

Um Deus próximo a nós: uma contribuição à interpretação teológica de Jo 1,14a

*A God close to us:
a contribution to the theological interpretation of Jn 1:14a*

BRUNO MAGALHÃES COSTA*

Resumo: Nenhuma palavra na Escritura é ocasional ou ociosa. Ao descrever a encarnação do λόγος em Jo 1,14a, o apóstolo usa o verbo σκηνώω que primariamente não significa morar, habitar, mas armar a tenda. O contexto literário de Jo 1,14a é o prólogo (Jo 1,1-18), composição que apresenta o tema da pré-existência e da encarnação de Cristo. Relacionar o vocábulo σκηνώω com seus correlatos veterotestamentários possibilita perceber a interpretação que João faz da encarnação como um fato de natureza cúltilca. “Armar a tenda” é o modo como o Antigo Testamento exprime a presença de Deus no meio do seu povo (Ex 25,8-9; Nm 12,5; 2Sm 7,6). Nos salmos (22,2; 26,5; 30,21; 83,2) Israel canta o seu desejo de habitar junto à tenda de Deus. Com a destruição do Templo pelo Império babilônico, os profetas Ezequiel (Ez 37,26-28; 43,3-12; 47,1-12) e Zacarias (Zc 2,14-15) anunciam a promessa de Deus de reconstruir a sua Tenda, o seu Templo no meio do povo. Jo 1,14a declara o cumprimento dessa promessa. Jesus mesmo explicita isso em Jo 2,22-23 ao fazer um paralelo entre o Templo e o seu corpo. Em Ap 21,3, o autor sagrado usa novamente o verbo σκηνώω para referir-se à tenda na qual Deus habitará com o seu povo para sempre.

Palavras-chave: Armar a tenda. Culto. Encarnação. Deus conosco.

Abstract: No word in Scripture is occasional or idle. In describing the incarnation of the λόγος in Jn 1:14a, the apostle uses the verb σκηνώω which

* Bruno Magalhães Costa é graduado em Psicologia e Filosofia. É graduando em Teologia pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. A pesquisa foi desenvolvida no Programa Institucional de Bolsa de Iniciação Científica, recebendo fomento da Secretaria de Estado de Ciência, Tecnologia e Inovação (SECTI-RJ). Contato: brunomc.the@gmail.com

primarily does not mean to dwell, to inhabit, but to pitch a tent. The literary context of Jn 1:14a is the prologue (Jn 1:1-18), a composition that presents the theme of Christ's pre-existence and incarnation. Relating the word σκηνώω to its veterotestamental correlates makes it possible to understand John's interpretation of the incarnation as a cultic fact. "Pitching the tent" is how the Old Testament expresses God's presence in the midst of his people (Ex 25:8-9; Num 12:5; 2 Sam 7:6). In the psalms (22:2; 26:5; 30:21; 83:2) Israel sings of its desire to dwell in God's tent. With the destruction of the Temple by the Babylonian Empire, the prophets Ezekiel (Ez 37:26-28; 43:3-12; 47:1-12) and Zechariah (Zech 2:14-15) announce God's promise to rebuild his Tent, his Temple in the midst of the people. Jn 1:14a declares the fulfillment of this promise. Jesus himself makes this explicit in Jn 2:22-23 by drawing a parallel between the Temple and his body. In Rev 21:3, the sacred author again uses the verb σκηνώω to refer to the tent in which God will dwell with his people forever and ever.

Keywords: Pitch the tent. Worship. Incarnation. God with us.

Introdução

O evangelho de João figura como um dos testemunhos mais credíveis sobre a pessoa e a missão de Jesus, bem como da missão apostólica de alimentar a fé das comunidades destinatárias do hagiógrafo ou mesmo àquelas que receberam cópias do manuscrito¹. A autoria apostólica do texto fundamenta o crédito que ele recebeu desde os primeiros séculos.

A inexistência de variantes textuais para Jo 1,14 (Omanon, 2010, p. 165) nos garante que a comunidade cristã transmitiu sem divergências e com fidelidade e integridade heroicas a afirmação da encarnação de Cristo e o seu significado para a fé. É relevante o fato de que ao longo dos séculos de transmissão textual não tenha chegado a nós nenhuma tentativa de simplificação, melhoria literária, teológica ou litúrgica (explicação, comentário, releitura) do texto em questão, atestando, então, para a qualidade da transmissão textual.

O texto de Jo 1,14a gerou, por sua vez, nas editoras brasileiras, uma variedade de possibilidades de tradução. A Bíblia de Jerusalém², a TEB³ e a

¹ A descoberta do Papiro 52 confirma a tese de que o evangelho joanino foi composto entre 90 e 110. Se esse texto já circulava pelo Egito, em forma de Códice, no início do século II, sua composição não pode ser tardia. No entanto, o texto joanino de melhor qualidade para a crítica textual é o Papiro 66, também datado do século II (Paroschi, 2012, p. 44; Aland K.; Aland B., 2013, p. 63-68).

² Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

³ Tradução Ecumênica da Bíblia. São Paulo: Loyola, 2022.

Ecclesiae⁴ traduziram como “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós”. Já a Bíblia da CNBB⁵ traduz como: “E a Palavra se fez carne e veio morar entre nós”. A NTLH⁶ traduziu como: “A Palavra se tornou um ser humano e morou entre nós”. A NVT⁷ traduziu como “Assim a palavra se tornou um ser humano, carne e osso, e habitou entre nós”. A Nova Bíblia Pastoral⁸ e A Bíblia⁹ traduziram como “O Verbo se fez carne e armou sua tenda entre nós”.

No que diz respeito ao presente estudo, destaca-se apenas duas dificuldades nessas traduções. Primeiro: no texto sagrado, o apóstolo não usa o verbo κατοικέω¹⁰, que significa *moro, habito* (Kittel; Friedrich, 2013, p. 17). O autor utiliza o verbo σκηνώω, que significa *armo/estendo a tenda, acampo* (idem, p. 421). No evangelho de João, o verbo σκηνώω, corre apenas em 1,14 com sentido conotativo metafórico para se referir a ação do λόγος de vir estar entre os homens. Nas cartas joaninas o vocábulo é ausente. No Apocalipse, σκηνώω é retomado cinco vezes, sempre com sentido metafórico, se referindo à tenda de Deus no céu ou à coabitação entre Deus e os homens¹¹. Ao fazer uso do vocábulo σκηνώω, o apóstolo João estabelece um claro paralelo entre a encarnação de Jesus e a *tenda do encontro* descrita nos escritos veterotestamentários.

Em segundo lugar, nas referidas traduções, o verbo sempre está no pretérito perfeito, que indica uma ação que aconteceu em algum momento da história. Já no texto sagrado, o verbo se encontra no indicativo aoristo ativo acompanhado ainda de um dativo (ἐν ἡμῖν) com função sintática de locação espacial (destino). Isso indica não simplesmente uma marcação cronológica de um passado no qual a ação pontual ocorreu, mas a qualidade de permanência

⁴ Tradução do Pe. Manoel de Matos Soares: Ecclesiae, 2022.

⁵ Bíblia Sagrada. Brasília: CNBB, 2018.

⁶ Bíblia Sagrada. Nova Tradução na Linguagem de hoje. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

⁷ Bíblia Sagrada. Nova Versão Transformadora. Rio de Janeiro: Geográfica Editora, 2023.

⁸ Nova Bíblia Pastoral. São Paulo: Paulus, 2022.

⁹ A Bíblia. São Paulo: Paulinas, 2023.

¹⁰ O verbo κατοικέω (*moro, habito*) não aparece em nenhum momento no quarto evangelho, nem nas cartas joaninas. Só no Apocalipse é que tem 12 ocorrências (Ap 2,13; 3,10; 6,10; 8,13; 11,20; 13,8.12.14; 17,2.8; 18,2) referindo-se, ora à morada dos demônios, ora à morada dos homens na terra.

¹¹ Em Ap 7,15 o uso do verbo no futuro indica a garantia de Deus que abrigará em sua tenda a imensa multidão que veio da grande tribulação. Em Ap 12,12, o termo aparece no particípio presente ativo, referindo-se àqueles que estão morando na tenda do céu. Em 13,6 está a forma substantiva, e refere-se à tenda de Deus contra a qual o dragão blasfema. Por fim, em 21,3 temos o contexto da Jerusalém celeste que desce de junto de Deus e, nesse versículo, há duas ocorrências: a primeira é um uso substantivo, referindo-se à tenda de Deus com os homens, e a segunda é o verbo no futuro, indicando que Deus habitará com eles.

de uma ação verbal realizada, ou seja, a ação descrita entrou em um estado de natureza imutável (Wallace, 2009, p. 558-559).

Se, nas Sagradas Escrituras, o uso das palavras não é aleatório, mas consciente, podemos interrogar: O que podemos inferir do uso do vocábulo *σκηνώ* por parte do evangelista aos seus destinatários? Como o vocábulo *σκηνώ* se articula no contexto do prólogo do quarto evangelho? Quais as ressonâncias do campo semântico de *σκηνώ* nas Escrituras?

Tais questões estimulam a refletir sobre as características literárias do versículo, esperando que o próprio texto nos responda adequadamente. É necessário aprofundar os aspectos gramaticais e literários¹² de Jo 1,14 para uma compreensão exegética mais adequada e chegar à teologia que João deseja comunicar a seus interlocutores. Será utilizado o texto grego da edição Novum Testamentum Graece Nestle-Aland 28 que transmite o texto sagrado com o melhor nível de confiabilidade crítica. Para as referências ao Antigo Testamento, será utilizada a versão da Septuaginta de Rahlfs-Hanhart, Editio altera.

1) Jo 1,14 em seu contexto literário: o prólogo

Como já ficou dito no ponto anterior, a organização de um texto não é causal, pelo contrário, revela uma intencionalidade. Olhar para o contexto literário permite ao leitor conhecer o entrelaçamento de ideias que o autor utilizou para transmitir sua mensagem.

O contexto literário¹³ é o conjunto de informações essenciais para a compreensão eficaz de um texto. Debruçar-se sobre esse elemento torna possível perceber a estrutura literária da narração e conhecer a trama que vem sendo elaborada pelo autor, para melhor interpretá-la.

Conhecer tal arranjo e a trama do prólogo joanino ajuda a melhor compreender e interpretar a mensagem teológica que o hagiográfico quer transmitir com o v. 14. Perceber a composição lexicográfica e sintática possibilita que um panorama se abra frente à dinâmica textual.

¹² A análise linguístico-sintática tem por foco o exame das relações entre os meios linguísticos utilizados e as normas que regulam tais relações. Para isso, ela realiza um levantamento dos léxicos, observa as categorias e formas gramaticais bem como os fatores de coesão. Seu objetivo é compreender como o autor melhor se expressa para melhor compreender a mensagem transmitida pelo texto (Egger, 2021, p. 75-82).

¹³ Sobre a importância do contexto literário, pode-se aprofundar o tema em: Schnelle (2004, p. 49-52) e Egger (2021, p. 53-56).

Uma leitura atenta do prólogo ajuda a perceber que as ideias não foram expostas de maneira aleatória. Os nexos de coesão e coerência aparecem bem articulados. Sua estrutura está organizada fundamentalmente em torno da ideia de um λόγος preexistente: sua identidade, manifestação ao mundo e objetivo de tal revelação.

Pedra angular de todo o evangelho, no prólogo João apresenta uma lente através da qual toda a narrativa da vida de Jesus deve ser lida. O prólogo é uma apresentação do Cristo: diz quem ele é e o que fez. A continuidade do evangelho dirá como Jesus agiu na história (Klink, 2016, p. 104). Servindo de prolegômeno a todo o Evangelho, o prólogo um quadro teológico que serve como um panorama deslumbrante da obra de Deus no mundo a partir do princípio até a plena realização¹⁴.

O prólogo parece ser um aprimoramento de uma composição poética já utilizada pela comunidade cristã. O título cristológico utilizado no prólogo (v.1.14) é o de λόγος preexistente atuante na criação. O v.18 faz a ligação entre a cristologia do λόγος e a do μονογενής θεός, que estará presente em toda a continuação do evangelho. A síntese temática do prólogo pode ser esquematizada na seguinte afirmação: o λόγος, que estava junto de Deus, veio aos homens para fazê-los filhos de Deus (Brown, 2020, t. 1, p. 198-214).

Os contemporâneos do evangelista por certo conheciam a doutrina estoica de que o λόγος (a razão imanente do mundo, princípio que governa o cosmos) assegurava a coerência do universo e o penetrava em seus diferentes aspectos. Já nos textos do Novo Testamento (At 4,4; 6,4,7; 8,4; 10,36; 1Tm 1,6,15; 2Tm 3,1; Tt 1,3; 1 Jo 1,1; Ap 19,13), λόγος significa a mensagem da fé ou a ação de Deus que se espalha revelando a salvação da igreja no mundo. No quarto evangelho, especificamente, o λόγος tem um caráter pessoal e aparece já “no princípio”. Afirmar Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, usando o verbo εἶμι no tempo imperfeito (ἦν), indica que a existência do λόγος precede a existência do “princípio”, ou seja, antes do princípio, o λόγος já era (Léon-Dufour, 1996, v. 1, p. 59-65).

Os eruditos dos estudos joaninos¹⁵ não chegaram a uma unanimidade quanto à estrutura literária do prólogo. Será abordada a proposta de Klink (2016, p. 104-158) que expõe uma estrutura literária mais harmonizada. Ele apresenta o prólogo estruturado em quatro seções, cuja síntese é apresentada a seguir:

¹⁴ Culpepper, R. Alan. *The Prologue as Theological Prolegomenon to the Gospel of John*, p. 24-25.

¹⁵ Trata-se dos autores pesquisados neste artigo: Léon-Dufour (v. 1, 1996); Brown (t. 1, 2020); Klink (2016); Schnackenburg (t. 1, 1980); Fabris e Maggioni (1998); Culpepper In: Watt (2016); Culpepper e Schnelle (2016).

a) Os vv. 1-5 tratam da identidade do λόγος:

Ao contrário de Mateus e Lucas que narram a origem de Jesus a partir de uma família e de um povo, o Quarto Evangelho remonta a origem do λόγος ao princípio da história. As três orações do v.1 indicam que o λόγος não tem origem, pois ele está para além da dinâmica espaço-temporal. O tempo imperfeito de εἰμί (ἦν) não é à toa: ele indica que uma ação no passado já era contínua, quiçá durativa até o tempo do leitor. O uso da expressão πρὸς τὸν θεόν – voltado para Deus – indica que o λόγος estava voltado face a face com Deus, o que abre um espaço para compreensão de uma relação pessoal. A terceira afirmação é o ponto alto do v.1: o λόγος partilha da mesma natureza de Deus. É essa afirmação que garantirá as afirmações subsequentes: a criação¹⁶ veio por meio do λόγος (v.3), pois ele é a fonte inesgotável da vida para os homens de todos os tempos (v.4)¹⁷ e é luz de vida que brilha e supera as trevas (v.5)¹⁸.

b) os vv.6-8 apresentam a pessoa e o propósito do Batista;

Nos versículos de 6-8 temos a apresentação do testemunho de João Batista a respeito do λόγος para despertar a fé dos seus ouvintes.

Quem é, pois, João? A expressão ἀπεσταλμένος¹⁹ παρὰ θεοῦ – enviado de junto Deus – (v.6) enfatiza a identidade perene de João como o enviado da parte de Deus, e, com isso, assegura a origem divina de sua missão. Em outras palavras, a missão realizada por João não foi marcada por uma iniciativa meramente voluntarista de sua percepção da realidade, mas tem origem sobrenatural em um envio da parte de Deus. O uso de ἦλθεν – veio – (v.7) é a consequência de ter sido enviado por Deus.

E qual o propósito de João ser o enviado de Deus? O prólogo apresenta-o como a testemunha qualificada e, portanto, segura. Com isso, o autor do evangelho autoriza a comunidade dos fiéis a acolher a mensagem de João, pois, de fato, ele conhece mais plenamente a realidade.

¹⁶ “πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο”: o uso da preposição διὰ transmite a ideia de mediação criadora do λόγος, não estranha ao mundo veterotestamentário segundo qual Deus realizou a obra da criação mediante a força de sua palavra (Gn 1,1-4a) ou mediante a sua Sabedoria (Pr 3,19; 8,27-30; Sb 7,12; 8,4,6; 9,9).

¹⁷ Esse tema também é uma ressonância veterotestamentária de Sb 7,27 em que a Sabedoria é reflexo da luz divina.

¹⁸ O uso do verbo φαίνω no tempo presente revela a perenidade da missão do λόγος de transmitir a luz da vida divina ao longo da história: desde o princípio até o leitor do evangelho em qualquer época que seja, mantendo, contudo, a liberdade de acolhida.

¹⁹ O particípio perfeito passivo (ἀπεσταλμένος) enfatiza a qualidade permanente de enviado que João ocupa como testemunha. Trata-se de um passivo teológico, tendo Deus como agente.

c) os vv.9-14 referem-se à vinda do λόγος;

Até este ponto do prólogo, foram apresentadas aos leitores as seguintes personagens: Deus, o λόγος, a luz e João. O v. 9 começa relacionando o λόγος à luz do qual João deu testemunho. O qualificador τὸ ἀληθινόν – verdadeira – (v.9) indica que a luz, da qual se fala, é autêntica, mesmo que não seja reconhecida. A imagem da luz é muito propícia para o evangelista, pois tal como ela ilumina todos os homens e permite a revelação da realidade, o λόγος é também revelador, a todos os homens, de uma realidade.

Se os v. 1.3 apresentaram o λόγος transcendente ao mundo, mas mediador da criação, o v. 10 apresenta a luz como igualmente mediadora, mas presente no mundo, ainda que não conhecida por ele e não recebida pelos οἱ ἴδιοι²⁰ (v. 11).

Tem-se já aqui uma forma de presença destacada pelo autor sagrado. Enquanto λόγος, fala-se da total transcendência, com a metáfora da luz já se anuncia uma forma de presença no tempo.

O v. 12 aponta a transformação realizada pela luz naqueles que a acolheram, que creram em sua pessoa: todos esses receberam o poder de se tornarem filhos de Deus. A condição apresentada para entrar nessa filiação, nessa nova geração²¹, é a fé na luz. Essa misteriosa transformação é o desejo de Deus para todos (v. 13).

O v. 14 é o ponto alto do prólogo. Liga-se ao v. 1, pois é a primeira vez que o termo λόγος reaparece. Se no v.1 o autor predicou que o λόγος era Deus, agora no v. 14 ele retrata um fato único, inédito, singular, um acontecimento histórico²² sem precedentes. Não é o fato de que o λόγος tenha vindo ao mundo, pois ele já veio na metáfora da luz. O inédito aqui é o fato de o λόγος tornar-se carne. Isso não significa que ele deixou de ser λόγος, mas que agora o λόγος existe na carne. Com esse fato inaudito, o autor concede ao λόγος um novo título: ele agora é o μονογενοῦς παρὰ πατρός – o unigênito do Pai.

O uso do verbo σκηνώω aponta para a nova maneira de manifestação do λόγος; um estabelecer-se de maneira permanente. Assim, o evangelista proclama o plenificar das profecias e tradições associadas à tenda do encontro nos escritos veterotestamentários bem como a superação do modelo cúltico

²⁰ Literalmente “os seus”, “os que lhe pertencem”: uma categoria teológica expressa numa linguagem típica da Aliança, tão frequente no AT. Veja-se, por exemplo: Ex 6,7; Lv 26,12; Jr 32,38; Ez 37,27.

²¹ Que não é uma geração da carne nem do sangue, nem da vontade humana, mas de Deus (v. 13).

²² O καί é partícula que realiza a coesão textual e liga o v. 14 ao antecedente que foi dito, transmitindo um progresso narrativo.

do Templo de Jerusalém. O λόγος tornado carne é a própria tenda de Deus em meio aos homens.

d) os vv. 15-18 apresentam as consequências de tal vinda ao mundo.

O v. 15 retoma os vv.6-8 sobre o testemunho de João aplicando-o agora ao λόγος feito carne. O v. 16 descreve a abundância de graça do λόγος que, devido ao uso da preposição αντί, estabelece uma sucessão sem interrupção. Os vv. 17-18 estabelecem, por fim, que o λόγος do princípio, que se fez μονογενής – unigênito – doador da graça, é Jesus Cristo. O v.18 conduz exatamente ao ponto em que o evangelho pode já iniciar sua mensagem: a atividade de revelação λόγος encarnado, agora intitulado μονογενής υἱός θεός – Filho unigênito de Deus.

O prólogo do Quarto Evangelho não busca apenas apresentar uma revelação, mas a garantia do revelador: Jesus. Ele tem autoridade para revelar o Pai porque já estava com ele desde antes do princípio, porque tem uma relação única com ele, jamais interrompida, nem mesmo pela encarnação. O evangelho joanino referirá frequentemente Jesus como o enviado de junto de Deus (Jo 3,34; 5,37; 7,16; 8,29; 11,27; 12,13.44.45.49; 13,20; 16,5.28), para recordar ao leitor da garantia eficaz de tal anúncio com vistas a transmitir a vida divina a todo aquele que acolher com fé essa Palavra. A acolhida de Cristo na fé estabelece entre Deus e o fiel uma nova qualidade de relação.

O prólogo não apresenta uma conclusão propriamente dita. Em seu desfecho anuncia-se a história da manifestação histórica de Jesus e do seu chamado à filiação divina que se realizará plenamente com o envio do Espírito Santo após a ressurreição. A presença do ressuscitado na comunidade dos que creem é a manifestação de que o λόγος, μονογενής θεός, jamais deixará de estar com os homens. A humanidade do λόγος jamais foi desfeita, nem mesmo pela morte e ressurreição. Os discípulos se encontram com a mesma pessoa em sua integridade. É o mesmo que foi crucificado e morreu que agora está de pé (Léon-Dufour, 1996, v. 1, p. 106-119).

O uso do verbo ἐξηγέομαι no indicativo aoristo médio (ἐξηγήσατο) para concluir o prólogo acentua que se trata da única revelação histórica pontual realizada pelo Filho unigênito de Deus. Torna-se claro uma vez mais o interesse cristológico que moveu o evangelista a antepor o prólogo ao evangelho: só evidenciando a origem divina do Revelador é que se podia apresentar, em luz devida, o seu singular significado salvífico para os destinatários (Schnackenburg, 1980, t. 1, p. 294).

2) A mensagem teológica de Jo 1,14 aos primeiros destinatários

Ao elaborar sua trama literária, o autor tem em vista os futuros leitores e o seu universo linguístico. É nesse campo da acolhida e decodificação que o autor manejará as ideias, palavras e estruturas textuais para melhor transmitir sua mensagem. Aos que estudam esses textos e não conhecem os primeiros destinatários, é possível inferir algo de tais destinatários a partir daquilo que é apresentado no texto, mais ou menos como que vendo um reflexo no espelho.

Sabe-se que João escreve o seu evangelho com o objetivo de que os seus ouvintes crendo que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, tenham a vida (Jo 20,31). Logo, esse fato serve de chave interpretativa a todo o evangelho. O evangelista quer alimentar a fé da comunidade destinatária.

Mas o que é possível conhecer dessa comunidade, a partir dos próprios elementos textuais de que dispomos? Seguem-se três ideias que podem ajudar a responder a essa questão.

Em primeiro lugar, note-se que se o autor conhece muito bem o ambiente judaico de Jesus²³, mas ele tem necessidade de explicar aos seus destinatários alguns termos semíticos como Rabi (Jo 1,38), Messias (Jo 1,41), Siloé (Jo 9,7) e festas judaicas como a Páscoa (Jo 6,4), a festa das tendas (Jo 7,2). Isso implica que pelo menos uma considerável parte dos seus leitores não conhece essas informações, não sendo, portanto, pessoas do mundo judaico. Assim, o evangelista fala a um público mais amplo (Éfeso?) e já manifesta uma tendência universalista da mensagem e da fé em Jesus (Brown, 2012, p. 509).

A conclusão do discurso sobre o pão da vida (6,60-66) de que alguns creram nas palavras de Jesus e outros não, bem como a insistência de Jesus sobre o mandamento do amor dentro da comunidade (15,34; 15,12.17) não refletiria uma situação de divisão no interior do grupo dos discípulos? O acréscimo do epílogo do capítulo 21 não reflete um sectarismo na comunidade que levou à necessidade de apresentar a figura de um pastoreio humano concreto que exerce sua missão com as ovelhas por mandato de Jesus?

Ademais, é possível notar, no corpo do evangelho, uma acentuada cristologia da divindade de Jesus. Por dezoito vezes Jesus se refere ao Pai como “aquele que me enviou”. Em outros dois momentos ele diz que não faz nada por si, mas apenas aquilo que viu o Pai fazer (5,19; 4,34), pois estava junto dele

²³ Brown (2012, p. 503) nota que o autor do Quarto Evangelho conhece a localização da Betânia (11,18), o Jardim do outro lado do Cedron (18,1), o pórtico de Salomão, no templo (10,23), as piscinas de Betesda (5,2) e a de Siloé (9,7), o Pavimento (19,13). Conhece também normas de pureza (2,6; 18,28), o cordeiro pascal (19,36).

(6,46; 7,29; 8,26; 9,33). A Filipe, diz que quem o vê, vê o Pai, pois ele está no Pai e o Pai está nele (14,8-21). Além do mais, por cento e dez vezes, no quarto evangelho, Jesus se dirige a Deus com o vocativo “Pai” e vinte e uma vezes como “meu Pai”. Somente em quarenta e uma vezes Jesus se dirige ao Pai como “Deus” (Casalegno, 2009, p. 189-200). Jesus ressuscitado é aclamado por Tomé com a exclamação “Meu Senhor e Meu Deus” (20,28).

Essa visão não poderia comprometer a visão que os cristãos de uma geração seguinte teriam de Jesus? O cisma presente na comunidade, denunciado em 1Jo 2,19, não diria respeito à cristologia, estando marcada a presença de grupos sectários que sofriam influência das doutrinas doceta²⁴ e gnóstica²⁵?

Seria preciso corrigir esse unilateralismo cristológico que acentuava demasiadamente a divindade de Jesus em detrimento de sua humanidade. Por três vezes (1 Jo 4,2; 1 Jo 5,6; 2 Jo 7) nas cartas joaninas ressoam essa insistência da vinda de Jesus na carne. É nesse contexto também que o prólogo, sem descuidar de afirmar a divindade de Jesus²⁶, afirma também a garantia da humanidade por: a) descrever a concretude do “fazer-se carne” usando o verbo ἐγένετο, que transmite a ideia de acontecimento histórico (Schnackenburg, 1980, t. 1, p. 282); b) ao fazer-se carne, Deus arma a sua σκηνή no meio do seu povo, mas não mais de tecido, como foi descrita (Ex 26,1) a presença de Deus no meio do povo peregrino na tenda do encontro, mas, desta vez, na carne.

A escolha pelo termo σάρξ evoca de maneira mais acentuada não apenas a concretude real da encarnação, mas também a dimensão da precariedade, fragilidade, caducidade e fraqueza na qual se desenvolve a existência humana. Indica a plena humanidade e é o pressuposto narrativo fundamental para a paixão e morte cruenta apresentadas em 18,1–19,42. A encarnação do λόγος supera a distância entre a condição humana e Deus. A σάρξ é o ponto de

²⁴ Segundo Braun *In*: Lacoste (2004, p. 567), o docetismo é uma concepção teológica partilhada por muitas heresias gnósticas que consiste em admitir em Cristo uma simples aparência de corpo humano. Preocupados em salvaguardar a transcendência de Deus, eles adotam o dualismo e cedem à incorruptibilidade de divino frente à matéria, considerada como princípio contrário. Desse modo, o Cristo, sendo espiritual, não poderia ter vindo na carne, mas só como espírito.

²⁵ Conforme Magris *In*: Penna (2022, p. 629-631), o gnosticismo refere-se a um emaranhado de grupos, seitas e escolas diferentes em sua origem que remodelavam de maneira sincrética temas do judaísmo esotérico, do cristianismo e da cultura helênica sem um termo que possa servir de denominador comum. Com certa elasticidade conceitual, é possível considerar que grupos do gnosticismo judaico-cristão do final do século I pregavam que o Deus, em si mesmo escondido, “extravasa” em sucessivas personagens ao longo da história, de Adão a Jesus. Este teria recebido o espírito divino no momento do seu batismo.

²⁶ Garantida por: a) sua pré-existência com Deus; b) ser Deus; c) ser mediador da criação de tudo o que foi feito; d) dá a possibilidade aos que o acolhem de se tornarem filhos de Deus.

encontro entre Deus e o homem. A novidade histórica da humanidade de Deus é o lugar do encontro com os homens (Fabris; Maggioni, 1998, p. 284-285).

A Encarnação é, pois, apresentada como tema central não só do prólogo, como de todo o Quarto Evangelho (Culpepper, 2016, p. 17). O autor sagrado busca, assim, apresentar o realismo da encarnação, criticado pelos docetas, ao mesmo tempo que redime a carne, ojerizada pelos gnósticos. As duas heresias dos primeiros séculos já são combatidas no prólogo joanino e tais posicionamentos, dentro do texto, já servem como pano de fundo para toda a obra.

3) A tenda (σκηνή) no Antigo Testamento

a) O Pentateuco na Septuaginta

Um dos temas fulcrais do Antigo Testamento é a centralidade que o culto ocupa na vida do povo de Deus. Já na primeira narrativa do Gênesis (1,1-2,4a), a criação tende para o sétimo dia, único que foi abençoado e consagrado. O sétimo dia é separado para o descanso e, no retorno do exílio, para o culto divino. No ciclo hebdomadário da criação, o quarto dia ocupa um lugar central na estrutura temporal da primeira semana criada por Deus. É nesse dia que foram criados os luminares que servem de sinal para as festas cúlticas em Israel. Assim, o quarto dia também aponta para o sétimo. O culto é possível porque Deus faz do homem seu único interlocutor (1,28).

O segundo relato (2,4b-25) apresenta a criação do paraíso que não é outra coisa senão uma espécie de Templo cósmico, assim como o Templo de Jerusalém será um paraíso arquitetônico. Deus conduz o homem ao Éden e com ele estabelece uma relação interpessoal.

Pela desobediência à ordem divina, a primeira família humana sai do jardim que agora é guardado por dois querubins (Gn 2,24). Um ciclo de violência se desenvolve a partir de então na história da humanidade. Como se dará agora o encontro entre Deus e o ser humano?

Ao longo das narrativas são apresentados diversos lugares de encontro que Deus vai estabelecendo com o ser humano. Ao ver que a maldade humana se multiplica na terra, Deus envia o dilúvio. O interior da arca de Noé é descrita como um segundo Éden (Gn 6,14-22). Seus três andares são um paralelismo às três dimensões do cosmos (céu-terra-mar) (Morales, 2022, p. 55-58).

Ao fazer uma Aliança Eterna com Abrão e sua descendência (Gn 17), Deus o chama a andar em sua presença, uma atitude possível apenas aos sacerdotes dentro dos muros do Templo de Jerusalém, num ambiente, portanto, cúltico.

Ao se revelar a Moisés na sarça ardente (Ex 3,1-10), Deus promete libertar o povo da escravidão do Egito e levá-lo para a montanha do Horeb, afim de que esse povo o sirva, ou seja, lhe preste culto. Assim, a finalidade da libertação do Egito não é apenas que o povo tenha uma terra fértil na qual possa crescer e se desenvolver em liberdade e justiça. O êxodo só encontra seu sentido pleno se introduzir o povo de Israel numa existência que tem como centro o culto ao Senhor. A libertação tem a mesma finalidade da criação: colocar o homem em relação com Deus.

Do ponto de vista geográfico das narrativas do Pentateuco, a montanha do Sinai ocupa um lugar central. É ali, na montanha santa, que Deus dá a Moisés as instruções do culto que os filhos de Israel devem celebrar. Desse modo, é importante perceber que não é o povo que define a modalidade e as formas de culto, mas é o Senhor quem revela como este se dará (Idem, p. 20-24).

O culto está para além da arbitrariedade do subjetivismo humano. As negociações com Faraó do Egito (Ex 8,20.23; 10,11.24) demonstram que a criatividade e a intervenção do ser humano no culto instituído por Deus estão fora de questão. O culto não tem o homem como centro, mas o próprio Deus. É ele quem convoca o povo, é ele quem institui o modo de celebrar. O episódio de bezerro de ouro (Ex 32) mostra o destino de um culto celebrado meramente por iniciativa humana, mesmo que seja presidido pelo sacerdote instituído. Em outras palavras, um culto que tem por fundamento o subjetivismo não é capaz de corresponder às exigências da Aliança.

Na narrativa da Aliança no Sinai (Ex 19,1-40,38) que institui o culto ao Senhor, em Israel, a primeira instrução arquitetônica dada por Deus a Moisés é sobre a construção de uma σκηνή, conforme o modelo que Deus irá lhe revelar (Ex 25,9). Normalmente utilizado para descrever a habitação dos homens (Gn 13,12; Jz 5,17; 8,11; Lv 23,34; Nm 16,26-27; Dt 16,13; Jt 3,3), o vocábulo σκηνή é aqui utilizado pela primeira vez, em sentido concreto, real, para se referir a um lugar dedicado a Deus. É nesse lugar que o povo podia encontrar-se com Deus (Ex 33,7). Em seu interior Moisés conversava com Deus face a face, como se fala de pessoa a pessoa (33,11). Ali, a nuvem que cobria a σκηνή era o sinal da glória de Deus que a enchia (Ex 40,34-35).

A expressão “armar a σκηνή” é o modo como o AT designa a presença de Deus no meio do seu povo (Ex 25,8-9; Nm 12,5; 2Sm 7,6) (Fabris; Maggioni, 1988, p. 285). Já que o ser humano não está mais no Éden fruindo dessa presença, Deus institui um modo através do qual o homem volte a estar em sua presença. Essa modalidade instituída por Deus é o culto que se desenvolve no interior da σκηνή.

b) A literatura poética na Septuaginta

O povo de Israel é marcado pelo desejo de habitar na σκηνή de Deus e manifesta isso em forma de oração. Tal desejo não é um mero formalismo cúltico, muito menos uma manifestação literária de ideal inalcançável. Os salmos manifestam a real e concreta decisão de buscar, se alegrar, ter como refúgio a σκηνή de Deus.

No Sl 22,2 o salmista canta o socorro prestado por Deus quando ele se encontra em perigo: o [Κύριος ποιμαίνει με] ἐκεῖ με κατεσκήνωσεν para refúgio, abrigo, descanso e repouso do fiel. A σκηνή não tem um poder mágico. Ela é santificada pela presença de Deus no culto que se desenrola em seu interior. O culto, portanto é o lugar de proteção, refúgio e garantia de proteção contra os inimigos.

No Sl 26,5²⁷ o salmista declara que Deus o esconde e o protege da desgraça dentro de sua σκηνή. O salmista manifesta um profundo desejo pelo lugar onde Deus habita, não como fuga dos adversários, inimigos e malfeitores – que se põem diante dele como um exército –, pois ele não os teme (v.3). O texto fala de um orante que busca e deseja a presença de Deus, que busca a σκηνή como meio de encontrar o próprio Deus. O que o orante deseja não é uma acomodação gratuita. Ele deseja a Face de Deus (v.9), o caminho de Deus (v.11), oferecer os sacrifícios e cantar salmos (v.6) enfim ele quer integrar o grupo daqueles que noite e dia habitam a σκηνή de Deus: ele quer ser sacerdote.

No Sl 30,21²⁸ o salmista lamenta estar em sua situação de dor e sofrimento. A isso junta-se o abandono até dos que lhe eram mais próximos. Os inimigos se aproveitam desse momento de fragilidade e aflição para conspirar, infringir calúnias e tramar contra a vida do salmista. Ele, então, canta a proteção de Deus que o esconde na σκηνή contra as intrigas dos homens e o ataque de suas línguas. Deus não desampara quem o busca. Em gratidão, o salmista chama todos os que sofrem a confiar no Senhor.

No Sl 83,2²⁹ o salmista peregrino canta o quanto ama a σκηνώματα de Deus e nem mesmo a dureza do caminho é suficiente para impedi-lo de chagar à tenda de Deus. Sua peregrinação é marcada pela saudade (v. 3) e pelo entusiasmo, que aumenta conforme o fiel se aproxima de seu destino (v. 8).

²⁷ Porque ele me esconde dentro de tenda (ἐν σκηνῇ) no dia mau. Ele me oculta no esconderijo de sua tenda (τῆς σκηνῆς αὐτοῦ) e me levanta até o alto do rochedo.

²⁸ Tu os escondes no segredo de tua face, longe das intrigas humanas. Guarda-os em tua tenda (αὐτοὺς ἐν σκηνῇ), longe das línguas briguentas.

²⁹ Como são amáveis as tuas tendas (τὰ σκηνώματά σου), Senhor dos exércitos.

c) A literatura profética na Septuginta

Na literatura profética o tema da σκηγή é retomado, sobretudo em Ezequiel e Zacarias. Ezequiel é sacerdote em Jerusalém. Testemunhou sua queda e a destruição do Templo. Junto com a elite cultural local, é levado para o exílio na Babilônia. Ezequiel profetiza no exílio, quando o povo não tem Templo, não são oferecidos os holocaustos e os sacerdotes não oficiam o culto.

Zacarias é sacerdote e exerce a profecia junto aos remanescentes do exílio, já na terra de Judá. Seu ministério consolida a reconstrução da cidade e a renovação religiosa iniciada por Ageu (Esd 5,1; 6,14; Zc 7,1). O texto de Zc 2,14-15³⁰ transmite a promessa de Deus de armar a sua tenda (κατασκηνώ) no meio do seu povo. Por isso o povo é convidado à alegria, ao júbilo. Essa tenda armada no meio do povo será também refúgio para as várias nações que se aproximarão do Senhor. Abre-se aqui a possibilidade do acesso à tenda de Deus a todas as nações da terra, que serão também povo do Senhor. Não à toa, no oráculo (v.8), a cidade reconstruída deve permanecer sem muralhas, pois muitos são os povos que virão.

O texto de Ez 37,26-28³¹ aparece no contexto de profecias sobre a restauração do povo exilado (Israel e Judá) sob um único reino (Ez 33-48). O oráculo anunciado é acompanhado da promessa da restauração da Aliança, rompida pelo povo ao transgredir as leis, mandamentos e decretos. Segundo o profeta, Deus mesmo vai firmar com o seu povo uma aliança eterna de paz. Com isso, o Senhor vai estabelecer sua tenda (κατασκηνώσει) entre seu povo para sempre. A consequência da Aliança é a coabitação do povo com Deus, o seu santificador.

O v. 23 anuncia uma purificação pela qual o povo precisa passar para firmar a aliança: “sereis o meu povo e eu serei o seu Deus”. Essa expressão não é estranha ao mundo cultural de Israel. Estar puro é uma condição ritual para ser habilitado ao culto. Ao dizer que Deus estabelecerá sua tenda no meio de seu povo, o profeta chama a atenção para a realidade cültica que esse acontecimento estabelecerá. Assim, o povo é constituído em sua realidade sacerdotal. O povo de Deus é reunido e restaurado para servir ao Senhor numa existência sacerdotal.

³⁰ Exulta, alegra-te, filha de Sião, pois eu estou vindo armar a minha tenda em teu meio (κατασκηνώσω ἐν μέσῳ σου) – oráculo de Iahwh. Nesse dia, numerosas nações vão aderir a Iahwh e passarão a ser o meu povo. Eu virei morar em teu meio (κατασκηνώσουσιν ἐν μέσῳ σου), e tu ficarás sabendo que foi Iahwh dos exércitos quem me enviou a ti.

³¹ Farei com eles uma aliança de paz, que será uma aliança para sempre. Vou estabelecê-los e multiplicá-los, e colocarei o meu santuário no meio deles para sempre. Aí será a minha moradia entre eles (ἡ κατασκηνώσις μου ἐν αὐτοῖς). Eu serei o Deus deles, e eles serão o meu povo. Quando eu colocar o meu santuário no meio deles para sempre, as nações ficarão sabendo que eu sou Iahwh, aquele que consagra Israel.

Ezequiel narra a visão de um novo Templo cheio da glória de Deus (Ez 40,5–44,3). A perícopes é rica em detalhes na sua descrição de localização, medidas, composição arquitetônica, material utilizado, ritos celebrados. O Templo revelado é enchido da glória de Deus, que entra pela porta que dá para o oriente. A glória é o sinal da presença de Deus no Templo, dentro do Santo dos Santos, tendo a Arca como apoio dos seus pés.

Em Ez 47 1-12 tem-se um fato surpreendente. Sob a metáfora da água que corre, o profeta descreve a glória de Deus saindo do Santo dos Santos, no Templo de Jerusalém em direção ao oriente. Esse rio transmite a vida em abundância e estabelece uma espécie de segundo Éden às suas margens. Com essa descrição, o profeta mostra que Deus não fica encerrado no Santo dos Santos enquanto seu povo sofre o exílio na Babilônia. Deus o acompanha, levando a vida advinda do culto. A metáfora das folhas e frutos de toda espécie que jamais murcham e que servem de alimento e remédio reforçam essa ideia de vida em abundância transmitida pela água que jorra do Templo.

É preciso, portanto, destacar o seguinte: a visão de Ezequiel não está se referindo ao Templo construído por Salomão (1Rs 6,1-35), nem ao Templo reconstruído depois do exílio (Esd 3,1-13; 5,8-17). Os elementos da descrição fazem perceber que o profeta está se referindo a um Templo futuro.

Aquele construído pelo Rei Salomão é marcado pela presença da Arca da Aliança. Quando Salomão leva a Arca e os utensílios da tenda para o Templo (1Rs 8,1-13), no símbolo da nuvem que enche a Casa do Senhor, é dito que a glória de Deus encheu o lugar. Em contrapartida, jamais é dito nas Escrituras a respeito do Segundo Templo, que ele abriga a glória de Deus. O que faz muito sentido, tendo em vista que o Templo reconstruído depois do exílio não guarda a Arca da Aliança, em cujo propiciatório Deus se faz presente (Ex 25,17-22).

Ora, cabe então a pergunta: Se o Segundo Templo não tem a Arca, não tem a glória de Deus, de que modo Deus cumprirá sua promessa, transmitida por Ezequiel e Zacarias, de estar para sempre com o seu povo nesse Templo futuro que, apesar de não conter a Arca da Aliança, é cheio da glória de Deus (Ez 43,7)?

4) A tenda (σκηνή) nos escritos joaninos

O apóstolo, acolhendo a Revelação, transmite em seu evangelho a verdade revelada por Jesus. O prólogo, como sumário teológico, já anuncia essa verdade que é central para João. Ao se referir à encarnação de Jesus como Deus armando a sua tenda em meio aos homens, João ainda afirma, de maneira mais

explícita, que a glória, manifestação de Deus no Templo, manifestou-se agora na encarnação de Jesus.

Isso acontece inclusive de maneira lexicográfica. Ao narrar a encarnação de Jesus (Jo 1,14), o autor do quarto evangelho o faz utilizando, com sentido metafórico, o verbo σκηνώω, que significa propriamente *armar a tenda*. Para o apóstolo, o meio escolhido por Deus para cumprir as profecias de Ezequiel e Zacarias e estabelecer sua σκηνή para sempre entre o seu povo foi enviando o seu Filho único feito carne.

É inegável a relação de 1,14a com o tema do êxodo que será desenvolvido ao longo do evangelho: Jesus é o Cordeiro de Deus (1,29.36), sua carne é o maná que garante vida eterna (6,55.58), sua morte na cruz quando o cordeiro da páscoa era imolado (19,14.16). A alusão à nova tenda de Deus entre os homens já anuncia a substituição do Templo e do seu modelo cútico. A tenda do deserto foi substituída pelo Templo, que foi substituído por Jesus (Jo 2,22-23) (Mateos; Barreto, 2021, p. 60-61).

Está assim anunciado que Jesus é a σκηνή de Deus e nele tanto a Aliança eterna de paz, profetizada na restauração religiosa do exílio, como toda a história da Revelação alcança sua plenitude e realização. O desejo de se alegrar, de habitar, de se refugiar na σκηνή de Deus é realizado pelo próprio Deus na encarnação e ressurreição do seu Filho.

Usar o verbo σκηνώω para se referir ao evento histórico da encarnação do Filho de Deus, é já uma interpretação desse acontecimento. Isso significa que, para João, o λόγος se encarna para fazer Deus presente no meio do seu povo instituindo-o como assembleia sacerdotal. É importante considerar que o verbo σκηνώω é utilizado com a função sintática de aoristo ingressivo (Klink, 2016, p. 138)³². Com isso, o evangelista enfatiza o começo de uma ação que não será interrompida ou a entrada em um estado que nem terá fim. Desse modo, σκηνώω deve ser entendido em Jo 1,14 como *morar*, pois este verbo traduz melhor a ideia de permanência, enquanto que *acampar* pode induzir o leitor a pensar na transitoriedade que uma tenda pode significar (Müller, 2004, p. 49).

No v. 14 o evangelista estabelece uma conexão contrastante: se, no princípio, o λόγος estava com Deus, agora ele está entre os homens; se no princípio, existia como Deus, agora, como carne, assume uma existência histórica, carregada de fraqueza e impermanência. Assim, João exprime a importância, para a fé cristã, da encarnação de Deus. Ao armar a sua σκηνή na encarnação, Jesus também manifesta a glória de Deus (Fabris; Maggioni, 1998, p. 61-62).

³² Em Mateus 9,27 também temos essa ocorrência de aoristo ingressivo, quando o autor usa o verbo ἠκολούθησαν para dizer que os dois cegos *começaram a seguir Jesus* (Wallace, 2009, p. 559).

A última ocorrência de σκηνώω nos escritos joaninos é em Ap 21,3³³. Nessa perícopes o verbo é utilizado no futuro indicativo ativo. João contempla a cidade santa identificada como a σκηνή de Deus com os homens: nela Deus habitará com eles e eles serão o seu povo e ele será o seu Deus. Essa importante conexão é uma evidência literária da alusão veterotestamentária à Aliança do Sinai a partir da qual Deus estabelece a sua tenda no meio do seu povo. O anúncio de Jo 1,14 é, portanto, o cumprimento e a substituição das tradições associadas ao tabernáculo e ao Templo (Klink, 2016, p. 139).

É preciso notar como no texto apocalíptico o autor usa uma expressão própria da linguagem da Aliança: “eles serão o meu povo e eu serei o seu Deus” (Ex 3,6; Lv 26,12; Jr 31,33; 32,38; Ez 11,20; Zc 8,8) paralela à promessa divina de habitar na σκηνή do Senhor. Essa ocorrência não estabelece um paralelo de Ap 21,3 com a profecia de Ez 37,26-28, manifestando assim o pleno cumprimento escatológico do texto exílico?

Há um outro elemento que é importante destacar. No mundo judaico, somente a classe sacerdotal tem acesso à σκηνή do Senhor e isso acontece exclusivamente para a celebração do culto. Assim, ao usar esse lexema, é possível perceber que o autor do Apocalipse demonstra que o povo que entra na dinâmica da Aliança continua sendo convocado por Deus para viver uma existência cúltica como povo sacerdotal. Agora, esse serviço sacerdotal não é mais baseado nas prescrições levíticas do pentateuco, mas pelo caminho aberto por Jesus, a σκηνή de Deus entre os homens.

Um dos temas caros ao Apocalipse é certamente esse da tenda de Deus (Ap 7,15; 12,12; 13,6; 21,3), pois mostra como essa coabitação é tornada possível. A esperança de Israel narrada no Pentateuco, tão solenemente cantada nos salmos, profetizada na restauração do exílio não é meramente poética e simbólica, mas é finalmente concretizada historicamente no evento da encarnação do Filho e levada à plenitude em sua ressurreição.

A ocorrência de σκηνώω em Jo 1,14 não é acaso literário. João utiliza-o para interpretar o evento da encarnação e relacioná-la à realidade cúltica de Israel que Jesus renova. Uma dessas celebrações cúlticas é a festa das cabanas e que tem um duplo aspecto: primeiro é a celebração da presença de Deus no meio de seu povo, enquanto este peregrinava pelo deserto rumo à terra da promessa; segundo, é uma figura do futuro, no qual os justos habitarão na tenda do Senhor (Daniélou, 2013, p. 342-344). O evangelista usa esse lexema exatamente

³³ καὶ ἤκουσα φωνῆς μεγάλης ἐκ τοῦ θρόνου λεγούσης· ἰδοὺ ἡ σκηνὴ τοῦ θεοῦ μετὰ τῶν ἀνθρώπων, καὶ σκηνώσεται μετ’ αὐτῶν, καὶ αὐτοὶ λαοὶ αὐτοῦ ἔσονται, καὶ αὐτὸς ὁ θεὸς μετ’ αὐτῶν ἔσται [αὐτῶν θεός].

com essas duas conotações, como que o relacionando com essa festa judaica: a) no evangelho, relacionado à habitação temporal e histórica de Jesus; b) no apocalipse, relacionado à habitação escatológica de Deus com o seu povo.

A festa das cabanas era aberta para todas as nações. Nela, dois ritos principais se distinguiram: a agitação dos ramos de palmeira ao canto dos salmos 113-118 e o rito de libação da água. Um clima de muita alegria marcava essa festa. A última colheita do ano era marcada pela gratidão dos israelitas, manifestada a Deus que lhes concedia o fruto da terra. As cabanas construídas pelo povo ao redor do Templo recordavam a peregrinação pelo deserto, no qual o Senhor fez Aliança com Israel. Porque Deus habitava na tenda e caminhava com o seu povo, Israel saiu da fome e da sede do deserto para uma terra boa e vasta. A colheita era vista não como resultado apenas do trabalho humano, mas como dom de Deus e fruto da Aliança (Gross, 2015, p. 1007).

Os elementos da festa das cabanas aparecem na narração da entrada triunfal de Jesus em Jerusalém (Jo 12,12-13): a alegre procissão, os ramos nas mãos, a recitação do Salmo 117. Assim, no início do livro da glória, como uma espécie de *introito* ao que se seguirá na narrativa, João retoma o tema da σκηνή. Cristo realiza em si a verdadeira, autêntica e plena festa das cabanas. Deus *armou a sua tenda* no meio do seu povo. A presença do Cristo ressuscitado *no meio* da comunidade é a comprovação de que a tenda do Senhor foi armada de maneira definitiva.

Conclusão

O autor do Quarto Evangelho transmitiu sua mensagem teológica com a devida maestria e precisão terminológica de modo que a Revelação Divina fosse perpetuada na história da Igreja e alcançasse o homem do século XXI. No entanto, tal Revelação, transmitida pelas Escrituras, encontra-se numa linguagem que precisa ser decifrada, interpretada e atualizada ao leitor que toma as Escrituras em suas mãos. Por isso a *lectio divina* e os estudos bíblicos jamais perderão seu lugar na vida da Igreja.

O presente artigo objetivou compreender um pouco mais do mistério da encarnação do Filho de Deus descrito em Jo 1,14a. Para expressar essa realidade, o evangelista usou, no prólogo, o verbo σκηνώω que, literalmente, significa *armar a tenda*. No contexto do povo da bíblia, uma tenda só é armada com um objetivo: para alguém morar em seu interior. Assim, quando se afirma que Deus *armou a tenda* junto ao acampamento de Israel, afirma-se que ele tomou a decisão de morar junto com o seu povo.

Utilizando o verbo σκηνώ, o hagiógrafo não quis sugerir a brevidade e a transitoriedade de uma morada como uma tenda, mas parece ter querido expressar a realidade perene da salvação através do acontecimento histórico da morada de Deus no meio de seu povo, do qual a teologia veterotestamentária da “tenda do encontro” é um sinal tipológico.

Três pontos são extremamente importantes aqui. Em primeiro lugar, o evangelista chama atenção ao fato de que frente à insistente recusa do homem em acolher a vinda do λόγος (1,10-11), Deus responde com o seu obstinado desejo de comunhão. Ele não cansa de se revelar, de se manifestar para realizar, em todos que o acolhessem, a graça da filiação divina.

Um segundo ponto é que o campo semântico trazido pelo verbo σκηνώ é fortemente cúltico. A tenda é o local do culto ao qual apenas o sacerdote tem acesso. Apresentando a encarnação com essa linguagem, o apóstolo chama a atenção de seus leitores de que a manifestação de Deus chama os homens a uma existência sacerdotal. Esse chamado não é mais feito apenas a uma classe de homens descendentes de alguém escolhido por Deus. Agora todos aqueles, homens ou mulheres, crianças ou jovens, judeus ou gentios, que desejam se encontrar com Deus devem viver uma dimensão sacerdotal. Esse tema tem ressonância no diálogo de Jesus com a samaritana (Jo 4,20-24). Por isso faz muito sentido Jesus ter dito que o lugar da adoração não é mais o Templo de Jerusalém nem o do monte Garizim. O *lugar* da adoração no novo culto, a verdadeira tenda do encontro, o verdadeiro Templo, é o Cristo ressuscitado presente no meio dos seus discípulos (Jo 2,22-23).

Em terceiro lugar, a análise temática sobre a σκηνή torna possível perceber que as Sagradas Escrituras não são um conjunto desorganizado de histórias desconexas. Toda a Escritura está interconectada e seu ponto de articulação e de sentido é a pessoa de Cristo. Isso o próprio Jesus o revelou no discurso do pão da vida (6,45-51) ao atribuir a si a Nova e Eterna Aliança profetizada em Jr 31,31-34 e ao estabelecer uma relação entre o maná e a sua carne dada como vida ao mundo. A própria Escritura se relê e se interpreta.

A teologia da tenda aponta para um Deus que não se cansa de buscar e convidar o ser humano a estar em sua presença. O homem foi chamado a andar na presença de Deus (Gn 17,1), libertado da casa da escravidão para servir ao Senhor na montanha (Ex 3,12). Deus, por sua parte, caminha com o seu povo (Lv 26,11-12), marcha entre os seus (Dt 23,14), anda na tenda (2Sm 7,6). Assim Jesus também o fez: caminhou junto com os seus irmãos, sem fazer distinção: amigo dos doentes, dos pobres e marginalizados tanto quanto de fariseus, zelotas,

centuriões, cobradores de impostos e publicanos. Foi para cada um deles abrigo, proteção e presença.

No Sinai, Deus instituiu a tenda como lugar do encontro (Ex 33,11), do sacrifício (Lv 6,17-19), do perdão (Lv 4,3-35), da comunhão (Lv 3,6-16), do anúncio da Palavra (Nm 11,24). No Novo Testamento, Cristo é o lugar do encontro entre Deus e o homem (Jo 2,22-23; 14,6), ele é o Cordeiro do sacrifício (Jo 1,36), é nele que se concede o perdão dos pecados (Jo 1,29), é através dele que se dá a comunhão com o Pai (Jo 14,6.11) e ele é não só o anunciador, mas também o revelador do Pai (Jo 1,18;14,8-11).

Na Igreja e no mundo, o Cristo ressuscitado continua presente acolhendo, tocando, chamando, curando, perdoando. Ele leva ao Pai aqueles que acolhem o seu convite que permanece ressoando, ainda que de maneira silenciosa e discreta.

Referências

ALAND, Kurt; ALAND, Barbara. *O texto do Novo Testamento*: introdução às edições científicas do Novo Testamento Grego bem como à teoria e prática da moderna crítica textual. Tradução de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

BRAUN, René. Docetismo. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário Crítico de Teologia*. Tradução de Paulo Meneses *et al.* São Paulo: Paulinas: Loyola, 2004, p. 567-568.

BROWN, Raymond E. *Comentário ao evangelho segundo João*. Tradução de Valter Graciano Martins. Santo André: Paulus: Academia Cristã, 2020.

BROWN, Raymond E. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Paulo F. Valério. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

CASALEGNO, Alberto. *Para que contemplem a minha glória*: Introdução à teologia do Evangelho de João. Tradução de Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Loyola, 2009.

CULPEPPER, R. Alan. The Prologue as Theological Prolegomenon to the Gospel of John. In: WATT, Jan G. van der.; CULPEPPER, R. Alan; SCHNELLE, Udo. *The Prologue of the Gospel of John: Its Literary, Theological, and Philosophical Contexts*. Papers read at the Colloquium Ioanneum 2013Tübingen, Mohr Siebeck: 2016, p. 3-26.

DANIÉLOU, Jean. *Bíblia e liturgia*: a teologia bíblica dos sacramentos e das festas nos Padres da Igreja. Tradução de Geraldo Lopes. São Paulo: Paulinas, 2013.

EGGER, Wilhelm. *Metodologia do Novo Testamento*: Introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. Tradução de Johan Konings e Inês Borges. São Paulo: Loyola, 2021.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os evangelhos II*. Tradução de Giovanni di Biasio e Johan Konings. 3. ed. São Paulo: Loyola, 1998.

GROSS, Fernando. *O ciclo de leituras da Torah na sinagoga*. Coleção Judaísmo e Cristianismo. São Paulo: CCEJ e Edições Fons Sapientiae. 2.ed., 2015.

KITTEL, Gerhard; FRIEDRICH, Gerhard. *Dicionário teológico do Novo Testamento*. Condensado por Geoffrey W. Bromiley. Tradução de Afonso Teixeira Filho, Artur dos Santos, Paulo Sérgio Gomes e Thais Pereira Gomes. São Paulo: Cultura Cristã, 2013.

KLINK, Edward W. *John*: Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament. Michigan: Zondervan, 2016.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do evangelho segundo João*. Vol I. Tradução de Johan Konings. São Paulo: Loyola, 1996.

MAGRIS, Aldo. Gnose/Gnosticismo. In: PENNA, Romano *et al.* *Dicionário de Temas Teológicos da Bíblia*. São Paulo: Loyola: Paulus: Paulinas, 2022. p. 629-636.

MATEOS, Juan.; BARRETO, Juan. *O evangelho de são João: análise linguística e comentário exegético*. Tradução de Alberto Costa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2021.

MORALES, L. Michel. *Quem subirá ao monte do Senhor? Uma teologia bíblica do livro do Levítico*. Tradução de João Paulo Tomaz de Aquino *et al.* São Paulo: Cultura Cristã, 2022.

MÜLLER, Ulrich B. *A encarnação do filho de Deus: Concepções da encarnação no cristianismo incipiente e os primórdios do docetismo*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2004.

OMANSON, Roger L. *Variantes textuais do Novo Testamento: Análise e Avaliação do Aparato crítico de "O Novo Testamento Grego"*. Tradução de Vilson Scholz. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

PAROSCHI, Wilson. *Origem e transmissão do texto do Novo Testamento*. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

PENNA, Romano *et al.* *Dicionário de Temas Teológicos da Bíblia*. São Paulo: Loyola: Paulus: Paulinas, 2022.

SCHNACKENBURG, R. *El Evangelio según Juan: versión y comentario*. Tomo primero. Barcelona: Herder, 1980.

SCHNELLE, Udo. *Introdução à exegese do Novo Testamento*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2004.

WALLACE, Daniel B. *Gramática Grega: uma sintaxe exegética do Novo Testamento*. São Paulo: Editora Batista Regular do Brasil, 2009.

Como citar:

COSTA, Bruno Magalhães. Um Deus próximo a nós: uma contribuição à interpretação teológica de Jo 1,14a. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, edição especial, p. 13-34, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23-ed.especial-2024-1>