

coletânea

Revista semestral de Filosofia e Teologia
da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

ISSN online 2763-6992
ISSN impresso 1677-7883

COLETÂNEA é uma publicação semestral da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. A revista tem como objetivos o incentivo à pesquisa, a produção de conhecimento e a divulgação do pensamento filosófico e teológico, contribuindo para a integração da comunidade acadêmica em graduação e pós-graduação e para a promoção do intercâmbio de experiências com outras instituições do país e do exterior.

v. 23, edição especial, jul./dez. 2024, p. 1-92

Revista **Coletânea** disponível na internet
www.revistacoletanea.com.br



Editores

Dom Basílio da Silva, OSB
d.basilio@corporativo.msbrj.org.br

Gilcemar Hohemberger
gilcemar.hohemberger@professor.fsbrj.edu.br

Endereço postal

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Revista Coletânea
Rua Dom Gerardo, 68 – Centro
20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil
Telefone: 55 (21) 2206-8200

Revisores

Dom Tomás Peres, OSB
Dom Mauro Maia Fragoso, OSB
Pe. Alessandro Tavares Alves
Ir. Elaine Cecília Fortini Navarro, FCPPS
Ir. Marcevão Procópio de Souza, OSB
Ir. Hilário Nogueira de Siqueira, OSB

Diagramação

Editora Duarte

Secretários

Simon Gama Pinheiro
Valéria Maria Araújo Fontes
revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br

Indexação

Sumários de Revistas Brasileiras | <http://www.sumarios.org>
Latindex | <http://www.latindex.unam.mx>
REDIB | <https://redib.org>

ASSINATURA DA REVISTA

Pedidos de assinatura devem ser enviados para o e-mail
revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br

COLETÂNEA: Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Editora Lumen Christi, v. 23, edição especial, jul./dez. 2024, 92p.; 16x23 cm.

Semestral

ISSN 1677-7883 (impresso)

ISSN 2763-6992 (online)

1. Filosofia – Periódicos. 2. Teologia – Periódicos. I. Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro



Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Chanceler: D. Filipe da Silva, OSB

Diretor: D. Anselmo Chagas de Paiva, OSB

Vice-diretor: D. Basílio da Silva, OSB

coletânea ■■■

EDITORES

Dom Basílio da Silva, OSB
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro
Gilcemar Hohemberger
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

CONSELHO EDITORIAL

Alfredo García Quesada – Filosofia
Pontificia Universidad Católica del Perú

André Campos da Rocha – Filosofia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Anselmo Chagas de Paiva, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Basílio da Silva, OSB – Teologia Bíblica
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – FSB RJ e Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Bento de Aviz, OSB – Teologia Sistemático-Pastoral
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – FSB RJ

Deborah Danowski – Filosofia
Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Franklin Leopoldo e Silva – Filosofia
Universidade de São Paulo – USP e Faculdade de São Bento de São Paulo

Gilcemar Hohemberger – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Guilherme da Costa Assunção Cecílio – Filosofia
Universidade Federal do Rio de Janeiro – PPGF-UFRJ

Guilherme Domingues da Motta – Filosofia
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Guilherme Wyllie – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

Leonardo Agostini Fernandes – Teologia
Pontificia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Luís Alberto de Boni – Filosofia
Pontificia Universidade Católica – PUCRS

Manoel Luís Cardoso Vasconcellos – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

Marcos José de Araújo Caldas – História
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Maria Clara da Silva Machado – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Maria de Lourdes Corrêa Lima – Teologia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Maria Elizabete Neves Ramos – Educação e Filosofia
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-Rio

Mauro Maia Fragoso, OSB – Teologia
Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro

Paulo Faitanin – Filosofia
Universidade Federal Fluminense – UFF

Paulo Ricardo Martines – Filosofia
Universidade Estadual de Maringá

Rachel Gazolla – Filosofia
Faculdade de São Bento de São Paulo

Robson Oliveira – Filosofia
Fundação Getúlio Vargas, Instituto de Filosofia João Paulo II

Rodolfo Petrônio da Costa Araújo – Filosofia
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

Rodrigo Coppe Caldeira – Ciências da Religião
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais – PUC Minas

Sergio de Souza Salles – Filosofia
Universidade Católica de Petrópolis – UCP

Sérgio Ricardo Strefling – Filosofia
Universidade Federal de Pelotas

Conselho científico

Delmo Mattos da Silva
Universidade CEUMA – UniCEUMA

Érica Leonardo de Souza
Instituto Federal do Rio de Janeiro – IFRJ

Isabel Leite Cafezeiro
Universidade Federal Fluminense – UFF

Mário Ariel González Porta
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP

Newton de Oliveira Lima
Universidade Federal da Paraíba – UFPB

Renata Ramos da Silva
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ (CAP)

Renato Nunes Bittencourt
Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ

Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens
Universidade Estadual do Oeste do Paraná – UNIOESTE

Walter Gomide do Nascimento Junior
Universidade Federal do Mato Grosso – UFMT

SUMÁRIO

EDITORIAL.....9

ARTIGOS

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.....13

Um diálogo que abre o coração: Jesus e a Samaritana junto ao poço de Jacó
(Jo 4,1-42)
A Dialogue that Opens the Heart: Jesus and the Samaritan Woman at Jacob's Well (John 4:1-42)
Maria Isabel dos Santos Araújo.....35

Enfermo de Betesda: paralisia física ou espiritual?
Patient of Bethesda: Physical or Spiritual Paralysis?
Monica Tostes Brandão.....51

O Paráclito em João 14, 1-26
The Paraclete in John 14, 1-26
Luiz Eduardo Coutinho Cardoso Junior, OCD.....69

REVISTAS EM PERMUTA COM A COLETÂNEA.....83

DIRETRIZES PARA AUTORES.....87

ASSINATURA.....91

Fides quaerens intellectum!

A publicação dos artigos da Iniciação Científica (2023-2024) de nossa Faculdade de São Bento, que visa o enriquecimento cultural e científico da cidade do Rio de Janeiro, tem sua motivação na celebração do centenário de fundação da mesma Instituição em 2022, evento que, devido às restrições necessárias diante da pandemia do coronavírus, não tiveram o alcance merecido.

Nesse contexto, o processo da Iniciação Científica descortinou para o aluno um rico horizonte de experiências, mas, principalmente, o possibilitando entrever o valor da pesquisa acadêmica e a consequente divulgação dos seus resultados. Progressivamente, o aprendizado de uma metodologia de pesquisa no âmbito bíblico, tal como os presentes artigos visam contribuir, está claramente na base de uma compreensão sempre nova de textos de quase dois milênios de existência.

Com isso, a Iniciação Científica na Faculdade de São Bento impulsiona o aluno – a partir da alma da Teologia, isto é, a Sagrada Escritura – a aprofundar o rico patrimônio de arte, história, pensamento e fé suscitados pelo Cristianismo enquanto alicerce cultural e religioso da nossa sociedade.

Este projeto não seria possível sem o apoio de pessoas ilustres, a quem se faz pública a nossa gratidão: em primeiro lugar ao Exmo. Senhor Deputado Márcio Gualberto; à Secretaria de Estado de Ciência, Tecnologia e Inovação – SECTI RJ – na pessoa do Assessor Especial Prof. Dr. Ramiro Luiz e da Assessora Maria Clara Machado; ao Dr. Mauro Azevedo Neto, bem como ao Secretário da SECTI, Ilmo. Dr. Anderson Moraes.

Os agradecimentos se estendem também ao Grupo de Pesquisa da FSB, composto pela Dra. Elza Kawakami Savaget, Dra. Maria Elizabete Ramos Neves e pelo Prof. Dr. Dom Bento de Aviz, OSB que cuidadosamente avaliaram

os artigos e a sua apresentação pública, com significativo enriquecimento dos alunos: a todos o nosso muito obrigado!

Fraternalmente no Senhor,

Prof. Dr. Dom Basílio da Silva, OSB
Coordenador da Iniciação Científica
Coordenador do Grupo de Pesquisa

ARTIGOS

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 ο μονογενοῦς παρὰ πατρός – o unigênito do Pai.

O uso do verbo σκηνῶ 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 cúltico. 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 distinguiam: 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>

Um diálogo que abre o coração: Jesus e a Samaritana junto ao poço de Jacó (Jo 4,1-42)

A Dialogue that Opens the Heart: Jesus and the Samaritan Woman at Jacob's Well (John 4:1-42)

MARIA ISABEL DOS SANTOS ARAÚJO*

Resumo: Trata-se de uma pesquisa realizada para o Programa de Iniciação Científica da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, do ano de 2023, tendo como orientador o Professor Doutor D. Basílio da Silva, OSB. Esta pesquisa foi realizada no âmbito do estudo literário, exegético e teológico, partindo de sua definição e objeto próprios, cujo objetivo é estudar cada perícopo joanina com ênfase na análise narrativa para o Evangelho e a retórica-literária para as Cartas. A perícopo Jo 4,1-42 apresenta o diálogo de Jesus com uma mulher samaritana e demonstra como a Palavra de Deus é capaz de oferecer abertura ao diálogo e a conversão do coração.

Palavras-chave: Palavra. Diálogo. Coração. Conversão. Samaritana.

Abstract: This is a research carried out for the Scientific Initiation Program at the Faculty of São Bento do Rio de Janeiro, in the year 2023, with Professor D. Basílio da Silva, OSB, as advisor. This research was carried out within the scope of literary, exegetical, and theological study, based on its own definition and object, whose objective is to study each Johannine

* Maria Isabel dos Santos Araújo é mestranda em Educação pela Fundação Universitária Ibero-americana, Pós-graduada em: Psicopedagogia pela Universidade do Grande Rio; Psicanálise pela Sociedade Fluminense de Psicanálise; Ciências da Religião pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro; Educação Diversidade e Inclusão Social pela Universidade Católica Dom Bosco, Graduada no Bacharelado em Teologia pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Orientadora Educacional pela Secretaria Municipal de Educação de Nilópolis e Coordenadora Pedagógica e Professora pela Secretaria Municipal de Educação 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: missbelstar@gmail.com

pericope with an emphasis on narrative analysis for the Gospel and literary rhetoric for the Letters. The pericope John 4:1-42 presents Jesus' dialogue with a Samaritan woman and demonstrates how the Word of God can offer an opening to dialogue and conversion of the heart.

Keywords: Word. Dialogue. Heart. Conversion. Samaritan.

Introdução

O Evangelho de São João apresenta uma linguagem simples e, ao mesmo tempo, refinada e poética. O episódio de Jesus com a mulher samaritana caracteriza-se por apresentar a personalidade íntegra de Jesus diante da capacidade de transformar o coração do homem por meio do diálogo pessoal. O objetivo deste artigo é extrair da perícopa um caminho de pesquisa textual que possa oferecer ao fiel cristão contemporâneo alguns ensinamentos de Jesus no Quarto Evangelho. O diálogo entre a mulher samaritana e Jesus (Jo 4,7-26) pode ser dividido em duas cenas: a cena 1, trata do encontro de Jesus com a mulher samaritana e o diálogo sobre a água (Jo 4, 7-15), a cena 2 trata da exposição de Jesus sobre os maridos (vv. 16-18), o verdadeiro lugar do culto e onde adorar a Deus (vv.19-24). O diálogo se encerra com a descoberta da mulher samaritana acerca da identidade de Jesus e a declaração feita por ele como salvador do mundo (vv. 25-26). Os versículos seguintes possuem um duplo movimento, a volta da mulher à cidade para dar testemunho sobre o verdadeiro Messias e a saída dos habitantes de Samaria em direção a Jesus (Jo 4,27-30). Já os versículos 31-38 descrevem o diálogo de Jesus com os discípulos sobre o verdadeiro alimento e a obra missionária do Pai a ele conferida. Os versículos finais da narrativa apresentam a conversão dos samaritanos e o reconhecimento de Jesus como o verdadeiro salvador do mundo (Jo 4,39-42). O que há de mais notável no encontro da mulher samaritana com Jesus, é o alto nível teológico, habilmente conduzido por ele, no reconhecimento da sua verdadeira natureza como Filho de Deus, tornando a samaritana uma anunciadora do evangelho de Cristo entre o povo da Samaria.

1 A Palavra no Antigo e no Novo Testamento

No Antigo Testamento, a Palavra descreve a história da salvação, tendo como tarefa essencial a revelação do acontecimento divino. O Senhor falava face a face com Adão e Eva (Gn 1,16ss), Moisés (Ex 33,11) e também Abraão, chamando-o de “meu amigo” (Is 41,8). Quando Deus fala, o mundo é criado (Sl

33,9). A Palavra é o instrumento privilegiado de qualquer aliança e a ausência dela é causa de morte, pois nada que existe sobrevive. A Palavra é decisiva como a vida e a morte (Pr 18,21), poderosa como a promessa (Gn 12,2-3), lampejante como o trovão (Ex 19,19), espiritual como o vento (1Rs 19,11-12), irrefreável como o furacão (Sl 29), dura e sólida como a pedra (Is 9,7), capaz de dar início ou fundar o mundo e também destruí-lo, capaz de transformar a realidade do cosmos e do homem (Ravasi; Penna; Perego, 2022, p. 1056).

A Palavra é também anúncio e missão. Os textos veterotestamentários indicam o anúncio ou Εὐαγγέλιον, que significa levar uma notícia boa ou má (2Sm 4,10; 18,26); fazer ouvir, anunciar (Dt 4,36; Js 6,10; Jz 18,25; Ne 8,25; Sl 66,8; 106,2; Ct 2,14; Is 42,2; 58,4) ou o anúncio profético que exprime grito, apelo (Jn 3,2), em grego κέρυγμα. (Ravasi; Penna; Perego, 2022, p. 96-97).

No Novo Testamento, a obediência a Deus e a Sua Palavra são assumidas por Jesus de Nazaré que, consciente de sua identidade como Filho enviado por Deus, considera a obediência e a escuta como finalidade de sua missão. Deus narra e interpreta o homem por meio da história e o homem reconhece o seu destino e a plenitude do seu ser não pelo que ele mesmo produz, mas por meio da escuta da Palavra de Deus.

O Deus invisível (Cl 1,15; 1Tm 1,17), na riqueza do Seu amor, fala aos homens como a amigos para os convidar e admitir a participação na Sua própria vida (DV 2). A *Dei Verbum* apresenta a Revelação como uma conversa de Deus com o homem e a palavra é o instrumento da Aliança de Deus com o homem. A Palavra era Deus, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (Jo 1,1), objetiva, ouvida e vista. A Palavra assume um corpo e se torna visível abraçando o mundo e a história, devido à iniciativa do amor de Deus. O Quarto Evangelho torna clara esta convicção nas palavras de Jesus: “O meu alimento é fazer a vontade daquele que me enviou e realizar a sua obra” (Jo 4,34).

Deus pede ao ser humano obediência e escuta à Sua Palavra (Mannucci, 2008). Na fé cristã, a voz de Deus é compreendida e reinterpretada como uma proposta de diálogo, amizade, intimidade e amor (Mc 10,21), sendo capaz de destruir as barreiras do ciúme, da inveja, do antagonismo, da autoafirmação e da inimizade. A voz de Deus já não causa medo, mas oportunidade de escolher por meio da liberdade reconquistada por Cristo e testemunha na tradição joanina, mas não apenas nela, com o uso do advérbio καθὼς ou “assim como” uma possibilidade concreta de compreender o preceito dado pelo Senhor na entrega do seu próprio Espírito, para que o discípulo possa amar καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ou “como eu vos tenho amado” (Jo 15,12; 13,34; 15,9; 17,26; 1Jo 4,7.12.19).

2 Babilônia, Samaria e Jerusalém no contexto bíblico da salvação

A cidades de Babilônia, Samaria e Jerusalém, no contexto bíblico, eram consideradas prostitutas devido à sua idolatria. Segundo Ravasi, a ideia de prostituição é uma metáfora da infidelidade do povo a Yahweh. Oseias expressa o culto de Ba'al e a aliança com a Assíria conforme categorias sexuais (Os 8,9; 9,10; 12,10; 13,4-6). Os autores deuteronomistas Jeremias e Ezequiel a reservam para as infidelidades de natureza religiosa dos cultos a outros deuses, pois Yahweh é o Deus único (Jr 2,1-25; Ez 16,36; 23, 22-23) (Ravasi; Penna; Perego, 2022, p. 1210).

Samaria localizava-se na Palestina Central, tendo ao sul a Judeia e ao norte a Galileia. No ano de 721 a.C., o rei assírio conquistou a Samaria, deportou seus habitantes e mandou vir gente da Babilônia e de outras cidades. Devido à mistura racial, os samaritanos foram considerados de identidade diferente dos judeus, e não prestavam culto ao Senhor. Então o rei assírio ordenou que fosse enviado um dos sacerdotes deportados para ensiná-los a venerar Yaweh (2Rs 17,27-28). Entretanto, cada nação conservou o seu próprio deus nos lugares altos estabelecidos pelos samaritanos (2Rs 17,29).

Após o cativeiro, os israelitas ao retornarem à Samaria se corromperam pela idolatria daqueles povos. Apesar disso, se mantiveram monoteístas, admitindo somente o Pentateuco. A Samaria era tratada como um país pagão, por conseguinte o ódio entre judeus e samaritanos impedia a um judeu atravessar aquele território. Era preferível um caminho mais longo, dando a volta pela Perea (Lc 9,51-56). E qualquer judeu que se aproximasse de um samaritano era considerado impuro, e não era permitido sequer aceitar comida desse povo sem se contaminar, como dizia a Torah. Por sua vez, os samaritanos odiavam igualmente os israelitas e os tinham por inimigos.

Havia, portanto, uma certa tensão entre as duas etnias por razões ideológicas e religiosas e os samaritanos não tinham interesse de abandonar as suas crenças. O Pentateuco samaritano tinha muitas divergências que se degeneravam em confrontos cruéis e sangrentos (Deiros, 2022, p. 395).

O povo samaritano era rejeitado pelos judeus, não fazia parte do censo, não eram alistados no exército, foram os primeiros a ter voltado do exílio e eram considerados impuros devido à idolatria. Os judeus estabeleceram o Templo de Jerusalém como local de culto, enquanto os samaritanos possuíam o monte Garizim construído antes do Segundo Templo. Eles seguiam um conjunto distinto de escritos e práticas diferentes do culto em Jerusalém. (Deiros, 2022, p. 395).

Santo Agostinho afirma que era a vontade de Deus que o povo de Samaria conhecesse o Deus verdadeiro (Agostinho, 2017, p. 287). Portanto, Jesus parte de um culto que, segundo a vontade de Deus, deve acontecer em

Jerusalém, e esta é a resposta de Jesus nos vv. 21-24, por isso ele afirma que “a salvação vem dos judeus”.

Jesus não só falava com mulheres, mas as convidava a participar de seu grupo de discípulos que era financiado por elas, e algumas delas até viajavam com ele (Lc 8,1-3) (Bayley, 2016, p. 205). Araújo revela uma distinção importante sobre a mulher judaica e a de Samaria que era apta ao estudo da Lei. Portanto, o testemunho da mulher samaritana era válido em questões legais, possuía legitimidade, motivo pelo qual os samaritanos foram ao encontro de Jesus para o escutar (Jo 4,39).

O diálogo entre Jesus e a Samaritana, de teor teológico elevado, evidenciava que a Samaritana possuía base para este tipo de diálogo. (Araújo, 2016, p. 247). A distinção entre a educação judaica e a educação samaritana veio trazer uma visão mais ampla da cultura samaritana e isto influenciou Jesus nas suas atitudes em relação às mulheres. Jesus, de forma perspicaz, quebra duas impossíveis barreiras existentes nessa época, a barreira cultural e a social, trazendo um grande impacto sobre seu ministério.

3 A abertura do coração

O coração é o lugar de adesão à fé, é onde a Palavra de Deus é chamada a permanecer e habitar (Dt 6,6). Na antropologia hebraica, o coração ou *leb*, é o centro da vida psicológica e moral, o órgão que melhor simboliza a vida na sua totalidade (Ravasi; Penna; Perego, 2022, p. 255). Cristo, por sua mansidão, grandeza e humildade de coração, despertou na samaritana memórias afetivas, e sua experiência de fé fez com que ela fosse anunciadora da Palavra de Deus entre os samaritanos, a primeira comunidade a reconhecer Jesus como o salvador do mundo.

O Antigo Testamento fala do coração de Deus precisamente 26 vezes (Ravasi; Penna; Perego, 2022, p. 258)¹. Ele dirige o seu coração ao homem (Jó

¹ Os autores bíblicos falam, no Antigo Testamento, 26 vezes sobre o coração de Deus: Deus “dirige o seu coração ao homem” (Jó 7,17); o coração de Deus remete à sua natureza profunda que é amor, benevolência, condescendência e compaixão, não humilha nem aflige conforme a sua intenção (Lm 3,33); sofre quando constata a maldade humana (Gn 6,6); toma a terra no seu coração após o dilúvio (Gn 8,21); o seu coração se contorce por Israel (Os 11,8); observar os mandamentos e agir segundo o coração de Deus é essencial ao sacerdote, ao povo e ao rei (1Sm 2,35; 3,15; 13,14; 2Rs 10,30); Davi é um homem segundo o coração de Deus (1Sm 13,14); o coração de Deus rejeita a idolatria (Jr 7,31; 19,5; 32,35); o coração é o lugar da decisão de Deus e sua firme intenção (2Sm 7,21; 1Cr 17,19; Sl 33,11; Jó 10,13; Is 63,4; Jr 23,20; 30,24; a expressão referida à decisão de Deus e a sua promessa: “com todo o meu coração e com toda a minha alma” (Jr 32,41); Deus diz a Salomão que os seus olhos e o seu coração estão no templo (1Rs 9,3; 2Cr 7,16); o coração de Deus aparece no Novo Testamento na humanidade de Jesus (Mt 11,27. 28-30); o Messias na sua mansidão e humildade de coração (Sr 51, 23-26); a expressão de sabor semítico “ter um só coração” (Ez 11,19).

7,17) cuida dele, dá-lhe atenção e manifesta-lhe o seu interesse. Para a Sagrada Escritura, o coração é o órgão da vida espiritual e da fé. Não é por acaso que Jesus se revele em primeiro lugar a uma mulher samaritana. Na Antiguidade e no protojudaísmo (Zenger et al., 2016, p. 46-47)² observavam-se muitas barreiras entre homens e mulheres.

4 O Tema da “Água Viva”

O pedido de Jesus “Dá-me de beber” integra as histórias das fontes (Beutler, 2015, p. 115)³. Essa sede não é somente física. Jesus experimenta a fome, a sede e as carências físicas que também têm o seu lado espiritual. Beutler alega que os elementos históricos levam a crer que histórias de noivados descritos na Bíblia são geralmente à beira de uma fonte. (Beutler, 2015, p. 115). Cenas nas quais o noivo encontra uma jovem junto a uma fonte, tira-se água do poço e a jovem corre para casa para dar a notícia do encontro. Prepara-se uma refeição, geralmente ligada ao noivado, com a entrega do presente à noiva e a auto apresentação do candidato. A partir desses relatos, pode-se entender o valor simbólico do tema das núpcias em Israel (vv.16-26). Porém, esse pedido de Jesus junto à fonte pode também estar relacionado ao esforço e ao cansaço da sua viagem e do grande calor do meio-dia (vv. 4-6). Além disso, a sede de Jesus pode estar ainda relacionada à sede de salvação da humanidade, como no momento da crucificação (Jo 19,28).

No Antigo Testamento, o tema da água é um sinal e símbolo. A água para a vida de Israel é a Palavra de Deus (Dt 8,3; 32,47). De fato, dessa Palavra dirigida a Abraão nasce o Reino de Israel como promessa de uma descendência (Gn 12,1-2; 15,1-6) e, sobretudo mediante os profetas. A sua falta provocava fome e sede, como a falta de pão e água (Am 11,13), mas infelizmente os reis e o povo às vezes desprezavam as “águas de Siloé” recorrendo às águas abundantes do rio Eufrates (Is 8,6-8). As águas de Siloé eram consideradas a “fonte que assegurava a vida para Jerusalém” (Ravasi; Penna; Perego, 2022, p. 55). Essa é uma imagem de contraposição da fé na Palavra de Deus que o profeta Isaías

² A origem da história de Israel apresenta um perfil próprio literariamente caracterizado em termos de acontecimentos e unidade cultural e teológica. A proto-história de Israel integra a Torá de Moisés como documento-base da identidade judaica onde se desdobram as três gerações dos patriarcas de Israel. O arco narrativo termina com a morte de Jacó e de seu filho José no Egito.

³ As histórias de fontes na Sagrada Escritura se encontram em três lugares: em Gn 24, 10-21, o servo de Abraão encontra Rebeca junto a uma fonte perto da casa de Nacor, seu avô; Gn 29, 1-13 Jacó encontra Raquel junto à fonte; Ex 2, 16-22 Moisés encontra junto à fonte Séfora com suas irmãs e os pastores de Jetro, seu futuro sogro.

comunicava à confiança na aliança política com a Assíria, por temer a ameaça siro-efraimita em 734 (Is 7). Na literatura sapiencial, o simbolismo da água aparece em Provérbios 13,14; 18,4. Nos Salmos, o “justo” é como a árvore à beira de um rio, e a alma anseia por Deus no terreno árido à espera da água (Sl 1,3; 23,2; 42,2s; 63,2; Jr 17,8). O Sirácida identifica a sabedoria com a Lei do Altíssimo, que é como uma água retirada para irrigar o seu canteiro, a sua obra de mestre de sabedoria (Ravasi; Penna; Perego, 2022, p. 55).

No Novo Testamento, é mostrado o rio de água viva ao vidente de Patmos na Jerusalém celeste (Ap 22,1-2). A água tranquila e fecunda é a imagem do “dom” por excelência do Espírito que gera a vida divina nos fiéis (Jo 4,10-15; 7,39; 20,22)⁴.

No Quarto Evangelho, a água adquire significado simbólico no diálogo com a samaritana (Jo 4,7-15). A água é a revelação de Deus dada aos homens por meio de Jesus e a salvação que ele traz (Jo 4,22). A água também é identificada com o Espírito (Jo 4,22), no convite dirigido à multidão, os fiéis o receberão por meio de Jesus quando ele for “exaltado” na cruz. João mostra a água viva que jorra do lado traspassado de Cristo (Jo 7,37-39; 8,28; 19,34). A água na boca de Jesus (saliva) se torna o sinal da fé que devolve a visão ao cego (Jo 9,6) e o leva a ver com os olhos da alma a salvação em Jesus. A cegueira que é real é transferida para o âmbito simbólico (Ravasi; Penna; Perego, 2022, p. 55).

Jesus inicia o diálogo com a mulher de Samaria pedindo-lhe água. Um pedido a princípio desprezioso, mas que para o leitor familiarizado com a literatura joanina desde o seu prólogo (Jo 1,1-8), era o início de uma profunda discussão teológica. As mulheres iam buscar água pela manhã ou ao entardecer, e costumavam fazer isso em grupo. O fato de uma mulher samaritana ir buscar água ao meio-dia, indicava que era socialmente marginalizada e considerada inferior (Bayley, 2016, p. 204). Deiros comenta sobre a marginalização da mulher na tradição judaica (Deiros, 2022, p. 397)⁵ e Brown esclarece sobre a

⁴ Ravasi; Penna; Perego, 2022, p. 56. A água viva supõe a verdadeira felicidade entre o Pai e os seus filhos enfim transformados plenamente conforme a imagem do Filho Jesus Cristo (Rm 8,16-17.29).

⁵ Deiros afirma que o encontro com a samaritana não foi circunstancial, foi planejado com antecedência, e que Jesus estava violando três tradições judaicas: a primeira, relacionada à questão de contaminação cerimonial, os samaritanos eram considerados impuros devido à idolatria; a segunda, dizia respeito à profissão de Jesus, um rabino (mestre) não deveria falar com mulher em público, nem mesmo esposa ou irmã, muito menos com mulher estrangeira, samaritana; a terceira era uma questão social e cultural, às mulheres era negado qualquer tipo de ensino, em especial a leitura da Torá no templo.

pureza ritual (v.9) em contraposição com a impureza das mulheres samaritanas (Brown, 2020, v. 1, p. 383)⁶. Era um plano de Jesus, nesse encontro com a samaritana, redimir as mulheres de sua inferioridade, dando-lhes a dignidade que mereciam, ensinando os discípulos a superarem as barreiras das diferenças sociais, raciais e de gênero (Deiros, 2022, p. 398).

Bayley comenta a profundidade da ação de Jesus ao quebrar um tabu social e conversar com uma mulher em um local desabitado e sem testemunhas (Bayley, 2016, p. 205). Hahn e Mitch comentam que Jesus transcende os limites da tradição judaica que aconselha os homens a não conversarem com mulheres em público (4,27), a não beber com um samaritano (4,7) nem se relacionar com um pecador conhecido (4,18) (Hahn; Mitch, 2015, p. 41). Ravasi acrescenta que impuro é todo aquele considerado indigno de estar na presença de Deus no templo (Lv 11-16), e que Jesus relativiza as abluções e lavagens desviando-se de uma religiosidade mais genuína e autêntica (Mc 7,2-4), e ainda que os seis jarros para a purificação dos judeus que foram transformados em vinho (Jo 2,6) representam o mundo que está para terminar diante do anúncio messiânico (Ravasi; Penna; Perego, 2022, p. 54)⁷.

O pedido de Jesus δός μοι πειν “Dá-me de beber”, “Tenho sede” ou “Dê-me um pouco de água”, na maioria das traduções (Brown, 2020, v. 1, p. 383)⁸, contém um sentido profundo que escapa à mulher samaritana. O evangelista acentua a incapacidade da razão humana diante da revelação do Verbo. Santos afirma que a razão rejeita uma revelação que não pode explicar e nem justificar (Santos, 1994, p. 132). Maggioni acrescenta que ao intuir algo do mistério de Jesus, a samaritana o interpreta em função de suas próprias necessidades e preocupações (4,15) (Maggioni, 2015, p. 100). Nesse sentido, Brown comenta que, do ponto de vista narrativo, o evangelista se utiliza do recurso do mal-entendido, quando Jesus está falando da água da vida e a mulher está pensando na água corrente (vv.10-11.15) (Brown, 2020, p. 383).

⁶ Havia uma regulamentação judaica (65-66 d.C.) que afirmava que as mulheres samaritanas jamais poderiam ser incluídas na pureza ritual, pois menstruavam desde o berço (Lv 15,19).

⁷ O gesto de Jesus certamente vai além de um gesto de humildade, mas evoca uma purificação não ritual da qual todos têm necessidade, mas só Jesus é capaz de operar (Jo 13, 3-16).

⁸ A tradução grega é, literalmente, “Dá-me de beber” (Santos, 1994, p. 41-42). Apesar das divergências entre os especialistas, somente a análise das citações do quarto evangelista poderá elucidar qual o texto da Escritura que João lia, ao que parece, a Bíblia grega (LXX), bem como o Texto Massorético (TM) encontrado em Qumran. Portanto, é impossível estabelecer se João dependia dos referidos textos ou das traduções aramaicas, dos Targuns entre outros tipos de textos divergentes.

O motivo da água ocupa um papel central quando Jesus proclama “Se alguém tem sede, venha a mim e beberá, aquele que crê em mim!” (Jo 7, 37-38). Também na cruz Jesus experimenta a sede, mas ao mesmo tempo tem o poder de estancar a sede. Jesus tem sede de salvação de seus irmãos. Neste diálogo com Jesus e a samaritana surgem dois novos temas: a bebida que ele oferece e a sua pessoa, ele é a água vivificante jorrando para a vida eterna (Jo 4,14).

5 A conversão da mulher samaritana

Do ponto de vista narrativo, João utiliza o recurso do mal-entendido quando a mulher samaritana só entende as palavras de Jesus do ponto de vista meramente físico. Os versículos 16 a 18 se mostram conectados ao tema do marido, ou maridos, da samaritana. A ordem ὑπάγε, φώνησον τὸν ἄνδρα σοῦ, καὶ ἔλθῃ ἐνθάδε “vai chamar teu marido e volta aqui!” apresenta, logo em seguida, uma evolução progressiva do personagem antes incapaz de compreender o verdadeiro sentido das palavras de Jesus. Beutler aponta que Jesus ainda não tinha conseguido estabelecer um diálogo pessoal com a samaritana, e que com a troca do tema isso se tornou possível (Beutler, 2015, p. 120). Enquanto isso, Ska vê a resposta de Jesus conectada ao tema da infidelidade de Israel com seu Deus (Os 2) (Ska, 1996, p. 641-652). Já Beutler afirma que Jesus utiliza uma de suas técnicas de persuasão (Jo 4,16) para abrir o coração da mulher samaritana à Palavra de Deus e ao diálogo, reabilitando não apenas a mulher, mas o povo samaritano a um novo compromisso matrimonial (Os 2) e para se cumprir a promessa de nova fecundidade (Beutler, 2015, p. 120).

Brown alega que aos judeus e samaritanos só era permitido até três casamentos e que isso deixaria a vida da mulher samaritana marcadamente imoral. Além disso, nos comentários de Brown são encontrados no simbolismo dos cinco maridos da mulher samaritana uma comparação aos cinco livros de Moisés e a conquista dos assírios, cujos colonizadores estrangeiros vieram de cinco cidades trazendo cinco cultos pagãos ou ba'lim⁹ (2Rs 17,24ss) (Brown, v. 1, 2020, p. 384).

⁹ A palavra hebraica para “esposo” (ba'al, “mestre, senhor”) era também usada para uma divindade pagã. Nesse caso, a mulher, representando Samaria, teve cinco ba'lim ou cinco deuses que cultuou previamente, e o atual ba'al que ela cultuava (Iahweh) não era o seu ba'al porque o javismo samaritano era impuro (v. 22). Esse jogo de palavras de João sugere que a mulher samaritana mantinha intenções matrimoniais para com Jesus ao mentir sobre os maridos (Bligh, p. 335-36), No Antigo Testamento encontram-se passagens de homens e mulheres junto a poços (Gn 24,11; 29,12; Ex 2,15). No entanto, o evangelista não apresenta evidências dessas intenções da mulher samaritana e não se tem certeza de que essa alegoria fosse um fato conhecido naquela época.

Mitch e Hahn comentam que as cinco tribos estrangeiras que se misturaram com os israelitas do norte (os samaritanos) introduziram cinco divindades masculinas em sua religião. Esses ídolos foram denominados *ba'al*, palavra hebraica que significa “senhor” ou “marido”. Os profetas denunciaram Israel por servirem a esses deuses considerando essa idolatria uma infidelidade ao seu Esposo da Aliança, Javé. No entanto, havia a esperança de que um dia Deus tivesse piedade e voltasse a ser o eterno esposo dos samaritanos pelos laços de uma Nova Aliança (Os 2, 16-20). Esse dia chegou com o ministério de Jesus, o “noivo divino” (3,29), que veio para salvar o povo samaritano de uma vida de enganos com os seus “cinco maridos” pagãos (4,6) (Hahn; Mitch, 2015, p. 41).

No Novo Testamento, Jesus vence todas as barreiras do preconceito para admiração de seus discípulos. Através dos tempos, o seu procedimento incomoda, no duplo sentido da palavra, como escândalo e como convite a seguir na superação do preconceito em relação às mulheres que passaram a segui-lo fielmente (Beutler, 2015, p. 126). Se a mulher de Samaria é anunciadora da mensagem da salvação de seus compatriotas, ela igualmente permanece como referência para as mulheres a serviço do anúncio até os dias atuais. Por meio da metáfora da vida matrimonial da mulher, o evangelista prepara o próximo tema da conversa que é o lugar do culto, tema principal do conflito entre judeus e samaritanos (Beutler, 2015, p. 120). De fato, a conversão da mulher samaritana mudou sua perspectiva na percepção da realidade, fazendo-a descobrir a verdadeira identidade de Jesus como o messias enviado por Deus. E isto só foi possível graças à estratégia utilizada por Jesus ao demonstrar conhecê-la na intimidade (Jo 4, 29).

6 O verdadeiro alimento (4, 27-38)

A seguir, Jesus fala que o seu alimento é fazer a vontade de seu Pai e, portanto, realizar a vontade salvífica do Pai (vv.31-34). É comum ver no Evangelho de João a presença do mal-entendido. Aqui a mulher de Samaria no início do diálogo não entende a sede de Jesus e por isso não o atende, pois demonstra incompreensão. Todas essas informações históricas foram necessárias para compreender a perícopes de Jo 4, 4: ἔδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας “era necessário passar por Samaria”. Esta perícopes apresenta o caminho escolhido por Jesus como uma necessidade, ele escolheu esse caminho não por ser o mais curto, mas porque atravessava a região da Samaria. Jesus poderia ter escolhido o caminho mais longo percorrido pelos judeus para evitar essa região, mas precisava cumprir a sua tarefa missionária de fazer a vontade de seu Pai. Ele sabia que deveria romper as barreiras de inimizade entre os judeus e os samaritanos. O seu evangelho era destinado a todos os povos.

7 O verdadeiro lugar do culto e a superação do preconceito étnico-religioso

O lugar do culto passa a ser um lugar no qual as diferenças entre o sacrifício e os diversos lugares de oração são superados no tempo do fim. João usa duas expressões “Vem a hora” (v. 21) e “Vem a hora, e é agora” (v. 23) no mesmo diálogo, mas que não representam dois estágios diferentes da mesma redação. Outra expressão que merece esclarecimento é a adoração “em espírito e em verdade” (4,23-24) que não se trata de um culto interior sem a presença da comunidade, ritos e ministros, mas um culto do tempo final, onde o Espírito será o dom de Deus no tempo que virá, o tempo da “Nova e Eterna Aliança” (Ex 36, 26). Brown afirma que no v. 23 o ponto em questão muda o lugar de culto para a forma de culto (vv. 20-21) (Brown, 2020, p. 396). Na literatura joanina, a verdade é um conceito teológico que faz correspondência com os textos de Qumrã (1QS 4,19-22) que, em um conceito escatológico, Deus derrama o espírito da verdade sobre os seus adeptos e assim os purifica para o seu serviço, instruindo-os no conhecimento divino da observância da Lei (Idem, 2020, p. 397). O versículo 24 une espírito e verdade capacitando o homem a cultuar a Deus como convém. Os temas joaninos estão estreitamente entrelaçados, Jesus é a verdade (14,6) que revela a verdade de Deus aos homens (8,45; 18,37); o Espírito de Jesus é o Espírito da verdade (14,17; 15,26) que vai guiar os homens na verdade (Ibidem, 2020, p. 397).

O verdadeiro lugar do culto é, portanto, um lugar teológico a ser alcançado por todos os fiéis cristãos que acreditam na Boa Nova de Cristo. A questão agora não é “onde”, mas “como” adorar a Deus. Brown afirma que o contraste entre o culto em Jerusalém ou sobre o Garizim e o culto em Espírito e verdade faz parte do constante dualismo joanino entre o lugar terreno e o celestial, o lugar “de baixo” e o “de cima”, a carne e o Espírito. Jesus está se referindo a substituição escatológica das instituições temporais (2, 13-22). Foi o próprio Jesus que assumiu o lugar do templo (2,21), e aqui é o Espírito dado por Jesus que irá animar o culto e substituir o lugar no templo (Ibidem, 2020, p. 397). Deus só pode ser adorado como Pai por aqueles que possuem o Espírito que os faz filhos de Deus (Rm 8, 15-16). O Espírito pelo qual Deus os gera de cima (Jo 3,5) que eleva os homens acima do nível terreno, isto é, acima da carne, os capacita a cultuar Deus como convém (Ibidem, 2020, p. 397). A verdade na comunidade joanina assume a fé como a verdade que liberta e rompe com as barreiras ou concepções filosóficas da época. A inspiração bíblica não pode negar o contexto histórico e cultural, pois Deus se revela nos acontecimentos e os escritos bíblicos dão testemunho dessas vivências

reveladoras na interpretação bíblica. A acolhida da mulher samaritana, que se torna discípula e anunciadora da Boa Nova de Cristo, manifesta a preocupação de uma leitura do texto que possibilite o reconhecimento de Deus em todos os povos e culturas e enfatiza que a novidade de Jesus ultrapassa todas as fronteiras geográficas, culturais e sociopolíticas.

O evangelho de João é o único que apresenta a mulher como porta-voz do anúncio da Boa Nova de Cristo na região da Samaria. Essa narrativa não encontra paralelo nos sinóticos. O papa São João Paulo II exaltou o papel da mulher na Igreja e na sociedade (Carta Mulieris Dignitatem, 1988). Da mesma forma, o papa Francisco fez notar a contribuição das mulheres na reflexão teológica (Evangelii Gaudium, 103) e exalta em virtude o gênero feminino na contribuição para a interpretação da fé. A mulher samaritana é venerada como santa pela Igreja Oriental e recebeu o nome Photeine, palavra derivada do grego φῶς que significa “luz”. Este é, pois, o verdadeiro nome atribuído à mulher samaritana (Jo 4,7), não como nome de origem, mas por sua conversão e missão (Attridge, 2013, p. 269).

Assim como a trajetória espiritual de Nicodemos (Jo 3, 1-21), um dos temas centrais do Evangelho de João, as comunidades do discípulo amado apontam para a necessidade de livrar-se dos sistemas legalistas em direção à verdade que liberta e seguem a Jesus de Nazaré, “o caminho, a verdade e a vida”, em oposição à Lei que oprime, exclui, imposta pelo Templo de Jerusalém. A mesma liberdade no Espírito que moveu Jesus permanece como vocação interior em cada cristão, como uma verdade que garante vida e futuro a todos os habitantes de todas as nações pelas quais Jesus entregou a sua vida. Mas, para dispor-se ao diálogo permanente e sincero, é preciso desarmar as estratégias de defesas corporativas, esvaziar a mente antiga e abraçar a nova versão do Espírito que comunica a vida e cuja presença ativamente orientadora se projeta para o futuro passando pelo ontem e pelo hoje.

Conclusão

O presente artigo apresentou o breve esboço narrativo de Jo 4, 1-42, uma história bem construída que não revela muito para hipóteses de fontes e camadas (Beutler, 2015, p. 112). No entanto, não faltam propostas que sempre apontam para a importância da compreensão do diálogo entre Jesus e a samaritana na tradição bíblica. Partindo do ciclo das origens ao ciclo dos patriarcas, passando pelas tradições proféticas e sapienciais do Antigo Testamento, a relação de continuidade da experiência no Novo Testamento demonstra que a Bíblia é um conjunto de livros históricos e de narrativas que

exprimem a fé abrindo o seu horizonte para a universalidade (Maggioni 2015, p. 66). Jesus não se deixa aprisionar por restrições e se mostra convicto de que há algo mais profundo a recuperar, renovando os problemas desde os seus alicerces. A lucidez de Jesus o torna originalmente inigualável (Maggioni, 2015, p. 66), e nesse horizonte é que se encontra o amor de Deus por sua criação. No Quarto Evangelho, toda a existência do homem é registrada por meio de sinais para afirmar as mensagens do amor de Deus que se anunciam e se concretizam. Desde a abertura ou Prólogo (Jo 1,1-18) a Palavra de Deus, que é Jesus, se encarna para que o Pai possa dialogar com o ser humano e se antecipa na história para aqueles que a procuram, tal qual a Sabedoria se apresenta no Antigo Testamento (Sb 6,13-14). Deus quer mostrar que nos ama até o fim (Konings, 2019). O rosto de Deus é o Amor: “Quem me vê, vê o Pai” (Jo 14,9), frase que foi dita por Jesus poucas horas antes da sua glorificação. Jesus dá a sua vida por amor, ele é o rosto do Pai que é Amor (1 Jo 4,8.16). A partida de Jesus para a Galileia e sua etapa na Samaria ocorre antes do segundo sinal de Jesus, em Caná da Galileia (Jo 4, 46-54). Jesus está a caminho de novas paisagens e coletividades humanas. Para Beutler, a narrativa atinge o seu encerramento com conversão dos samaritanos que passam a reconhecer Jesus como o “salvador do mundo”. Jesus vence as barreiras do preconceito para admiração de seus discípulos. Através dos tempos, o seu procedimento incomoda, no duplo sentido da palavra, como escândalo e convite para seguir o seu exemplo na superação do preconceito. (Beutler, 2015, p. 126). E a mulher samaritana é apresentada como a primeira mulher missionária da mensagem da salvação de seus compatriotas permanecendo até hoje como exemplo de serviço do anúncio do Evangelho a todas as gerações.

Referências

- AGOSTINHO, S. *Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João*. Tomo I. São Paulo: Cultor de Livros, 2017.
- ARAÚJO, G. L. *Jesus e a Samaritana*. Revista de Cultura Teológica PUC/SP, n. 87, jan/jun, 2016.
- ATTRIDGE, H. W. *The Samaritan: A woman transformed*. Mohr Subeck: Tubingen, 2013.
- BAYLEY, K. E. *Jesus pela ótica do Oriente Médio: estudos culturais sobre os evangelhos*. São Paulo: Vida Nova, 2016.

- BEUTLER, J. *Evangelho Segundo João*: comentário. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- Bíblia Sagrada de Jerusalém, edição de 1988. 4ª impressão. São Paulo: Paulus, 2006.
- BLIGH, J. *Gospel of John: A commentary*. United Kingdom (UK): St. Paul Publications, 1966.
- BROWN, R. E. *Introdução ao Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.
- BROWN, R. *Comentário ao Evangelho Segundo João*, v. 1, São Paulo: Paulus, 2020.
- Carta Mulieris Dignitatem do Papa João Paulo II, 1988.
- CASALEGNO, A. *O Evangelho de João na interpretação dos Padres da Igreja e dos Teólogos Medievais*: florilégio de Clemente Romano a Tomás de Aquino. São Paulo: Edições Loyola, 2019.
- DEIROS, P. A. *Novo Comentário Bíblico Vida: João, o Evangelho do amor*. 1. ed. São Paulo: Editora Vida, 2022.
- DE LEO, G. *Il Quarto Vangelo: il vangelo dei segni, il vangelo dell' ora*. Scuola di Formazone Teologico-pastorale. Taquinia, 2018-2019.
- DUFOUR, L. *Leitura do Evangelho segundo João*. v. 3. São Paulo: Loyola, 1996.
- Exortação Apóstólica Evangelii Gaudium do Papa Francisco, 103, 2013.
- FABRIS, R., MAGGIONI, B. *Os Evangelhos*. v. 2. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- HAHN, S.; MITCH, C. *O Evangelho de São João*: cadernos de estudo bíblico. São Paulo: Ecclesiae, 2015.
- <https://en.katabiblon.com/us/index.php?text=GNT&book=Jn&ch=4>
- KONINGS, J. *João: o evangelho do amor de Deus*. São Paulo: Edições Loyola, 2019.
- KÖSTEMBERGER, A. J. *John: Baker Exegetical Commentary on the New Testament*. Michigan: Baker Academic, 2004.
- MAGGIONI, B. *Um Deus Fiel à História*: a experiência espiritual na Bíblia. São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- MANNUCCI, V. *Bíblia Palavra de Deus*, 4. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- MATEOS, J.; BARRETO, J. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2019.
- MILLOS, S. P. *Comentário Exegético al texto griego del Nuevo Testamento Juan*. España: Editorial Clie, 2016.

RAVASI, G.; PENNA, R.; PEREGO G. *Dicionário de Temas Teológicos da Bíblia*. São Paulo: Paulinas, 2022.

SANTOS, B. S. *Teologia do Evangelho de São João*. São Paulo: Santuário, 1994.

SIQUEIRA, F. B. O Convívio dos Diferentes: um desafio para a inclusão à luz de João 4. *Revista Teológica Discente da Metodista*. v. 1, n. 1, jan/dez, 2013.

SKA, J.-L. *Jesus et la Samaritaine (jun 4), Utilité de l'Ancien Testament*: Paris: Editions du Cerf, 2004.

VANNI, U. *Il tesoro di Giovanni: un percorso biblico-spirituale nel Quarto Vangelo*. Assisi: Cittadella Editrice, 2016.

VENÂNCIO, M. A., MILLEN, M. I. C. *Um Estranho no Poço de Jacó: reflexões sobre Jo 4 a partir d'O Inquietante de Sigmund Freud*. CES/JF Revista. v. 1, n. 1, jan/jul, 2017.

ZENGER, E. et alli. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

Como citar:

ARAÚJO, Maria Isabel dos Santos. Um diálogo que abre o coração: Jesus e a Samaritana junto ao poço de Jacó (Jo 4,1-42). *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, edição especial, p. 35-49, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23-ed.especial-2024-2>

Enfermo de Betesda: paralisia física ou espiritual?

*Patient of Bethesda:
Physical or Spiritual Paralysis?*

MONICA TOSTES BRANDÃO*

Resumo: Este artigo analisa a “paralisia” do Enfermo de Betesda, cuja cura é narrada no Evangelho de João (5, 1-8) como o terceiro milagre (σημείον) realizado por Jesus. Trata-se de um enfermo que diante de uma suposta paralisia física, coloca sua esperança de cura nas águas milagrosas de uma piscina, quando agitadas por um Anjo. Seu retorno à saúde, porém, se dá não pela água, mas mediante à Palavra de Jesus: “Levanta, pega tua cama e anda” (5,8). Comumente apresentado como um homem paralítico paciente, que apesar de estar há tanto tempo em sua doença ainda tinha esperança de cura, este artigo propõe uma nova leitura: seria ele mesmo paciente? qual seria sua verdadeira enfermidade? Seria uma paralisia física ou espiritual? Estaria ela relacionada ao pecado? O que verdadeiramente o impedia de caminhar em direção à cura? A partir do texto grego, da Teologia Joanina e do estudo de algumas doenças espirituais, buscar-se-á os fundamentos que demonstrem se tratar não de uma paralisia física, mas de uma paralisia espiritual, assim como também apontar as doenças espirituais, que podem ir além das doenças físicas, tendo na paralisia uma das formas de manifestação, como no enfermo de Betesda.

Palavras-chave: Doença. Pecado. Corpo. Paralisia. Ressurreição

* Monica Tostes Brandão é graduanda no Bacharelado em Teologia pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro. Possui graduação em Publicidade pela Pontifícia Universidade Católica do RJ e pós-graduação em Recursos Humanos pela Faculdade Cândido Mendes 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: monicatbrandao@gmail.com

Abstract: This article analyzes the “paralysis” of the Sick Man of Bethesda, whose cure is narrated in the Gospel of John (5, 1-8) as the third miracle (σημείον) performed by Jesus. It is about a patient who, faced with supposed physical paralysis, places his hope for a cure in the miraculous waters of a swimming pool, when stirred by an Angel. His return to health, however, occurs not through water, but through the Word of Jesus: “Get up, pick up your bed and walk” (5,8). Commonly presented as a patient paralyzed man, who despite having been in his illness for so long still had hope of a cure, this article proposes a new reading: was he really a patient? What would be his real illness? Would it be a physical or spiritual paralysis? Could it be related to sin? What was truly stopping him from moving towards healing? From the Greek text, Joanine Theology and the study of some spiritual illnesses, it will be seek the foundations that demonstrate that it is not a physical paralysis, but a spiritual paralysis, as well as pointing out spiritual illnesses, which can go beyond physical illnesses, having paralysis as one of the forms of manifestation, as in the patient of Bethesda.

Keywords: Illness. Sin. Body. Paralysis. Resurrection

Introdução

A Sagrada Escritura apresenta o relato de várias doenças e suas curas. Frequentemente os doentes mais citados são os acometidos de infecções cutâneas (2Rs 5,1-27; Nm 12,10-15; Mt 8,2-3), cegueira (Jo 9,1-7; Mt 21,14), surdez (Mc 9,25; Mc 7,32-37), paralisia (Mt 8,5-13; Mc 2,1-12; Lc 5,17-26; Jo 5,1-9) e esterilidade (1Sm 1,2; Gn 16,1-2; 30,22; Lc 1,7). A eles, no Antigo e ainda mais no Novo Testamento, a Sagrada Escritura reserva um grande espaço, cuja visão na sucessão dos escritos e releituras vai se alargando ao longo dos séculos, até a mudança de mentalidade provocada por Cristo (Jo 9,3; 11,4).

A doença e a morte revelam ao homem bíblico a existência de uma conexão entre pecado e morte.¹ São a manifestação no corpo da ruptura com Deus, ou seja, do pecado (Rm 6,23).²

Se a doença e a morte deixaram o corpo marcado, é também o corpo, o modo escolhido por Deus para manifestar a Sua salvação: “E o Verbo se

¹ Na tradição sapiencial mais antiga, a punição do ímpio é na realidade, a morte física (Pr 11,7.19).

² Os Padres e a Tradição da Igreja veem no estado de pecado, que caracteriza a humanidade caída após o pecado original, um estado de doença multifacetada que afeta o homem em todo o seu ser. O “estado de doença do homem caído, em todas as suas formas, se deve essencialmente ao fato de ele ter se afastado de Deus” (Larchet, 2003, p. 778).

fez carne” (Jo 1,14). Na mentalidade bíblica, ele é a chave da Revelação e da Salvação, lugar e meio onde a Redenção se realiza. É um elemento que unifica toda a história da Salvação, da Criação à Redenção.

A Encarnação é o primeiro ato que anuncia a Redenção da humanidade, e inclui a corporeidade. Esta Redenção, que realiza o perdão dos pecados, reconcilia o homem com Deus e se manifesta também na regeneração do corpo doente (Mc 2,9-11).

No Antigo Testamento o corpo é mais frequentemente designado por *bāšār* (*carne*), cuja conotação mais comum apresenta um valor ético negativo, que é a fragilidade do homem diante de Deus e diante da sua inclinação a pecar (Gn 6,3; Sl 56,5; Is 40,6). Após o pecado, o Espírito de Deus não permanece mais no homem “porque ele é apenas carne” (Gn 6,3): a *carne* aparece inclinada ao pecado. O corpo é animado (*nešāmâ*) por um sopro dado por Deus e a sua ausência significa a morte (1Rs 17,17; Sl 150,6).

No Novo Testamento são usados dois termos para indicar o corpo: *sôma* (corpo) cujo sentido primário é a referência à manifestação concreta da pessoa, seu corpo físico e *sárx* (carne) que é o homem na sua debilidade marcada pelo pecado.

1 A doença na Sagrada Escritura

1.1 A doença no Antigo Testamento

No Antigo Testamento a intenção dos hagiógrafos ao referir casos de doentes era essencialmente religiosa (Vendrame, 2001, p. 21).³ A doença e a enfermidade eram vistas com frequência como consequências diretas do pecado⁴, indicativas da ira de YHWH, o único Deus, que tanto feria quanto

³ Geralmente no Antigo Testamento não aparecem com o nome de “doentes”, mas como pessoas afetadas por diversas enfermidades, expressas em termos genéricos, que indicam fraqueza, mal-estar, úlceras, ferida ou com nomes específicos de doenças, a partir das quais é difícil de entender precisamente de que patologia se trata. Isto porque o conhecimento médico no Antigo Testamento era primitivo, devido à falta de conhecimento da anatomia e fisiologia humanas por parte dos hebreus, consequência do respeito sagrado pelo sangue e seu receio de invadir um campo reservado exclusivamente a Deus, único Senhor da vida e da morte, a quem pertencia o poder de ferir e sarar. Sendo assim, tornava-se quase impossível determinar com certeza quais as doenças a que se referiam os vários nomes dos males ou deduzir a doença dos sintomas descritos.

⁴ Apesar de nem toda doença ser percebida como o resultado do pecado, como por exemplo, a deterioração do corpo com o advento da velhice (Gn 48,10), os autores ao mencionarem exemplos de doentes ou doença fatal, os selecionavam de modo a ilustrar a punição judicial do pecado por Deus. Segundo M. Brown (2023, p. 425) “é necessário antes perceber que o material do Antigo Testamento é seletivo, registrado especialmente para propósitos espirituais e morais”.

curava⁵ (Ex 9,15; 15,26; Dt 32,39). Se Deus justo estava castigando alguém, com toda certeza esse alguém tinha cometido algum pecado. O diagnóstico, então, parecia não interessar muito, já que o povo sabia de onde vinha a doença (castigo do pecado) e qual era o único caminho para recuperar a saúde: o perdão (Vendrame, 2001, p. 22).⁶

Enquanto castigo divino, a doença servia para despertar a consciência do pecador e lhe dizer claramente que algo estava errado⁷, que ele estava se desviando do caminho da vida e caminhando para sua própria destruição. Era a ferramenta disciplinadora necessária e adequada para trazê-lo de volta ao caminho da vida, tanto espiritual quanto física (Jó 33,28). A doença “torna-se caminho de conversão e o perdão de Deus dá início à cura” (CIC n.1502). Deus é o Senhor absoluto da doença, cura quem se dirige a Ele e se afasta do próprio pecado (Nm 21,4-9).

A principal exigência para a cura e a saúde era a obediência à Aliança⁸, incluindo guardar seus mandamentos (Ex 15,26), ser fiel só ao Senhor (Ex 23,24-26; Dt 7,1-16) e caminhar em temor piedoso e humildade (Pr 3,7-8). A obediência resultava em bênçãos divinas: fertilidade, vida longa, saúde, enquanto a violação, em maldições: doenças, pragas, infertilidade e morte prematura⁹.

Conforme afirma o Catecismo da Igreja Católica no n. 1502 “Israel faz a experiência de que a doença está, de modo misterioso, ligada ao pecado e ao mal, e de que a fidelidade a Deus em conformidade com a sua Lei restitui a vida: ‘porque Eu, o Senhor, é que sou o teu médico’” (Ex 15, 26).

A primeira enfermidade que encontramos no Antigo Testamento é chamada “desobediência”, que remete à experiência de Gn 3, 6 -7: Eva, em sua pretensão de saber, não obedece à proibição de comer o fruto da “árvore do conhecimento do bem e do mal” (Gn 2,17), e leva a humanidade a encontrar a morte (Ez 18,4).

Segundo McKenzie, este episódio de Gn 3, 1-19 é uma introdução de Gn 4,1-16 e por isso, não deve ser considerado em separado: “esta compilação

⁵ Vide os leprosos, cujo próprio nome sara't (leproso) significa ferido por Deus.

⁶ O doente curado deveria se dirigir ao sacerdote e não ao médico para ser reintegrado ao convívio humano.

⁷ Através dela, o homem era convidado a descobrir a sua culpa (Sl 38,5).

⁸ No Antigo Testamento o conceito fundamental que define a relação de Deus com o homem é o da Aliança. Esta relação que YHWH instaura com Israel de comunhão profunda, é fruto da Sua livre iniciativa de amor. A ruptura desta Aliança entre Deus e o Seu povo se dá através do pecado, que se apresenta como uma ofensa ao Criador.

⁹ A enfermidade e a doença terminal são vistas mais definitivamente como maldições resultantes da desobediência em: Lv 26, 14-16,21-22,24-25,30,39; Dt 28.15,22, 27-29, 35,59-61.

de narrativas separadas, pretende mostrar como o pecado, uma vez admitido no mundo, se espalha até que ‘toda carne corrompa a sua conduta’ (Gn 6,12). Ainda segundo este autor, a consequência do pecado de Gn 3 é a maldição e o seu primeiro e principal efeito é levar à morte, que “é a negação da vida, e pode-se comentar o Antigo Testamento dizendo que na sua visão, o pecador morre um pouco cada vez que peca” (1984, p. 646).

1.2 A doença no Novo Testamento

No Novo Testamento encontramos ainda resquícios da antiga crença veterotestamentária das doenças como sinal da reprovação divina por causa de uma ação inconveniente (1Cor 11,30-32) e como castigo de Deus, às vezes expressa mesmo por Jesus (Mt 9,2; Mc 2,5; Lc 5,20).

Em outras ocasiões, porém, Ele rejeita o “dogma da retribuição mecânica” do Antigo Testamento e do subsequente judaísmo “o homem é punido naquilo que pecou” (Lc 13,1-5) e afirma “nem ele nem seus pais pecaram, mas é para que nele sejam manifestadas as obras de Deus” (Jo 9, 3) e ainda em Jo 11,4 “esta doença não é mortal, mas para a glória de Deus, para que, por ela, seja glorificado o Filho de Deus”.

Enquanto no Antigo Testamento a doença era associada geralmente com a mão disciplinadora de Deus, nos Evangelhos ela é associada com frequência ao poder satânico.¹⁰ (Lc 13,10-16; At 10,38, Mt 12,28; Rm 8,20-21).

A humanidade, até mesmo o povo escolhido, continuava alienada de Deus e sofria a devastação do pecado e de Satanás no corpo e no espírito. Os resultados físicos do pecado estavam em todo lugar. Havia multidões de doentes e possuídos pelo demônio e pessoas sofrendo dos mais diversos males. Por isso, uma das tarefas do Messias era trazer ao mundo libertação e alívio destes sofrimentos. Assim, a Sagrada Escritura refere-se a Jesus como o médico que cura as enfermidades físicas e espirituais das pessoas, conforme anteriormente anunciado em Isaías: Deus faria vir para Sião um tempo em que perdoaria todas as faltas e curaria todas as doenças (Is 33,24; 53,4-5).

¹⁰ No Antigo Testamento, os demônios e Satanás foram associados apenas raramente com a doença. Deus era quem feria e curava. No entanto, na revelação tardia do Antigo Testamento, com o monoteísmo mais firmemente arraigado, começou-se a desvelar a atividade de agentes intermediários de ira diabólicos e destrutivos em si mesmos e por si mesmos. Segundo M. Brown (2023, p. 392), com o conhecimento de batalhas travadas entre o reino das trevas e o reino da luz, tornou-se claro que Satanás e os seus causaram devastação na raça humana. Assim, a libertação era uma tarefa fundamental no ministério de Jesus. Em contraste à natureza de Satanás (associada com mentiras, trevas e morte) está a natureza do Filho de Deus (associada com a verdade, a luz e a vida: Jo 8,31-47; 1Jo 1,5-7). Em conexão com isso, Satanás é associado com a doença e a enfermidade, enquanto Jesus é associado com a cura e a libertação.

“Jesus veio curar o homem na sua totalidade, alma e corpo: é o médico de que os doentes precisam” (CIC n. 1503). Ele tem poder não somente para curar, mas também para perdoar os pecados. Foi enviado para libertar os cativos e curar a maior doença da humanidade, o pecado, que nos afasta de Deus.

De acordo com M. Brown, as curas narradas no Novo Testamento expressam literalmente o irrompimento do reino de Deus, que entra na história humana substituindo os demônios e as doenças, proclama o jubileu profético, anunciando a libertação da escravidão do pecado, de Satanás e da doença e “ajudam a exibir a oferta universal de perdão e a expiação final por meio da cruz e da fé no nome de Jesus, cumprindo a tradição do Antigo Testamento que relaciona a cura com o perdão” (2023, p. 434).

2 A doença e a cura no Evangelho de João

2.1 As doenças e as curas na teologia dos sinais

O Evangelho de João, teologicamente classificado como “Teologia do alto” e considerado como um Evangelho “espiritual”, isto é, altamente simbólico¹¹, apresenta três relatos de doenças e suas curas milagrosas realizadas por Jesus¹². Essas curas, chamadas no quarto Evangelho de sinal (σημείον)¹³ tem a função de revelar a verdade escondida na carne do ser de Jesus, Messias e Filho de Deus (Jo 2,11.23; 4,53; 7,31; 11,45; 20,30), ficando o próprio evento da cura, porém, em segundo plano¹⁴: “Jesus de Nazaré foi aprovado por Deus diante de vocês por meio de milagres, maravilhas e sinais que Deus fez entre vocês por intermédio dEle, como vocês mesmos sabem” (At 2,22).

“E o Logos se fez carne” (Jo 1,14) afirma Rinaldo Fabris ser o ponto de partida para o entendimento da dimensão Cristocêntrica que os sinais têm no Quarto Evangelho (Fabris; Maggioni, 1992, p. 324).

Diferente dos Sinóticos, o vocábulo “sinal” é utilizado por João para conotar quase exclusivamente os milagres de Jesus, que por sua natureza estão destinados a levar à fé nEle. Porém o evangelista não se limita aos sinais-milagres. Como diz Neves (2004, p. 90), “a verdade é que toda a atividade de Jesus se

¹¹ Conforme Dicionário de Temas Teológicos da Bíblia, p. 785, assim é chamado a partir de Clemente de Alexandria (séc.II d.C.).

¹² Em Lucas encontramos o termo de “cura” vinte e cinco vezes, dezessete em Mateus e oito em Marcos.

¹³ No Novo Testamento σημεῖον (sinal) é usado 77 vezes, das quais 17 ocorrem em João.

¹⁴ Segundo Neves (2004, p. 35), para Jo o mais importante é o significado teológico, e não tanto o significante, razão por que o autor fala de “sinal-sinais” e não de “milagre” (2,11 e 4,54).

pode incluir como um grande sinal, a ser descoberto pela fé” (20,30-31) que simultaneamente desvela e esconde a glória do Unigênito¹⁵. A glorificação de Jesus é a glorificação do Pai porque a cruz e ressurreição é o maior de todos os sinais (12,33; 18,32; 2,18-21).

Os milagres, que são chamados por Jo de “sinais” (σημείων) fazem parte do processo de Revelação de Jesus¹⁶, cuja plenitude se dá na cruz. Eles têm como propósito levar os homens à fé e conseqüentemente à salvação. “Esses, porém, foram escritos para crerdes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome” (20,31).

O Quarto Evangelho apresenta, além do prólogo (1,1-18) e do epílogo (21,1-25), duas grandes partes: o Livro dos Sinais (1,19-12,50), onde é narrada a história de Jesus que se revela a si mesmo e ao Pai para o povo mediante sinais, e é recusado, e o Livro da Glorificação (13,1-20,31), assim chamado por Raymond Brown¹⁷.

Se na primeira grande parte mediante os sinais Jesus manifesta a glória de Deus, no Livro da glorificação, “na hora” da cruz, Ele próprio é o “sinal” da manifestação plena da glória (δόξα) de Deus. Como diz Wengst (1988, p. 127), “chegada a hora (13,1), já não se faz menção de mais nenhum sinal realizado por Jesus. A ‘hora’ é a linha divisória entre o sinal profético milagroso e a realidade profética”. Os “sinais” são apenas símbolos que deixam entrever a glória, porém, a cruz não simboliza apenas, mas é em si mesma a manifestação da glória.

No livro dos Sinais o evangelista apresenta sete narrativas de sinais-milagres. Os dois primeiros, as Bodas de Caná (2,1-11) e a cura do filho do oficial do rei (4,46-54) vêm designados expressamente como σημεῖον (2,11; 4,54). Estes sinais, além de remeter para a identidade de Jesus, destacam que Ele restaura inteiramente o ser humano, oferecendo-lhe tudo que pode precisar para a sua salvação. Também de σημεῖον são chamados os milagres da multiplicação dos pães (6,1-14), a cura do cego de nascimento (9,1-16)

¹⁵ Segundo M. Brown (2023, p. 386), “a glória do Unigênito (Jo 1.14,18) foi vista claramente em suas poderosas obras de cura (Jo 20,30-31), e seu ministério terreno é resumido com frequência em termos de pregação, ensinamento e cura.” Kelsey (1973, p. 54, n. 3), comenta: “Dos 3.779 versículos nos quatro evangelhos, 727 se relacionam especificamente com a cura de doença física e mental e com a ressurreição dos mortos.”

¹⁶ Para Neves (2004, p. 89) “o sinal joânico tem sempre um sentido positivo, de bênção, por um lado, e de revelação por outro lado”.

¹⁷ Raymond Brown chama de livro da “Glorificação” pela presença das expressões “volta ao Pai” e “glorificação”, que difere do livro anterior, onde o termo mais marcante era “sinal” (ausente nesta segunda parte) cf. R. Brown, *The Gospel according to John*, vl.1(ch 1-12).

e a ressurreição de Lázaro (11,1-45; 12,18). A cura do paralítico (cap. 5), a ser abordada neste artigo, porém, não se designa como σημεῖον, mas a partir dele¹⁸, ocorre uma mudança de terminologia: João qualifica os sinais como ἔργα (obras)¹⁹, que designam a atividade mais vasta de Jesus, inclusive as Suas palavras. Estas obras mostram que o Pai está agindo através dEle (5,20.36; 9,3-4; 10,25.32.37; 14,10-12; 15,24), em comunhão com o Pai (Jo 10,25; 14,12), recebendo-as como um dom (5,20).

João utiliza ainda a palavra ἔργον (obra): a inteira “obra” de Jesus é revelar aos homens a glória de Deus, que Ele levará a termo na “hora” da cruz. “Pai, chegou a hora; glorifica teu Filho, para que teu Filho te glorifique (17,1; 4,34; 17,4; 19,30).

2.2 Terceiro sinal de Jesus: a cura do enfermo de Betesda

No conjunto do Livro dos Sinais encontramos o terceiro milagre de Jesus, por ocasião de uma festa dos judeus em um dia de sábado, numa cena esboçada com muitos detalhes²⁰.

Neste terceiro sinal é relatada a cura do enfermo de Betesda²¹, um suposto paralítico que, doente há trinta e oito anos, tinha o desejo de ser curado de sua enfermidade. Para isso, deveria mergulhar numa piscina que ficava ao norte do Templo, tão logo o Anjo nela se banhasse. A cura só aconteceria, porém, ao primeiro que nela entrasse. Betesda era uma espécie de refúgio para adoentados de todos os tipos, no centro do qual se encontrava tal piscina com água milagrosa²².

O evangelista não explicita o nome do enfermo, que parece um personagem mal definido: “um homem”²³ (vv. 5.9.15), depois o “enfermo” (v.7)

¹⁸ Com o episódio da cura do paralítico, inicia-se a segunda seção da primeira parte do Evangelho de João, que aborda as festas dos judeus em Jerusalém, das quais Jesus participa.

¹⁹ Segundo Fabris (1992, p. 322), “este segundo termo acentua mais diretamente que no gesto de Jesus está presente a ação do Pai: o Pai age em Jesus e através de Jesus”.

²⁰ A cena é relatada através da técnica de escrita “showing”. O verbo no presente (ἔστίς), convida o leitor a visualizar a cena conforme ela se desenrola.

²¹ Em hebraico “casa de misericórdia”.

²² Conforme Fabris e Maggioni (1992, p. 327), “a descrição dos enfermos e da água milagrosa remete à devoção popular dirigida aos deuses salvadores, muito difundida pelo paganismo. Polemizando contra tal devoção popular, Jo proclama que Jesus é o verdadeiro salvador, aquele que cura de verdade. A salvação só se encontra nEle”.

²³ Segundo Léon-Dufour (1996, p. 61), o personagem é designado simplesmente como “homem”, e seu mal muito antigo não é especificado porque “ele sugere a condição comum dos que ainda são incapazes de andar no sentido bíblico de andar com Deus, e impotentes por si mesmos de levantar.”

ou “o curado” (v.13) assim como também não define a sua enfermidade, mas apenas utiliza o termo grego ἀσθένεια (doença/enfermidade) para se referir a ele, e não παραλυτικός (paralítico)²⁴, como é comumente chamado, o que se deve à dedução a partir da ordem dada por Jesus: “Toma teu leito e anda” (Jo 5,8). Sua doença, que é simplesmente designada pelo termo genérico ἀσθένεια (doença/enfermidade), resumia no v. 3 a condição de outras pessoas dignas de compaixão, discriminadas em seguida em três categorias: cegos, coxos e paralíticos.

Para Mateos (1989, p. 246), os três adjetivos, em construção assindética, não designam três categorias de enfermos, mas três males que afligem a todos: estão cegos por obra das trevas, que o impedem de conhecer o desígnio criador; paralíticos, ou seja, privados de atividade, reduzidos à impotência; secos²⁵, carentes de vida: são um povo morto.

Segundo São Tomás de Aquino, *Comentário do Evangelho de São João*, V,1,706, estes doentes simbolizam o ser humano enfermo por causa da infidelidade a Deus e “estão deitados pelo chão, pois com o pecado aderiram às coisas terrenas”. Casalegno (2019, p. 94) comenta: “Aqueles que estão contagiados pela enfermidade do pecado não esperam mais o movimento das águas, mas descansam deitados no seu pecado”.

O enfermo de Betesda deitado (κατέκειτο v. 3 e κατακείμενον v. 6), “jazia” no meio de uma multidão de doentes (5,3.6), servindo de figura concreta dos “mortos” que o Pai e o Filho *vivificam*.

Ao termo “deitado” (vv. 3.6) opõe-se a ordem de Jesus “Levanta-te” (v. 8), onde o evangelista utiliza o imperativo em grego ἔγειρε (ressuscitar)²⁶, o mesmo termo que é empregado quando João se refere à ressurreição de Cristo: “Foi esta a terceira vez que Jesus se manifestou aos discípulos, depois de ressuscitado (ἐγερθεῖς) entre os mortos.” (Jo 21, 14)

²⁴ Fitch (1968, p. 194-197) contestou o pressuposto da tradição segundo o qual o enfermo do relato é um paralítico. Propõe que se veja nele um neurastênico que se comprazia na rejeição de viver. Deste modo, justificar-se-ia sua passividade, como também a maneira como Jesus o aborda, na piscina e no Templo (vv. 6.14). Sua tendência de jogar a responsabilidade em outra pessoa (vv.7.11) confirmaria o diagnóstico Segundo seu estudo, “o termo próprio para designar um paralítico é khólos, ademais, kygies não é a designação adequada para a sua cura”.

²⁵ O grego chólou encontrado em muitas traduções como “paralíticos” é traduzido por Mateos (1989, p. 244) como “secos”, que recordaria a visão do profeta Ezequiel sobre os ossos secos (Ez 37,1-14), símbolo do povo sem vida.

²⁶ O verbo ἔγειρω é igualmente utilizado no relato sinótico do paralítico de Cafarnaum (Mt 9,5.6.6; Mc 2,9.11.12; Lc 5,23-24) como também para designar a ressurreição de Jesus (At 3,15; 4,10; 5,30). Mateos (1989, p. 244) ressalta a ressurreição 5,8.21 em mútua relação semântica com a de Lázaro 12,1.9.17.

A palavra que Jesus dirigiu ao doente: “Levanta-te”, equivaleria a dizer “toma nova vida”. De acordo com a teologia do Logos joanino, nesta ordem de Jesus ao paraplético, percebe-se o retorno ao Prólogo, a Palavra que é criadora de vida: “O que foi feito por meio dEle (Verbo) era a vida” (Jo 1,4). Do ponto de vista teológico, esta cura realizada no cap. 5 desenvolve o principal anúncio de Jesus a Nicodemos (3, 1-21): é pelo Filho que Deus comunica aos homens a vida eterna.

Conforme afirma Léon-Dufour (1996, p. 12), “o evangelista mostra Jesus como sendo aquele que o Pai concedeu poderes exclusivos e até a ‘vida em si mesmo’” (5,26) e C. R. Erdman (1964, p. 50) vai nos dizer que “este sinal foi um testemunho em favor da Pessoa divina de Jesus indicativo de ser Ele doador da vida que nos dá a saúde espiritual”.

3 As Doenças Espirituais

São Tomás de Aquino (ST I- II, q.77, a.3 co) afirma que se pode falar de uma enfermidade da alma como se fala de uma enfermidade do corpo. Se o corpo humano é enfermo quando não é capaz de realizar as operações próprias, por alguma desordem no organismo, de forma análoga é a alma enferma, pela doença causada pela desordem de suas partes, é impedida em sua operação própria.

O ser humano tem uma alma ligada a um corpo e as doenças espirituais são as tendências para o pecado alojadas neste composto humano, corpo e alma. Após o pecado original, o homem é chamado a buscar pela unidade originária, o que implica buscar uma saúde não só do corpo, mas também da alma. Se a doença leva à morte física, o pecado leva à morte espiritual ou eterna.

Evágrio,²⁷ fundamentado na tradição grega da “tripartição da alma”, diz que Deus dispôs na alma três partes – uma parte sublime, racional (λογιστικόν) e duas partes inferiores, irascível (θυμοειδή) e concupiscível ou apetitiva (ἐπιθυμητικόν), que temos em comum com os animais.

A faculdade apetitiva ou concupiscível (do desejo) foi colocada na natureza do homem para que ele pudesse desejar a Deus, lutar e subir em direção a Ele, para unir-se com Ele (finalidade para a qual o homem foi criado).

O irascível ou poder agressivo no homem em seu estado de saúde, tem como objetivo opor-se a tudo que possa afastá-lo de Deus e da vida de deificação a que Deus o destinou por natureza.

²⁷ Disponível em: <https://www.ofielcatolico.com.br/2008/01/evagrio-pontico-e-as-8-doencas.html> Acesso em: 21 jul. 2023.

Após o pecado original, porém, rompeu-se o equilíbrio dessas faculdades no homem. Os apetites inferiores, irascível e concupiscível, que antes eram submetidos plenamente à razão, não são mais: o homem tem uma natureza corrompida pelo pecado, com inclinações adoecidas que o afastam do seu pleno potencial, a santidade.

Afastando o seu desejo de Deus e abandonando-se aos desejos sensíveis, o homem não perverte e apenas adoce a sua alma, mas introduz perturbação em todo o seu ser, especialmente executando todas as suas faculdades ao contrário, de maneira desordenada, indisciplinada. Escreve São Gregório Palamas: “Aqueles que se abandonam aos prazeres sensíveis e corruptíveis esgotam todo o desejo de sua alma na carne e assim se tornam inteiramente carne” (Palamas). Assim, quanto mais o homem deseja e ama os objetos sensíveis, menos ele deseja e ama a Deus.

Quando o homem, por estes movimentos descontrolados e irracionais da alma, desvia de Deus as diversas faculdades de sua alma e corpo e direciona-as para a realidade sensível em busca de prazer, dá origem às doenças espirituais, ou paixões desordenadas dentro de si, também chamadas de vícios.²⁸

De acordo com os Santos Padres da Igreja Oriental, como São Máximo, o Confessor, estas doenças também podem ser vistas como “espíritos do mal” ou “maus pensamentos”²⁹. Entre os Padres ocidentais, elas são chamadas de pecados capitais (Azevedo Jr., 2014, p. 40). Não são pecados no sentido próprio da palavra, mas uma tendência: provém do pecado e conduz ao pecado, mas em si não é um pecado, mas uma doença, uma paixão desordenada.

3.1 As Paixões

O Catecismo da Igreja Católica no n.1767 ensina que, “em si mesmas, as paixões não são nem boas nem más”, e “só recebem qualificação moral na medida em que dependem efetivamente da razão e da vontade”. A tristeza, por exemplo, pode terminar em depressão, mas também pode ser um caminho para o arrependimento dos pecados. Ou seja, as paixões são, em sua essência, neutras do ponto de vista moral³⁰, podendo ser direcionadas para o bem

²⁸ São também chamadas de “carne” (sárx) ou “mundo” (kósmos) conforme Santo Isaac, o Sírio: “O mundo constitui o nome global que indica todas as paixões individuais. Quando queremos indicar as paixões de forma global, chamamos-lhes ‘mundo’. Mas quando queremos indicar nomes próprios um por um, chamamos-lhes paixões”. O termo “mundo” usado neste contexto não indica criação, mas sim “conduta carnal e preocupação com a carne” (Isaac, 1984).

²⁹ Disponível em: <https://bibliotecacatolica.com.br/blog/espiritualidade/doencas-espirituais/>
Acesso em: 28 mar. 2023.

³⁰ Disponível em: <https://bibliotecacatolica.com.br/blog/espiritualidade/doencas-espirituais/>
Acesso em: 28 mar. 2023.

como para o mal. Elas representam as tendências ou inclinações naturais que estão presentes na condição humana. Os vícios ou doenças espirituais surgem quando essas inclinações naturais são desordenadas e são introduzidas pelo homem em si mesmo no lugar das virtudes que nos foram dadas por Deus. Delas o homem se afasta e por isso as paixões são definidas negativamente como a falta, a ausência destas virtudes correspondentes. “Ao afastar-se das virtudes pelo amor ao prazer, a alma provocou o nascimento das paixões, depois consolidou-as em si”³¹.

Entre as diversas doenças espirituais há, no entanto, oito³² paixões principais, segundo a lista de Evágrio, que se tornou tradicional no ascetismo ortodoxo: gastrimargia, luxúria, filargíria, tristeza, raiva, acídia, cenodoxia e o orgulho.³³

Para Evágrio, na raiz destas oito paixões principais e de todos os outros vícios que dela derivam, encontramos a *philáutia* (filáucia) ou amor-próprio egoísta. Este amor desordenado por si mesmo é causa de todas as doenças espirituais.

O homem, criatura de Deus, é, por sua própria natureza, bom e digno de ser amado, pode e deve amar a si mesmo. Mas o pecado original faz com que este amor-próprio (a filáucia) seja mal orientado. A filáucia torna-se então “um amor irracional” (Máximo, 1994, p. 91).

Da filáucia nascem as três doenças fundamentais que precedem e geram as outras cinco (das oito principais): a gula (gastrimargia), a avareza (filargíria) e a vanglória (cenodoxia). Com estes pensamentos passionais Jesus foi tentado no deserto por Satanás: o diabo insinuou esses três pensamentos ao Salvador, convidando-o antes de tudo a transformar pedras em pão, em segundo lugar prometendo-lhe o mundo se ele se prostrasse para adorá-lo, em terceiro lugar dizendo-lhe que seria glorificado se o ouvisse.

As paixões produzem um estado de sofrimento na alma análogo ao que as doenças físicas podem produzir no corpo. São João Crisóstomo afirma que “a alma sofre mais com os pecados do que o corpo com as enfermidades” (Crisostomo).

³¹ São Doroteu de Gaza, *Omélia sul`Hexaemeron*, II, 5.

³² *Trattato pratico sulla vita monástica*, 5.

³³ Às vezes os Padres combinam orgulho e cenodoxia em um único vício, admitindo para este fato apenas sete paixões que correspondem então aos sete demônios de que fala o Evangelho (Mt 12,45; Mc16,9)

3.2 As doenças espirituais no enfermo de Betesda

O enfermo de Betesda estava há trinta e oito anos³⁴ na sua doença, ἀσθένεια (Jo 5,5) à beira da piscina, sem tomar atitude alguma. A utilização do particípio ἀσθενούντων (sendo enfermo) revela que o enfermo estava permanentemente deitado, em estado de fraqueza. Em contraponto, o Evangelista utiliza o verbo ἐγείρω (ressuscitar) na ordem de Jesus, ou seja, dá a conotação de alguém que mais do que deitado, estava morto espiritualmente e agora se levanta, se põe de pé.

Sua paralisia física é expressão de sua paralisia interior, ou seja, o homem não toma iniciativa nem tem virtudes. Está paralisado por seus vícios.

Segundo Beda, o Venerável, *Homilia I, 16. Na Quaresma*, a ordem dada por Jesus ao enfermo, “Levanta-te”, significa: “sacode o torpor de teus vícios nos quais definhavas havia muito tempo, levanta-te exercendo as virtudes pelas quais será salvo em eterno”.

Doente (ἀσθενέων v. 3) e enfermidade (ἀσθένεια v. 5) no grego, significam também, respectivamente, “fraco” e “fraqueza”. O enfermo parece permanentemente fraco em seu caráter e com um certo egoísmo, o que aponta para a doença espiritual da filáucia, raiz de todas as doenças espirituais, como afirma Evágrio.

Segundo D. Basílio, OSB, *Diálogos com a Palavra*, 2016, p. 35, “este era o primeiro problema deste enfermo: não pediu para ser curado, nem sequer saiu de si mesmo diante de uma simples pergunta feita por Jesus. Ele demonstrou que realmente estava voltado para si”, o que é corroborado posteriormente, quando preferiu, com a possibilidade de ser expulso do Templo, denunciar que foi Jesus que o havia curado no dia de sábado, desencadeando a perseguição³⁵ (p. 42). Conclui este autor que o doente “não fez a experiência de Deus porque estava muito ocupado consigo mesmo”. Beda, o Venerável. *Homilia I, 16. Na Quaresma* afirma, “o doente não viveu o amor que salva, mas foi vítima do seu egoísmo.”

³⁴ Não há evidências literárias de como o enfermo chegou até lá ou de que estaria na piscina durante todo esse tempo. Segundo R. Brown (1979, p. 415) a indicação do tempo em que o homem estava enfermo pode ser um modo de dizer que a doença não era passageira, ou que era um caso desesperado bem como uma maneira de assegurar que ele estava quase toda uma vida privado de liberdade.

³⁵ Observa Alan Culpepper (1983, p. 138): “até que ponto sua “ingenuidade” ou “estupidez” é culpável pode ser discutível, mas há pouco para desculpá-lo”, acrescentando que ele “representa aqueles a quem até mesmo os sinais não podem levar à fé autêntica.” Raymond Brown (1966, p. 209) fala de sua “obtusidade”, “verdadeira estupidez” e “ingenuidade persistente”, especialmente em contraste com o homem cego de nascença no capítulo 9.

O enfermo desejava há trinta e oito anos ser curado, e ao ser curado, não sabe nem mesmo quem o curou, ou seja, parece manifestar a ignorância de Deus, que para Evágrio, é uma “doença da alma” fundamental, que se contrapõe ao que é o conhecimento, a “saúde da alma” (Evagrio).

Talvez se possa também dizer quanto à sua paralisia, que se tratava da doença espiritual chamada acídia, isto é, de uma alma tibia, que perante os desafios, pedidos e ordens de Deus, reage com tristeza³⁶ e preguiça. Uma preguiça que é pecaminosa, advertida e consentida, e que instalada na alma, transforma o homem num paralítico espiritual.

Como afirma São José Maria Escrivá (2016, n. 166), nesta doença da acídia, “sobram ‘motivos’ e falta de audácia, para corresponder à graça que Ele te concede, porque te chamou para seres outro Cristo, ‘*ipsi Christus*’ – o próprio Cristo.” Davi expressa no Sl 118(119),28 todos os inconvenientes desta doença: “Minha alma desfalece de tristeza por causa do tédio”, isto é, da acídia. Conforme descrito por Cassiano (2021, p. 248), “a alma ferida por este aguilhão acha-se desfalecida em relação à contemplação das virtudes e de toda a visão dos sentidos espirituais”.

Segundo W. O. Fitch (1968, p. 194-197) a falta do enfermo teria sido a sua própria doença, “se ela se manifesta como o tédio de viver que os antigos moralistas classificavam sob o nome de *acedia*”. George Beasley-Murray (1987, p. 72) o chama de “indivíduo incolor, sem fé ou esperança”.

Jesus passa, vê o enfermo, vai até ele e pergunta se deseja ser curado, ao que ele responde não com um sim, mas com uma lamentação: “Senhor não tenho ninguém que me leve à piscina quando a água é agitada. Quando estou chegando, outro entra na minha frente” (v.7). Em sua justificativa do porquê de não ter ainda recebido a graça, podemos também observar a doença espiritual da inveja. Com a justaposição de um “eu” enfático “sempre que chego lá” (ἐν ᾧ δὲ ἔρχομαι ἐγώ) e “outra pessoa” (ἄλλος) vai na minha frente, sua resposta soa chorosa e revela uma dor secreta pelo favor extraordinário recebido por outra alma. É uma inveja espiritual pecaminosa, um luto voluntarioso por causa do bem³⁷ do outro, como se por causa do outro, tivesse diminuído o seu próprio bem.

Conclusão

No relato da cura do enfermo de Betesda, sem que Jo tenha utilizado a palavra σημεῖον (sinal), percebe-se que o seu retorno à saúde visa a uma

³⁶ A tristeza – diz S. João Crisóstomo – é um cruel tormento da alma, e semelhante a um bicho venenoso, que dentro em nós, não só mata os corpos, senão também as mesmas almas. Cf. Rev. Latinoam, Psicopat. Fund. IX, 3, 538-564.

³⁷ Pode ser uma inveja pecaminosa espiritual ou temporal.

transformação de outra ordem. Dentro da dimensão simbólica do Quarto Evangelho, João apresenta neste episódio a água medicinal da piscina milagrosa apenas como “sinal “da verdadeira água medicinal que é Jesus, o doador da vida³⁸.

Da mesma forma, dentro deste simbolismo característico do Quarto Evangelho, as doenças físicas são narradas como sinais das enfermidades interiores. Ou seja, a doença física aponta para além do que se pode ver. Neste Evangelho, quando o sinal é uma realidade física, ele visa uma restauração não só material, mas também espiritual. Quem é salvo no corpo na enfermidade, é salvo também na espiritualidade. É o mesmo princípio da ressurreição e por isso o último e grande sinal é a ressurreição: em um corpo destruído Jesus volta a viver e o refaz, o restaura.

Assim, o enfermo de Betesda, muito mais do que uma “suposta” paralisia física³⁹, ele sofria de uma paralisia na alma, o que é revelado por Jesus no final do Evangelho: “Não peques mais para que não te aconteça coisa pior”. Sua doença tinha uma raiz espiritual. Ele estava em uma situação de morte, e ao ter contato com Jesus, ressuscitou conforme ordem por Ele dada: “Levanta” utilizando o verbo em grego ἔγειρε (ressuscitar). João, portanto, apresenta sua cura física como sinal da vida nova, da sua ressurreição, de sua cura espiritual. Pela Sua Palavra Jesus restitui a saúde a este morto-vivo e não pela água. É por ela, que o Filho, o Enviado do Pai, comunica a vida. (5,24).

Segundo Mateos (1989, p. 248), a expressão que João utiliza “em sua enfermidade” (em vez de simplesmente ‘enfermo’) indica que ele é, de alguma maneira, responsável por ela e assim como no caso dos outros enfermos, era causada por seu pecado; “de fato, este indivíduo “pecou” (5.14: *Não peques mais*): isso é que produz o seu estado de morto em vida”. Ainda segundo este autor (p. 255), “o pecado deste homem era o pecado do mundo (1,29), ou seja, a renúncia voluntária à vida, submissão às trevas não reconhecendo a luz (1,10) [...] Ao reprimir a aspiração à vida, vê-se reduzido ao estado de morte (5,24) que o levará à morte definitiva.” O pecado consistiria, então, em permanecer voluntariamente nas trevas, renunciando a realizar o projeto de Deus.

Posteriormente, na festa judaica das Tendias, Jesus faz referência a esta cura do enfermo na piscina de Betesda, e afirma “ter curado um homem todo”

³⁸ João Neves (2004, p. 89) vai ressaltar que os milagres (a cura do filho do centurião romano, cura do paraplético de Betesda, cura do cego de nascença, ressurreição de Lázaro) são sinais do poder de Jesus de conferir vida.

³⁹ João não o apresenta como παραλυτικός (paraplético), mas como possuidor de uma ἀσθένεια (enfermidade).

(ὄλον ἄνθρωπον) (7,23), o que parece conotar mais do que apenas uma cura física, ou seja, envolveu de alguma forma a restauração de toda a pessoa. O milagre ou σημεῖον (sinal) pelo qual foi restabelecida a saúde do enfermo de Betesda, tocou a materialidade necessitada de regeneração, e automaticamente restaurou a parte imaterial causadora da patologia. Dessa forma, a cura oferecida por Jesus ao enfermo de Betesda não é somente física, mas completa e integral, deseja restituir-lhe a sua dignidade, libertando-o também do pecado, fazendo dele uma criatura nova⁴⁰, de acordo com as palavras que Jesus lhe dirige no Templo: “Não peques mais” (5,14).

Referências

A BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

AQUINO, Tomas de. *Commentaire sur l'Évangile de Saint Jean*. Paris: CERF, 2006, v. II .

AQUINO, Tomas de. *Suma Teológica* I-II, q.77, a.3 co. São Paulo: Loyola, 2005., v. 4.

ANDRADE, Igor. *Evágrio Pôntico: uma brevíssima apresentação* Disponível em: <https://www.ofielcatolico.com.br/2008/01/evagrio-pontico-e-as-8-doencas.html>. Acesso em: 18 abr. 2024.

AZEVEDO JR., Paulo Ricardo de. *Um olhar que cura: terapia das doenças espirituais*. São Paulo: Editora Canção Nova, 2014.

BEASLEY-MURRAY, George R. *Word Biblical Commentary: John*. Waco: Word Books, 1987.

BEDA, O Venerável. *Storia Ecclesiastica degli Angli*. Roma: Città Nuova, 1987.

BROWN, Michael L. *O Deus que cura*. São Paulo: Sheed Publicações, 2023.

BROWN, R. E. *The Gospel according to John (i-xiii)* AB29, Nova York: Double-day, 1966.

BROWN, R. E. *Comentário ao Evangelho Segundo João*. volume I. São Paulo: Academia Cristã, Paulus, 2020.

CASSIANO, João. *Instituições Cenobíticas*. Juiz de Fora: Subiaco, 2021.

⁴⁰ Santo Tomás de Aquino em seu comentário do texto (Comentário do Evangelho de São João, V,1,706), realça que para viver a vida nova em Cristo é necessário deixar a existência dominada pelo pecado.

CASALEGNO, Alberto. *O Evangelho de João na interpretação dos Padres da Igreja e dos Teólogos Medievais*. 2019.

CATECISMO da Igreja Católica. São Paulo: Loyola, 2010.

CRISOSTOMO, João *apud* LARCHET, Jean-Claude. *Terapia delle malattie spirituali. Un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa ortodossa*. Milano; San Paolo, s.v.1, 2003, p. 142.

CULPEPPER, Alan. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress, 1983.

ERDMAN, C. R. *O Evangelho de João*. Missão Presbiteriana do Brasil Central, 1964.

ESCRIVÁ, José Maria. *Sulco*. São Paulo: Quadrante Editora, 2016.

EVAGRIO, Pôntico. *Capitoli Gnostici*, II, 8. Berlin, 1912.

EVAGRIO, Pôntico. *Trattato pratico sulla vita monástica*. Roma: Città Nuova, 1992.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos (II)*. São Paulo: Loyola, 1992.

FITCH, W. O. *Studia Evangelica IV*. Berlin: Akademie-Verlag, 1968.

GAZA, Doroteu *apud* LARCHET, Jean-Claude. *Terapia delle malattie spirituali. Un'introduzione alla tradizione ascetica della Chiesa ortodossa*. Milano: San Paolo, s.r.l, 2003, p. 129.

ISAAC. *Discorsi Ascetici*. Roma: Città Nuova, 1984.

KELSEY, M.T., *Healing and Christianity*, New York: Harper & Row, 1973.

LARCHET, Jean-Claude. *Terapia Delle Malattie Spiritualid*. Un'introduzione ala tradizione ascética dela chiesa ortodossa. Milano: San Paolo, s.r.l., 2003.

LÉON-DUFOUR, X. *Leitura do Evangelho segundo João*. São Paulo: Loyola, 1996.

MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. São Paulo: Paulus, 1984.

MATEOS, Juan S. J. *O Evangelho de São João. Análise Linguística e Comentário Exegético*, São Paulo: Paulinas, 1989.

MÁXIMO. *Ambíguas a Giovanni*. Paris: Suresnes, 1994.

MÁXIMO. *Centurie sulla carità*. Roma: Studium, 1963.

NEVES, João Carreira. *Escritos de São João*. Lisboa: Universidade Católica-Lisboa, 2004.

PALAMAS, Gregório. Triadi, I, 2, 9. *apud* John Meyendorff. "Introduction à l'étude de Grégoire Palamas". Paris: Éditions du Seuil, 1959. p. 97.

PENNA, Romano; PEREGO, Giacomo; RAVASI, Gianfranco; BERNARDO, Orlando Antônio. *Dicionário de Temas Teológicos da Bíblia*. São Paulo: Loyola; Paulus; Paulinas, 2022.

SILVA, Dom Basílio. *Diálogos com a Palavra*. Rio de Janeiro: Louva-a-Deus, 2016.

VENDRAME, Calisto. *A Cura dos doentes na Bíblia*. Petrópolis: Loyola, 2001.

WENGST, Klaus. *Interpretacion del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1988.

Como citar:

BRANDÃO, Monica Tostes. Enfermo de Betesda: paralisia física ou espiritual? *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, edição especial, p. 51-68, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23-ed.especial-2024-3>

O Paráclito em João 14, 1-26

The Paraclete in John 14, 1-26

LUIZ EDUARDO COUTINHO CARDOSO JUNIOR, OCD*

Resumo: O Evangelho de João desperta e aquece os corações que desejam alçar voos altos. Seguindo a lógica joanina, Jesus também é um Paráclito (1Jo 2,1), ao mesmo tempo, Ele diz rogar ao Pai para que deixe aos seus discípulos um “outro Paráclito” (Jo 14, 16). Este Paráclito tem como função dar testemunho da verdade, permanecer, ensinar, recordar, enfim, uma série de elementos característicos da atividade do Espírito. Surge-nos uma espécie de indagação, onde procuramos investigar quem é este Paráclito de que nenhum outro evangelista falou, de modo que seja possível ao menos aproximarmos-nos ainda mais da terceira Pessoa da Trindade.

Palavras-chave: Paráclito. Evangelho de João. Defensor. Advogado. Memória.

Abstract: The Gospel of John awakens and warms hearts that desire to soar. Following Johannine logic, Jesus is also a Paraclete (1 John 2:1), at the same time, He says he begs the Father to leave his disciples “another Paraclete” (John 14: 16). This Paraclete’s function is to bear witness to the truth, remain, teach, remember, in short, a series of characteristic elements of the Spirit’s activity. A kind of question arises in which we seek to investigate who this Paraclete is that no other evangelist spoke of, so that it is possible to at least get even closer to the third Person of the Trinity.

Keywords: Paraclete. Gospel of John. Defender. Attorney. Memory.

* Luiz Eduardo Coutinho Cardoso Junior, OCD é formado em Filosofia (PUC-Minas). cursando bacharelado em Teologia pela Faculdade 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: luizeduardojunior21@gmail.com

Introdução

O presente artigo apresenta o resultado de uma pesquisa a respeito do Paráclito (Espírito Santo) como presença viva, dinamizadora, diante dos infortúnios do caminho, sobretudo frente aos acessos de injustiça, perda de identidade e missão. A reflexão exegético-pneumatológica não deixa de ser um desafio atual, instigante e lento, visto que o próprio tema a respeito do Paráclito seguiu por várias direções ao longo da história. Nesse sentido, este artigo busca ser um incentivo em trazer à pauta a presença do Espírito Santo nos meios acadêmicos, visto que Ele é o “Senhor que dá a vida”, é o oxigênio que refresca o saber teológico.

Esta temática se acentua sobretudo em João 14, 1-26, onde nos situa num clima repleto de sentimentos, de atitudes, de promessas, ou seja, diante da despedida de Jesus Ele confia aos seus discípulos “um outro Paráclito”, um “Outro” que lhes ensinaria e confortaria no caminho, uma espécie de advogado, em outras palavras, Jesus deixa-lhes o Espírito Santo. Trata-se de uma presença agora não mais física como a do Verbo Encarnado, mas uma presença silenciosa e atuante, um Alguém que está ao lado e lhes defende. Ao mesmo tempo o evangelista João faz-nos pensar a respeito do próprio termo utilizado, Paráclito (παράκλητος), já que nenhum dos demais evangelistas sinóticos fizeram uso dessa nomenclatura.

1 O Espírito Santo no Evangelho de São João

Na vida todos necessitamos de um auxílio. Sem o amparo do alto nos perderíamos em caminhos estranhos, sem a memória esqueceríamos de quem somos. O Espírito Santo, o Paráclito, é este auxílio necessário que vem em socorro de nossa fraqueza.

Todos os Evangelhos nos apresentam a figura do Espírito Santo (Mt 1, 18-20; Mt 3, 11; Mt 12, 31; Mc 1, 8; Mc 1, 12; Mc 13, 11; Lc 1, 15; Lc 1, 35; Lc 3, 16; Lc 11, 13; Jo 3, 5; Jo 3, 34; Jo 20, 22) e suas manifestações ao longo da vida de Jesus, na obra que realiza em Maria (Lc 1, 26-38) e na transformação que realiza nos discípulos (At 2, 4; At 2, 14s; At 4, 8; At 4, 31; At 8, 14-17; At 11, 15-17; At 13, 52). Será certamente no Evangelho de São João que o Espírito Santo ganhará como que uma espécie de denominação nova, ou seja, o evangelista chama-o de Paráclito (*parákletos*). Uma nomenclatura que nenhum dos evangelhos sinóticos utilizaram e que evidência, para a comunidade joanina, um aspecto novo, ou seja, mais do que um simples nome novo, evidencia uma missão, uma relação e uma nova compreensão a respeito do Espírito Santo.

Esta novidade é apresentada por João para sua comunidade. Nesse sentido, precisamos saber quem é João e que comunidade é esta para o qual escreve, e de que modo escreve?

1.1 João, o discípulo que Jesus amava

Elencamos precisamente os elementos essenciais de sua fisionomia¹. João, filho de Zebedeu, irmão de Tiago, um pescador que segundo Mateus (Mt 4,21) estava a ajudar a consertar as redes com o pai e o irmão. É ao mesmo tempo conhecido pela tradição como o “discípulo que Jesus amava”, o discípulo que apoia sua cabeça no peito do mestre na última Ceia (Jo 13, 21), também chamado pela Igreja Oriental de “o Teólogo”, ou seja, “aquele que é capaz de falar das coisas divinas em termos acessíveis, revelando um arcano acesso a Deus mediante a adesão a Jesus” (Bento XVI, 2006). Em duas catequeses em que o Santo Padre Bento XVI realizou, ele fala sobre a figura de João, e na primeira delas traçou o seu perfil:

O seu nome, tipicamente judaico, significa “o Senhor fez a graça”. Estava a consertar as redes na margem do lago de Tiberíades, quando Jesus o chamou juntamente com o irmão (Mt 4, 21; Mc 1, 19). João pertence também ao grupo restrito, que Jesus chama em determinadas ocasiões (Bento XVI, 2006).

Dos títulos que o evangelista João seja chamado, o apóstolo do Amor, certamente se encaixa bem, uma vez que é o que faz uma afirmação a respeito de Deus – “Deus é amor” (1Jo 4,8.16). Está no espírito teológico de João trazer definições a respeito de Deus: “Deus é Espírito” (Jo 4, 24) ou que “Deus é luz” (1Jo 1, 5). Ao que parece é de sua natureza a definição, o trazer elementos novos a respeito da revelação, uma ousadia vinda do próprio Espírito que “revela novas coisas” do tesouro escondido da Palavra de Deus. Não é à toa que o evangelista é retratado com a figura da águia, cujo olhar penetra as profundezas dos mistérios e cujas asas sustentam voos ousados. Segundo Alberto Casalegno (2009, p. 102), seria certamente pretensão ou mesmo soberba, João ter se arrogado quaisquer títulos, ao mesmo tempo não deixa de afirmar quanto a ele:

Duas funções caracterizam o discípulo amado em 21, 24: ser a testemunha dos eventos da vida de Jesus (ὁ μαρτυρῶν) e o escritor do Evangelho (ὁ γράψας). No texto 19, 35 ele também recebe o apelativo de “aquele que viu” (ὁ ἑώρακώς), uma frase na qual o pretérito perfeito do verbo sublinha que as coisas das quais foi espectador foram por ele compreendidas, permanecendo em seu coração, fixadas em uma lembrança indelével (Casalegno, 2009, p. 102).

A sensibilidade de João era aquela vinda do Espírito que age no interior dos corações, sua perspicácia foi capaz de adentrar no mistério do Logos e conceder à posteridade uma riqueza teológica sem igual.

1.2 A comunidade joanina

Ao mesmo tempo, precisamos entender as características da comunidade joanina, uma vez que o Paráclito prometido não diz respeito somente aos discípulos, mas para toda a comunidade dos fiéis unidos numa mesma fé. Nem sempre é tarefa fácil descrever uma comunidade, tendo em vista seus vários aspectos, contudo, elencamos alguns pontos essenciais da comunidade joanina que possam auxiliar nosso entendimento quanto a aplicação também do termo Paráclito.

Astensões internas ajudaram a delinear o rosto geográfico da comunidade joanina. Diante das variadas opiniões de localização, consideramos como ponto plausível a região de Éfeso, sob uma luz helenística, enquanto outros optam pela Palestina, Síria. Sabe-se que diante das perseguições, das expulsões das sinagogas, os cristãos joaninos espalharam-se, posteriormente por toda a Ásia Menor. Este avanço para outras regiões fez com que a comunidade joanina tivesse uma abertura mais universalista.

Segundo Brown (1999, p. 11), João não traz a palavra “igreja” (*ekklesia*) ao mesmo tempo que o conceito de povo de Deus se ausenta da teologia joanina. Brown questiona quanto a compreensão da comunidade joanina, se teria traços de seita, muito embora o movimento cristão primitivo tenha tido esta noção inicialmente.

De acordo com Alberto Casalegno (2009, p. 317), “a Igreja joanina é uma comunidade posta à prova, sensível aos problemas do mundo, deseja de guardar e de afirmar a própria identidade, animada pelo Espírito Santo e consciente de viver o momento culminante do longo diálogo que Deus teceu com o povo de Israel”. Mesmo animada pelo Espírito a comunidade não deixa de passar por tensões com o judaísmo que a persegue diante de questões cristológicas, uma vez que questionam a respeito da figura messiânica do Cristo, sua filiação divina. Não à toa que no Prólogo o evangelista afirma: “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus” (Jo 1, 1); também quanto ao testemunho de João Batista:

E João deu testemunho, dizendo: “Vi o Espírito descer, como uma pomba vinda do céu, e permanecer sobre ele. Eu não o conhecia, mas aquele que me enviou para batizar com água, disse-me: ‘Aquele sobre quem vires o

Espírito descer e permanecer é o que batiza com o Espírito Santo. E eu vi e dou testemunho que ele é o Eleito de Deus (Jo 1, 32-34).

Ao mesmo tempo na conclusão do evangelho temos: “Esses, porém, foram escritos para crerdes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome” (Jo 20, 31). Para João e sua comunidade não há dúvidas de que Jesus é o filho de Deus encarnado.

Mesmo com os embates, a comunidade joanina não exclui o fato da herança judaica, pois não negam o valor perene do AT, por isso também seja útil dizer: “É útil acrescentar que somente o Quarto Evangelho afirma explicitamente que “a salvação vem dos judeus” (Jo 4, 22). Ora, não rejeitam o patrimônio da fé veterotestamentária (Casalegno, 2009, p. 319). Esta é a honestidade da comunidade joanina, que não nega toda a história da Revelação.

Agora, certamente um dos pontos que vale salientar é a constante referência ao Espírito. Poderíamos dizer que se trata de uma comunidade além de intrinsecamente cristológica, também pneumatológica, conduzida pelo Espírito Santo, visto que “a comunidade sabe que ele desenvolve em seu seio a função de mestre e advogado, iluminando-a e sustentando-a em sua tarefa de dar testemunho no mundo (Jo 14, 25-26; Jo 15, 26-27; Jo 16, 7-13). Sabe que o Espírito transforma interiormente os crentes e os conduz à plenitude da verdade (16, 13)” (Casalegno, 2009, p. 319). Na primeira carta de São João confirmamos isto: “Vós, porém, tendes recebido a unção (Espírito) que vem do Santo, e todos vós possuíis a ciência” (1Jo 2, 20). A presença do Espírito na comunidade ajuda-lhes a enfrentar as tensões de possíveis divisões e os fortalece a serem fiéis a Jesus. Não entramos no mérito da questão quanto a garantia da plena unidade da comunidade joanina, outros estudos certamente abordam a questão.

A comunidade joanina não é acéfala, a autoridade que a guia é muito mais espiritual do que física. Apesar do discípulo amado ser tido como fundador, ele ao contrário exerce mais uma autoridade carismática do que propriamente uma autoridade central (Casalegno, 2009, p. 330). A verdadeira autoridade na comunidade joanina é exercida pelo Espírito Santo. A respeito disso temos que:

Na Igreja joanina, a autoridade parece ser exercida pelo Espírito Santo, que conduz os discípulos à plenitude da verdade, fazendo-os compreender o sentido dos eventos e das palavras de Jesus (14, 26; 15, 26; 16, 13). A ele cabe a função de autêntico mestre, que ajuda a perseverar na tradição recebida e a atualizá-la nas diferentes circunstâncias da vida da Igreja (16,

13c). Representa a presença continuada de Jesus entre os seus, aquele sobre o qual a comunidade pode apoiar-se com segurança. Ela se reporta ao Espírito, e exclusivamente a ele, mesmo quando em seu seio se manifesta os primeiros sinais do cisma e muitos fiéis começam a deixar a sua fileira (1Jo 2,19) (Casalegno, 2009, p. 330).

Seria imprudente pensar através dessa afirmação que a comunidade joanina não tivesse uma figura humana para depositar sua confiança ou mesmo pensarmos que através da condução do Espírito Santo se negligenciasse a questão da presença hierárquica, seja na Igreja nascente ou mesmo atualmente. Muito pelo contrário, a figura de Pedro como pastor do rebanho é resgatada,

a Igreja só compreende após certo tempo que a direção do Espírito sem uma concreta mediação humana não é suficiente para lhe dar estabilidade e compactação, mas que é necessário também o exercício da autoridade de um pastor que continue o ofício de Jesus, o pastor por excelência (10, 11.14) (Casalegno, 2009, p. 331).

Ambas as dimensões, carismática e hierárquica caminham juntas, precisam caminhar em harmonia, porque um mesmo é o Espírito, um mesmo é o Corpo, cuja Cabeça é Jesus.

1.3 Sobre o estilo literário do Quarto Evangelho

Quanto a questão do estilo utilizado no evangelho de João trata-se de uma prerrogativa importante, tendo em vista a melhor compreensão do uso do termo Paráclito em seu texto.

A língua grega até os nossos tempos traz o seu encanto, o seu fascínio. Alguns se afastam dela por medo de sua gramática, outros a consideram distante de si, outros, porém, a abraçaram como possibilidade de se aprofundarem cada vez mais nos segredos que nela encerram. Parece ser de sua natureza a profundidade, o desconcerto, o encaminhar para reflexão. Não à toa que além da própria Filosofia ter nascido na Grécia e a língua materna ter embalado os filósofos, os ouvidos dos transeuntes com as canções míticas, os contos trágicos com seus desfechos surpreendentes (As epopéias *Iliada* e *Odisséia* de Homero; Os Trabalhos e os Dias de Hesíodo, retratando a luta silenciosa dos trabalhadores do campo; *Fedra e Hipólito*, a tragédia grega de Eurípidés; ou mesmo a tragédia *Prometeu Acorrentado* de Êsquilo), a riqueza da língua grega ultrapassou o mundo filosófico, alcançando o teológico. Como é próprio da Revelação não excluir o já existente, abraça-o e dá nova compreensão.

De acordo com Tuñi (2007, p. 18), o estilo utilizado por João ou os redatores, se trata de um grego simples e direto, ou seja, pertencente ao Koiné, “linguagem única e comum, que na época do Novo Testamento era a herdeira da grande diversidade dos dialetos gregos anteriores”. Koiné (κοινός, ἡ, ὅν) de fato significa “comum”, do dia a dia, aquela falada pelos mercadores, camponeses, trabalhadores do dia a dia, etc. Interessante destacar que o Novo Testamento fora escrito com o grego koiné e não com o grego clássico, mais reservado aos acadêmicos, os instruídos; o koiné não tinha a sofisticação das elites, mas o alcance dos corações.

O fato de demonstrar características simples de seu estilo e linguagem, não desmerece o fato de encontrarmos nos escritos joaninos, sobretudo em seu evangelho, uma profundidade e beleza. Tuñi sublinha que:

Apesar destas limitações, a linguagem e o estilo do evangelho têm o encanto de uma obra madura, do objeto longamente contemplado e amado. No fundo trata-se de uma obra – falando sob o ponto de vista literário – de uma profunda intensidade: nela as frases e os movimentos se repetem naquilo que se chamou de “uma monotonia grandiosa”, que vai aos poucos se aproximando do centro – Jesus – com fé e reverência (Tuñi, 2007, p. 18).

Esta aproximação com a pessoa de Jesus Cristo leva-nos para um cenário que além de percebermos uma efusão de sentimentos, presenciamos o aspecto a que este artigo tem como objetivo destacar: A presença do Paráclito na seguinte períclope joanina em 1Jo 2, 1, o escritor leva em consideração que o primeiro Paráclito é o próprio Jesus. Ele é o Paráclito do Pai, o enviado pelo Pai, o primeiro dom, o dom sublime.

2 Sobre o Paráclito

Ao analisarmos os discursos de despedida de Jesus, temos ampla apresentação a respeito do Espírito Santo. A respeito dos vários nomes que possam dar ao Espírito, temos presente a imagem de um caleidoscópio, cuja multiplicidade de formas confere combinações agradáveis e belas.

No contexto da períclope de João 14, 1-26, presenciamos um cenário de despedida, repleto de sentimentos, surpresas, espanto e consolação. Ora, Jesus prepara seus discípulos para o que virá, sua paixão, morte e ressurreição, ao mesmo tempo que os prepara para a missão que irão assumir. Jesus promete um outro Paráclito “para que convosco permaneça para sempre” (Jo 14,16), uma presença atuante e vivificadora. É de se notar que o termo “*parákletos* só

aparece nos discursos joaninos de despedida, em que se refere ao Espírito, e uma vez em 1Jo 2, 1, em que qualifica Jesus como intercessor celeste” (Dufour, 1996, p. 86). Ora, Jesus é o primeiro Paráclito, por isso disse que rogaria ao Pai que enviasse “um outro Paráclito” (Jo 14, 16). Ao mesmo tempo que no AT, Deus, conduzia seu povo eleito para a terra prometida, imagem da coluna de fogo (Ex 13, 21-22), agora a partir da partida de Jesus para o Pai, será o mesmo Paráclito quem conduzirá os seus discípulos para a missão.

Quanto ao termo *parákletos*, observemos sua análise. Como todo termo encontra-se uma dificuldade em chegar a um consenso objetivo a respeito, alguns tradutores optaram por traduzir como: consolador, advogado, defensor, intérprete. De acordo com o Dicionário do Grego do Novo Testamento, de Carlo Rusconi (2003, p. 353), temos: παράκλητος, substantivo deverbativo de παρακαλέω: aquele que consola e defende; advogado (defensor); consolador. Temos a junção de παρά: preposição (ao lado, perto, de lado) e κλητός (chamado, convidado): adjetivo derivado do verbo καλέω (chamo).

Temos a junção de para: prep.: adv. - ao lado, perto, de lado.

Ε κλητός, η, ον: adj. vbl.: καλέω - chamado, convidado.

Nestas duas palavras, unindo-as, podemos deduzir, já que se trata de uma forma de um particípio passivo: “chamado para junto de alguém”, ou seja, chamado para estar ao lado dos discípulos. De acordo com Dufour (1996, p. 170) “as pesquisas sobre o título “Paráclito” não chegaram a um resultado seguro”, uma vez que as significações de *parákletos* nas Despedidas joaninas são extensas. Ao mesmo tempo, vale ressaltar: “o papel do Paráclito/Espírito da verdade junto aos discípulos que permaneceram no mundo encaixa-se bem na perspectiva dominante do Quarto Evangelho: manifestar o mistério do Filho” (Dufour, 1996, p. 170).

Em latim se traduz como *Advocatus* (Advogado). Ou seja, de alguém que fala em favor de um outro perante uma corte judiciária. Em uma outra relação, no contexto do mundo hebraico, temos o termo *Goel* (G'L), que conforme Werlen Lopes da Silva (2020, p. 107), é recorrente no contexto jurídico-social, profano e religioso, e de modo geral, de acordo com Alonso Schökel (2004, p. 125) entendido como “resgatador”, “redentor”, “aquele que recobra”, “reclama”, “vinga”, “vindica”. Num estudo aprofundado a respeito do *Goel*, Silvano (2018, p. 27s) traz as seguintes relações: “resgatador”, “redentor”, “libertador”, “defensor”, “mediador”, “representante legal”, “protetor”, “parente próximo”. Interessante destacar, num estudo feito a respeito de Jó, Silva (2020) levanta a queixa de Jó. Nossa personagem confia que não foi abandonado por Deus, e por isso clama aos céus por um defensor, “em 16,18-22, auge de sua

aflição, ele respira, ele clama pelo auxílio de um defensor, de uma ‘*testemunha nos céus*’” (2020, p. 108). Em sua despedida, Jesus, de fato não se vê abandonado pelo Pai, ao mesmo tempo pede um dom do alto, e será em Pentecostes que a manifestação do Espírito será completa, operando nos discípulos a sua ação divina, sobretudo em Pedro, capacitando-o para o anúncio da Palavra. Ora, um corpo sem espírito não vive, um corpo sem alma não caminha, da mesma forma que compreendemos a comunidade dos discípulos como um corpo, Jesus pede ao Pai o *Paráclito* para que venha encher de vida e coragem os corações dos discípulos, para que estes possam testemunhar o que “viram e ouviram” perante o mundo, para que possam dar testemunho (martírio) perante o tribunal desse mundo e defendam a causa de Jesus.

Por que a comunidade joanina precisou do Paráclito?

O dom do Paráclito significa o advento de uma época nova, em que esse dom caracteriza a experiência dos fiéis em Jesus. Alguns autores antigos, a partir de Agostinho, comentaram o v. 7 dizendo que o verdadeiro conhecimento do Filho exigia a superação do conhecimento meramente humano e do apego vinculados com a sua presença terrestre; só o olhar penetrante proporcionado pelo Espírito permite essa superação (Dufour, 1996, p. 161).

Este dom, dado pelo Pai através do Filho, que mostra uma estreita relação entre o Pai e o Filho e o Espírito, irá proporcionar aos discípulos uma semelhança às funções do Cristo, uma vez que também entre o Espírito e o Filho temos uma identidade de funções. Observa-se que a pneumatologia e a cristologia se relacionam de modo a constatar ainda mais a reciprocidade entre as Pessoas, o Pai, o Filho e o Espírito. Embora o conceito de Trindade ainda não estivesse claro nesse contexto, as Três Pessoas colaboram harmoniosamente.

Também agora os discípulos irão realizar os mesmos sinais que o Cristo, amparados pelo Paráclito. É o Paráclito o agente pós-pascal, é o que faz memória das palavras de Jesus, é o que permite uma compreensão da própria identidade de Jesus, é o “agente central da nova interpretação da história de Jesus, de que o IV Evangelho é a figura” (Zumstein; Dettwiler, 2004, p. 652). João vê no Paráclito um dom necessário, um “*dom dos últimos tempos*” (p. 652) que continua no tempo ensinando, recordando, lembrando, testemunhando, permanecendo. A ação desse dom será interna, ou seja, o Paráclito irá exercer uma atitude didática, uma espécie de pedagogo interno dos discípulos, não trazendo um ensinamento novo, contudo, explicitando tudo quanto Jesus anunciou durante a sua vida terrena.

Conforme Casalegno (2009), o dom do Paráclito irá exercer nas mentes e nos corações dos que caminharam com Jesus uma atividade de continuação,

conduzindo-os a uma plena maturação espiritual, como tem ao mesmo tempo uma relação próxima com a memória:

O texto especifica que o ensinamento do Espírito se realiza através da lembrança, conforme indicam os dois verbos em paralelismo e que possuem o mesmo objeto πάντα. A conjunção “e” (καί) que os une provavelmente não tem valor aditivo, mas epesegético-explicativo, indicando que ensinar nada mais é senão lembrar. O texto afirma que o Espírito, ajudando a lembrar, ensina e revela, introduzindo lentamente os discípulos no plano de Deus. A sua atividade ajuda não só a fazer uma reconstrução da vida histórica de Jesus, mas sobretudo a entendê-la interiormente, a explicitar a verdade, e conhecer o seu sentido. A lembrança da qual fala João, portanto, é uma lembrança do Espírito (Casalegno, 2009, p. 124).

Esta memória do Espírito será crucial para a comunidade joanina, uma vez que diante dos desafios de abandono da fé e divisões internas provocadas pelos separatistas, que não compreendiam a divindade e humanidade de Jesus e se diziam falar em nome do Espírito, será através da presença do Paráclito que a comunidade poderá continuar amalgamada e sendo conduzida no caminho da Verdade, confessando que Jesus é o Senhor, o Verbo que se fez carne: “Nisto reconheceis o espírito de Deus: todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio na carne é de Deus; e todo espírito que não confessa Jesus não é de Deus” (1Jo 4, 2-3). Esta é a missão do Paráclito junto aos discípulos, junto da comunidade joanina, e quem melhor do que o Paráclito para testemunhar e conduzir à plena verdade¹, conduzindo por dentro os crentes.

Conclusão

Nesse artigo apresentamos o rico uso do vocábulo *Paráclito* pelo evangelista João. Dentro da miscelânea de nomes referentes ao Espírito Santo, como Espírito da Verdade, Espírito Consolador, e demais denominações também empregadas por Paulo, como “Espírito Prometido” (Gl 3,14; Ef 1,13), o “Espírito de Adoção” (Rm 8,15; Gl 4,6), “o Espírito de Cristo” (Rm 8,11), “o Espírito do Senhor” (2Cor 3,17), “o Espírito de Deus” (Rm 8,9. 14; 15,19; 1 Cor 6,11; 7,40) e por Pedro, como “Espírito de glória” (1Pd 4,14), a novidade joanina relacionou sobretudo as funções do Paráclito como as mesmas do Cristo, o que nos coloca diante de um agente, “dotado de vontade e inteligência” (Cantalamessa, 2013, p. 79), uma Pessoa divina. É evidente que a noção de Pessoa, desde a compreensão que temos atualmente com o estudo da Trindade, não estava presente na mentalidade joanina, contudo, já poderíamos intuir, pois quem dá testemunho é um Alguém.

Percebemos uma palavra que no conjunto da semântica grega e do contexto cultural, ganhou diversos significados, seja no mundo extrabíblico, como no próprio mundo bíblico joanino. A relação entre a pneumatologia e a cristologia joanina sintetizam-se em João no uso do termo Paráclito. Nos discursos de despedidas fica evidente que o Paráclito, que o Quarto Evangelho traz, ilumina os demais evangelhos sinóticos, sendo um termo chave para compreender as demais ações do mesmo Espírito em diversas situações em que envolvem os discípulos de Jesus. Embora seja um vocábulo único utilizado por João, o mesmo não se isola entre as linhas do Quarto Evangelho, é como um fio de tear que direciona os demais fios do desenho, interligando os demais sentidos que possamos dar ao Espírito Santo. De fato, nem mesmo as mais profundas pesquisas conseguem abarcar totalmente a riqueza de significados do vocábulo utilizado por João.

Ao mesmo tempo, diante de crescentes manifestações que tendem a atitudes semelhantes aos separatistas, que tumultuavam a vida interna da comunidade joanina, questionando a legitimidade da vida de Jesus, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, também hoje percebemos posturas semelhantes que se levantam, sobretudo perante a legitimidade da hierarquia. Faz-se necessário pedirmos o auxílio do Paráclito para que nos lembre da mesma união que recebemos e o que nos une. A ação do Espírito Santo não exclui a legítima Hierarquia da Igreja, ambos estão unidos, carisma e hierarquia num único propósito de serviço a Cristo. Por isso podemos afirmar que o Paráclito dá a nota que harmoniza toda a obra da Igreja, que afina as vozes dissonantes ainda insistentes.

Para o Cardeal Raniero Cantalamessa, a compreensão de Paráclito é o ponto máximo que poríamos ter chegado em relação ao Espírito Santo, pois não se trata de algo ou alguma coisa que opera uma atividade, mas o Paráclito é um “Alguém”: “Alguém que permanece em nós, uma presença, um interlocutor, um defensor, amigo e consolador, “o doce hóspede da alma”, como o chama a Sequência de Pentecostes. Aquele que foi “o companheiro inseparável” de Jesus, já durante a sua vida terrena e agora quer ser o companheiro de um de nós” (Cantalamessa, 2013, p. 82).

Para uma sociedade secularizada, que vive flertando com o paganismo, que nos quer ver órfãos de Deus, o Paráclito vem como esse auxiliador da memória, auxiliar os discípulos de Cristo, ou seja, cada um de nós, a não perdermos a memória de Deus (*memoria Dei*), a não perdermos a identidade de quem nós somos, filhos no Filho, filhos amados. Então, o Paráclito está sempre ao nosso lado, nos ajuda a não perdermos a memória de Deus, e com isso também, nos ajuda a testemunhar essa mesma herança aos demais, para que possam se abrir a esta ação maravilhosa.

Essa ação de Deus em seus corações dará lugar a um desejo pelo Mistério. Diante de uma sociedade que está pouco a pouco relativizando tudo, deixando os valores, porque em si tem deixado de invocar o Espírito, de ter uma relação com o Espírito Santo Paráclito, se vê interpelada a clamar com humildade: “*Veni Creator Spiritus!*” O Paráclito, como dom da Ressurreição, nos capacita para a missão: “Jesus disse, de novo: ‘A paz esteja convosco. Como o Pai me enviou, eu também vos envio. Dito isso, soprou sobre eles e falou: “Recebei o Espírito Santo...” (Jo 20, 21-22).

Por fim, é justo que avancemos além das afirmações de significados e apliquemos de maneira “prática e operacional” as mesmas ações do Espírito Paráclito em nossa vida pessoal, eclesial, de modo que o conhecimento ilumine a vida e a plenifique de sentido. Não é de estranhar que todos são chamados a uma relação de intimidade com a Pessoa do Paráclito, afim que Ele transforme em outros paráclitos os discípulos de Jesus, dando-lhes palavras tão acertadas que espantem os juízos do tribunal desse mundo.

Referências

A BÍBLIA de Jerusalém. 8. ed. São Paulo: Paulus, 2012.

ALONSO SCHÖKEL, Luis. *Dicionário Bíblico Hebraico Português*. 3.ed. São Paulo: Paulus, 2004.

BENTO XVI. Audiência Geral. João, filho de Zebedeu. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiencias/2006/documents/hf_ben-xvi_aud_20060705.html. Acesso em: 08 set. 2023.

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

CASALEGNO, A. *Para que contemplem a minha glória* (Jo 17,24): introdução à teologia do Evangelho de João. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. 19. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2017, p. 200.

CANTALAMESSA, Raniero. *O canto do espírito: meditações sobre o Veni Creator*. 5. ed. Tradução de Ephraim F. Alves. Petrópolis: Vozes, 2013.

DUFOUR, Xavier Léon. *Leitura do Evangelho segundo João*. v. III. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

LACOSTE, Yves-Jean. In. WOLINSKI, J. *Dicionário crítico de teologia*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004. p. 650-652.

LACOSTE, Yves-Jean. In. ZUMSTEIN, J; DETTWILER, A. (Orgs.). *Dicionário crítico de teologia*. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2004. p. 653-660.

RUSCONI, C. *Dicionário do grego do Novo Testamento*. Tradução: Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2003, p. 353.

SILVA, V.J. *O Espírito Santo-Paráclito no Quarto Evangelho: Análise exegética de Jo 16,4b-15.1*. ed. Rio de Janeiro: Letra Capital, 2021. v. 200. 178p. Disponível em: [https://www.maxwell.vrac.pucrio.br/rev_ateo.php? strSecao=fasciculo&fas=29284&NrSecao=X3&secao=DISSERTA%C3%87%C3%95ES&nrseqcon=29293](https://www.maxwell.vrac.pucrio.br/rev_ateo.php?strSecao=fasciculo&fas=29284&NrSecao=X3&secao=DISSERTA%C3%87%C3%95ES&nrseqcon=29293). Acesso em: 14 fev. 2024.

SILVA, W. L. da. *GO'EL em Jó 19,23-27*. *Annales Faje*, Belo Horizonte, v. 5, n. 4, p. 106-118, 5(5), 106-118, nov. 2020. Disponível em: <https://www.faje.edu.br/periodicos/index.php/anales/issue/view/587>. Acesso em: 14 fev. 2024.

SILVANO, Zuleica Aparecida. “G’L” como chave hermenêutica para a “redenção” na carta aos Gálatas em diálogo com “Textes messianiques” de Emmanuel Levinas. 2018. Tese (Doutorado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2018. Disponível em: <https://faculdadejesuita.edu.br/gl-como-chave-hermeneutica-para-redencao-na-carta-aos-galatas-em-dialogo-com-textes-messianiques-de-emmanuel-levinas/>. Acesso em: 16 fev. 2024.

TUÑI, Josep-Oriol. *Escritos joaninos e Cartas católicas*. Introdução ao estudo da Bíblia, v. 8. São Paulo: Editora Ave Maria, 1999.

Como citar:

CARDOSO JUNIOR, OCD, Luiz Eduardo Coutinho. O Paráclito em João 14, 1-26. *Coletânea*. Revista de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, v. 23, edição especial, p. 69-81, jul./dez. 2024. DOI: <http://dx.doi.org/10.31607/coletanea-v23-ed.especial-2024-4>

REVISTAS EM PERMUTA

Para intercâmbio de revistas entre em contato com a Secretaria da Revista ou a Biblioteca da Faculdade de São Bento – RJ / FSBRJ

Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro – Revista Coletânea

Rua Dom Gerardo, 68 – Centro

20090-030 – Rio de Janeiro – RJ – Brasil

Telefones: 55 21 2206-8200 / 55 21 2206-8286

E-mail: revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br

biblioteca@corporativo.fsbrj.edu.br

Pede-se permuta / We ask for exchange / Pidesse cambio / On demande l'échange / Si richiede lo scambio

TÍTULOS NACIONAIS

1. **Atualidade Teológica**

Pontifícia Universidade Católica – PUC.
Rio de Janeiro (Quadrimestral)

2. **Batista Pioneira**

Faculdade Batista Pioneira
Ijuí – RS (Semestral)

3. **Beneditina**

Mosteiro da Santa Cruz – Monjas
Beneditinas. Juiz de Fora – MG
(Bimestral)

4. **Caminhando – UMESP**

Universidade Metodista de São Paulo
São Bernardo do Campo – SP
(Semestral)

5. **Caminhando com o ITEPA**

Instituto de Teologia e Pastoral
Passo Fundo – RS (Trimestral)

6. **Encontros Teológicos**

Revista do Instituto Teológico de Santa
Catarina – ITESC (Quadrimestral)

7. **Espaços – ITESP**

Instituto São Paulo de Estudos
Superiores. São Paulo – SP (Semestral)

8. **Estudos Bíblicos**

Editora Vozes. Petrópolis – Rio de
Janeiro (Quadrimestral)

9. **Estudos Teológicos**

Escola Superior de Teologia
São Leopoldo – RS (Semestral)

10. **Fides Reformata**

Instituto Presbiteriano Mackenzie
Centro Presbiteriano de Pós-graduação
Andrew Jumper. São Paulo – SP
(Semestral)

11. Horizonte Teológico

Instituto Santo Tomás de Aquino
Belo Horizonte – MG. (Semestral)

12. ITAICI

Revista de Espiritualidade Inaciana
Indaiatuba – SP (Mensal)

13. Kairós

Instituto Teológico Pastoral
Fortaleza – CE (Semestral)

14. Litterarius

Faculdade Palotina – FAPAS
Santa Maria – RS (Semestral)

15. Logos

Faculdade Diocesana São José – FADISI.
Rio Branco – Acre (Semestral)

16. Lumen Veritatis

Revista de Inspiração Tomista
Faculdade Arautos do Evangelho
São Paulo (Trimestral)

17. O Mensageiro de Santo Antônio

Associação Antoniana dos Frades
Menores Conventuais. Santo André – SP
(Mensal)

18. Paulus: Revista de Comunicação

da FAPCOM – Faculdade Paulus de
Comunicação – FAPCOM. Vila Mariana
– São Paulo (Semestral)

19. Perspectiva Teológica

Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia.
Belo Horizonte – MG (Quadrimestral)

20. Remhu

Revista Interdisciplinar da Mobilidade
Humana. Centro Scalabriniano de
Estudos. Brasília – DF (Semestral)

21. Revista de Catequese

Instituto Salesiano Pio XI
São Paulo – SP (Trimestral)

22. Sapientia Crucis

Ordem dos Cônegos Regulares da Santa
Cruz. Anápolis – GO (Anual)

23. Scientia Canonica

Instituto Superior de Direito Canônico
Santa Catarina – ISDCSC
Florianópolis – SC (Semestral)

24. Síntese

Centro de Estudos Superiores da
Companhia de Jesus. Belo Horizonte –
MG (Quadrimestral)

25. Studium: Revista de Teologia

Faculdade Claretiana de Teologia
Curitiba – PR (Semestral)

26. Suprema Lex

Instituto de Direito Canônico Pe. Dr.
Giuseppe Pegoraro
São Paulo – SP (Semestral)

27. Trans/Form/Ação

Faculdade de Filosofia e Ciências –
UNESP. Assis – SP (Semestral)

28. Ultimato

Editora Ultimato Ltda.
Viçosa – MG (Bimestral)

29. Vox Scripturae

Faculdade Luterana de Teologia
São Bento do Sul – Santa Catarina
(Semestral)

TÍTULOS ESTRANGEIROS

1. **Agustiniana**
Agustinos de Castilla. Madri – Espanha
(Quadrimestral)
2. **Alpha Omega**
Pontificio Regina Apostolorum
Roma – Itália (Quadrimestral)
3. **Asprenas**
Campania Notizie Srl. Napoli – Itália
(Trimestral)
4. **Carthaginensia**
Revista da Universidade de Murcia
Uruguai (Semestral)
5. **La Ciudad de Dios**
Real Monasterio del Escorial. Madrid –
Espanha (Quadrimestral)
6. **Compostellanum**
Archidióceses de Santiago de
Compostela. Santiago de Compostela –
Espanha (Semestral)
7. **Credere Oggi**
Messaggero di S. Antonio.
Padova – Itália (Bimestral)
8. **DavarLogos**
Universidad Adventista del Plata
Entre Rios – Argentina (Semestral)
9. **Didaskalia**
Faculdade de Teologia de Lisboa
Palma de Cima – Lisboa (Semestral)
10. **Eborensia**
Instituto Superior de Évora
Évora – Portugal (Semestral)
11. **Efemérides Mexicana**
Universidade Pontifícia de México
D.F. México (Trimestral)
12. **Estudio Agustiniano**
Publicacione Periódicas de Los
Agustinos de Espana – Valladolid –
Espanha (Quadrimestral)
13. **Estudios Eclesiásticos**
Faculdades de Teologia de La Compañia
de Jesús em Espana
Madrid – Espanha (Trimestral)
14. **Fórum Canonicum**
Revista do Instituto Superior de Direito
Canônico. Universidade Católica
Portuguesa – Portugal (Semestral)
15. **Igreja Luterana**
Revista Semestral de Teologia
Seminária Concórdia (Semestral)
16. **Isidorianum**
Centro de Estudios Teológicos de Sevilla.
Sevilla – Espanha (Semestral)
17. **Mayéutica**
Los Agustinos Recoletos
Madrid – Espanha (Semestral)
18. **Old Testament Abstracts**
Catholic University of America
Washington, DC – USA (Mensal)
19. **Proyección**
Facultad de Teologia de Granada
Granada – Espanha (Trimestral)
20. **Rivista Storica Dei Cappuccini Di Napoli**
Dell'Istituto Meridionale di
Francescanesimo. Napoli – Itália (Anual)
21. **Selecciones De Teologia**
Facultad de Teologia de Cataluya
Barcelona – Espanha (Trimestral)

22. Stromata

Faculdades de Filosofia Y Teologia
Universidad del Salvador
San Miguel – Argentina (Semestral)

23. Studia Moralia

Editiones Academiae Alfonsianae
Roma – Itália (Semestral)

24. Studia Patavina

Facoltà Teológica del Triveneto
Padova – Itália (Quadrimestral)

25. Studium – Filosofia y Teologia – Argentina

Centro de Estudios de la Orden
Predicadores. Buenos Aires – Argentina
(Semestral) (**Online**)

26. Studium – Espanha

Institutos Pontifícios de Filosofia y
Teología de Madrid. La Universidad
de Santo Tomás de Manila. Madrid –
Espanha (Quadrimestral)

27. Studia Cordvbensia

Revista de Teología y Ciencias
Religiosas. Centros académicos de la
Diócesis de Córdoba (Anual)

28. Teologia – Italia Settentrionale

Facoltà Teologica dell'Italia
Settentrionale. Milano – Itália
(Trimestral)

DIRETRIZES PARA AUTORES

A revista Coletânea publica apenas trabalhos de professores doutores. Entretanto, exceções poderão ser avaliadas e indicadas, excepcionalmente, para publicação pelo Conselho Editorial. As submissões serão analisadas por dois “pareceristas” e, então, submetidas ao Conselho Editorial. Os autores serão notificados sobre os trabalhos que não estiverem de acordo com as normas para publicação. Como parte do processo de submissão de artigos, resenhas e traduções, os autores devem verificar a conformidade com todos os itens listados abaixo:

1. A colaboração (artigo, resenha ou tradução) deverá ser inédita e não estar sendo submetida à avaliação para publicação em outro periódico.
2. As submissões deverão ser das áreas de Filosofia, Teologia ou áreas afins.
3. Os artigos deverão ter de 10 a 20 páginas e as resenhas e resenhas, de 2 a 6 páginas. Exceções poderão ser avaliadas pelo Conselho Editorial.
4. As submissões deverão ser enviadas como anexos, no Word, para o e-mail **revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br**. O arquivo contendo a submissão não deverá trazer identificação de autoria, para evitar a identificação pelos pareceristas. No mesmo e-mail da submissão, em um anexo separado, o autor deverá informar sua titulação acadêmica, filiação institucional, produção recente, e-mail, telefone e endereço. O e-mail informado será divulgado junto com o artigo, em caso de aprovação.
5. A revista Coletânea também aceita submissões através do portal SEER, onde está indexada: **<http://www.revistacoletanea.com.br>**
6. A indicação de um endereço postal será confirmada posteriormente, para envio gratuito ao autor de 1 exemplar da revista impressa, se a submissão for aprovada.
7. Os artigos deverão ser apresentados na fonte Times New Roman, tamanho 12 para o texto e 10 para as notas de rodapé, em folha A4, com margens superior, inferior e laterais de 2,5 cm, espaço interlinear 1,5 cm. Parágrafos iniciando a 1,5 cm da margem, sem espaços suplementares antes ou depois. Títulos e subtítulos em **negrito**, não em caixa alta.
8. Na parte superior do artigo devem constar o título em português e em inglês, o resumo em português e em inglês (abstract) e três a cinco palavras-chave em português e em inglês (keywords).

9. O resumo deve ter entre 100 e 250 palavras. Deve ser apresentado em parágrafo único e ser composto de uma sequência de frases concisas, afirmativas e não de enumeração de tópicos. O objetivo deve ressaltar o método, os resultados e as conclusões do trabalho. A ordem e a extensão desses itens dependem do tratamento que cada um recebe no documento original.
10. As palavras-chave devem figurar logo abaixo do resumo, separadas entre si por ponto e finalizadas também por ponto. É importante ressaltar a utilidade das palavras-chave para a indexação dos artigos, pois o acesso online é facilitado pela precisão dos termos indicados.
11. Imagens e tabelas devem ser inseridas no texto e não no final do artigo.
12. Caso o artigo requeira fontes especiais, estas deverão ser encaminhadas por e-mail, em arquivo anexo.
13. Traduções deverão vir acompanhadas de autorização para publicação das partes devidas.
14. Aceitam-se artigos em espanhol.
15. Os textos aceitos para publicação sofrem um tratamento editorial e são submetidos aos respectivos autores para sua aprovação final.
16. Notas de rodapé devem ser utilizadas apenas para indicações, observações e comentários que não possam ser incluídos no texto.
17. Citações diretas, de até três linhas, devem estar no texto contidas entre aspas. As referências das citações devem vir entre parênteses, imediatamente após as aspas. Devem constar entre parênteses: o sobrenome do autor, o ano da publicação e a página.

Exemplos:

“Apesar das aparências, a desconstrução do logocentrismo não é uma psicanálise da filosofia [...]” (Derrida, 1967, p. 293).

A ironia seria assim uma forma implícita de heterogeneidade mostrada, conforme a classificação proposta por Authier-Reiriz (1982)

A produção de lítio começa em Searles Lake, Califórnia, em 1928 (Mumford, 1949, p. 513).

Oliveira e Leonardos (1943, p. 146) dizem que a “[...] relação da série São Roque com os granitos porfirídeos pequenos é muito clara.”

Meyer parte de uma passagem da crônica de “14 de maio”, de A Semana: “Houve sol, e grande sol, naquele domingo de 1888, em que o Senado votou a lei, que a regente sancionou [...]” (Assis, 1994, v. 3, p. 583).

Barbour (1971, p. 35) descreve: “O estudo da morfologia dos terrenos [...] ativos [...]”

“Não se mova, faça de conta que está morta.” (Clarac; Bonnin, 1985, p. 72). Segundo Sá (1995, p. 27): “[...] por meio da mesma ‘arte de conversação’ que abrange tão extensa e significativa parte da nossa existência cotidiana [...]”

18. Citações diretas, com mais de três linhas devem vir destacadas do texto, com fonte tamanho 11, recuo de 1,5 cm da margem esquerda, espaço simples entre linhas e sem aspas. As referências devem constar entre parênteses, ao final da citação destacada. Dentro dos parênteses, o sobrenome do autor deve vir seguido do ano da publicação e da página (Autor, ano, p. 0).

19. Quando a citação incluir texto traduzido pelo autor, deve-se incluir, após a chamada da citação, a expressão tradução nossa, entre parênteses.

Exemplo:

“Ao fazê-lo pode estar envolto em culpa, perversão, ódio de si mesmo [...] pode julgar-se pecador e identificar-se com seu pecado” (Rahner, 1962, v. 4, p. 463, tradução nossa).

20. Ao final do artigo, em seção intitulada Referências devem vir especificadas as referências bibliográficas completas, bem como as obras consultadas on-line. Todas as obras citadas ou mencionadas ao longo do artigo devem constar nas Referências.

21. Para as indicações das referências sigam-se as normas da ABNT. A ABNT fixou com a norma NBR 6023 as informações essenciais e complementares que devem fazer parte da identificação de uma obra. São informações essenciais: autor; título da obra; edição; local da publicação; editora e ano da publicação. Além disso, grifa-se (em itálico) apenas o título da obra. Lembrando que no caso de artigos de revista, grifa-se o nome da revista e não o título do artigo. Subtítulos são separados por dois pontos e não têm grifo. Consultar também a NBR 10520 que contém as indicações para fazer citações em documentos.

EXEMPLOS DE REFERÊNCIAS

Livro

GOMES, Cirilo Folch. *Riquezas da mensagem cristã*. Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1983.

Parte de livro

SCHABERT, Joseph. Inspiração. Bíblia, palavra de Deus. In: SCHABERT, Joseph. *Introdução à Sagrada Escritura*. Petrópolis: Vozes, 1983. p. 113-130.

Artigo de periódico

SCHALL, James V. Sobre os limites da preocupação social: A encíclica Sollicitudo Rei Socialis de João Paulo II. *Communio: Revista Internacional de Teologia e Cultura*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 3, p. 649-680, set./dez. 2007.

Texto em meio eletrônico

Obras consultadas online devem trazer a indicação do endereço eletrônico precedido da expressão Disponível em: e a data de acesso ao documento, precedida da expressão Acesso em:

Exemplo:

ROCHA, João Cezar de Castro. O avesso do avesso: as mazelas da endogamia. *Topoi*. Revista de História, Rio de Janeiro, v. 15, n. 28, p. 374-381, jan./jun. 2014. Disponível em: www.revistatopoi.org. Acesso em: 10 nov. 2015.

Verbetes de dicionário

CAYGILL, H. Juízo Sintético. In: CAYGILL, H. *Dicionário Kant*. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1980. p. 47-49.

Artigo de jornal

LEAL, L. N. MP fiscaliza com autonomia total. *Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, p. 3, 25 abr. 1999.

DECLARAÇÃO DE DIREITO AUTORAL

Os autores mantêm os direitos autorais e ao mesmo tempo concedem cessão dos mesmos direitos autorais à Revista Coletânea que passa a ter plenos direitos de publicação, com o trabalho simultaneamente licenciado sob a Licença Creative Commons Attribution que permite o compartilhamento do trabalho com reconhecimento da autoria e publicação inicial nesta revista. As publicações deste periódico poderão ser reproduzidas desde que devidamente referenciadas, conforme a licença adotada.



Envie o pedido de ASSINATURA da revista Coletânea, para o e-mail: **revista.coletanea@corporativo.fsbrj.edu.br** ou acesse o site da Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro: **www.fsbrj.edu.br**