



Recebido em: 04/04/2014

Aceito em: 30/06/2014

### **No princípio era o Logos... a encarnação divina no evangelho de João na perspectiva da filosofia grega.**

Daniel Soares Veiga<sup>1</sup>

Doutorando (PPGH/UERJ)

<http://lattes.cnpq.br/6808655301090296>

#### **Resumo:**

O objetivo deste artigo é buscar entender como se originou a crença na transcendência de Jesus dentro da comunidade joanina, considerando-se as especulações filosóficas gregas concernentes ao conceito do Logos. Neste sentido, o presente artigo também é relevante na medida em que ele nos recorda do constante diálogo e interação que ocorria entre o querigma cristão e as formas do pensamento metafísico grego, correntes no mundo mediterrâneo.

**Palavras-chave:** Logos, filosofia, João, divinização e transcendência.

#### **Abstract:**

This paper's goal is try to understand how to start the belief in the transcendence of Jesus within Johannine's community, regarding the greek philosophical speculations about the concept of Logos. In this point of view, the present paper is also important as it recalls us for usual dialogue and interaction that happened between the Christian kerygma and the current ways of greek metaphysical thought in the Mediterranean world.

**Key-words:** Logos, philosophy, John, divinization and transcendence.

---

<sup>1</sup> Desenvolvendo atualmente a pesquisa "Jesus: uma análise do processo histórico que culminou na sua divinização pelo evangelho de João no final do século I, dentro do contexto da sociedade imperial romana", orientado pelo Prof. Dr. Edgard Leite.

Antes de tudo, eu devo evidenciar logo de início, a título de esclarecimento, que o eixo norteador da minha pesquisa é a hipótese de que a comunidade judaico-cristã que compôs o círculo joanino teve o seu herói mítico fundador na figura do patriarca Enoque; a contrapartida judaica de Rômulo, o fundador mítico de Roma.

Para tanto, existem indícios na literatura enoquiana que podem sustentar essa minha teoria. O estudioso Andrei Orlov (2007) apontou a existência de evidências na literatura enoquiana atribuindo a Enoque características típicas de um escriba. (ORLOV, 2007:114-118).

Nas tradições mais antigas sobre Enoque, ele é descrito como alguém que realiza atividades próprias de um escriba, ao mesmo tempo em que ele é iniciado nos segredos celestiais. O motivo da iniciação nos segredos celestiais como ponto de partida para suas tarefas de escriba ocupa um destaque especial no *Livro Astronômico* de 1 Enoque (compreendendo os capítulos 72 a 82) que, segundo Andrei Orlov, é o estrato mais antigo do material enoquiano. (ORLOV, 2007:116).

Em 1 En 74:2 o patriarca é descrito como aquele que escreve as instruções do anjo Uriel, considerando os segredos das luminárias celestiais e seus movimentos. Em 1 En 81:6, Uriel aconselha o patriarca a redigir o conhecimento por ele recebido na realeza celestial a fim de que ele possa compartilhá-lo com seus filhos durante sua breve visita à terra. Na opinião de Andrei Orlov, portanto, os registros do patriarca feitos no céu parecem desempenhar um papel importante na transmissão dos segredos celestiais aos humanos em geral e, em particular, ao seu filho Matusalém, conforme pode ser lido em 1 En 82:1. (ORLOV, 2007:117).

Entretanto, as atribuições de Enoque como um escriba não cessam por aí. O pesquisador Loren T. Stuckenbruck (2013) ressalta que no *Livro dos Observadores*, Enoque é introduzido como um escriba logo no começo do capítulo 12 (1 En 12:3). Lá, Enoque é formalmente apresentado por um intermediário angelical como o “escriba da justiça” e, como tal, ele é comissionado para anunciar o julgamento divino contra os “Observadores dos Céus”. (1 En 12:4). Um pouco adiante, em 1 En 15:1, Enoque é chamado de “escriba da verdade”, justamente na parte da obra onde ele é encarregado de reportar aos anjos caídos que a punição deles é irreversível. Loren T. Stuckenbruck argumenta, porém, que neste ponto do desenvolvimento do drama, a identidade escriturística de Enoque tem menos a ver com a função de escrever e mais com a atividade de promotor que formaliza as acusações trazidas contra os anjos rebeldes. (STUCKENBRUCK, 2013:322).

Visando um melhor entendimento da minha linha de raciocínio, é mister levarmos em conta o significado do ofício de escriba nas sociedades do antigo oriente próximo. O escriba é aquele que codifica e sistematiza as leis, as normas de

conduta, os interditos, e expressa por escrito, de forma inexorável, a dinâmica da vida dos seres que habitam aquele universo circunscrito onde ele atua; sendo este, por sua vez, um reflexo dos mundos superiores das divindades. Ciro Flamarion Cardoso (1994) afirmou certa vez que a separação entre o domínio religioso e outros campos da atividade humana, que hoje nos parece trivial, não fazia sentido para os antigos orientais. Nas palavras do autor: "*Governo e culto, astronomia e astrologia, lei divina e lei humana, etc. não eram vistos como coisas distintas ou separáveis entre si. A religião estava em toda parte, tudo penetrava...*". (CARDOSO, 1994:57).

No caso específico de Enoque, ele é um escriba que recebe e registra as instruções ditadas pelo próprio Deus, por intermédio dos seres angelicais, com a finalidade de repassá-las para a humanidade. Procedendo assim, ele age de maneira similar a Rômulo que, uma vez divinizado, dá recomendações aos seus pares sobre como eles devem se comportar se quiserem alcançar grandes dádivas.

Em suma, Enoque atua como um organizador e um sistematizador das condições de vida, que irão dar sustentação a toda uma civilização. Como princípio organizador que encerra dentro de si uma verdade de natureza divina (ele conhece os segredos celestiais), Enoque assemelha-se ao *logos* como força criadora e fonte de ética. Enoque consegue reunir prerrogativas que o colocam na posição de herói fundador e de *logos*.

O vínculo de Enoque com Jesus é feito por intermédio da personagem do Filho do Homem, entidade que, como nós já vimos, se confunde com a figura do patriarca.

Desta feita, se Enoque é o *logos*, o Filho do Homem também o é. E através da construção da imagem de Jesus como Filho do Homem, elaborada pela comunidade joanina, Jesus também alcança o *status* de *logos*, pelo que se lê no prólogo do evangelho: "*No princípio era o Verbo (λόγος) e o Verbo estava com Deus (...) e o Verbo se fez carne e habitou entre nós*".<sup>2</sup> (Jo 1:1, 14).

Devemos, contudo, nos inteirar sobre como ocorreu a evolução do conceito do *logos* no pensamento do mundo antigo e sob qual critério ele foi assimilado pelo evangelho de João a ponto de se tornar o elemento ontológico da natureza de Jesus e, por isso mesmo, norteador da sua divindade na cristologia joanina.

Conceito filosófico de origem pré-socrática, o *logos* emerge como fruto das reflexões de Heráclito de Éfeso (que viveu na transição do século VI para o V a.C.) a respeito do que ele considerava como a permanente mutabilidade de todas as coisas existentes no universo, donde ele deduziu a necessidade da imprescindibilidade de uma sabedoria transcendente responsável por manter o

---

<sup>2</sup> A Bíblia de Jerusalém traduz o termo grego *logos* como Verbo.

movimento contínuo de tudo quanto existe no mundo, numa dinâmica perpétua.<sup>3</sup> Heráclito resumiu a sua definição de *logos* como sendo “a lei comum que rege todas as coisas e que comporta em si mesma uma inteligência universal”. (REALE, 2009:69).

Na tradição filosófica grega, o Logos é primeiro encontrado como uma potência cósmica divina em Heráclito. O Logos é aquilo que explica a continuidade no meio de todo o fluxo que é visível no universo. Logos, de acordo com Heráclito, é o ‘princípio’ eterno da ordem no universo que faz do mundo um cosmos. (SADANANDA, 2004:164).

Mais tarde, os pitagóricos<sup>4</sup> aperfeiçoarão o conceito heraclitiano do *logos*. Com os pitagóricos, passa-se a ter a compreensão de um universo constituído pelo número, com o número e segundo o número. E assim fica claro que este universo devia se tornar, para os pitagóricos, um “*cosmo*”, palavra grega que significa “*ordem*”.

Nesta nova senda, trilhada pelos pitagóricos, o *logos* carimbou sua impressão decisiva no pensamento ocidental: o mundo deixou de ser o domínio de forças obscuras, campo de misteriosas e indecifráveis potências e tornou-se, justamente, a “ordem”, e, como tal, tornou-se transparente ao espírito. A ordem diz número e número diz racionalidade, cognoscibilidade e permeabilidade ao pensamento. (REALE, 2009:85). A partir daí o pitagorismo define o *logos* como sinônimo de razão, ciência e consciência.

Inspirando-se no pitagorismo, o estoicismo (século IV a.C.), com Zenão de Cítio<sup>5</sup>, ampliará a percepção do *logos*. Para Zenão, o *logos*, que não representa somente a razão pensante e cognoscente, mas também o princípio espiritual que confere forma a todo o universo, reina tanto no cosmos quanto no homem e fornece-nos a chave para captar não só o significado do mundo, mas também o da nossa existência espiritual, e para conhecer o nosso destino efetivo. (REALE, 2011:18). De acordo com o filósofo, a impressão do que é a realidade no universo não depende de nós, já que depende da ação que os objetos exercem sobre os nossos sentidos, e nós não somos livres para acolhê-la ou evitá-la; todavia nós

---

<sup>3</sup> Para Heráclito, o fogo era o princípio de todas as coisas, na medida em que ele encerra dentro de si um fluxo perene de movimento, pois suas chamas estão sempre ora expandindo-se, ora retraindo-se enquanto queima o combustível que lhe dá vida, como que num eterno “pulsar” que corroboraria a noção de que o imobilismo é antinatural ao universo. Cf. REALE, Giovanni. *Pré-socráticos e orfismo*, pp. 63-71.

<sup>4</sup> Afirma-se que Pitágoras nasceu em Samos. O apogeu da sua vida teria ocorrido por volta de 532 a.C. e sua morte nos primeiros anos do século V. Das tardias *Vidas de Pitágoras* não é possível abstrair quase nada de historicamente seguro. Ao que tudo indica, fundou uma escola em Crotona, na Itália, que alcançou um enorme sucesso, propondo um novo estilo de vida, místico e ascético.

<sup>5</sup> Zenão nasceu em Cítio, na ilha de Chipre, cidade grega que abrigara colonos fenícios, por volta de 334-32 a.C., vindo a falecer em 262 a.C. Aos 22 anos transferiu-se para Atenas, fundando uma escola conhecida como Pórtico. O seu ensinamento mereceu grande estima e respeito, por causa do seu elevado senso de moral. Sua retidão e morigerança tornaram-se proverbiais, vindo a obter grande admiração entre os atenienses.

somos livres para tomar posição diante das impressões e representações que esta realidade exerce sobre nós, dando-lhes o assenso do nosso *logos*, ou recusando-lhe este assenso. Então, consoante Zenão e os estóicos, o *logos* assume a função de *senso crítico* que embasa nossa capacidade de fazer escolhas. (REALE, 2011:23).

Concomitantemente ao desenvolvimento da filosofia, devemos investigar o vicejamento das chamadas “religiões de mistérios”, em peculiar o orfismo, e sua incidência sobre a constituição da problemática na filosofia antiga. O orfismo, enquanto “religião de mistério”, é posterior aos poemas homéricos (que não apresentam nenhum traço dele) e a Hesíodo. É certo o seu florescimento ou reflorescimento no século VI a.C. Segundo Giovanni Reale (2009), o núcleo fundamental das crenças ensinadas pelo orfismo consiste na proposição de que no homem coabita um princípio divino, um *δαίμων*, que imergiu no corpo humano devido a um ato faltoso perpetrado numa vida anterior. (REALE, 2009:24). Este *δαίμων*, preexistente ao corpo, é imortal e, portanto, não morre com o corpo, mas está destinado a reencarnar-se sempre em corpos sucessivos através de uma série de renascimentos para expiar a sua culpa.

A idéia de uma alma divina pode ser encontrada nas “lâminas áureas” (tipos de placas com escritas gravadas de teor místico), descobertas em alguns túmulos, das quais se conclui que tal idéia constituía o fulcro da fé órfica. Abaixo temos um exemplar de uma dessas plaquetas, descoberta em Turi:

Venho dentre os puros, ó pura Rainha dos Infernos,  
Eucles e Eubuleu, bem como outros deuses imortais.  
Assim, pois, eu suplico que possamos ser de sua raça  
afortunada.  
Mas a Moira me sobreveio e outros deuses imortais  
... e fulgurante como relâmpagos.  
Voei para longe do ciclo de doloroso e pesado lamento.  
Subi na desejada coroa com pés velozes.  
Afundei sob o seio da senhora, Rainha Ctônica.  
Desci da desejada coroa com pés velozes.  
Afortunado e bem-aventurado, **que seja divino** em oposição  
a mortal.  
Cabrito<sup>6</sup>, caí no leite.  
(Lâmina de Turi III. B.1.3)

Giovanni Reale argumenta que este novo esquema de crença numa alma divina revolucionou a tradicional concepção filosófica da vida e da morte; de toda existência humana, enfim. (REALE, 2009:181). O platonismo não ficou imune a essa tendência. Platão (428/27 a 348/47 a.C.) certa vez afirmou que os filósofos, como os poetas, são habitados pelas divindades, sendo por elas que eles falam tão bem. Esta visão platônica da fruição de uma alma divina fica evidente na obra *O Banquete*, que narra um debate fictício entre vários pensadores acerca do tema do

---

<sup>6</sup> Uma referência a Dionísio, que era venerado sob várias formas, dentre elas a de um cabrito. Cf. GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. *Fragments Órficos.*, p.109.

amor. A estória começa com o discurso de Fedro, ao qual tomo a liberdade de reproduzir alguns fragmentos, conforme se lê a seguir:

“Grande deus é Eros, digno da admiração dos homens e dos deuses, por muitos e vários motivos, entre os quais não é menor o de sua gênese, que o coloca no número dos mais antigos deuses. Não teve nem pai, nem mãe, nem o nome dos que o geraram é mencionado por nenhum prosador ou poeta. Hesíodo ensina que houve primeiro o Caos, vindo em seguida a Terra de amplo seio, eterno e inabalável sustentáculo de todas as coisas; depois, Eros. Fá-lo, pois, nascer após o Caos e a Terra. Parmênides diz que Eros foi o primeiro de todos os deuses gerados da deusa que governa o mundo. (...) E, deus antigo, é também por isso a fonte dos maiores bens que a nós, mortais, nos advém. (...) [Neste ponto, Fedro põe-se a discorrer sobre o heroísmo de Aquiles]: Advertido por sua mãe de que morreria em combate se matasse um dia a Heitor, e, se não o matasse, recobriria o lar para só expirar na velhice, este guerreiro não hesitou em socorrer Pátroclo, não somente pronto a morrer para vingá-lo, mas ainda a matar-se sobre o cadáver do seu amado. Os deuses exultaram com esta morte e recompensaram, especialmente, a Aquiles por essa dedicação ao seu amado. (...) O apaixonado é, realmente, mais divino que o eleito, por isso que é inspirado por um deus. Eis porque os deuses preferiram honrar Aquiles a Alceste, enviando-o às ilhas dos bem-aventurados. Concluo, pois, dizendo que entre os [deuses] imortais, é o Eros o mais antigo, o mais augusto e o mais apto a garantir aos homens a posse da virtude e da felicidade na vida e na morte”.

(Platão. O Banquete. Discurso de Fedro)

Pelo exposto acima, verifica-se que para os platônicos o homem era um receptáculo que poderia acolher uma essência divina ou que sua alma poderia perfeitamente compartilhar da natureza das divindades (neste caso, do deus Eros), tornando-se ela própria, divina. Gabriele Cornelli participa da opinião de que o poder de um mago (ou um “homem-divino”, conforme o entendimento de cada um) está relacionado a um conhecimento do “cosmos”. O autor alinha-se com o pensamento de uma corrente antropológica, segundo a qual se um xamã tem conhecimento de quem são realmente os deuses que integram seu panteão, então ele usufrui de um acesso direto a energia que eles possuem. Por isso, o conhecimento do cosmos é um elemento significativo que deve estar associado à magia. (CORNELLI, 2006:93).

Sob tal viés, fica compreensível o relato mítico que Porfírio faz de Pitágoras, onde o filósofo consegue apaziguar as ondas do mar; pois na medida em que este era um espaço físico reservado ao deus Poseidon, só se torna factível seu domínio sobre o oceano se Pitágoras tivesse algum contato com esta divindade.

Lembram-se dele [Pitágoras] predições infalíveis de terremotos, que ele rapidamente desviou pestes, deteve ventos violentos e uma chuva de granizo, acalmou as ondas dos rios e do mar, a fim de que permitissem travessia fácil aos seus adeptos. (Porfírio. *Vida de Pitágoras* 29)<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Apud. COUSIN, Hugues. *Narração de milagres em ambientes judeu e pagão.*, p.74.

As práticas da magia atribuídas a Pitágoras parecem ter incluído certas ações de exorcismos, ou pelo menos assim é sugerido do relato do mesmo Porfírio: "Por meio de ritmos, de cânticos, de encantamentos, aliviava ele [Pitágoras] os sofrimentos **da alma** e do corpo". (Porfírio. *Vida de Pitágoras* 30).<sup>8</sup>

Aquele, porém, a quem é reputado a fama de ter sido, de fato, um conspícuo exorcista, foi Apolônio de Tiana<sup>9</sup>, ele próprio um adepto do pitagorismo. Vegetariano e continente, seu estilo de vida pretendia ser fiel ao ideal pitagórico. A *Vida de Apolônio de Tiana* contém uma coletânea de milagres, dentre os quais lemos uma narração de ressurreição, cinco narrativas de curas, quatro exorcismos e seis trechos muito breves mostrando o poder de Apolônio sobre a natureza inanimada. Para o nosso estudo, interessam os relatos de exorcismos por ele efetuados. Eles são como seguem abaixo:

Ele [Apolônio] fez entrar uma pobre mulher que suplicava por seu filho; ela contou que ele tinha onze anos e que há dois anos estava em poder de um demônio cuja natureza consistia em zombar e mentir. (...) [Diz a mulher]: 'Quando planejei vir aqui, o demônio me falou, servindo-se, para se exprimir, da pessoa do meu filho, e me disse que ele era o fantasma de um homem morto há muito tempo na guerra e que, quando morreu, era apaixonado por sua mulher, mas ela insultou seu leito conjugal desposando outro homem três dias depois de sua morte, o que o tinha levado a odiar o amor das mulheres e a escolher como domicílio esse menino'. (...) Mas o demônio me ameaça com precipícios e barrancos e diz que matará meu filho se eu o trouxer até aqui'. 'Coragem', disse o sábio, 'ele não matará teu filho depois que tiver lido isto', e tirando de suas vestes uma carta, deu-a à mulher. Aparentemente a carta era dirigida ao fantasma e continha ameaças terríveis. (Filóstrato, *Vida de Apolônio de Tiana* III, 38).

Um dia em que Apolônio discutia a questão das libações, aconteceu que assistia ao debate um jovem elegante que tinha tal reputação de debochado, que se tornara objeto de versos grosseiros... Eis que o jovem interrompe o discurso com um riso alto e indecente. Apolônio olhou para ele e disse: 'Não és tu que me insultas assim, mas o demônio, o qual te diriges sem que o saibas'. De fato, o jovem, sem o saber, era possesso do demônio. Porque ele ria de coisas que não faziam ninguém rir e, bruscamente, caía em lágrimas, sem nenhum motivo, e falava consigo mesmo e cantava sozinho. (...) quando Apolônio olhou para ele, o

---

<sup>8</sup> - Apud. Ibid., 74.

<sup>9</sup> - Originário de Tiana, cidade grega da Capadócia, Apolônio teria percorrido, como pregador itinerante, uma grande parte do mundo conhecido no século I d.C.. Morreu por volta de 98 d.C., sendo, portanto, posterior a Jesus pelo espaço de uma geração. A pedido da imperatriz Júlia Domna, o retor ateniense Filóstrato reuniu vários documentos para redigir, em cerca de 217 d.C., uma *Vida de Apolônio de Tiana*, a qual devemos tudo o que se sabe sobre esta personagem.

demônio soltou gritos de terror e cólera, como os dos supliciados que são queimados ou açoitados, e jurou que abandonaria o jovem e não entraria mais em nenhum ser humano. Mas Apolônio, falando-lhe como senhor a escravo astuto, manhoso e sem-vergonha, ordenou-lhe com a voz irritada que mostrasse por meio de sinal visível que realmente tinha saído. O demônio respondeu: 'Vou derrubar esta estátua', designando uma das que se achavam no Pórtico Real, diante do qual se desenrolava essa cena; quando a estátua começou a mexer-se e, depois, caiu por terra, quem poderia descrever o tumulto que se verificou e os aplausos maravilhosos da multidão? (Filóstrato, *Vida de Apolônio de Tiana* IV, 20).

Essa mescla, esse intercâmbio, esse "casamento" entre o orfismo e as diferentes filosofias gerou uma alteração bastante profunda e inelutável no pensamento ocidental, redesenhando o conceito heraclítico original do *logos*. Se no pitagorismo, o *logos* podia ser traduzido como "razão", "potencial para se adquirir conhecimento", sua combinação com a crença órfica numa "alma divina" forjou a convicção de que era a divindade da alma que facultava ao homem o exercício da razão (λόγος), através da qual o ser humano aspirava a penetrar nos segredos do mundo do divino. De posse desse conhecimento esotérico, o filósofo iluminado seria capaz de agir sobre o mundo material e espiritual, mudando suas configurações em consonância com seus desejos e interesses.

A síntese entre orfismo e pitagorismo encontra sua vazão nos relatos atribuídos a Empédocles (495 – 435/30 a.C.), ele mesmo um simpatizante do pitagorismo. Na mitologia grega, Orfeu (a quem os fundadores do orfismo consagram como seu patrono) era um poeta, filho da musa Calíope com o deus Apolo. Orfeu era apaixonado por Eurídice, mas esta veio a falecer após ser mordida por uma serpente. Angustiado, ele resolveu ir até o mundo dos mortos a fim de buscar a alma da sua amada e trazê-la novamente à vida. Chegando lá, Hades, o deus do submundo, consentiu que Orfeu levasse consigo a alma de Eurídice sob a condição de que ele não olhasse para ela até que ela estivesse inteiramente sob a luz do sol. Infelizmente, já quase no limiar da saída do submundo, Orfeu olhou para certificar-se de que Eurídice o acompanhava, quebrando o acordo feito com Hades. Por causa disto, Hades a tomou novamente. Por um momento, Orfeu a viu, perto da saída do túnel escuro, perto da vida outra vez. Mas enquanto ele a olhava, ela



se tornou de novo um fantasma, desvanecendo-se na sua frente para regressar definitivamente ao mundo dos mortos.<sup>10</sup>

O que isto tem a ver com Empédocles? Empédocles foi, dentre outras coisas, um filósofo e médico grego. Sustentava a teoria de que o universo era constituído por quatro princípios fundamentais: terra, ar, água e fogo. Crente devotado aos mistérios órficos, ele aproveitou muito do que havia aprendido do pitagorismo para compor seus trabalhos. Era tido como um poderoso mágico, capaz de controlar o vento, as chuvas e as tempestades e de livrar cidades de pestes.<sup>11</sup>

Em um fragmento extraído do seu poema *Sobre a Natureza*, Empédocles faz uma autodescrição dos seus dons miraculosos e sobre si mesmo ele afirma que “*trará de volta do Hades a alma de um homem já morto*”. (Empédocles. *Sobre a natureza*, fragmento 111).<sup>12</sup> Notamos aí a extraordinária semelhança com Orfeu. Vemos que tanto Empédocles quanto Orfeu detinham poder sobre entidades espirituais, a ponto de serem capazes de resgatá-las do Hades. Tamanho poder sobre espíritos satisfaria as habilidades de um exorcista na hora em que ele tivesse de expurgar um demônio.

E aqui nos reaproximamos de Jesus de Nazaré, um dos maiores exorcistas judeus da antiguidade, cujo *logos* o permitia compartilhar dos segredos de Deus (não percamos de vista sua identificação com o Filho do Homem enoquiano) e, como retribuição por tal aptidão, ele era capaz de comandar e dominar os seres espirituais demoníacos.

Aos olhos das pessoas da sua época, Jesus poderia bem ser considerado um Pitágoras ou um Empédocles judeu. Tal identificação, entretanto, ocasionaria um problema para a cristologia joanina, pois haveria o risco desta comparação resultar numa atitude refratária quanto à crença na ressurreição de Jesus. A questão é que, se por um lado Pitágoras e Empédocles eram portadores de um *logos* que lhes facultava realizar ações taumátúrgicas; por outro lado, suas vidas eram cerceadas pela finitude de suas respectivas existências terrenas.

Para a comunidade joanina, Jesus morreu na Terra, mas isto não foi o fim da sua existência, posto que ele ressuscitou. E uma vez que o quarto evangelho já havia homologado Jesus como o Filho do Homem enoquiano, sua preexistência implicava numa eternidade que não podia se restringir e que ultrapassava a finitude natural dos seres, condicionada pela sua duração biológica limitada, mesmo de homens como Pitágoras ou Empédocles (sem citar os imperadores já mencionados).

---

<sup>10</sup> Pseudo-Apolodoro. *Biblioteca*, 1.2.3.

<sup>11</sup> Diógenes Laércio. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres* VIII.

<sup>12</sup> Apud. COUSIN, Hugues. *Narração de milagres em ambientes judeu e pagão.*, pp. 74-75.

Afinal, não há registros de que Pitágoras, Empédocles ou Apolônio houvessem ressuscitado, de modo que se Jesus fosse igualado a essas personagens, isto poderia levar os cristãos a dispensar a necessidade da crença na ressurreição de Jesus.

Em suma, se Jesus fosse visto como “apenas” mais um portador do *logos*, isto daria margem a que terceiros (judeus, gentios e inclusive membros da igreja) questionassem a pertinência da sua ressurreição. Como Filho do Homem encarnado, o Jesus joanino teria de migrar da condição de “portador” do *logos* para se transformar no próprio *Logos*. O *Logos*, definido como a “razão” dos pitagóricos, ganharia corpo na pessoa humana de Jesus que, como Filho do Homem preexistente, já guardava em si a sabedoria divina.

E aqui faz sentido a assertiva de Gabriele Boccaccini (2007) quando ele diz que a identificação de Jesus com o Filho do Homem é o resultado das mesmas dinâmicas que produziram a identificação entre Enoque e o Filho do Homem, isto é, a idéia de que o messias escatológico é o revelador mais propício da sabedoria de Deus e que tal função jamais poderia ser dividida entre dois mediadores diferentes e igualmente importantes. (BOCCACCINI, 2007:278).

O capítulo 49 das *Parábolas de Enoque* descortina-se com esta afirmação: “Sua sabedoria [do Ungido/Filho do Homem] foi vertida como água e a glória não esmorecerá na sua presença para sempre e sempre”. (1 En 49:1). Dois versos depois, o autor das *Parábolas* diz do Filho do Homem que: “Nele habitam o espírito da sabedoria e o espírito da clarividência, e o espírito de instrução e poder, e o espírito daqueles que adormeceram na justiça”. (1 En 49:3). Numa passagem do capítulo anterior da obra é dito que a sabedoria será a chave para que os eleitos reconheçam o Filho do Homem:

E a sabedoria do Senhor dos Espíritos revelou-o [o Filho do Homem]  
aos santos e aos justos;  
haja vista que ele preservou o lugar dos justos.  
Uma vez que eles odiaram e desprezaram esta era de injustiças.  
De fato, por meio de todas as suas ações e de todos os modos, eles a odiaram  
[a injustiça de sua época] em nome do Senhor dos Espíritos.  
Dado que em seu nome eles foram salvos,  
e ele é o vingador de suas vidas. (1 En 48:7).

Por este motivo, eu discordo radicalmente da afirmação de Daniel R. Sadananda de que o título de Filho do Homem não teria auxiliado em nada o quarto evangelista na formulação da sua cristologia do *logos*. Em contraposição, eu considero acertado o seu posicionamento de que o *logos* encampa uma nova “categoria mitológica reflexiva” (sic), uma forma de teologia que se apropriou de

uma linguagem, de material e de padrões míticos e usou esses padrões, motivos e configurações para suas próprias preocupações teológicas. Ainda consonante Daniel R. Sadananda, tal teologia não está interessada em reproduzir o mito em si mesmo ou os materiais míticos na sua tipologia tradicional; mas, em vez disso, ela procura tomar e adotar os diversos elementos míticos para suas próprias apreensões teóricas e suas metas teológicas.

Logos fornece para o autor do Quarto Evangelho uma categoria mitológica reflexiva, contextual, que transcende suas fronteiras raciais e religiosas. Logos foi compreendido no seu contexto por todos de acordo com suas próprias maneiras distintas de interpretá-lo. As diferentes compreensões provaram ser a chave para começar um diálogo criativo com seu contexto e explicar a tradição de Jesus através deste diálogo. Portanto, o Logos Joanino denota um processo teológico de desmitologização e remitologização num diálogo contextual. Ele fala da necessidade de 'criar e recriar novos mitos ou novas categorias mitológicas reflexivas' a fim de tornar o evangelho efetivo, contextual e significativo. (SADANANDA, 2004:172).

A segunda oração do versículo de abertura do prólogo, "e o logos estava com Deus" (*καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν*) nos oferece uma perspectiva pouco considerada da relação entre Deus e o Logos, conforme observou Daniel R. Sadananda. A expressão *πρὸς τὸν Θεόν*, traduzida como "estava com Deus", deve ser revisada, alerta o autor.

Segundo ele, a preposição *πρὸς* acompanhada do acusativo masculino *τὸν* não denota posição espacial, no sentido de "estar ao lado de". Em vez disso, ela indicaria uma relação de comunhão entre duas coisas, onde a referência a uma delas se dá pelo fato de *pertencer* a outra ou estar inserido nela. Exemplo disto está na Epístola aos Romanos: "Tenho, portanto, de que me gloriar em Cristo Jesus, naquilo que **se refere a Deus...**" (*ἔχω οὖν τὴν καύχησιν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τὰ πρὸς τὸν Θεόν*) – Rm 15:17. O modo como a tradução do final do versículo foi feita, isto é, "se refere a Deus", guarda o sentido de "aquilo que pertence a Deus ou é inerente a Deus". Por conseguinte, a tradução mais correta não deveria ser "o Logos estava **com** Deus"; e sim "o Logos estava **em** Deus". (SADANANDA, 2004:176). O Logos, portanto, seria visto como uma emanção de Deus. Este pensamento encontra ressonância na frase consecutiva àquela que nós acabamos de analisar acima, que reza o seguinte: "e o Logos era Deus" (*καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος*), o que exprime a unicidade entre Deus e o Logos. (Jo 1:3).

Quando analisamos o versículo 4, nos defrontamos com a seguinte sentença: "o que foi feito nele [logos] era a vida, e a vida era a luz dos homens" (*ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων*) – Jo 1:4. Na exegese de Daniel Sadananda, neste versículo, o quarto evangelista apresenta o Logos como a substância pela qual Deus dotou sua criação de vida. É interessante vislumbrarmos

uma analogia com a perícope de Jo 5:26: "*Assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo*". (ὥσπερ ὁ Πατήρ ἔχει ζωὴν ἐν ἑαυτῷ, οὕτως καὶ τῷ Υἱῷ ἔδωκεν ζωὴν ἔχειν ἐν ἑαυτῷ). Para Daniel Sadananda, o relacionamento entre Deus e o Logos no prólogo e o relacionamento entre Pai e Filho (isto é, Deus e Jesus) no evangelho são paralelos e são descritos em termos idênticos. Disto conclui-se que o Logos e o Filho (Jesus) partilham da vida "auto-existente" (sic) de Deus. (SADANANDA, 2004:183).

A correlação entre Jesus e o Logos fica patente no quarto evangelho. Estando o Logos em união com Deus, Dele fazendo parte; Jesus, então, estaria em união com Deus como sendo parte de Deus; Dele projetando-se sobre a humanidade no fenômeno da encarnação divina, assim como o Filho do Homem é uma projeção personificada da sabedoria de Deus (sua hipóstase) que se faz presente entre os homens quando assume a forma humana de Enoque.

A mensagem cristológica do evangelho de João alcança o seu clímax no final do capítulo 17, o último antes da narrativa da paixão. O evangelista quis deixar bem claro o seu pensamento teológico sobre a consubstanciação de Jesus com Deus (numa união hipostática), neste trecho onde Jesus pronuncia sua oração de despedida, antes de ser preso:

**Como tu, Pai, estás em mim e eu em ti**, que eles estejam em nós, para que o mundo creia que tu me enviaste. Eu lhes dei a glória que me deste para que sejam um, **como nós somos um**. (...) 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**. (Jo 17:21-22,24).

Sob este viés, é totalmente descabida a afirmação de Mathias Henze (2007) de que o prólogo de João é uma "combinação ingênua" (sic) de soteriologia messiânica judaica com uma teologia igualmente judaica do *logos*. (HENZE, 2007:298). Primeiro que, conforme pudemos demonstrar, a teologia do *logos* no evangelho joanino não foi fruto de mera casualidade, pelo contrário; ela acompanhou de perto a lógica de uma mentalidade que deitava suas raízes na filosofia grega, muito antes de se tornar teológica – ou cristológica, para ser mais preciso. Segundo, Mathias Henze insinua que o *logos* é um produto da elucubração religiosa judaica, como se ele fosse um conceito formulado pela primeira vez dentro do judaísmo; algo que, como vimos, não poderia estar mais longe da verdade.

#### **Documentação:**

BÍBLIA DE JERUSALEM. Trad. Tiago Giraudo. SP: Paulus, 5ª. Ed., 1996.

COUSIN, Hugues. *Narração de milagres em ambientes judeu e pagão*. Trad. Benôni Lemos. SP: Paulinas, 1993.

- DIOGENES LAERTIUS. *Lives of the Eminent Philosophers*. Trans. by R. D. Hicks. London: Harvard University Press, 1972.
- E. ISAAC. 1 ENOQUE. In: CHARLESWORTH, James H. (ed). *THE OLD TESTAMENT PSEUDOEPICRAPH. APOCALYPTIC LITERATURE & TESTAMENTS*. New York: Doubleday, vol. 1, 1983.
- GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. *Fragmentos Órficos*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.
- PHILOSTRATUS, Flavius. *The life of Apollonius of Tyana*. Trans. by F. C. Conybear. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- PLATÃO. *O Banquete*. Trad. De Albertino Pinheiro. 3ª. Bauru, SP: EDIPRO, 2009.

### **Bibliografia:**

- BOCCACCINI, Gabriele. *Finding a Place for the Parables of Enoch within Second Temple Jewish Literature*. In: BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch and the Messiah Son of Man: revisiting the Book of Parables*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2007, pp.263-289.
- CARDOSO, Ciro Flammarion. *Sete olhares sobre a antiguidade*. Brasília: Ed. UnB, 1994.
- CORNELLI, Gabriele. *A Magia de Jesus*. In: CHEVITARESE, André; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica. (orgs.) *Jesus de Nazaré: uma outra história*. SP: Annablume, FAPESP, 2006, pp.83-100.
- HENZE, Mathias. *The Parables of Enoch in Second Temple Literature: a response to Gabriele Boccaccini*. In: BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch and the Messiah Son of Man: revisiting the Book of Parables*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2007, pp.290-298.
- ORLOV, Andrei. *Roles and Titles of the Seventh Antediluvian Hero in the Parables of Enoch: a departure from the traditional pattern?* In: BOCCACCINI, Gabriele. *Enoch and the Messiah Son of Man: revisiting the Book of Parables*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing Co., 2007, pp.110-136.
- REALE, Giovanni. *Pré-socráticos e orfismo*. SP: Ed. Loyola, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Estoicismo, ceticismo e ecletismo*. SP: Ed. Loyola, 2011.
- SADANANDA, Daniel R. *The Johannine Exegesis of God: an exploration into the johannine understanding of God*. New York: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2004.
- STUCKENBRUCK, Loren. *The Building Blocks for Enoch as the Son of Man in the Early Enoch Tradition*. In: CHARLESWORTH, James; BOCK, Darrell, L. *Parables of Enoch: a paradigm shift*. New York: Bloomsbury T&T Clark, 2013.