (1Jo 4,8.16). O amor de Deus é o amor do Pai que ama a todos: “[...] e os amaste como amaste a mim” (v. 23). É o amor que se faz presente desde a criação, “porque me amaste antes da fundação do mundo” (v. 24) e que deve estar presente em todos “a fim de que o amor com que me amaste esteja neles e eu neles” (v. 26).

Formulamos, dessa forma, nosso escopo: *unidos no amor de Jesus Cristo, os discípulos conseguem manifestar a glória de Deus ao mundo, que é o desejo último de Jesus.*

“Quero que onde eu estiver também eles estejam comigo, para que contemplem a minha glória que me deste, porque me amaste antes da fundação do mundo” (Jo 17,24).

Não é possível, por razões de espaço, atualizarmos com profundidade todos os aspectos destacados pelo nosso texto. Concentramo-nos, em razão do fato, em aprofundar inicialmente a atualidade da necessidade de uma estreita relação (união) de todo ser humano com Deus. Para esse aspecto, orientamo-nos, sobretudo, pelo excelente estudo de Henrique C. de Lima Vaz em sua “Antropologia filosófica I”. A seguir, procuraremos destacar a relevância da união entre os próprios cristãos, no que nossos principais parceiros de diálogo são Josef Blank e Raymond Brown. No terceiro ponto, de modo especial, por ser a parte que faz referência direta às comunidades futuras, daremos um breve enfoque sobre a unidade dos cristãos com outras religiões, baseados na teologia de Andrés Torres Queiruga, que fala sobre o diálogo entre as religiões³⁰⁴. No quarto e último ponto, nos dedicaremos a enfatizar a necessária união dos cristãos com o conjunto de toda a criação. Nosso exercício de atualização encerra com a apresentação de “dez princípios de unidade”, uma síntese de nossas preocupações em relação ao princípio de unidade, tão fortemente exaltado no texto de Jo 17.

4.2 Unidade Pai/Filho, exemplo e sentido para a realização humana

O sentido da unidade entre Pai/Filho se apresenta como protótipo e modelo para a unidade de Jesus com os discípulos, como também dos discípulos com o mundo. Em princípio, nossa perícopes fala da unidade dos discípulos com o mundo (ou unidade da comunidade futura), mas, para isso, precisamos buscar o fundamento e a origem dessa unidade que, como já dissemos, está na relação pessoal de Jesus com o Pai. Confessamos nossa insegurança em tratar um tema que nos faz entrar na profundidade, tanto de Deus, como de Jesus, e assim também do ser humano. Não podemos abarcar o mistério, a riqueza e a preciosidade de tudo isso: nunca a acolhida humana será plena, será sempre deficiente e incompleta.

Para que possamos atualizar o sentido da unidade em *nível pessoal*, convém-nos fazer uma pergunta e uma constatação. A pergunta é: a unidade de Jesus com o Pai é a unidade que nós devemos ter com Deus? Sim. Sendo assim, a constatação: a realização e o sentido da vida, tanto de Jesus, como do ser humano, está em Deus. É o que tentaremos detalhar nessa primeira parte da atualização.

³⁰⁴ Conscientes da problemática que encerra a união entre as diversas igrejas existentes, faremos uma atualização bem sucinta, já que esta temática exigiria, na verdade, estudos bem mais aprofundados e diferenciados, o que fugiria dos propósitos limitados e inerentes a um trabalho de Dissertação.

Se a realização de Jesus é fazer a vontade do Pai, como entendemos esse Jesus humano? Para avançarmos nessa reflexão, convém citar a tese de Andrés Torres Queiruga quando afirma:

[...] como humano, Jesus era limitado, a revelação teve que ir fazendo nele seu caminho. Também ele foi “receptor da revelação”. Dentro da história não podia viver na plena transparência: de fato, os próprios evangelhos já nos apresentam Jesus envolvido na busca e na pergunta até o último momento de sua vida. “Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste?” (Mc 15,34 = Mt 27,46).³⁰⁵

Essa idéia mostra que a realização de Jesus vai se construindo na sua relação de unidade com o Pai. Para apresentarmos o Jesus joanino dessa forma, é um pouco complicado, pois, no Evangelho de João, Jesus vem em plena glória, concedendo-lhe desde o início uma certa soberania. Mesmo assim, o evangelho não exclui a necessidade “humana” de uma realização gradativa por parte de Jesus. Se a realização da vida de Jesus está alicerçada no Pai, não é forçar nenhum argumento dizer que a realização do ser humano unido a Jesus também pode ser posta nesse caminho, assim nos reforça a afirmação de Henrique Lima Vaz quando diz: “a unidade radical do ser do homem é definida pela relação constitutiva que o ordena à audição da Palavra de Deus”³⁰⁶.

O sentido da realização humana, posta nessa direção, nos faz buscar o valor mais profundo da existência, o qual se apresenta igual nas diversas partes da terra, independente de cultura, raça, cor, situação econômica, etc. Para essa exigência de sentido se faz mister buscar as questões fundamentais que caracterizam o percurso de toda a existência humana. Segundo o papa João Paulo II, usando os princípios filosóficos, cuja contribuição específica é colaborar com as perguntas para o sentido da vida, as questões fundamentais da existência são: “Quem sou eu? De onde venho e para onde vou? Por que existe o mal? O que existirá depois desta vida”³⁰⁷? Essas questões têm sua fonte comum nas exigências de sentido para a vida que urgem no coração do homem, mas a resposta de tais perguntas depende efetivamente da orientação que se dá à existência.

Para que possamos compreender melhor o sentido da realização de Jesus na sua relação de unidade com o Pai, sendo um paralelo para o sentido da realização humana, queremos apresentar de forma sucinta o conceito de homem bíblico de Vaz.

³⁰⁵ QUEIRUGA, Andrés Torres. **O diálogo das religiões**. São Paulo: Paulus, 1997. p. 54.

³⁰⁶ VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica I**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1993. p. 60.

³⁰⁷ PAPA João Paulo II. **Fides et ratio**. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 6.

4.2.1 A unidade a partir da compreensão bíblica do homem

A concepção bíblica de homem proposta por Vaz, nos ajuda a entender a realização do homem em Deus, pois, para ele, “a concepção bíblica do homem é formulada na linguagem religiosa da revelação. Essa linguagem tem um discurso sobre o homem que se supõe ter origem numa fonte transcendente”³⁰⁸. Como já dissemos, para Vaz, a unidade radical do ser humano é definida pela relação constitutiva que o ordena à audição da Palavra de Deus³⁰⁹. Essa Palavra criadora nos remete ao livro do Gênesis. Partindo dessa palavra que cria, podemos fazer um paralelo com a glória que Jesus recebe do Pai, pois o sentido dela estar nele, desde a fundação do mundo, também nos remete a esse ponto. No livro do Gênesis, encontramos que “Deus criou o homem à sua imagem, à imagem de Deus Ele o criou, homem e mulher Ele os criou” (Gn 1,27). Deus criou o mundo por seu Verbo, isto é, por sua Palavra (Sl 33,6-9; Sb 9,1; Eclo 42,15). A relação da palavra com o homem é vista por Vaz como representando a *imagem* de Deus. Nesse sentido, a palavra nos faz ver que a unidade do homem é pensada numa perspectiva soteriológica. Para Vaz, essa unidade se desdobra em três momentos, os quais se articulam como momentos de uma história ou de um itinerário salvífico. “Trata-se, pois, da unidade de um desígnio de salvação que da parte de Deus é dom ou oferecimento e da parte do homem é *resposta* ou *aceitação*, a recusa do dom implicando justamente a perda da unidade ou a cisão irremediável do seu ser por parte do homem”³¹⁰.

Para Vaz, os três momentos definem uma unidade de origem, expressa nos temas da criação, da queda e da promessa, presentes já nos primeiros capítulos do livro da Origem (*Gênesis*): “uma *unidade de vocação* expressa no tema da Aliança que percorre todo o AT e se consuma no Evento do Verbo feito carne no NT, uma *unidade de fim* expressa no tema da vida na presença de Deus (AT) e da vida em Deus (NT)”³¹¹. Segundo Vaz, a unidade do homem com Deus tem uma manifestação progressiva e o é por ser uma revelação histórica, em que as situações fundamentais do homem vão sendo integradas na unidade profunda do seu ser-para-Deus. Tanto na reflexão sobre o ser humano, como no Evangelho de João, Jesus é o modelo e protótipo do homem, na relação de sua unidade com o Pai. O homem Jesus Cristo passa a ser arquétipo³¹² na concepção cristã do homem.

³⁰⁸ VAZ, 1993, p. 60.

³⁰⁹ O autor faz referência à teologia da audição da Palavra desenvolvida pelo grande teólogo K. Rahner. VAZ, 1993, p. 60

³¹⁰ VAZ, 1993, p. 60.

³¹¹ VAZ, 1993, p. 61.

³¹² Sobre o significado do homem Jesus, cf. RUBIO, Afonso García. **Unidade na pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2001. p. 324-329.

Para reforçar essa idéia de realização humana em Deus, Vaz se fundamenta na busca profunda do *eu*, expresso nas idéias de Santo Agostinho.

As linhas teóricas da antropologia agostiniana acompanham em estreito paralelismo as linhas do seu itinerário existencial, sendo Agostinho o único pensador antigo no qual a busca da verdade surge do íntimo de sua experiência pessoal que aparece entrelaçada com a própria expressão teórica da verdade: o primeiro pensador, em suma, no qual o pensamento do ser é inseparável da descoberta do Eu.³¹³

Dessa forma, a descoberta mais profunda de realização do eu humano está alicerçada na relação de unidade com Deus. Nas palavras de Dufour, quando o Evangelho de João fala do *Logos*, podemos comparar com a pessoa de Jesus, pois, para ele, o fundamento do eu de Jesus também é Deus (o Pai).

O *Logos* não é apenas um ser divino (théios), mas que ele é Deus (theós). O texto oscila do Dois para o Um e do Um para o Dois. É isso que vai caracterizar o mistério da relação Pai/Filho; mas, enquanto o *Logos* não se tiver encarnado para se tornar “o Filho”, enquanto Deus não for chamado de “Pai”, é a unidade que leva a melhor sobre a dualidade. No ponto em que nos encontramos, é preciso cuidado para não projetar imediatamente sobre a relação *Logos/Deus* a relação que conhecemos Filho/Pai. O que parece claro é que a unicidade de Deus não exige a sua redução à de um indivíduo; ela supõe uma relação dinâmica, a de um ser em expansão. Somente a relação caracteriza o ser em sua profundidade. Quando se dissociam os pólos da relação, cai-se no erro no qual se manifesta apenas uma parte do mistério que as duas expressões sucessivas do Prólogo (junto de Deus/era Deus) querem balbuciar na sua complexidade.³¹⁴

Se o fundamento da realização do homem está em Deus, da mesma forma como a unidade de Jesus com o Pai, disso decorre que, tanto a realização de Jesus e sua plenitude, quanto à realização do ser humano e a sua unidade interior, estão intrinsecamente ligadas ao fazer a vontade do Pai. Por isso, a realização do homem não se dá simplesmente numa concepção fechada de Deus, mas se dá na dinamicidade presente, na sua revelação em Jesus Cristo, relação essa que aparece no simbolismo da videira e dos ramos unidos ao tronco (cf. Jo 15,1ss). Na perspectiva de que na pessoa de Jesus se revela o Pai, vai se delineando o mais pleno sentido da realização humana.

Chegando a esse ponto, nossa reflexão encontra aqui o paradoxo de nossa realidade, que é do *não sentido* da vida humana, pela razão de que, em nome da racionalidade humana, desvinculada do transcendente, o ser humano está perdendo o sentido de sua vida.

4.2.2 A unidade negada pela Modernidade e o não-sentido da vida

Visto na perspectiva da realização, o *sentido da vida* está intimamente ligado ao tema da unidade de Jesus com o Pai. Nós nos apoiaremos, para essa reflexão, no texto de Vaz, que fala do sentido e não-sentido da vida.

³¹³ VAZ, 1993, p. 65.

³¹⁴ DUFOUR, Xavier Leon. *Leitura do Evangelho Segundo João I*: Palavra de Deus. São Paulo: Loyola, 1996. p. 65.

Quando analisamos a civilização moderna³¹⁵, na perspectiva do sentido da vida, percebemos que não é um problema de agora, é uma preocupação de cada cultura, cada povo e cada pessoa em todas as épocas. Segundo Vaz

[...] a história desse conceito cumpre um longo itinerário que vem desde as teorias gregas do conhecimento sensível, passa pelas doutrinas dos “sentidos” da Escritura e dos “sentidos” espirituais na tradição cristã e vem finalmente alcançar uma surpreendente atualidade no clima intelectual da modernidade.³¹⁶

Percorrendo esse itinerário, Vaz analisa quais as estruturas que modelam esse sentido, pois são elas que revelam a direção de um movimento de fundo que pode ser designado como passagem da primazia gnosiológica do universo de *ser* para a primazia gnosiológica do universo da *representação*, tomado este, pela modernidade, como única prioridade.

Segundo Vaz, houve uma ruptura dessas duas partes: “a ruptura entre *representação* e *ser* tem lugar no contexto de uma profunda revolução doutrinal, que pode ser enumerada entre as mais decisivas que o Ocidente conheceu”³¹⁷. Essa revolução inicia-se no século XIV com o teólogo franciscano Duns Escoto e chega como regulamento quase canônico no pensamento da Modernidade.

A partir dessa idéia da *representação*, o homem moderno praticamente refaz toda a sua morada simbólica de seu ser no mundo. Para Vaz, “entregar-se à tarefa dessa reconstrução implica, em última instância, avocar a si o intento propriamente demiúrgico de edificar um mundo submetido a um sistema de medidas imanentes ao próprio homem”³¹⁸. Na gestação dessa história, convém reconhecer o triunfo do modelo gnosiológico-epistemológico que passa a impor, na teologia, na filosofia e na cultura intelectual em geral, a primazia da *representação* sobre o *ser*. Essa nova estrutura, edificada sobre a teoria da *representação*, passa a ser um dos traços distintivos da figura do “intelectual” que revela o obreiro eficaz da Modernidade. Agora é esse sujeito que dita os critérios de valor axiológicos conforme suas necessidades e sua satisfação. Essa *representação* cria um novo espaço e um novo estilo de trabalho teórico em que a característica é fazer o objeto com procedimentos que o próprio sujeito cria e estabelece.

³¹⁵ Quando falamos de civilização moderna, homem moderno ou Modernidade, é no sentido de respeitar a idéia do autor no qual nos apoiamos, mas estamos conscientes de que nossa sociedade mudou da Modernidade para a Pós-Modernidade. E aqui aceitamos a tese de Hans Küng, de que o marco dessa mudança aconteceu em 1918, quando terminou a Primeira Guerra Mundial, data em que, segundo ele, o século XX teve seu início. A partir dessa data, se deu a mudança de Modernidade para a Pós-Modernidade. Cf. KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 15.

³¹⁶ VAZ, Henrique C. de Lima. Sentido e não-sentido na crise da Modernidade. **Síntese Nova Fase**, v. 21, n. 64, p. 5-14, 1994.

³¹⁷ VAZ, 1994, p. 6.

³¹⁸ VAZ, 1994, p. 6.

A concepção que o homem tem de si mesmo e do mundo, olhando numa acepção mais ampla, reacende a questão do sentido, que é uma questão posta pelo homem, pela necessidade de traduzir a verdade do *ser* na verdade do *conhecer*. Há uma polissemia de sentido, mas a “invenção do sentido é, pois, tarefa humana por excelência e só ao homem, portador do *logos*, aberto ao ser e à verdade, é dado o supremo risco de enunciar o *sentido* e de traduzir, assim, as razões do ser em razões do viver”³¹⁹. Essa capacidade do ser humano, de tomar as rédeas do sentido da vida, através de razões que ele determina, faz com que a experiência profunda de um entrelaçamento dialético entre verdade, sentido e existência que se originou no seio do ensinamento socrático, possa se configurar também como a sombra do *não-sentido*. Essa busca de sentido e, ao mesmo tempo, uma sombra de não-sentido vividos no período da modernidade grega, faz com que possamos compreender melhor a nossa própria modernidade. Com efeito, “nela podemos descobrir a lógica inelutável que transforma a produção humana do *sentido* em fábrica da aparência e do *não-sentido*, no momento em que, tendo rompido seu vínculo essencial com o *ser*, passa a constituir-se paradoxalmente em matriz do *não-ser*”³²⁰. É o que viveram os gregos em sua modernidade e que se caracteriza agora como consolidação na modernidade ocidental. Nessa nova possibilidade que a modernidade oferece para a construção do ser, encontramos dois tipos de fenômenos, os naturais e os de liberdade, sendo que os naturais aparecem como grandezas mensuráveis, enquanto que os de liberdade como grandezas não mensuráveis, nem sujeitas a cálculo.

Para Vaz, a liberdade é o lugar primigênio do homem, tanto para o sentido como para o não-sentido. Do *sentido*, quando o homem, pela sua liberdade, usa a razão contemplativa, possibilitando a prática da inteligência espiritual, a qual permite a abertura para o *bem* e para o *ser*. Do *não-sentido*, quando homem substitui essa razão contemplativa do ser para uma que fabrica o *aparecer*. Desse lugar, o homem sente uma espécie de contradição por sentir-se um ser finito e situado, como também por sentir uma pretensão infinita de ser ele o criador de seu sentido. Mesmo que a modernidade possa disponibilizar de todos os recursos científicos, tecnológicos, naturais para assegurar a sobrevivência, não deixa de assistir a uma crise profunda do seu universo simbólico, como também das razões próprias do ser. Essa crise se apresenta na violência e na morte como absolutas no espaço da finitude. “A violência alcança seu paroxismo na morte que aparece ao homem, ser inteligente e livre, ciente de que deve morrer, como a contradição absoluta presente no coração da vida, ou como o não-sentido absoluto irrompendo no universo humano do sentido”³²¹.

³¹⁹ VAZ, 1994, p. 9.

³²⁰ VAZ, 1994, p. 10.

³²¹ VAZ, 1994, p. 13.

Essa análise feita por Vaz nos apresenta o grande paradoxo que encontramos na unidade de Jesus com o Pai. Jesus encontrou no Pai o princípio da transcendência, o ponto primeiro do ser e do sentido, fato que constatamos também quando analisamos o sentido da glória Pai/Filho (“a glória que me deste antes da fundação do mundo”: Jo 17,22.24).

As civilizações religiosas do passado também encontraram um princípio transcendente como foco primeiro do ser e do sentido, à luz do qual era possível encontrar razões para recusar a insensatez da violência e da morte. Para Vaz, nossa civilização não-religiosa afasta-se desse caminho.

Ao fazer do próprio homem o princípio imanente do sentido, ela eleva à dignidade ontológica de um absoluto a liberdade antropocêntrica. A experiência mais radical dessa liberdade consiste, então, no medir-se com esse outro absoluto que é a morte ou, antes, no identificar-se com ele. Tal é a consigna do ser-para-a-morte, proclamada por Martin Heidegger como o selo de autenticidade da existência humana.³²²

Vaz diz ainda que a violência e a morte deixam de ser um fato bioantropológico, porque a civilização moderna teve a ousadia de reivindicar ao sujeito a responsabilidade de dar o sentido para sua vida.

Nesse ponto da reflexão, Vaz afirma que é muito provável que se tenha atingido a raiz mais profunda, a raiz propriamente *espiritual* da crise da Modernidade.

Se voltarmos nossa atenção para as mil faces da violência num mundo onde o homem se glorifica de ter enfim instalado o seu reino – esse reino da liberdade que perseguia o sonho da Ilustração, de Kant, de Hegel ou de Marx – não podemos conter nosso espanto ao ver subir uma tão poderosa vaga de não-sentido desde esse abismo da liberdade onde se pensava ter descoberto finalmente a fonte do sentido.³²³

O reino da liberdade, que deveria ser o ponto pelo qual o ser deveria instaurar o *sentido* na vida, descambou aparentemente de forma incontrolável para o *não-sentido* da violência e da morte. “Violência sutil da propaganda e da manipulação da informação, violência cega do terrorismo, violência silenciosa e universal da injustiça nas relações políticas, sociais e econômicas entre indivíduos, grupos e nações; e o esgar insensato na ‘morte moderna’ ao termo de todos esses caminhos de violência”³²⁴.

Vaz conclui dizendo que muitas são as saídas apontadas e exploradas para a crise da modernidade, mas é permitido pensar que nela permaneceremos ou dela não sairemos enquanto não se universalizar a experiência da inabilidade ou do não-sentido do humanismo antropocêntrico. Semelhante experiência poderá dirigir as energias espirituais da civilização para o reencontro da fonte transcendente do sentido ou para descobrir uma nova estrutura da

³²² VAZ, 1994, p. 13.

³²³ VAZ, 1994, p. 14.

³²⁴ VAZ, 1994, p. 14.

experiência de Deus que se torne o princípio inspirador de uma realização mais autenticamente humana dos grandes ideais da Modernidade.

A reflexão feita por Vaz nos mostra que o sentido da vida do ser humano está ameaçado, pois ele cortou a relação com seu ser e com Deus. Ao nosso ver, é esse o paradoxo primeiro e fundamental que se apresenta diante da unidade Pai/Filho. Mas ainda, como forma de ressaltar a idéia da unidade pessoal com Deus, a exemplo de Jesus, e, ao mesmo tempo, como conclusão dessa primeira parte, gostaríamos de destacar alguns pontos, dentro de uma nova perspectiva teológica feita por Andrés Torres Queiruga, em seu livro: “A revelação de Deus na realização humana”.

Como acabamos de ressaltar, segundo Vaz, a liberdade humana é o lugar em que se instaura o *sentido*, como também o *não-sentido* da vida humana. É nessa liberdade que Queiruga também parte para mostrar a relação do ser humano com Deus, pois ele diz que, na liberdade humana está o lugar da ação e revelação de Deus. Essa revelação de Deus é sempre um ato que parte dele, mas que sempre se realiza na liberdade histórica do ser humano. “Fica evidente, com efeito, que uma relação pessoal, ainda quando esteja sempre oferecida – e nesse sentido disponível – por parte do doador, só chega à sua realização efetiva quando é acolhida por parte de quem recebe a doação: a revelação de Deus tão-somente na resposta do homem se faz realidade concreta”³²⁵. Não seria essa a revelação que Jesus fez de Deus ao mundo? “E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós; e nós vimos a sua glória [...]” (Jo 1,14). Não é essa a resposta que o homem deve dar também a Deus? Se não o fizer, isso equivaleria, para o homem, a perder o essencial, pois,

[...] na realidade, na resposta à revelação o homem está se realizando a si mesmo: está construindo, desde a última radicalidade, a história de seu ser. Nesse sentido, a palavra de Deus ao homem constitui a mais radical entrega do homem a si mesmo.³²⁶

Isso não implica uma concorrência ou anulação da liberdade humana? Para Queiruga, a revelação de Deus é a realização do homem, “quanto mais pleno o significante humano, mais plena a significação divina”³²⁷.

Mesmo que o ser humano não acredite em Deus, se sua vida for pautada a partir das perguntas fundamentais que mencionamos acima, ele pode dar sentido à sua vida e à sua realização humana. Usaremos as palavras de João Paulo II, quando ele diz que

[...] impelido pelo desejo de descobrir a verdade última da existência, o homem procura adquirir aqueles conhecimentos universais que lhe permitam uma melhor compreensão de si mesmo e progredir na sua realização. Os conhecimentos

³²⁵ QUEIRUGA, Andrés Torres. **A revelação de Deus na realização humana**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 200.

³²⁶ QUEIRUGA, 1995, p. 200.

³²⁷ QUEIRUGA, 1995, p. 201.

fundamentais nascem da maravilha que nele suscita a contemplação da criação: o ser humano enche-se de encanto ao descobrir-se incluído no mundo e relacionado com outros seres semelhantes, com quem partilha o destino. Parte daqui o caminho que o levará, depois, à descoberta de horizontes de conhecimentos sempre novos. Sem tal assombro, o homem tornar-se-ia repetitivo e, pouco a pouco, incapaz de uma existência verdadeiramente pessoal.³²⁸

Dessa forma concluimos nossa primeira parte da atualização, fazendo nossas as palavras da convicção cristã de Queiruga,

[...] confessar minha convicção que com Cristo a revelação viva de Deus alcançou o intransponível, o insuperável, que nele se tornam claras para mim as chaves definitivas da atividade de Deus em relação ao mundo e da conduta correspondente de nossa parte, a tal ponto que não posso imaginar – e estou falando literalmente – que seja possível ir além daquilo que foi descoberto por ele.³²⁹

Tudo isso quer nos mostrar que a unidade de Jesus com o Pai não é simplesmente um acreditar do homem em Deus, mas nos faz recuperar o verdadeiro sentido da vida humana, como também a ação de Deus nessa realização. Levando a sério este sentido de unidade, podemos supor duas coisas,

[...] por um lado, uma clara e confiante afirmação da própria identidade, sem desbotamentos nem irenismos, que não favorecem ninguém; e, por outro lado, a humildade de quem não tem a si mesmo como ponto de referência, nem sequer insiste demasiadamente no modo concreto de compreender a verdade descoberta, pois tem consciência de que esse modo está sempre aberto a ser corrigido e complementado com novas nuances, sem pôr *a priori* qualquer limite ao questionamento que lhe possa vir de outro.³³⁰

Essa unidade do ser humano com Deus, como a unidade de Jesus com o Pai, vai além de qualquer crença, cultura, raça ou o que poderíamos imaginar. Ela parte da glória divina, como vimos acima.

4.3 Pistas para um caminho de ecumenismo entre os próprios cristãos

No segundo ponto de nossa atualização, refletiremos sobre o sentido comunitário da unidade. No estudo de nossa perícopes, a unidade dos discípulos se apresenta como pressuposto básico e fundamental para a unidade dos cristãos. O mesmo deve acontecer entre os cristãos de hoje. Para apresentar essa idéia, nos serviremos da reflexão de Blank.

Os primeiros discípulos não questionavam sua unidade com Jesus, pois ele estava presente fisicamente. Mas, após sua morte e o início do anúncio de sua palavra, os problemas e conflitos por causa do crescimento da comunidade passaram a aumentar. Assim, para o evangelista, como para nós, cabe uma pergunta: como resolver o problema da unidade interna

³²⁸ PAPA, 1999, p. 8.

³²⁹ QUEIRUGA, Andrés Torres. **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2001. p. 344.

³³⁰ QUEIRUGA, 2001, p. 345.

da comunidade? O primeiro sentido da unidade, em João, está na relação individual com Jesus, o segundo é o valor comunitário, de comunhão entre fiéis.

Não só em nossa perícopes, mas em todo o Evangelho de João, a unidade não está no bispo ou no presbítero. A unidade está baseada diretamente no protótipo divino. “[...] como tu, Pai, estás em mim e eu em ti” (v. 21). Segundo Blank, nessa unidade, aparece o “ imanentismo joânico”, que quer dizer “estar dentro” baseado no amor espiritual. A unidade dos discípulos com Jesus deve ser tal que possa tornar visível o amor de Deus no mundo (Jo 17,23), para que, assim, o “mundo creia” que Jesus é o enviado do Pai. “A unidade da comunidade é algo tão convencedor e admirável que o ‘mundo’ por seu intermédio pode ser levado à fé.”³³¹ A unidade com Jesus não só é o protótipo divino, mas também a origem do amor de Deus ao mundo. Esse protótipo é transmitido aos discípulos pela glória divina recebida do Pai, através de Jesus. Ele é a base para a comunidade permanecer unida. Unida, a comunidade participa da glória de Jesus e glorifica o Pai. Nesse sentido, a unidade da comunidade se torna uma dádiva para o mundo, mas, tendo sempre presente que ela não está totalmente assegurada, pois deve ser sempre uma tarefa que se completa plenamente num horizonte futuro, compreendido na perspectiva escatológica (Jo 17,24). “Certamente não é uma unidade qualquer, mas é a dádiva do revelador e da revelação, fruto da salvação.”³³²

A unidade da comunidade deve ser o testemunho de credibilidade para o mundo, deve necessariamente ser a presença *visível* da ação de Deus no mundo. O evangelista certamente não pensou, de forma alguma, numa unidade abstrata e invisível. A unidade deve partir da comunidade/igreja na sua origem espiritual e de vivência, e não só institucional.

Blank se pergunta: a unidade é uniformidade? Segundo ele, o Evangelho de João não fala em uniformidade, isso faria com que o ser humano perdesse a liberdade. Então, como seria? Unidade organizatória dos diversos componentes? Unidade de grupos e entidades? Unidade das comunidades de fé?

O sentido da unidade não toma por base principal apenas o sentido que é dado na oração sacerdotal de Jesus, mas aquele que se destaca em todo o Evangelho de João. Como exemplo pode-se citar o texto do Bom Pastor, em que Jesus afirma: “Eu sou o bom pastor; conheço as minhas ovelhas e as minhas ovelhas me conhecem, como o Pai me conhece e eu conheço o Pai. Eu dou minha vida pelas minhas ovelhas” (Jo 10,14-15).

Para Blank, em Jesus está a razão decisiva da unidade. Essa unidade deve basear-se nas palavras e nas ações de Jesus, sendo ele a base e o modelo da unidade divina. As

³³¹ BLANK, Josef. **O Evangelho Segundo João**. 2ª parte. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 300.

³³² BLANK, 1988, p. 301.

comunidades-igreja, para serem unidas, devem reencontrar-se sempre com Cristo. Referindo-se à instituição católica, ele diz que também o papa não está dispensado dessa tarefa, pois ele não é o dono e nem o centro da unidade, pois ela é uma graça de Deus e uma realização humana. A “preocupação das Igrejas pela unidade só pode ser compreendida pela busca constante do sentido da unidade, baseado em Deus e Jesus Cristo, para que, por intermédio desta ligação, sempre de novo se deixem levar à unidade e ao encontro”³³³. A unidade é uma tensão entre o “já” e o “ainda não”. Mesmo tendo a certeza de que sua origem “já” está garantida, há uma tarefa que “ainda não” foi acabada, pois, sendo ela uma dimensão do espírito, será sempre uma projeção para o futuro.

4.3.1 Unidade da comunidade/igreja institucional

Essa idéia de unidade, impressa pelo Jesus joanino, mostra-se como paradoxo impresso desde os primeiros séculos do cristianismo, na idéia de unidade institucional, mantida na forma hierárquica na figura do papa.

Segundo Blank, quem desenvolve essas idéias da Igreja como uma estrutura é Inácio de Antioquia. Para ele, a unidade deve ser a Igreja enquanto instituição.

O seu conceito de unidade é de grande interesse, porque as suas cartas datam da mesma época, ou pouco após, que o Evangelho de João, e porque representa uma linha que bem breve se tornou pioneira na Igreja antiga e porque apresenta, na questão da “unidade”, diferenças típicas ao pensamento de João.³³⁴

Ele usa o exemplo das cordas unidas à cítara, propondo que de forma semelhante deva ser o presbítero ligado a seu bispo.

Para reforçar essas idéias, Cipriano escreve um livro intitulado “A Unidade da Igreja Católica”³³⁵. As idéias expressas em seu livro estão baseadas no fundamento da unidade expressa nas palavras de Jesus quando diz a Pedro: “Também eu te digo tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei minha Igreja, e as portas do Hades nunca prevalecerão contra ela” (Mt 16,18). Partindo dessa expressão, a unidade da Igreja deve partir de uma pessoa. A unidade das igrejas deve partir dos bispos.

Para Cipriano, a pessoa que abandonar a Igreja não alcançará as recompensas de Cristo. Não pode ter Deus como Pai, quem não tem a Igreja como Mãe. Uma comparação que também ele faz da Igreja é com a Arca de Noé. Quem está fora da arca não se salva e quem está fora da Igreja não mantém a unidade; quem não mantém a unidade não mantém a fé no

³³³ BLANK, 1988, p. 307.

³³⁴ BLANK, 1988, p. 298.

³³⁵ CIPRIANO. **A unidade da Igreja Católica**. Petrópolis: Vozes, 1973. p.31.

Pai, portanto não se salva. A Igreja é o “instituto de Salvação”. Seu slogan “*fora da Igreja não há salvação*” (*extra ecclesiam nulla salus*)³³⁶ é um slogan de guerra, que tinha como finalidade incutir medo nos cristãos de perder a salvação. Para aquele que estivesse fora da salvação era proibida a companhia dos demais cristãos, pois era considerada uma pessoa profana e desgraçada, pois seriam maus os elementos que abandonam a Igreja. Fora da Igreja, o martírio não tem valor. A Igreja tem valor absoluto. Só ela tem a administração da verdade e da salvação revelada por Jesus.

4.3.2 *Unidade das comunidades/igrejas cristãs.*

Segundo Blank, para resolver o problema da unidade, não podemos mais nos apoiar nessas fórmulas e atitudes que se fecham sobre si mesmas. O conceito monolítico de unidade deve ser abandonado pelas comunidades/igrejas. Assim, ele volta novamente à pergunta: como resolver o problema da unidade, da diversidade e do pluralismo? Para ele, a solução do problema está em aceitar a polaridade entre unidade e pluralismo, como fizeram as primeiras comunidades cristãs. Nas primeiras comunidades, existia uma verdadeira pluralidade. “Nossos evangelhos mostram diversas facetas da figura de Jesus que não podem ser reduzidas a um denominador comum”³³⁷. Na teologia primitiva havia cristologias discordantes. O Cristianismo de Paulo é diferente do Cristianismo de Mc, Mt, Lc e Jo. Entre a epístola de Tiago e Hebreus há divergências. Há diversidade do cristianismo judaico e pagão.

Para ele, a unidade não é externa e dogmática, mas se concretiza na figura de Jesus e o compara a uma luz que tem diversas cores diferentes. Como as várias cores não encerram em si a plenitude da luz, também a unidade é difícil de ser captada em sua plenitude. Da mesma forma é impossível dizer tudo sobre Jesus.

No século II d.C., “os cristãos começaram a entender unidade como ‘unicidade’. Somente então surgiu a preocupação por uma fórmula única de fé (*‘a regula fidei’*), por uma única organização das diversas igrejas locais, por uma prática única em todas as Igrejas”³³⁸. Essa idéia de unidade não admite pluralidade, pois segundo Blank, o que aparece no Novo Testamento é, antes de tudo, uma grande pluralidade. Portanto, a universalidade de Roma é uma pretensão que não corresponde à realidade evangélica, pois a Igreja Romana latina deve, ela mesma, redescobrir a verdadeira catolicidade e conceder espaço à pluralidade das Igrejas.

³³⁶ Para mais detalhes sobre o axioma *Extra ecclesiam nulla salus* cf. DUPUIS, Jacques. **Rumo a uma Teologia Cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999. p.123-155.

³³⁷ BLANK, 1988, p. 314.

³³⁸ BLANK, 1988, p. 315.

Como sabemos, a Contra-Reforma trouxe um grande estreitamento e perda da universalidade cristã, tornando a Igreja católica uma Igreja confessional particular. Foi um dos primeiros e sucessivos cortes que a igreja de Roma recebeu. Por isso, Blank se pergunta: como tornar mais visível a unidade das igrejas? Ele sugere que:

- deveríamos fazer uma reflexão autocrítica sobre os valores do Novo Testamento;
- almejar um consenso das igrejas cristãs, tendo a Bíblia como “base normativa”;
- aprofundar a exegese e a teologia, baseadas em fundamentos sólidos e comuns para servir de vida para as comunidades;
- papa e magistério também devem se questionar frente ao Novo Testamento e, através dele, fazer um encontro com a pessoa de Jesus Cristo;
- deveríamos ter atitudes de respeito com as outras igrejas e não estabelecer condições para que as outras igrejas conheçam todas as fórmulas de fé.

Por fim, a unidade, como chegamos a ver, permanece uma tarefa e também uma meta. Ela será neste mundo sempre provisória e incompleta. A unidade virá do diálogo sincero, que está aberto para compreender não apenas o outro, mas a si mesmo e a própria Igreja.

Acabamos de relatar que Blank não tenta resolver o problema da unidade, eliminando a pluralidade, como também não pretende uma unicidade da igreja como a tentou Cipriano. Para ele, o determinante é estar unido com Cristo.

Essa unidade em Jesus é reforçada também nas idéias de Brown, as quais achamos importante destacar.

A comunidade joanina firma suas raízes numa cristologia única. Jesus unido ao Pai é a fonte exclusiva de vida divina para os seres humanos. Para Brown,

[...] as imagens da vinha e do pastor ilustram ser de absoluta importância para cada pessoa não só crer em Jesus, mas permanecer unido a ele, pois ele continua a ser um doador de vida atuante e alguém que alimenta a vida na comunidade. Em vez de escrever sobre o governo ou o reino de Deus, João centraliza todas as suas imagens em Jesus, como sendo aquele em quem o reino de Deus foi perfeitamente realizado, de modo que pertencer a ele substitui a entrada no reino.³³⁹

Essa imagem centralizada na pessoa de Jesus traz à eclesiologia joanina alguns aspectos importantes, no sentido de reforço. Para Blank, como para Brown, o *relacionamento individual* com a pessoa de Jesus é um componente necessário para uma sólida eclesiologia. O exemplo dessa unidade é encontrado na figura simbólica da verdadeira videira do capítulo 15 de João. Brown diz que é nessa unidade que está o senso de convicção dos membros como motivo de confiança dada pelo Espírito Paráclito, o qual faz com que a comunidade

³³⁹ BROWN, Raymond E. **As Igrejas dos Apóstolos**. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 120.

permaneça unida em Jesus. Essa unidade dá um senso de dignidade e pertença à Igreja, ao mesmo tempo uma convicção de que a Igreja é mais do que os seus componentes. Mas nada disso substitui o relacionamento com Jesus.

Para reforçar essa idéia, Brown faz uma comparação com as igrejas de Colossenses/Efésios: mesmo que elas recebam a vida de Cristo como cabeça e que estejam unidas a ele pelo amor, as imagens permanecem abstratas e impessoais. O retrato que João faz de Jesus, vai ao encontro dessa necessidade de união de modo muito mais positivo. Em João, a relação de unidade não é simples, estando pautada por um sentido de admiração e veneração. Jesus era lembrado como alguém que era profundamente amado por aqueles que o seguiam: “[...] podemos afirmar que uma relação de amor com Jesus, que integrava o seguimento de Jesus durante sua vida terrena, permanece como necessidade intrínseca na Igreja”³⁴⁰.

Isso pode soar muito romântico e idealista. Mas, além de estar atenta à doutrina, à pastoral e à liturgia,

[...] uma igreja precisa levar as pessoas a algum contato pessoal com Jesus, de modo que elas consigam experimentar, cada uma à sua maneira, o que as fez segui-lo em primeiro lugar. As igrejas que fazem isso hão de sobreviver. O fato de Cristo ter querido ou ter fundado a Igreja pode ser uma teologia adequada para alguns; mas uma abstração, focalizada no passado, não será suficiente para conservar outros seguidores leais a uma igreja, a menos que eles encontrem Jesus aí. Eles se reunirão em grupos menores onde vêem a possibilidade de encontro com Jesus, mesmo que estes sejam leves e superficialmente ligados ou até separados da Igreja.³⁴¹

Parece-nos estar aqui um dos núcleos centrais do que estamos dizendo sobre a unidade. A comunidade deve ter essa relação de unidade com Cristo para que possa sobreviver. Essa unidade em Jesus faz com que a pessoa se encontre com o fundamento de seu sentido e sua realização alicerçados em Deus, como descrevemos acima. Essa idéia descarta a possibilidade de a unidade mostrar-se como um ponto fraco, no sentido de favorecer o individualismo cristão, a ponto de se perder a razão de ser da Igreja. Alguns poderiam supervalorizar Jesus como salvador pessoal: “[...] uma conclusão lógica que alguns podem tirar é a de que eles não precisam de comunidade, de que não precisam pertencer a um povo, nem de participar de liturgia e de sacramentos”³⁴².

Um segundo ponto positivo que Brown destaca da eclesiologia joanina, é o seu *igualitarismo*, isso quer dizer, na comunidade não há diferença entre os seus membros, mas um forte senso de igualdade. Segundo Brown, na comunidade joanina, a categoria de discípulo é mais destacada que qualquer outro carisma ou ofício que possa dar *status* pessoal.

³⁴⁰ BROWN, 1986, p. 123.

³⁴¹ BROWN, 1986, p. 123.

³⁴² BROWN, 1986, p. 125.

Nas primeiras comunidades, como também em outras igrejas, podemos ver que os ofícios podem adquirir prioridade sobre os outros carismas (1Cor 12,28). Isso acontece também entre os doze discípulos que acompanham Jesus. Muitos querem conseguir os primeiros lugares (Mc 9,33-37; 10,35-40 e paralelos). Segundo Brown, o autor de 3Jo 9 mostra uma certa indignação contra Diótrefes, pois quer introduzir algo semelhante. “O escritor joanino diz com desprezo: ‘Ele ambiciona o primeiro lugar’; e, no decorrer dos séculos, muitos cristãos experimentaram o mesmo dissabor, por causa da ambição provocada por uma igreja estruturada”³⁴³. Para Brown, hoje nós vivemos com estruturas de igrejas fortemente hierarquizadas, e essa hierarquia dificulta tanto quem tem o poder, como aqueles que demonstram tristeza por não possuí-lo. Ambos não entenderam a lição da vinha e dos ramos.

Essa igualdade que os membros da comunidade alcançam por permanecerem unidos a Cristo, segundo Brown, traz um grande problema ao sacerdócio ordenado. “A presença do sacerdócio ordenado pode acarretar o infeliz efeito colateral de minimizar a avaliação e o apreço do sacerdócio de todos os crentes.”³⁴⁴ No sentido da igualdade dos cristãos como discípulos é “particularmente difícil ao sacerdócio ordenado conservar-se na categoria de serviço, (a Deus e à comunidade), pois os sacerdotes ordenados freqüentemente hão de ser chamados mais importantes e mais santos”³⁴⁵. Segundo ele, certamente seria uma surpresa, para muitos saber que o dia em que foram batizados é mais importante do que uma ordenação que seja de padre ou bispo. Causaria ainda mais admiração e estranheza, se um papa não aceitasse trocar o seu nome, porque gostaria de ser conhecido pelo nome que foi marcado como cristão. Isso mostra que a identidade cristã no valor da salvação é muito mais importante do que o nome que possa ser dado para exercer uma autoridade. Enquanto continuar – seja que igreja for – o sentido hierárquico da unidade, essa igualdade não acontecerá. Certamente o Cristo continua a nos repetir: permaneçam unidos a mim.

4.4 A unidade dos cristãos com outras religiões

“Não rogo somente por eles, mas pelos que, por meio de sua palavra, crerão em mim” (Jo 17,20). Jesus faz esse pedido ao Pai para os discípulos da “primeira hora”, pois dele recebem a tarefa de continuar sua missão que é a missão do Pai no mundo. Também pede por todos aqueles que creem nele, pela palavra e pelo testemunho dos discípulos. É a experiência

³⁴³ BROWN, 1986, p. 126.

³⁴⁴ BROWN, 1986, p. 126.

³⁴⁵ BROWN, 1986, p. 126.

dessas palavras que os discípulos levarão para as próximas gerações. O Cristo vivo é que possibilita a fé pela palavra dos discípulos e pelo anúncio da Igreja, mas a Igreja jamais poderá substituir a presença de Cristo. Fundamentalmente, só poderá testemunhar o que Cristo lhe legou e isso, no pensar de João, significa que ela deve testemunhar “o único Deus verdadeiro e aquele que Ele enviou, Jesus Cristo”. O Evangelho de João é o próprio Cristo.

No capítulo 10 do Evangelho de João, quando Jesus fala de um só rebanho e um só pastor, ele quer sinalizar uma unidade de igrejas (“*redes diferentes*”) que seja orgânica – não institucional - e que se baseie na condução pelo pastor que é Cristo. Em João 11,52, a unidade que se dá pela morte de Jesus parece fazer uma referência somente ao povo disperso de Israel, mas a uma unidade de todos os filhos de Deus. “Mas a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus” (Jo 1,12). Nossa perícopa revela que o amor, cuja fonte é Deus e que os discípulos experienciaram no exemplo de Jesus, deve manifestar-se ao mundo. “[...] para que o mundo reconheça que me enviaste e os amaste como amaste a mim” (v. 23). “[...] a fim de que o amor com que me amaste esteja neles e eu neles” (v. 26).

Essa missão, que se expressa na unidade dos discípulos com Jesus, fundamentada no amor do Pai, a entendemos como ecumenismo, como a possibilidade de diálogo com outras religiões, pois ela deve “*partir de dentro do processo vivo* de uma reflexão que, ao buscar-se a si mesma, entra em outros processos que a obrigam a voltar-se sobre sua postura, reconsiderando-a sob essa nova luz”³⁴⁶. Quando essa reflexão parte de dentro, daí parte o encontro efetivo com outras religiões. Mostram valor de extrema importância as palavras de Queiruga na afirmação

[...] quando se considera a fundo o problema, compreende-se que ele sequer nasce exclusivamente do encontro com as outras religiões. Antes – ao menos com anterioridade estrutural – de ser um interrogativo externo, é já uma aguda pergunta interna para cada religião, sobretudo para cada uma das universais. No caso do cristianismo o é de modo bem expresso: o Deus que aqui se revela a nós não aparece jamais como possessão própria nem salvação exclusiva, e sim como aquele que mantém sua transcendência gratuita e intrinsecamente destinada a todos.³⁴⁷

Não queremos aqui desmerecer nenhuma iniciativa de todas as religiões que buscam a unidade, muito menos, a do papa João Paulo II, quando, refletindo a realidade atual da Igreja e escutando as exigências do Evangelho e o apelo à unidade do Senhor, “que todos sejam um” (Jo 17,21), promulga a encíclica “*Ut Unum Sint*”³⁴⁸ sobre o ecumenismo, mas que parece não ter partido de uma interrogação interna sobre a unidade da própria Igreja Católica. Esse documento se propõe a fazer uma releitura da caminhada ecumênica do Concílio

³⁴⁶ QUEIRUGA, 1997, p. 21.

³⁴⁷ QUEIRUGA, 1997, p. 21.

³⁴⁸ Sobre a encíclica, cf. IGREJA CATÓLICA. **Carta Encíclica “Ut Unum Sint” do santo padre João Paulo II sobre o empenho ecumênico**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1995.

Vaticano II. A encíclica buscou “ressaltar mais os aspectos teológicos e pastorais sem entrar muito em discussão sobre as novas e emergentes formulações teológicas do ecumenismo atual. Por exemplo: ordenação de mulheres para o ministério ordenado, macroecumenismo, culturas e novos movimentos religiosos emergentes, etc.”³⁴⁹. Mas com ele “a Igreja Católica empenhou-se, *de modo irreversível*, a percorrer o caminho da busca ecumênica, colocando-se assim à escuta do Espírito do Senhor, que ensina a ler com atenção os ‘sinais dos tempos’”³⁵⁰. Não dá para enumerar aqui todos os avanços que as religiões cristãs fizeram na caminhada da unidade, mas seguramente o atual diálogo entre católicos e protestantes é deles.

Mesmo percebendo esses avanços, para Queiruga – e isto parece fechar perfeitamente com o sentido da unidade, no qual aprofundamos acima – devemos partir sempre da reflexão centrada de modo fundamental na *autocompreensão* cristã, fazendo com que a autenticidade da unidade parta sempre da resolução interna das tensões de cada igreja. Nesse sentido,

[...] o encontro com as religiões se insere nessa dinâmica interna, emoldurado em um regime de dom e gratuidade, dentro do qual a concorrência ou a tentativa de domínio acaba desmascarada como soberba e pecado. O absoluto corresponde somente a Deus; o que cabe ao homem é a tarefa inacabável de ir assimilando-o, tanto na glória e na humildade do serviço, oferecendo aos demais o que descobriu, como na dura e prazerosa aprendizagem do que os outros lhe oferecem e que ele reconhece como pertencente a seu mesmo Deus, que é o de todos.³⁵¹

A unidade que os discípulos devem apresentar ao mundo para que o este creia e reconheça que Jesus é o enviado de Deus, deve ser primeiramente a unidade interna. No fundo, para Queiruga, a desunião ocorre porque cada religião pensa em ocupar o centro do mundo e da fé, achando que as outras fés podem ficar em sua periferia. Como então pregar a unicidade de Jesus como pressuposto fundamental para o diálogo entre as religiões? O que queremos dizer é que as razões que o cristão tem para se relacionar com as demais religiões estão apoiadas na convicção de que em Jesus se alcançou a plenitude da revelação de Deus para a humanidade. Para Queiruga, isso significa que

[...] o encontro revelador entre Deus e o homem – presente em todas as religiões – aconteceu nele de modo insuperável e total: a livre decisão divina de comunicar-se totalmente e sem reservas à humanidade encontrou em Cristo a máxima recepção possível na história. Cristo foi o homem capaz de experimentar em toda sua radicalidade a presença ativa de Deus e de acolhê-la na entrega absoluta de sua liberdade. Constitui, pois, o ponto culminante e insuperável desse processo pelo qual o homem, como ser emergente que se realiza na história, alcança sua realização última no encontro com Deus.³⁵²

³⁴⁹ Cf. ARNOLD, Carlos Romário. *Ut Unum Sint*: considerações e desafios para o ecumenismo atual. **Revista Debate**. Viamão, v. 1, n. 4, p. 11-57, set. 1995.

³⁵⁰ ARNOLD, 1995, p. 7.

³⁵¹ QUEIRUGA, 1997, p. 22.

³⁵² QUEIRUGA, 1997, p. 49.

Para ele, tudo isso parece fácil e muito profundo, quando se refere à nossa fé em Jesus. Parece uma espécie de escapismo, de uma responsabilidade que não precisa ser compreendida, muito menos elaborada. Entendendo a unidade de Jesus com o Pai, não é difícil para o crente afirmar que em Jesus se dá a *culminação* da revelação de Deus, mas não se pode deixar de confrontar essa experiência com os dados históricos, pois neles se apóia a racionalidade da fé. Segundo Queiruga é essa racionalidade que nos remete à *proposta efetiva* que Jesus faz para cada um. Essa proposta faz vir à mente uma insuperabilidade, que se concretiza nas seguintes perguntas:

Tem cabimento pensar na história humana em outra proposta que supere a que, na conseqüência radical da palavra e da conduta, fala de um Deus pessoal que “é amor” e perdoa sem condições, que “faz nascer o sol sobre os bons e os maus” (Mt 5,45) e “quer que todos os homens se salvem” (1Tm 2,4); que como “Pai” suscita uma atitude religiosa de confiança filial nele e promove uma ética de serviço, sobretudo aos mais necessitados, e de amor a todos, inclusive ao inimigo?³⁵³

Com isso, esse modo insuperável de aceitar a culminação em Jesus, não quer excluir outras maneiras de revelação, muito menos afirmar, que fora do Cristianismo todas as demais religiões sejam de nível inferior. A culminação de Jesus quer mostrar que a revelação se faz em graus e caminhos distintos também nas outras religiões. O que se reconhece ao acreditar em Jesus é que a religião é sempre uma proposta coerente com a vida e que é oferta para o outro.

A culminação da revelação em Jesus nos faz lembrar a alta cristologia da comunidade joanina. Queiruga, referindo-se ao diálogo com as religiões, compreende que todas as religiões são verdadeiras, mas não com a mesma intensidade. Neste contexto nos vem à mente a conversa de Jesus com a samaritana (Jo 4,1ss). O texto nos mostra que não se trata de partir do pressuposto de que haja religião verdadeira e religião falsa, mas “parte-se da afirmação de que todas as religiões, como tematização da constitutiva relação salvífica do homem com Deus, são verdadeiras, o diálogo brota por si mesmo”³⁵⁴. A partir disso, a dialética se faz, não do “zero e infinito”, mas do “bom e melhor”, fazendo com que as religiões caminhem na busca do melhor e da perfeição, mas sabendo que não são perfeitas. “Todo espírito verdadeiramente religioso sabe que isto não é um artifício, e sim, convite contínuo da experiência: *si comprehendis, non est Deus*”³⁵⁵.

Para finalizarmos a abordagem no sentido da unidade com as outras religiões, dentro da qual fica patente a nossa limitação face à complexidade que pressupõe esse assunto, podemos afirmar que essa culminação não é exclusividade dos cristãos, como também eles

³⁵³ QUEIRUGA, 1997, p. 50.

³⁵⁴ QUEIRUGA, 1997, p. 60.

³⁵⁵ QUEIRUGA, 1997, p. 61.

não a realizam de forma perfeita: “Precisamente por ser culminação *humana*, a proposta desdobra toda forma particular, constituindo-se em convite e desafio para todos. Também para os cristãos”³⁵⁶.

4.5 A necessidade de união com toda a criação

A última parte de nossa atualização faz uma referência *supra-individual e supra-ecclesial*. Como vimos na primeira parte desse capítulo, o homem moderno vai criando seu “reino” e transformando a seu “bel-prazer” toda a ordem existente da natureza, da sociedade, do corpo e da mente humana.

Como percebemos, a unidade que Cristo nos pede, vai além de qualquer instituição, grupo humano, ou crença. A unidade com ele e dele com o Pai nos coloca no centro da criação, pois sua unidade e glória estão antes da criação do mundo, Jesus participou com Deus na criação (= “o que *veio a ser*”, 1,3) e assumiu de modo radical a condição das criaturas, (“*veio a ser carne*”, 1,14). O seu ser Deus nos coloca na profunda unidade com tudo.

Se em Jesus está a origem da criação, nosso mundo mostra a des-unidade com ele, principalmente em relação à natureza. Essa sociedade está causando fenômenos indesejados, como o desânimo e pessimismo, deixados pelo desaparecimento do mito do progresso, o qual tanto embalou os sonhos de nossos antepassados. Felizmente há uma tomada de consciência sobre os limites e esgotamento dos recursos naturais.

Podemos afirmar que não é mais uma relação de unidade que o homem tem com a natureza, mas sim uma forte característica de poder-dominação que nossa civilização instaurou sobre a natureza. Segundo Leonardo Boff, essa sensação de poder foi dada ao ser humano pela ciência e tecnologia que, por sua vez, deram ao mesmo um poderoso instrumento de manipulação e exploração da natureza.

Desta forma se rompe a solidariedade básica que nos une a tudo no cosmos e na Terra. O ser humano se arroga uma posição de soberania como quem dispõe a seu bel-prazer das coisas que estão ao alcance de sua mão ou do prolongamento de sua mão, de seu braço, de seu olho, de seu desejo que é o instrumento.³⁵⁷

A ciência se tornou o meio de ação, que provocou essas transformações de toda ordem. Essa capacidade que a humanidade adquiriu para dominar a natureza é uma força que transforma por si só, ficando altamente nociva quando guiada pelo interesse único e exclusivo do valor econômico.

³⁵⁶ QUEIRUGA, 1997, p. 51.

³⁵⁷ BOFF, Leonardo. **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres. 3. ed. Rio de Janeiro: Ática, 2000. p. 114.

A técnica e a ciência possibilitaram ao ser humano um poder nunca visto antes. Todo este poder traz algumas perguntas como: poder de quem? Para quem? Sobre quem? Qual é o fim que o ser humano almeja através desse poder?

O mais crítico desse poder é que ele se tornou um fim em si mesmo, aliando-se progressivamente à vontade de dominação. O poder se instaura como uma instância a partir da qual tudo se organiza. Para Boff, “com tanto poder estamos chegando, finalmente, próximos do ajuste de contas inadiável. Trata-se de um desafio incomensurável, de proporções jamais vistas na história da humanidade”. E acrescenta mais:

Precisamos efetivamente de uma nova experiência fundacional, de uma nova espiritualidade que permita uma singular e surpreendente nova re-ligação de todas as nossas dimensões [...] Só então será possível o desenho de um novo modo de ser, a partir de um novo sentido de viver junto com toda a comunidade global.³⁵⁸

Não queremos abrir aqui a discussão sobre todos esses problemas, mas simplesmente apontar para um sentido mais profundo da unidade.

Esse novo modo de ser do ser humano deve vir daquilo que ele é, de seu sentido profundo de ser, de realização, não por aquilo que ele tem ou aquilo que representa ser. Esta é a mudança que precisa ser feita para que a unidade em Cristo nos reintegre como irmãos de tudo. Podemos citar aqui o maior exemplo dessa unidade reintegradora: São Francisco de Assis, o qual a tudo chamava de irmão e irmã.

Reforçando essa idéia do sentido profundo da unidade com a criação, achamos oportuno, como termo conclusivo, a definição que Andrés Torres Queiruga faz em seu livro “Recuperar a Criação”. Para falar sobre a criação, ele vai trabalhando termos filosóficos e teológicos e chega à conclusão de que entre Deus e a criatura não há uma “distância” ou uma “justaposição”. Para ele,

[...] a profundidade infinita da diferença faz que se realize na máxima unidade. Unidade de caráter único, incomparável a nenhuma que se pode dar entre realidades criadas, inclusive a relação da mãe com o filho de suas entranhas. Para essa união, definitivamente, não existe outro limite que o de evitar a identidade total: o panteísmo (por algo a tentação panteísta ronda sempre todo filósofo ou teólogo que se aproxima desse problema).³⁵⁹

Essa nova experiência fundacional, principalmente para os cristãos, está na unidade do ser humano com Cristo.

³⁵⁸ BOFF, 2000, p. 119.

³⁵⁹ QUEIRUGA, Andrés Torres. **Recuperar a criação**: por uma religião humanizadora. São Paulo: Paulus, 1999. p. 45.

4.6 Dez princípios de unidade

Para concluir nossa atualização, queremos apresentar dez princípios de unidade, que de forma geral e breve querem sintetizar o que aprofundamos acima.

1. Os ensinamentos de Cristo transcendem qualquer comunhão de comunidade-igreja particular, seja qual for o nome que ela tiver. Jesus nos faz reconhecer que sua missão vai além das fronteiras, além da comunidade/igreja denominacional. Esse reconhecimento pode ser o primeiro passo para se construir um autêntico ecumenismo. “Por meio de suas palavras crerão em mim” (17,20).

2. Nenhuma comunidade/igreja pode se dar o direito de se denominar a perfeita igreja de Cristo. Isso quer ressaltar que, enquanto igreja histórica, nunca se realizará por si só, e muito menos plenamente. Ela caminhará sempre no sentido de futuro, pois deve estar sempre aberta ao infinito: “para que sejam aperfeiçoados na unidade” (17,23.24).

3. Os pontos de unidade, que existem entre as comunidades-igreja, devem ser sempre maiores que tudo aquilo que nos separa. Esses pontos partem do princípio da paternidade do Pai, dos ensinamentos e da vida do Filho, da força e presença do Espírito Santo e da trindade que nos auxilia na construção do Reino de Deus.

4. Todas as igrejas cristãs que estão separadas devem aprofundar e refletir sobre a unidade que elas tem, dando o testemunho em seus cultos, trabalhos sociais e em sua dimensão de Igreja. Mostrando que a Igreja é uma comunhão que se realiza e se expressa por testemunho, adoração e serviço.

5. Nossa tentativa de proximidade para conversas e contatos ecumênicos deve admitir que todos têm algo bom para oferecer, isso porque Deus fala através de todos. Cada uma das comunidades-igreja tem sua experiência histórica. Quando não mostra uma considerada oposição, pode ser um grande complemento de nossas posições. A comunidade-igreja cristã sempre tem uma preciosa história para partilhar. Essa partilha nos faz crescer na unidade.

6. Uma das propostas mais viáveis e um dos caminhos mais seguros em direção à unidade reside no sentido do amor-doação, no serviço e na prática da palavra. Esse sentido avança numa convergência progressiva. Por isso o diálogo entre as igrejas como entre os fiéis não deve ser ocasional, mas um processo constante. É preciso criar espaços e condições, a fim de partilhar experiências de vida e de espiritualidade.

7. O verdadeiro caminho para as comunidades-igrejas chegarem à unidade é permanecerem unidas a Cristo. Para isso, o diálogo deve ser referente às exigências que Cristo

nos faz. Se ele deixa de ser o centro e o foco ao qual queremos chegar, facilmente podemos incorrer no erro de elevar as potencialidades das exigências cristãs sem chegar a denominadores comuns.

8. As igrejas devem permitir momentos de reconciliação, sem que nenhuma comunidade-igreja perca sua identidade, muito menos sua integridade. Se olharmos para a comunidade joanina, sua identidade e característica estão na alta cristologia, que vem dos samaritanos, povo desprezado e até odiado pelos judeus. O exemplo de Jesus foi de consideração e valorização das outras religiões.

9. A unidade que procuramos deve expressar o máximo de liberdade para todas as comunidades-igrejas, inclusive religiões, principalmente as não-cristãs. A comunidade-igreja universal não é formada por uma só comunidade-igreja, mas por pequenas comunidades regionais. Acentua-se o valor também da diversidade. A fé não precisa ser expressa de uma única forma, com os mesmos preceitos, mesmas cerimônias e mesma liturgia. A unidade deve brilhar dentro da diversidade.

10. O desejo de Deus é que a unidade seja um dom a ser oferecido. Nenhuma comunidade-igreja tem condições de se considerar a detentora do dom de Deus, oferecido ao mundo através do Espírito Santo. Em João, falamos do Espírito Paráclito, pois é ele que nos lembrará de tudo o que Jesus disse e ensinou. É através dessa abertura que o ser humano pode efetuar a conversão do coração e, assim, criar uma nova mentalidade de comunhão e unidade. Segundo a oração sacerdotal de Jesus, o ecumenismo deve ser totalmente penetrado pela ação e pela oração.

CONCLUSÃO

Como vimos, a unidade não é simplesmente um tema ou um método, que possam ser resumidos numa conclusão teórica, mas é uma atitude, um testemunho, a exemplo de Jesus.

Não se trata mais de buscar a unidade em torno de grandes fórmulas doutrinárias, a preço da verdade dogmática, mas a preço daquela verdade que Deus manifestou aos homens em Jesus Cristo: a comunhão fraterna de todos as pessoas. É pelo ato de construir juntos a unidade do mundo, pelos frutos que se produzem, pela liberdade diante da vida, pelo respeito às outras religiões e seus princípios básicos, pela fraternidade entre os irmãos e irmãs, que se mostrará a unidade entre os cristãos, unidade que será simultaneamente convite para que o mundo dela participe, e assim, possa também crer no autor e princípio da vida: Jesus Cristo. Numa palavra, a unidade como comunidade cristã, como fruto da divinização do mundo.

A unidade de todos os cristãos não pode, portanto, ser confundida com uma vontade política qualquer, como a que leva à construção das nações ou dos estados. A unidade é um convite a uma reflexão séria que nos faz repensar a fundo, no contexto de uma cultura de alteridade, o significado da unidade cristã como capacidade de relação e acolhida da diversidade, bem como sentido profundo de realização humana.

A unidade quer nos colocar na mais profunda comunhão com Deus, pois Ele se apresenta como aquilo que está na origem do mundo, assim como também no seu final - não é o nada, que nada explica, mas sim Deus. Ele é o sentido e o fim onipenetrante de todas as coisas do mundo e de todo o processo da história do mundo. Sua liberdade absoluta não restringe, antes possibilita, capacita e conserva a liberdade relativa do homem. O apelo à unidade é um ato de confiança na comunidade de fé.

“Acredite no lugar da unidade. Você é chamado a viver em um novo lugar, acima das suas emoções, paixões e sentimentos. Enquanto viver cercado por suas emoções, paixões e sentimentos, continuará a sentir solidão, ciúme, irritação, ressentimento e até rancor, porque essas são as reações mais patentes à rejeição e ao abandono.

Você deve acreditar que há um outro lugar, ao qual os seus orientadores espirituais querem conduzi-lo e onde pode estar seguro. Talvez seja errado pensar sobre esse lugar como

acima das emoções, paixões e sentimentos. *Acima* pode dar a impressão que esses sentimentos não estejam ali presentes. Em vez disso, procure pensar nesse lugar como o âmago do seu ser - seu coração, onde todos os sentimentos humanos em verdade se mantêm unidos. Desse lugar, você pode sentir, pensar e agir verdadeiramente.

É muito compreensível que você tenha receio desse lugar. Você pouco o conhece. Você o visualizou algumas vezes e o visitou ocasionalmente, mas a maior parte de sua vida habitou entre suas emoções, paixões e sentimentos e neles buscou paz interior e alegria.

Também você não reconheceu por completo esse novo lugar como o lugar onde Deus habita e o ampara. Na verdade, receia que esse lugar confiável seja de fato um buraco sem fundo no qual você vai perder tudo o que tem e o que é. Não tenha medo. Acredite que o Deus da vida deseja abraçá-lo e dar-lhe verdadeira segurança.

Você pode considerar esse lugar como o lugar de unificação, onde poderá tornar-se um. No momento, você experimenta uma dualidade interior: suas emoções, paixões e sentimentos parecem separados do seu coração. As exigências do seu corpo parecem separadas do seu eu mais profundo. Seus pensamentos e sonhos parecem separados da sua busca espiritual.

Você é chamado à unidade. Essa é a boa nova da Encarnação. A Palavra torna-se carne, e assim surge um novo lugar onde tudo de você e o tudo de Deus podem habitar. Quando tiver encontrado essa unidade, será verdadeiramente livre³⁶⁰.

³⁶⁰ NOUWRN, Henri J. M. **A voz íntima do amor**. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 31.

REFERÊNCIAS

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

AMADO, J. **O Evangelho de S. João comentado por Santo Agostinho III**. Coimbra: Gráfica, 1950.

ARNOLD, Carlos Romário. Ut unum sint: considerações e desafios para o ecumenismo atual. **Revista Debate**, Viamão, v. 1, n. 4, p. 11-57, set. 1995.

BLANK, Josef. **O evangelho segundo João**: 1ª. parte B. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____. **O evangelho segundo João**. 2ª parte. Petrópolis: Vozes, 1988.

BOFF, Leonardo. **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres. 3. ed. Rio de Janeiro: Ática, 2000.

BORN, van den A. **Dicionário enciclopédico da Bíblia**. Petrópolis: Vozes, 1971.

BORTOLINI, José. **Como ler o Evangelho de João**. São Paulo: Paulus, 1994.

BRELAZ, Gabino. **A deidade de Cristo no evangelho segundo São João**. São Paulo: PUCRS, 1964.

BROSSEDER, Johannes. A que unidade das igrejas queremos chegar? **Concilium**, Petrópolis, v. 271, n. 3, p. 161-171, 1997.

BROWN, Raymond Edward. **A comunidade do discípulo amado**. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. **As Igrejas dos Apóstolos**. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 2004.

BRUCE, F. F. **João**. São Paulo: Vida Nova, 1983.

BULTMANN, Rudolf. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Teológica, 2004.

CALLE, Francisco de la. **Teologia do quarto evangelho**. São Paulo: Paulinas, 1978.

CARSON, D. A. Unidade e diversidade no Novo Testamento: a possibilidade da teologia sistemática. **Vox Scripturae**, São Paulo, p. 35-61, 1993.

CARSON, D. A.; MOO, J.; MORRIS, Leon. **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

CASONATTO, Odalberto Domingos. O evangelho de João a partir da comunidade joanina. **Revista Caminhando com o Itepa**, Passo Fundo, ano XVII, n. 56, p. 29-41, 2000.

CEBI. **João 13-17: o livro da comunidade**. Belo Horizonte: CEBI, 1986.

CHAMPLIN, Russell Norman. **O Novo Testamento interpretado versículo por versículo**. v. II. São Paulo: Cultura, 1987.

CHAVE bíblica. In: A BÍBLIA sagrada. Tradução de João Ferreira de Almeida. ed. rev. e atualiz. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1997.

CIPRIANO. **A unidade da Igreja Católica**. Petrópolis: Vozes, 1973.

COMBLIN, José. **El enviado del Padre**. Petrópolis: Vozes, 1977.

COTHENET, E.; DUSSAUT, L.; LE FORT, P.; PRIGENT, P. **Os escritos de São João e a epístola aos hebreus**. São Paulo: Paulinas, 1988.

DESILVA, David A. **A esperança da glória**. São Paulo: Paulinas, 2005.

DODD, Charles Harold. **A interpretação do Quarto Evangelho**. São Paulo: Paulinas, 1977.

DUFOUR, Xavier Leon. **Leitura do Evangelho segundo João III**. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Leitura do Evangelho segundo João III**. São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Vocabulário de teologia bíblica**. Barcelona: Herder, 1967.

DUPAS, Gilberto. **Ética e poder na sociedade da informação**. São Paulo: UNESP, 2000.

DUPUIS, Jacques. **Rumo a uma Teologia Cristã do pluralismo religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999.

ERDMAN, Charles R. **O Evangelho de João**. 2. ed. São Paulo: Presbiteriana, 1987.

FORTE, Bruno. **Teologia em diálogo**. São Paulo: Loyola, 2002.

GINGRICH, Wilbur F.; DANKER, Frederick W. **Léxico do Novo Testamento grego-português**. São Paulo: Vida Nova, 1993.

GRINS, Dadeus. A unidade e a multiplicidade. **Teo-Comunicação**, n. 112, jun. p. 155-181, 1996.

HARRINGTON, Wilfrid J. **Chave para a Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1985.

HENGEL, M. **El hijo de Dios**. Salamanca: Sígueme, 1978.

JEREMIAS, Joachim. **Teologia do Novo Testamento**. 1ª parte. A pregação de Jesus. São Paulo: Paulinas, 1977.

JOÃO PAULO II. **Fides et ratio**: carta encíclica sobre as relações entre fé e razão. 4. ed. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. **Ut unum sint**: carta encíclica sobre o empenho ecumênico. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1995.

JOSAPHAT, Carlos. **O Evangelho da unidade e do amor**. São Paulo: Duas Cidades, 1966.

JOSSUA, Jean- Pierre. A unidade do crente em questão. **Concilium**, Petrópolis, v. 271, n. 3, p.139-143, 1997.

KÄSEMANN, Ernst. Diversidade e unidade no Novo Testamento. **Concilium**, Petrópolis, v. 191, n. 1, p. 80-90, 1984.

KONINGS, Johan. **Encontro com o quarto evangelho**. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. **Evangelho segundo João**: amor e fidelidade. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. “No mundo, não do mundo”: meditação sobre João e a cultura. **Estudos Bíblicos**, Petrópolis/São Leopoldo, n.61. p. 54-64, 1999.

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

KÜNG, Hans. **Projeto de ética mundial**: uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1998.

_____. **Por que ainda ser cristão hoje?** Campinas: Versus, 2004.

LOISY, A. **Lê quatrième Évangéle**. Paris: Picarde, 1903.

MAFFEIS, Ângelo. A discussão teológica atual sobre a unidade da igreja. **Concilium**, Petrópolis, v. 271, n. 3, p. 37-49, 1997.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. **O Evangelho de São João**: grande comentário bíblico. São Paulo: Paulinas, 1989a.

_____. **Vocabulário teológico do Evangelho de São João**. São Paulo: Paulinas, 1989b.

MAZZAROLLO, Isidoro. Evangelho e culturas. **Estudos Bíblicos**, São Leopoldo, n. 61, p.13-22, 1994.

MACKENZIE, John. **Dicionário bíblico**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1984, p. 388-390 (Verbete “glória”).

MEYER, Harding. O evangelho e nossa unidade. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, n. 2, II semestre, p. 24-34, 1971.

MOINGT, Joseph. Paixão pela unidade. **Concilium**, Petrópolis, v. 271, n. 3, p. 172-179, 1997.

MOLTMANN, Jürgen; PANAGOPOULOS, John. Ut unum sint. **Concilium**, Petrópolis, n. 5, p. 167-173, 1995.

MORUJÃO, Geraldo. A unidade de Jesus com o Pai em Jo 10,30. **Estudos Bíblicos**, Madrid, v. XLVII, p. 47-64, 1989.

NICCACCI, Alviero; BATTAGLIA, Oscar. **Comentário ao evangelho de São João**. Petrópolis: Vozes, 1981.

NOUWEN, Henri J. M. **A voz íntima do amor**. São Paulo: Paulinas, 1999.

NOVO Testamento interlinear grego-português. Tradução Vilson Scholz e colaboração de Roberto G. Bratcher. Barueri/SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética e sociabilidade**. Belo Horizonte: Loyola, 1993.

PERREIRA, Ney Brasil. Que todos sejam um: unidade dos discípulos, segundo João. **Revista Encontros Teológicos**, [s.l.], ano 14, v. 27, n. 2, p. 41-57, 1999.

PERRONE, Lorenzo. Nas pegadas das igrejas apostólicas: fragmentação e unidade do oriente cristão. **Concilium**, Petrópolis, v. 271, n. 3, p. 76-87, 1997.

PORTO, Humberto; MARTIN, Leonardo. **Unidade e fraternidade**. São Paulo: Paulinas, 1982.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **A revelação de Deus na realização humana**. São Paulo: Paulus, 1995.

_____. **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. **O diálogo das religiões**. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **Recuperar a criação**: por uma religião humanizadora. São Paulo: Paulus, 1999.

QUOIST, Michel. **Construir o homem e o mundo**. São Paulo: Duas Cidades, 1972.

REIKERSTOFER, Johann. O Deus dos cristãos e a fragmentação do mundo pós-moderno. **Concilium**, Petrópolis, v. 271, n. 3, p. 28-36, 1997.

RICHARD, P. Chaves para uma releitura histórica e libertadora: Quarto evangelho e cartas. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (Ribla)**, Petrópolis/São Leopoldo, v. 17, n. 1, p. 7-26, 1994.

RIENECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. **Chave lingüística do Novo Testamento grego**. São Paulo: Vida Nova, 1995.

RUBEAUX, Francisco. “Mostra-nos o Pai”. **Revista do Centro de Estudos Bíblicos**, [s.l.], n. 20, p.12-23, 1989.

_____. O livro da comunidade (João 13-17). **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (Ribla)**, Petrópolis/São Leopoldo, v. 17, n. 1, p. 7-26, 1994.

RUBIO, Afonso García. **Unidade na pluralidade**: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs. 3. ed. São Paulo: Paulus, 2001.

RUGGIERI, Giuseppe. A unidade na igreja para a unidade dos homens. **Concilium**, Petrópolis, v. 271, n. 3, p. 180-191, 1997.

RUGGIERI, Giuseppe; TOMKA, Milós. A igreja em fragmentos: à busca de que unidade? **Concilium**, Petrópolis, v. 271, n. 3, p. 5-10, 1997.

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

SANCHES, Pierre (Org.). **Catolicismo**: unidade religiosa e pluralismo cultural. São Paulo: Loyola, 1992.

SANTA ANA, Júlio H. de. **Ecumenismo e libertação**. Petrópolis: Vozes, 1987.

SANTOS, Bento Silva. **Teologia do Evangelho de São João**. Aparecida: Santuário, 1994.

_____. **Fé e sacramentos no Evangelho de João**. Aparecida: Santuário, 1995.

SCHNACKENBURG, Rudolf. **El Evangelio Según San Juan**. Tomo Primeiro. Barcelona: Herder, 1980.

_____. **El Evangelio Según San Juan**. Tomo Segundo. Barcelona: Herder, 1980.

_____. **El evangelio según San Juan**. Tomo Terceiro. Barcelona: Herder, 1980.

_____. **El evangelio según San Juan**. Tomo Quarto. Barcelona: Herder, 1987.

SCHREINER, J.; DAUTZENGERG, G. **Forma e exigências do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1977.

SENIOR, Donald; STUHLMUELLER, Carroll. **Os fundamentos bíblicos da missão**. São Paulo: Paulinas, 1987.

SERAFIN, Ausejo R. P. **Diccionario de la Biblia**. Barcelona: Herder, 1964, p. 755-760 (Verbete "glória").

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de exegese bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000.

SLADE, Stan D. **Evangelio de Juan**: introdução e comentário. Buenos Aires: Kairos, 1998.

SPIEGEL, Yorick. Deus-Pai numa sociedade sem pai. **Concilium**, Petrópolis, v. 163, n. 3, p. 32-40, 1981.

TEIXEIRA, Faustino. **Teologia das religiões**: uma visão panorâmica. São Paulo: Paulinas, 1995.

TIEL, Gerhard. A unidade da Igreja. **Revista Teológica da Associação de Seminários Teológicos Evangélicos (ASTE)**, v. 7, n. 3, p. 39-57, dez. 1990.

TOMKA, Miklós. A fragmentação do mundo das experiências na época moderna. **Concilium**, Petrópolis, v. 271, n. 3, p. 11-27, 1997.

VANCELLES, José O. Tuñi. **O testamento do Evangelho de João**. Petrópolis: Vozes, 1986.

VARGAS, Niceta M. **Chave para o evangelho de João**. São Paulo: Santuário, 1996.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia Filosófica I**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. Sentido e não-sentido na crise da modernidade. **Síntese**, Belo Horizonte, v. 21, n. 64, p. 5-14, 1994.

VELOSO, Mário. **Comentário do Evangelho de João**. São Paulo: Casa, 1984.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WEILER, Lúcia. Da lógica do conhecimento para a lógica do amor: pistas para uma releitura filosófico-teológica do Evangelho de João. In: ULLMANN, Reinholdo Aloysio (Org.). **Consecratio Mundi**. Porto Alegre: EIPUCRS, p. 92-111, 1998.

WESTCOTT, B. F. **The Gospel according to Saint John**. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.

WIKENHAUSER, Alfred. **El Evangelio Según San Juan**. Barcelona: Herder, 1967.

XAVIER, Léon Dufour. **Leitura do evangelho segundo João**. São Paulo: Loyola, 1996.