

Os processos hermenêuticos na Tradição na Joanina

Antonio Carlos Higino da Silva
Universidade Federal do Rio de Janeiro
<http://lattes.cnpq.br/7688414808630436>

Resumo

Neste trabalho buscamos compreender como a tradição desenvolvida pelo apóstolo João Evangelista constituiu-se, entre as demais, em uma alternativa à fé cristã. A peculiaridade e especificidade desta tradição a colocou em destaque, entre os escritos neotestamentários. E é por isso que nos voltamos a esta vertente a fim de entender como sua composição, seu ideal messiânico e os procedimentos hermenêuticos influenciaram seu complexo processo de construção e ruptura. Sendo assim, os messianismos do tempo de Jesus nos servirão como tema para que possamos esquadriñar este processo.

Palavras-chaves

Composição – Messianismo – Verbo – Cristianismo – Hermenêutica.

Abstract

In this study we sought to understand how the tradition developed by the apostle John Evangelist was formed, among others, in an alternative to the Christian faith. The particularity and specificity of this tradition has given it emphasis, among the writings neotestamentários. And that is why we turn to this aspect in order to understand how their composition, their messianic ideal and hermeneutic procedures influence its complex process of construction and collapse. Thus, the messianism of the time of Jesus serve as the theme for us to sift this.

Keywords

Composition – Messianism – Word – Christianity – Hermeneutics.

No florescer do cristianismo, as perspectivas cristológicas acerca da missão de Jesus fomentaram entre os primeiros grupos cristãos de nossa era, disputas em torno da maneira que melhor representaria, fidedignamente, a continuidade de sua missão ao fim de sua existência humana. Seus apóstolos e discípulos tornaram-se os principais porta-vozes de sua mensagem. E as esperanças messiânicas inerentes ao judaísmo, que serão analisadas neste trabalho, compuseram um verdadeiro mosaico nos textos neotestamentários. Pois através da crença no Paráclito, enviado para ajudá-los em sua tarefa de evangelização, deram diversificadas formas a sua fé remetendo as esperanças messiânicas à outra categoria: a Preexistência.

Neste trabalho buscamos compreender como a tradição desenvolvida pelo apóstolo João Evangelista constituiu-se, entre as demais, em uma alternativa à fé cristã. A peculiaridade e especificidade desta tradição a colocou em destaque, entre os escritos neotestamentários. E é por isso que nos voltamos a esta vertente a fim de entender como sua composição, seu ideal messiânico e os procedimentos hermenêuticos influenciaram seu complexo processo de construção e ruptura.

Sendo assim, os messianismos do tempo de Jesus nos servirão como tema para que possamos esquadriñar este processo.

Para reconstituir a composição da comunidade joanina tomaremos por base um enfoque muito fértil nos estudos científicos da tradição joanina. Este enfoque sugere “que o quarto evangelho deve ser lido em diferentes níveis, de modo que ele nos narre, tanto a história de Jesus, quanto a da comunidade que cria nele.” (BROWN, 1999, pg 15). Nesta perspectiva os evangelhos apresentam o Jesus de cada evangelista, que indiretamente nos remete a vida da comunidade no tempo em que foi escrito, e revelam-nos também o ponto de vista cristológico do evangelista.

O intuito é trazer à tona a constituição deste grupo entendendo que sua instituição doutrinária não se dá sem o estabelecimento de claras disputas de poder as quais se expressam no campo da idéias. Sendo assim, buscaremos compreender como a composição da comunidade está relacionada às suas escolhas ideológicas.

A comunidade Joanina

A atual redação do Evangelho de João apresenta controvérsias que não são novidades para os estudiosos da escrituras bíblicas. Podem ser encontrado no estilo, no conteúdo, na perspectiva teológica e nos aspectos redacionais. Para a tradição joanina, por exemplo, desde o início do século XX podemos citar nomes que procuraram elaborar teorias para resolver estes desencontros: Eduard Schwartz (1907 e 1908), J. Wellhausen (1908), Fr. Spitta (1910), J.H. Bernard (1929), Bultmann (1941), W. Wilkens (1958), R. Schnackenburg (1965), Raymond E. Brown (1966), Robert T. Fortna (1970). (M.-É. BOISMARD ET A. LAMOUILLE, 1977, Tome III, pg 9-10).

Através dos anos estas teorias se desenvolveram propondo autores, fontes e redações para o evangelho que conhecemos hoje. Por vezes apontam dois ou três autores com um redator final. Quanto às fontes, inicialmente, acreditavam em um evangelho primitivo (A) que teria sofrido revisões (B), mas houve também aqueles que propuseram três fontes: sinais, revelação e paixão/ressurreição.

Esta maneira de tratar as escrituras nos remete a pensá-las em camadas, ou seja, que o evangelho que conhecemos hoje sofreu através do tempo adequações. Para melhor compreender estas camadas redacionais e as possíveis motivações destas adequações apresentaremos duas sinopses do Evangelho de João. Uma que utiliza a metodologia das camadas redacionais e outra que analisa a redação final.

Estas duas sinopses foram escolhidas para que ao cotejá-las suas similaridades, diferenças ou complementaridade possam nos conduzir da melhor maneira a importantes aspectos da tradição joanina.

Primeiramente vejamos a obra de Raymond Brown *A Comunidade do Discípulo Amado* que faz sua análise a partir da redação final do Evangelho e das Cartas joaninas procurando reconstituir a eclesiologia joanina. Brown reconstitui a vida da comunidade em quatro fases: Pré-evangelica, Evangélica, Epistolar e o período da Dissolução.

PRIMEIRA FASE: ANTES DA ESCRITA DO EVANGELHO (Composição)

Nesta fase o autor apresenta sua teoria sobre a composição da comunidade antes da escrita do evangelho. Esta seria composta por um grupo de cristologia baixa, ou seja, que não implicava divindade a Jesus, pois teriam sido originalmente seguidores de João Batista. O outro grupo possuiria uma cristologia alta implicando na divindade a Jesus, possivelmente judeus helenistas que converteram samaritanos. E por fim a entrada de numerosos gentios.

O autor procura apresentar o grupo de cristologia baixa como o originário da comunidade através da interpretação de Jo 1, 35-51 rejeitando assim reconstituições que colocavam na origem judeus helenistas, gentios e cristãos gnósticos. No trecho interpretado os discípulos escolhidos por Jesus referem-lhe títulos como: Mestre, Rabi e Filho de Deus. Mas nenhum deles lhe confere divindade apenas subentendem promessas messiânicas.

O grupo de cristologia alta que seria o segundo na composição da comunidade é identificado pelo autor a partir do segundo e terceiro capítulos. Nestes capítulos encontramos: primeiro a purificação do templo de Jerusalém que é colocada no final do ministério de Jesus nos sinópticos e, depois, o dialogo com Nicodemos rico em dicotomias: céu/ terra, luz/trevas. Estes fatos representariam, para Brown, a ruptura deste grupo com Jerusalém e a influência da cultura helenista sobre os mesmos, respectivamente.

Estes seriam possivelmente os judeus helenistas de At 6-8 que converteram samaritanos e que teriam assimilado alguns elementos do pensamento samaritano, inclusive uma cristologia que não era centralizada num Messias davídico. Pois os samaritanos esperavam um *Taheb*, um mestre e revelador.

Muito forte também na teologia samaritana era a ênfase em 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 desceria para revelar ao povo o que Deus tinha dito. (BROWN, 1999: 46)

A medida que esta teologia foi se elevando Jesus foi tomando o papel de Moisés.

Se Jesus foi interpretado segundo esta maneira de ver. Então a pregação joanina teria haurido de tal Moisés material que 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). (BROWN, 1999, pg 46)

Esta leitura faz dos samaritanos o terceiro grupo na composição da comunidade. O interessante é destacar que em João a conversão deles se dá ainda durante o ministério de Jesus. Em Jo 4,4-42 na passagem de Jesus pela Samaria Ele converte muitos samaritanos. Ao Contrário de Mt 10, 5 onde proíbe a entrada na Samaria e de Lucas onde os samaritanos se mostram hostis a Jesus (9, 52-55). De acordo com Atos somente depois da Ressurreição é que o cristianismo foi levado para Samaria (8, 1-25).

No entanto, como os versículos Jo 4,21-22 apontam uma neutralidade do culto em relação à Samaria e a Jerusalém, no diálogo de Jesus com a samaritana, o autor pressupõe que o grupo que teria convertido os samaritanos constava de judeus de opinião contrária ao templo.

Por fim os gentios podem ser detectados através de explicações parentéticas que o evangelho possui para explicar termos como Mestre e Rabi e também em trechos como 12, 20-23 que atestam a chegada de estrangeiros e mesmo a citação de Isaías que explica a rejeição por parte dos judeus (12,40). Ver também: At 28, 25-28 e Mt 13, 13-15).

SEGUNDA FASE: QUANDO O EVANGELHO FOI ESCRITO

A primeira fase pressuposta pelo autor compreende, basicamente, a formação dos grupos que compõem a comunidade. Período que pode ter durado uns 30 anos (50 a 80). O evangelho teria sido escrito nos anos 90 e.c., ou seja, dez anos depois. Identificados os grupos que compõem a comunidade até a passagem pela Samaria é possível analisar, a partir daí, a relação da comunidade com os estranhos. Sendo assim o autor identifica seis grupos presente no evangelho.

Três grupos de não crentes: Mundo (14-17), Judeus (5-12) e seguidores de João Batista (3, 22-26).

Três grupos de outros cristãos: Criptocristãos (12, 42-43), Cristão de fé inadequada (6, 60-66 eucaristia/7, 3-5 parentes de Jesus/8,31ss descendentes de Abraão/10,2 mercenários) e Cristãos apostólicos (6, 68-69).

TERCEIRA FASE: QUANDO FORAM ESCRITA AS EPISTOLAS? (Lutas internas)

Nesta fase o autor analisa a comunidade através das epístolas joaninas. Descreve de forma resumida as razões de porque datá-las depois do evangelho, sua autoria e conteúdo.

A segunda e a terceira carta foram escritas por alguém que se intitulou "presbítero" e resumem-se em orientações para outra igreja.

Já a primeira carta é mais um tratado para defender a comunidade de um grupo que se afastou e está fazendo a obra do Demônio (2,19). Seus principais erros teriam sido não reconhecer a encarnação de Cristo (4,2-3), não guardar os mandamentos e pretender estar livres da culpa do pecado (1;6 e 8; 2,4). Não mostravam amor aos irmãos (2,9-11; 3,10-24; 4, 7-21).

Para Brown as três epístolas foram escritas pela mesma pessoa a quem chama autor ou presbítero, pois elas amarram os mesmo pontos doutrinários tornando provável que todas tenham vindo da mesma fase da história da comunidade joanina. Existe também uma tese popular que pressupõe que o redator de Prólogo e do capítulo 21 do evangelho seria o redator das cartas.

Com relação à cronologia, Brown admite que haja quem defenda sua escrita antes do evangelho, mas ele prefere situá-las depois do evangelho e antes dos escritos de Inácio de Antioquia (Evangelho 90/Epístolas 100/ Inácio 110). Desta forma Inácio teria proporcionado, na sua luta contra cristãos judeus e docetas no início do segundo século, um mistura nos padrões encontrados na alta cristologia e naquela encontrada nos sinópticos.

Quanto à situação vivida nas cartas há três aspectos pressupostos: desenvolvimento em diferentes igrejas, o papel de doutrinação desempenhado pela escola joanina e a divisão que ocorreu entre o autor e os separatistas.

As principais áreas de debate seriam: Cristologia, Ética, Escatologia e Pneumatologia.

QUARTA FASE: DISSOLUÇÃO JOANINA.

Nesta fase o autor conclui e aponta a absorção de cada parte da comunidade pelos segmentos ortodoxos e heterodoxos (Gnósticos, Docetas e Montanistas) do século II. A partir desta fase os grupos opositores no interior da tradição joanina proporcionaram desenvolvimentos teológicos diferentes que ecoaram no segundo século de nossa era.

A outra sinopse do evangelho de João que apresentaremos aqui se desenvolve de maneira mais minuciosa. Ela é um dos três tomos da obra intitulada *Synopse des Quatre Évangile*. É no terceiro tomo, *L'Évangile de Jean*, que achamos o trabalho desenvolvido por M.-É. Boismard e A. Loumille. A perspectiva destes autores não se limita a interpretar a redação final do evangelho como na sinopse anteriormente apresentada. Seus autores apresentam as prováveis camadas do evangelho que conhecemos hoje identificando a autoria, local de composição, a datação e o conteúdo de cada camada.

A camada mais antiga, chamada de Documento C (Doc. C), já seria um evangelho completo indo do ministério de João Batista até a aparição do Cristo ressuscitado. Sem grandes discursos e contendo apenas cinco milagres de Jesus teria sido escrito na Palestina. E foi fortemente influenciado pelo pensamento samaritano.

Ainda na Palestina um autor compôs uma primeira redação baseando-se no Doc. C. Ele teria conservado a ordem da camada mais antiga, mas juntou, entre outras: a narrativa da vocação de André e de Pedro, dois milagre tomados da tradição sinóptica, alguns discursos de Jesus. A esta nova redação chamaram João II-A.

Ao se estabelecer na Ásia Menor, provavelmente em Éfeso, o mesmo autor da primeira redação encontrou dificuldades referentes à hostilidade de judeo-cristãos. Por isso resolveu escrever uma segunda redação: João II-B. Composta de material de João II-A e dos sinóticos.

C'est lui qui introduisit le cadre des Fêtes juives dans lequel se déroule la vie de Jésus, donnant la primauté à la fête de Pâque au détriment de celle des Tentes, la seule que était mentionnée dans le Document C; il fut alors forcé de bouleverser dans une assez large mesure l'ordre des sections en provenance de Jean II-A (et donc aussi du Document C). Dans cette nouvelle rédaction, Jean II subit l'influence des lettres de Paul, des écrits de Lc (évangile et Actes), des textes de Qumrân; la parenté avec les épîtres johanniques est évidente. (BOISMARD e LOUMILLE, 1977, Tome III, pg 11)¹.

¹ É ele que introduz o quadro de Festas judias no qual se desenrola a vida de Jesus, dando primazia a Festa da Páscoa em detrimento da Festa das Tendas, a única que é mencionada no

Por fim um terceiro autor, João III, inseriu em João II-B os textos paralelos de João II-A e alguns proveniente de uma coletânea joanina. Este autor inverteu a ordem dos capítulos 5 e 6 e introduziu um certo numero de glosas a fim de retomar a escatologia herdada de Daniel. Ele se esforçou para atenuar as tendências antijudaicas de João II-A e João II-B.

Este tipo de estudo parece ser meramente especulativo quando não vinculado aos rigorosos critérios da crítica textual e literária. Por isso, em nosso trabalho focaremos na crítica literária a fim de compreender como adições, dubletes, deslocamentos de texto e critérios teológicos estiveram intimamente ligados ao ambiente do próprio texto. De maneira que não se deve entender tais adaptações como simples manipulação de uma verdade original, mas como um complexo processo de transformação de uma tradição oral em escrita.

Esta sinopse volta-se para este processo de transformação procurando relacionar a produção da escrita ao contexto da comunidade. Com uma análise orientada pelos princípios da crítica literária que propõe uma caracterização da comunidade através de camadas do Evangelho podemos conhecer um pouco mais deste processo de adequação da comunidade. Dentre as características indicadas pelos autores desta sinopse focalizaremos naquelas intimamente relacionadas ao tema da preexistência de Jesus a fim de compreender suas conseqüências no período da ruptura da comunidade.

Tomaremos a camada inicial e arrolaremos as transformações que interessam ao nosso estudo identificando as renovações adotadas pela narrativa.

O DOCUMENTO C² se dividiria em cinco partes, as quatro primeiras corresponderiam às regiões onde se desenvolveram o ministério de Jesus: Samaria, Galiléia, Jerusalém e Betânia. E na última estaria a narrativa da paixão e ressurreição de Cristo. Vejamos alguns pontos importantes desta camada:

SAMARIA

Documento C, Ele foi então forçado a inverter em grande medida na ordem das seções proveniente de João II-A (e, por conseguinte também do Documento C). Nesta nova redação, João II sofreu influencia das Cartas de Paulo, dos escritos de Lucas (evangelho e Atos), dos textos de Qumrân; o parentesco com as epístolas joaninas é evidente. (Tradução minha)

² O texto na íntegra pode ser encontrado em: M.-É. BOISMARD ET A. LAMOUILLE. 1977. *Synopse des quatre évangile Tome III L'évangile de Jean*, pg 16-19.

João Batista em Enom - O evangelho começaria apresentando o Batista, ou seja, seu início seria em 3,23.25 seguido de 1,19ss. Se hoje 3,23 parece fora de contexto seria justamente porque este trecho já foi o início do evangelho de forma análoga a Mc 1, 4-5. No entanto, neste caso João Batista é colocado na região de Siquém (Enon e Salim), no coração da Samaria dando independência a esta tradição se comparada aos sinópticos que o coloca a margem do Jordão.

Vocação de Filipe e Natanael – Esta seqüência é estreitamente ligada ao testemunho do Batista em 1,19ss, pois Jesus é anunciado como o Profeta semelhante a Moisés, anunciado em Dt 18,18, e que o Batista nega ser. Destaca-se que as expectativas messiânicas dos samaritanos estão centradas neste Profeta. Outra tradição samaritana em 1,43ss apresenta Jesus como rei de Israel, herdeiro do patriarca José. Diferente da linha de sucessão patriarcal davídica apresentada nos sinópticos.

Jesus e o diálogo com a Samaritana – Este seria o episódio seqüencial ao anterior, pois estariam ligados pela posição geográfica. A fonte Jacó não é longe de Enon onde estava o Batista. Mas estão próximos também pela teologia que coloca o Batista na Samaria para que os samaritanos estejam prontos ao anúncio de Jesus. Como ocorre depois do diálogo com a samaritana. E, assim como na vocação de Natanael, é dada uma importância especial ao patriarca José como ancestral dos samaritanos em 4,5.

GALILÉIA

Dos cinco milagres encontrados na camada mais antiga, o Doc. C, três foram realizados na Galiléia: A transformação da águas em vinho nas bodas de Canã, seu primeiro milagre, a cura do filho do funcionário real em Cafarnaum (acreditava-se que Jesus teria realizado este milagre à distância) e a pesca milagrosa no lago de Tiberíades. Este último milagre encontra-se no epílogo do evangelho. Mas a tradição evangélica em geral conclui que a pesca milagrosa é primitivamente uma manifestação de Jesus como Messias, ao início de seu ministério, e não uma aparição do Cristo ressuscitado. Sendo assim, é Lucas que guarda o contexto primitivo deste episódio.

"Ce(tte) troisième (fois) fut manifeste Jésus..." La parenté avec les formules qui terminent les récits de Cana (2 11a) et de Capharnaüm (4 54a) est indéniable, surtout si l'on se réfère au texte grec qui a partout le neutre: "ce premier... ce deuxième.. ce troisième..." Nous sommes donc en présence d'un troisième «signe» accompli par Jésus durant les débuts de son ministère, miracle qui, dans la source de Jn (pour

nous, le Document C), suivait plus ou moins immédiatement le «premier» et le «deuxième», les noces de Cana et la guérison du fils du fonctionnaire royal de Capharnaüm. En Jn 21,14 la deuxième partie du verset aurait été ajoutée lorsque la pêche miraculeuse fut présentée come une apparition du Christ ressuscité. (BOISMARD e LAMOUILLE, 1977, Tome III, pg 21)³.

Este número de milagres pode guardar outra ligação com Moisés, pois conforme Ex 4,1-9 este também devia fazer três milagres para ser reconhecido pelos Hebreus com o enviado de Deus. Desta forma os três milagres de Jesus realizados no início de seu ministério, ainda restrito a Galiléia como nos sinópticos, marcariam o reconhecimento de Jesus pelos judeus.

No entanto, para ser reconhecido é importante que Jesus se manifeste em Jerusalém o que aponta como seqüência aos milagres da Galiléia o trecho de Jo 7, 1-10 onde foram misturados dois textos primitivos. Um dos textos primitivos encerraria a passagem pela Galiléia com os irmãos de Jesus o convidando a subir para Jerusalém a fim de manifestar suas obras ao mundo, mas Ele diz que “ainda não é seu tempo” e fica. No outro texto primitivo Jesus começa sua caminhada por Jerusalém subindo para a festa das Tendas. Como base para tal suposição os autores da sinopse utilizam a contradição dos versículos 2,23/4,45b/5,1 com 7,3-4 que tratam da fama de Jesus em Jerusalém.

JERUSALÉM

Esta seria a terceira parte do Doc. C onde Jesus sobe para a festa das Tendas que é uma festa agrícola, uma comemoração da colheita. Para agradecer a Deus os produtos dos campos. É durante esta festa que Jesus entra em Jerusalém, expulsa os vendilhões do Templo, o Gregos pedem para ver Jesus e Ele cura um cego de nascença no sábado (Jo 5,1).

BETÂNIA

³ “Esta foi a terceira manifestação de Jesus...” O parentesco com as fórmulas que terminam as redações de Canã (2, 11a) e de Cafarnaum (4, 54a) é inegável, sobretudo se nos referimos ao texto grego que tem em todas as manifestações: “este é o primeiro ... este é o segundo ... este é o terceiro...” Estamos, então, em presença de um sinal realizado por Jesus durante o início de seu ministério, milagre que, na fonte de João (para nós, o Documento C), seguia mais ou menos imediatamente o primeiro e o segundo, as núpcias de Canã e cura milagre do filho do funcionário rela de Cafarnaum. Em Jo 21,14 a segunda parte do verso teria sido juntada quando a pesca milagrosa foi apresentada como uma aparição do Cristo ressuscitado. (Tradução minha)

A quarta parte do Doc. C se passa em Betânia, próximo de Jerusalém. Neste local ocorre a ressurreição de Lázaro, a unção de Jesus com perfume, o lava-pés, o anúncio do seu retorno e, enfim, chega à hora do Filho do Homem.

PAIXÃO E RESSURREIÇÃO

A quinta e última parte é composta pela paixão e ressurreição de Jesus. Nele temos a descrição da prisão de Jesus, a negação de Pedro, o comparecimento diante de Anás, o comparecimento diante de Pilatos, a morte de Jesus, a retirada do corpo de Jesus da cruz, a ida das mulheres e de Pedro ao túmulo, aparição a Maria Madalena e a aparição aos discípulos.

Segundo a sinopse de Boismard e Loumille esta seria a composição mais antiga do Evangelho de João que serviu de base a redações posteriores. Eles datam-na aproximadamente no ano 50 e.c. (BOISMARD e LAMOUILLE, 1977, Tome III pg 67), ou seja, bem distante da data proposta para a redação final em 90 e.c.

O que podemos extrair a partir das informações apresentadas nestas sinopses? Entendemos, primeiramente, que cada uma delas se propõe perspectivas diferentes de análises. A primeira se desenvolve a partir da redação final do evangelho interpretando-a preocupando-se em explicar as fases da comunidade até seu estado final. Por isso tem caráter explicativo e conclusivo. A segunda apresenta o evangelho em camadas de maneira que cada uma delas represente um momento do desenvolvimento da comunidade e do ambiente do texto. No entanto, não tem por objetivo estabelecer de forma conclusiva aspectos inerentes a comunidade. Se de um lado o estudo de Raymond Brown nos abastece de informações sobre a comunidade de João, por outro em *L'évangile de Jean* encontramos um estudo focado em restabelecer a composição textual do evangelho.

Através destas diferenças pretendemos resguardar nosso estudo de qualquer parcialidade teológica e relacionar os desenvolvimentos das camadas redacionais ao da comunidade. Esta seria uma forma de sintetizar as características fundamentais de cada sinopse.

Composição e Messianismo.

Composição - Comparar a composição apresentada para cada comunidade nestas sinopses é o primeiro passo para compreender aspectos específicos da tradição joanina. A sugestão de Brown em 4 segmentos (os ex-discípulos de João Batista, judeus helenistas, samaritanos e gentios) confronta-se, em parte, com o texto do Doc. C.

Dentre os 4 segmentos "os ex-discípulos de João Batista" são colocados na origem da comunidade. Pois, na redação final do Evangelho de João os primeiros discípulos convocados por Jesus são André, Pedro, Filipe e Natanael. Nesta versão apenas os dois primeiros são apresentados como seguidores de João Batista e eles seriam os fundadores da comunidade. No entanto, no Doc. C encontramos apenas a convocação de Filipe e Natanael, pois a vocação de André e Pedro seria um acréscimo redacional de João II-A que completa o Doc. C. com parte de Mateus e Marcos.

Sendo assim, os discípulos que remeteriam a uma tradição sinóptica não estariam na suposta origem de Raymond Brown. Lembramos também que somente em João, André e Pedro, são apresentados com seguidores de João Batista.

Outro ponto relevante é que a conversão dos samaritanos atribuída aos judeus helenistas, conforme encontramos em Atos dos Apóstolos e na sinopse de Raymond Brown, não são encontrados no Doc. C fazendo dos samaritanos os primeiros seguidores de Jesus.

Neste contexto, a tradição sinóptica centrada na Judéia sofre um deslocamento, pois a tradição joanina coloca suas bases na Samaria que é assumida como referência principal na composição inicial da comunidade. Por isso, João Batista está na Samaria e não à beira do Jordão sendo questionado se ele é o Profeta. E na convocação dos primeiros apóstolos Jesus é anunciado como rei de Israel em oposição a Judá, pois ele é descendente do patriarca José filho de Jacó, ancestral dos samaritanos em oposição à linhagem davídica. José também é citado com o mesmo valor para identificar a região que Jesus dialoga com a samaritana, ou seja, perto da região que Jacó havia dado a seu filho José (Jo 4,5b).

É possível que em 90 e.c., no período da redação final do evangelho a comunidade possuísse uma composição bem mais complexa do que na época do Doc. C, como descreve Brown, mas precisamos considerar o que representa a colocação da origem desta tradição no seio da Samaria diferentemente do que é proposto em *A Comunidade do Discípulo Amado*.

No quesito composição temos uma nova configuração ao confrontar as duas sinopses. Pois em sua origem temos presente elementos que apontam uma base samaritana para a tradição joanina. Isto não impede que outros grupos tenham

entrado na composição da comunidade posteriormente como propõe Brown, mas rompe com uma tradição hegemônica que normalmente remete os samaritanos a marginalidade. Desta forma, entendemos que as redações posteriores vão gradativamente se afastando desta origem à medida que novos grupos vão se integrando a comunidade.

A redação final do evangelho é a expressão de um período de convivência de diversificadas tradições. A partir da origem desenvolveu-se um processo de incorporação de novos grupos que podem ser identificados nas novas camadas redacionais. O limite desta convivência é expresso por 1 Jo 2,19⁴. Mas o que levou a cisão da comunidade? Entendida a proposta de composição voltamos-nos ao item que pode esclarecer a questão levantada.

Messianismo - No evangelho de João são atribuídos a Jesus os seguintes títulos: Profeta, Messias, Rei, Filho do Homem, Sabedoria de Deus, Palavra de Deus e Filho de Deus. Estas nomenclaturas não surgiram ao acaso, pois estavam ligadas ao vasto contexto de expectativas de libertação do povo judeu. Por isso, a partir delas buscaremos compreender que tipo de relação pode ser estabelecido entre as expectativas messiânicas e os termos utilizados no evangelho. Consecutivamente, buscaremos remetê-las às camadas redacionais.

Segundo Donizete Scardelai em *Movimentos Messiânicos no Tempo de Jesus* vários paradigmas de libertação judaica se desenvolveram a partir da revolta macabaica de 165 a.e.c. E para analisar este processo ele delineia três títulos-chaves “como matrizes sobre os quais os critérios para a condição messiânica serão investigados no contexto da Terra de Israel em luta por liberdade.” (1998, pg 6), ou seja, o desejo de restabelecer a independência política e religiosa do povo hebreu teve como uma de suas conseqüências o desenvolvimento de esperanças messiânicas.

Filho de Davi, Filho de José e um redentor Profeta são os títulos-chaves que orientaram Scardelai como referência para a compreensão das diversas expectativas messiânicas no recorte temporal que vai das Guerras Macabaicas até as revoltas de 135 e.c. Para o autor este recorte é muito sugestivo por representar um período repleto de conturbações sociais, batalhas militares, tentativas de libertação nacional feitas por movimentos populares.

⁴ Eles saíram do nosso meio, mas não eram dos nossos. Se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido conosco. Mas era preciso que se manifestasse que nem todos eram dos nossos. (Bíblia de Jerusalém)

Os antecedentes conceituais sobre os quais repousam estes títulos-chaves colocam as origens destes messianismos na hermenêutica bíblica (Tanach) que se desenvolveu através da literatura apocalíptica judaica do período pós-macabaico e da ideologia monárquica. Somente após a destruição do segundo templo “os rabinos foram, contudo muito prudentes e discretos para não valorizar excessivamente os aspectos da apocalíptica”. (SCARDELAI, 1998, pg 26). A força da ideologia monárquica foi, então, alavancada pela literatura apocalíptica gerando crenças na manifestação de um redentor. Por isso, somente

Depois da destruição do Templo, o judaísmo rabínico tornou-se a plataforma central do que chamamos judaísmo normativo, garantindo inclusive a própria sobrevivência da nação judaica na diáspora pelos séculos afora até tempo presente. Gradualmente, o desenvolvimento das idéias messiânicas foram adquirindo uma composição mais consistente e uniforme, sem que com isso seu conteúdo fosse absolutamente esgotado em normas dogmáticas. (SCARDELAI, 1998, pg 36-37).

Desta forma a tradição rabínica garantia a tradição dos antigos enquanto impedia sua excessiva fragmentação. Pois para impedir a prática de abusos hermenêuticos e interpretativos à tradição rabínica propôs que seria preciso “pôr um cerco em torno da Torah” segundo a Mishna Abôt, 1,1 (apud SCARDELAI, 1998, pg 38). Mas este quadro só pôde ser estabelecido no pós setenta, pois antes havia uma irrestrita autonomia na relação do judeu com a Torah, como veremos no caso do cristianismo.

A análise etimológica do termo Messias contribui para que possamos compreender como a literatura apocalíptica (pós-bíblica) desenvolveu novos rumos da salvação escatológica.

Os critérios para determinar as referências messiânicas estão condicionados aos fundamentos da exegese bíblica que, interpolando o sentido literal bíblico de “ungido” (messias), pode fornecer uma literatura alternativa inteiramente nova. Por este processo é que foi possível extrair do texto bíblico original um sentido que não está explícito. Embora tenha-se constituído numa doutrina tão relevante, principalmente para a fé cristã, o termo “ungido” (e por extensão messias) não significa nome pessoal, e muito menos termo teológico quando empregado no original hebraico. A designação bíblica de messias é o hebraico *Mashiach* (ungido), ou o aramaico *Mashicha*, como é comumente usada. Somente mais tarde tornou-se modelo de esperança judaica através dos textos talmúdicos. O sentido posterior de “messias” fora então alterado, dado à passagem para a terminologia grega “Christos”. Inicialmente usado pra descrever a função de

todo aquele “ungido com óleo”, *Mashiach* tornou-se título honorífico para se referir àqueles que eram escolhidos. Ademais as quarentas passagens da Escritura em que aparece o termo “messias”, sem interpolação do sentido salvador, preservam todo seu sentido original de “ungido”. Como condição exegética é mister ultrapassar esse sentido original da palavra bíblica “*mashiach*” (ungido) a fim de só então compreender o amplo horizonte e o alcance das interpolações sofridas, vinculadas à doutrina posterior do messias. (SCARDELA, 1998, pg 46)

A partir destes antecedentes conceituais (exegese bíblica + ideologia monárquica) atrelado ao contexto socio-histórico do recorte temporal pós-macabaico Scardelai estabelece os três títulos-chaves citados acima enfatizando a perspectiva do messianismo do Filho de Davi “que no tempo de Jesus definia grande parte das proclamações messiânicas”. (1998, pg 20). O breve período de independência sob os Macabeus deu força à idéia do messias filho de Davi que resolveria os problemas de natureza política trazendo novamente a paz.

Retratou-se um ser humano pertencente ao reino restaurado no ‘aqui’ do reino terreno. Além dos mandamentos a que o messias estava sujeito a obedecer em toda sua integridade, como qualquer filho de Israel deveria fazê-lo, a maioria do povo e os sábios judeus acreditavam que o agente de Deus não detinha poderes divinos exclusivos. O cumprimento da redenção de Israel através de um agente divino estava, por isso, fortemente ligado à tão sonhada restauração do reino nacional davídico. (SCARDELA, 1998, pg 57)

A ênfase na perspectiva davídica faz com que os demais títulos-chaves (Filho de José e Profeta) ganhem um tom coadjuvante nesta investigação. Pois o Filho de José é apresentado como um predecessor do Filho de Davi e o Profeta como uma ramificação popular do messianismo judaico o qual teria se originado na Galiléia. Este último seria marcado pela presença de figuras carismáticas não vinculadas a linhagem davídica. Desta forma Moisés e Elias foram suas principais referências.

Apresentamos estes paradigmas elaborados por Scardelai a fim de analisar os títulos que foram atribuídos a Jesus no Evangelho de João. No entanto, reelaboramos parte dos antecedentes conceituais que serviram de base à elaboração dos três títulos. Pois entendemos que o processo hermenêutico que possibilitou o desenvolvimento destes messianismos pode ser muito mais antigo do que o período pós-macabaico e pode remeter a uma autonomia diante das perspectivas de um messianismo davídico⁵.

⁵ Existe uma proposta na qual os samaritanos, direta ou indiretamente, transmitiram a ideologia do Filho de José segundo J. A. Montgomery (apud, SCARDELA, 1998, pg 67, nota 4).

Como uma corrente expressiva e legítima da antiga esperança judaica, a crença no filho de José, pode ter existido bem antes dos episódios históricos que o projetaram, por volta dos sécs. II e III da era cristã. Existem provas através da literatura judaica. Em acréscimo à complexidade do tema, o professor D. Flusser escreveu que 'A crença no messias filho de Davi e no messias filho de José já existia desde a época de Judas Macabeu, em cujo período foi composta a *Visão dos Setentas Pastores*, do livro de *Enoque*'. JUD. FL., p. 424, nota 124. (apud SCARDELA, 1998, pg. 67, nota 1)

Esta reelaboração conceitual tem por referência o cisma presente na literatura rabínica antiga entre o Filho de Davi e o Filho de José indicando, sobretudo que Moisés também seria um protótipo de messias (KLAUSNER, 1955 apud SCARDELA, 1998, pg. 24, nota 7). Sendo assim, a colocação da base da tradição joanina na Samaria através da comparação das sinopses de Brown e Boismard feita no tópico anterior ligaria a comunidade joanina a perspectiva messiânica do Filho de José confirmando os aspectos destacados no Doc. C.. Afinal os samaritanos esperavam um *Taheb*.

Em suma, a partir dos títulos-chaves retomamos os títulos que encontramos em João (Profeta, Messias, Rei, Filho do Homem, Sabedoria de Deus, Palavra de Deus e Filho de Deus). No entanto, entendemos que há um cisma entre os títulos "Filho de Davi" E "Filho de José" que corresponderiam a perspectivas de diversificadas parcelas do povo hebreu.

Sendo assim, identificamos, segundo Boismard⁶, o desenvolvimento hermenêutico baseado na interpretação bíblica na tradição joanina. Enquanto uns já podem ser encontrados desde a camada mais antiga (Doc. C.) sofrendo adequações ao longo das redações de João II-A, João II-B e João III. Outros, embora também interpretem o texto bíblico, só podem ser encontrados nas redações tardias de João II-A e João II-B.

Segundo o autor, estão presentes na camada mais antiga (Doc. C.) os títulos: Profeta, Rei e Filho do Homem. Estes seriam interpretações de Dt 18, 18; Ez 37, 24 e Dn 7, 13-14, respectivamente⁷.

⁶ Ver M.-É. BOISMARD ET A. LAMOUILLE. 1977. Synopse des quatre évangile Tome III L'évangile de Jean, pg 48-53

⁷ Para facilitação do estudo transcrevo da Bíblia de Jerusalém os trechos citados: 1) Dt 18,18 – "Vou suscitar para eles um profeta como tu, do meio dos seus irmãos. Colocarei as minhas palavras em sua boca e ele lhes comunicará tudo o que eu lhe ordenar. Messias". 2) Ez 37,24 – "O meu servo Davi será rei sobre eles, e haverá um só pastor para todos, e andarão de acordo com minhas normas e guardarão os meus estatutos e os praticarão.Rei". 3) Dn 7, 13-14 – "Eu continuava, nas minhas visões noturnas, quando notei, vindo sobre as nuvens do céu, um como o Filho de Homem. Ele adiantou-se até ao Ancião e foi introduzido á sua presença; A ele

A interpretação de Dt 18,18 faz de Jesus o Profeta, o novo Moisés. Encontramos este tipo de exegese no encontro de Filipe e Natanael quando o primeiro diz: "aquele que Moisés escreveu na Lei" (1,45), quando o Batista recusa este título (1,21) e Jesus confirma esta qualidade fazendo revelações a Natanael (1,48) e a Samaritana (4,16-18). Nos três milagres realizados na Galiléia teríamos um paralelo com Ex 4, 1-9 onde Moisés deveria realizar três sinais a fim de que os Hebreus acreditassem que ele era o enviado de Deus.

Mas o evangelho não permaneceu em sua camada mais antiga (Doc. C.) ele seguiu se adequando ao contexto do judaísmo de seu tempo. A redação de João II-A, ainda na Palestina por volta de 60-65 procura atenuar a característica samaritana do tema mostrando que o Profeta é também o (Messias) Cristo que esperavam os Judeus (BOISMARD e LOUMILLE, 1977, tome III, pg 68). E em 7, 40-41a a multidão faz uma dupla profissão de fé: "Aquele é verdadeiramente o Profeta" e "Aquele é o Cristo". João II-A coloca em paralelo a afirmação de André e Filipe: "Nós encontramos o Messias" (1,41) e "Aquele que Moisés escreveu na Lei" (1,45)

Em João II-B escrito na Ásia Menor, ou seja, fora da Palestina por volta do ano 90 e.c. (BOISMARD e LOUMILLE, 1977, tome III, pg 68) abandona-se este paralelismo e o título de Profeta dá lugar ao de Cristo. João II-B deixa pensar que a Samaritana esperava a vinda do Messias (4,25.29). E em 10,24 torna uma questão essencial para os Judeus: saber se Jesus é o Cristo. Nesta redação é possível perceber as dificuldades do pós 70 enfrentadas pelos judeus cristãos deste período, pois o redator lembra o decreto de exclusão da Sinagoga colocado contra aqueles que reconhecessem Jesus como o Cristo (9,22).

A interpretação de Ez 37,24 na camada mais antiga (Jo 1,31; 1, 49 e 12, 13) buscava reunificar as regiões da Samaria e da Judéia sob o reinado de Jesus. Um rei para os dois povos, Judá e Israel (Samaria). No entanto, é possível que o autor do Doc. C visse a possibilidade da reunificação destes dois reinos inimigos, não em proveito de Judá e da linhagem davídica, mas de Israel. Pois Jesus não é designado como o filho de Davi (Mc 10,47-48; Mt 15, 22; Lc 1, 27.32), mas como filho de José. Este José seria o patriarca ancestral que formou o reino de Israel e que os samaritanos consideravam como o rei de Israel.

Em João II-A o tema é tratado sob uma perspectiva menos samaritana, pois ele toma o cuidado de indicar que o reino de Jesus "não é deste mundo" (18,36). E

foi outorgado o poder, a honra e o reino, e todos os povos, nações e línguas o serviram. Seu império é império eterno que jamais passará, e seu reino jamais será destruído. Filho do Homem".

João II-B desenvolve o tema do novo Moisés acentuando a referência a Davi, pois Jo 11, 50-51; 12, 26; 13 36-37 seriam interpretações de 2Sm 17,3; 15, 21; 15, 19ss.

O Filho do Homem encontrado em Dn 7, 13-14 é perseguido e humilhado, pois ele vai receber a investidura real. Estas características são remetidas a Jesus, na camada mais antiga, que será humilhado e elevado a direita de Deus a fim de que possa ser investido da realeza (12, 23; 12 32). Neste caso o Filho do Homem está em estreita ligação com o título de Rei.

Em João II-A o Filho do Homem está ligado a um aspecto da missão de Jesus: abolir o pecado que é a cegueira dos homens e o desconhecimento de Deus (9, 2-3.34-37). João II-A conhecia o tema da subida apenas como uma forma de elevação (3, 14). Notar-se-á que 9,36 e 3 14-16 são os únicos textos do Novo Testamento onde se demanda crer no Filho do Homem.

João II-B retoma este tema (8, 28; 12, 23 e 13,31), porém ele o fundi com o segundo. Neste sentido se o Filho do Homem pode subir ao céu é porque ele desceu de lá (3, 13; 6, 62). Em 3, 13, o Filho do homem se identifica com o novo Moisés que vai procurar no céu a revelação da palavra de Deus.

João-III reinsere no evangelho o tema clássico do Filho do Homem vindo julgar os homens após sua ressurreição, ao fim dos tempos (5, 27-29).

Estes são os títulos que, por meio da análise em camadas, encontramos desde a mais antiga até a mais recente redação. As adequações que encontramos vão paulatinamente transferindo a base da tradição da Samaria para a Judéia. O Profeta vai ganhando as configurações do Messias (Cristo) que era esperado pelos judeus de Jerusalém. O Rei que unificaria as duas regiões em proveito de Israel (Samaria) no Doc. C. apresenta oscilações, pois em João II-A seu reino ganha feítios extraterrenos, transcendentais e em João II-B se acentua a referência a Davi. E o Filho do Homem que se baseia na interpretação do apocalíptico livro de Daniel perde seu caráter de investidura real tomando proporções maiores como aquele que perdoa, cura e julga.

Em especial a exegese joanina fundamentada no livro de *Daniel* alavanca o messianismo político de Jesus atribuindo-lhe novos aspectos. No entanto, estes aspectos apenas representariam uma fase de transição até a ruptura do Cristianismo com o Judaísmo. Pois a ruptura definitiva pode ser identificada a partir da exegese joanina que atribui a Preexistência ao messianismo de Jesus. A interpretação de Daniel está a meio caminho desta preexistência.

Esta nova categoria do messianismo de Jesus é encontrada apenas nas redações posteriores. O Doc. C. não remete a este tipo de interpretação. Os títulos

Sabedoria de Deus. Palavra de Deus e Filho de Deus são encontrados apenas em João II-A e João II-B. Os títulos analisados até aqui permitem-nos dizer que a diferente tradição joanina a partir de uma raiz diferenciada se afastou gradativamente de suas expectativas originais. Este procedimento diluiu seu sentido inicial de maneira que pôde abarcar novas esperanças.

Enquanto o messianismo representou uma alternativa de libertação do poder romano conseguiu-se congregar mais grupos entorno desta expectativa. Mas após a destruição do Templo ao fim da guerra de 66-70 limitaram-se as interpretações acerca deste messianismo. Porém o contexto histórico do judaísmo farisaico rabínico pós 70 (Período da última redação) não permitiu que esta nova categoria do messianismo conferisse o mesmo grau de coesão aos grupos que compunham a comunidade.

Por isso, a Preexistência surge como símbolo de medo e esperança ao mesmo tempo para grupos diferentes. Pois para aqueles que a temiam ela representava a possibilidade de fragmentação do poder constituído. E para aqueles que ansiavam por novos dias ela representava a esperança de um novo começo.

Não cabe neste artigo discorrer sobre esta nova categoria messiânica, mas entendemos que ela foi um ponto crucial na vida da comunidade. Pois possibilitou o desenvolvimento de novas bases hermenêuticas que deram suporte a duas importantes rupturas ocorridas na comunidade: a primeira com o judaísmo e a segunda no interior da própria comunidade.

BIBLIOGRAFIA.

OBRAS DE REFERENCIA.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 4ª impressão, 2006.

DOCUMENTAÇÃO.

Evangelho de João, Carta de João, in BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 4ª impressão, 2006.

10.3 TRABALHOS ESPECÍFICOS.

BOISMARD, M-É e LAMOUILLE, A., 1977. **Synopse des quatre évangile, Tome III, L'évangile de Jean**, Paris, Éditions du Cerf.

BROWN, R. E.1999. **A Comunidade do Discípulo Amado**, São Paulo: Paulus, 4ª ed..

CHEVITARESE, A. L. & CORNELLI, G., **Judaísmo, Cristianismo, Helenismo**, São Paulo: Otonni, 2003.

EHRLMAN, B. D. 2006. **O que Jesus disse? O que Jesus não disse, Quem mudou a bíblia e o por quê**, Rio de Janeiro: Prestígio.

EUSÉBIO. 2000. **História Eclesiástica**, São Paulo: Paulus.

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

HORLEY, R. A. 2000. **Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia**, São Paulo: Paulus.

IRINEU. 1995 **Contra as Heresias**, São Paulo: Paulus.

LAYTON, B. 2002. **Escrituras Gnósticas**, São Paulo: Loyola.

_____ 2002. **História, Religião, Verdade**, Rio de Janeiro: (NEA) Núcleo de Estudos da Antigüidade – UERJ.

LOHSE, E. 2000. **Contexto e Ambiente do Novo Testamento**, São Paulo: Ed. Paulinas.

MEIER, J. P. 1992. **Um judeu Marginal: Repesando o Jesus Histórico, vol 1**, Rio de Janeiro: Imago, 3ª ed.

PAGELS, E. 2002. **Os Evangelhos Gnósticos**, Porto: Via Optima.

_____ 1992. **Adão, Eva e a Serpente**, Rio de Janeiro: Rocco.

_____ 2003, **Além de toda Crença: O Evangelho Secreto de Tomé**, Rio de Janeiro: Objetiva.

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

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

VASCONCELOS, P. L. 2002. O caminho é estreito: Idas e vindas na incorporação (de parte) da tradição joanina ao cânon do Novo Testamento. **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**, nº 42/43, Ed. Vozes, pg 121-144.