O pronome pessoal ἡμεῖς como chave hermenêutica do IV evangelho

Introdução

O quarto evangelho continua a ser em grande parte um enigma para a exegese do Novo Testamento. Quem é o seu autor? Quem é o discípulo amado? Qual a sua relação com os sinópticos? Quando e onde foi escrito? Como interpretar a sua comunidade? Qual a relação entre esta comunidade e a redacção do evangelho? Como interpretar a sua cristologia «alta» e a sua escatologia «realizada»?

Segundo o autor George R. Beasley-Murray, que acaba de publicar um comentário ao quarto evangelho¹, «ele é o livro bíblico mais comentado nos nossos dias», e uma vez que é o «produto da pregação e do ensino», ele é o «evangelho do pregador *par excellence*»². Beasley-Murray classifica depois o quarto evangelho com as palavras da epístola aos Hebreus acerca de Melquizedek: «ele é sem pai, sem mãe, sem genealogia» (Hb 7,3), e comenta a seguir: «Tudo o que sabemos acerca deste livro é incerto, e tudo o que conhecemos aparentemente acerca dele é matéria de discussão. O evangelho é anónimo; a argumentação tradicional que o ligava ao apóstolo João está praticamente esgotada. Não temos a certeza onde foi escrito e quando foi escrito. Não temos a certeza sobre os seus antecedentes, as suas fontes e as suas relações com outros escritos. E isto inclui as suas relações com os sinópticos e com os movimentos religiosos daqueles dias»³.

¹ G. BEASLEY-MURRAY, *John* (Col. «World Biblical Commentary», 36, Word Books/Waco, 1987).

² *Idem, ibid.*, p. x.

³ *Ibid.*, p. xxxii.

O nosso intento é procurar descobrir a razão de ser dos personagens que se escondem por detrás da primeira pessoa plural do pronome pessoal NÓS, geralmente em tensão com a segunda pessoa VÓS. Vamos examinar o assunto nalgumas passagens dos capítulos 3-8, com uma breve incursão ao cap. 1. Trata-se de textos de diálogo doutrinal como a própria lógica gramatical o exige. Examinamos os textos a partir da unidade textual sincrónica, sem nos demorarmos, portanto, em especulações diacrónicas, filológicas ou histórico-críticas. Veremos que a estrutura formal e conjuntural é sempre idêntica, o que nos leva a concluir que o autor tem uma intenção redaccional própria, que, por sua vez, tem a ver com a cristologia, a eclesiologia e a escatologia, e bem assim com a pneumatologia, que lhe são próprias e específicas. Desta maneira, pensamos iluminar um pouco mais o enigma do quarto evangelho.

1. Jo 3,11-12

- v. 11: «Em verdade, em verdade *te* digo:
falamos daquilo que sabemos
e testemunhamos aquilo que vimos,
e, no entanto, não acolheis o nosso testemunho.
- v. 12: Se, quando *vos* disse as coisas da terra,
não acreditastes,
como é que acreditareis
se *vos* disser as coisas do céu?»

Reparemos em primeiro lugar que este diálogo de Jesus com Nicodemos faz parte duma estrutura formal muito comum no quarto evangelho. Em 2,23-25 temos um relato que fornece a chave ao diálogo que se segue; em 3,1-12 temos um diálogo de Jesus com Nicodemos, e em 3,13-21 temos um monólogo (discurso) de Jesus. A mesma estrutura acontece imediatamente em 3,22-24 (relato); 3,25-30 (diálogo); 3,31-36 (monólogo-discurso). Esta estrutura está presente em todo o evangelho.

Acerca de Jo 3,11-12, comecemos por perguntar: o *tu* pronominal do v. 11a (σοι: «em verdade *te* digo») é o mesmo que o *vós* pronominal do v. 12 (ὑμῖν: «quando *vos* disse... se *vos* disser»)? O *eu* verbal do v. 12a (ἐγὼ: «quando (*eu*) vos disse») e 12b («quando (*eu*) vos disser»), é o mesmo que o *nós* verbal do v. 11 («falamos», «sabemos», «testemunhamos», «vimos»)?

Reparemos que o *eu* pessoal do v. 12 só aparece como verbal e não como pronominal. Por isso continuamos a perguntar: O *tu* pronominal do v. 11a («te digo») é o mesmo que o *vós* verbal («não acolheis») do v. 11b? E o *nós* pronominal do v. 11b («o *nosso* testemunho») é o mesmo que o *nós* verbal do v. 11a («falamos», «sabemos», etc.)?

Porque é que a nível textual, Jesus responde no v. 11 ao *singular* pessoal, a Nicodemos («em verdade *te* digo») com um *plural* pessoal («falamos», «sabemos», etc.), em vez de ser no singular? E porque é que n. v. 12 deixa o singular e passa para o plural («vos disse... acreditastes... vos disser»)?

Só por estas interrogações levantadas à «desorganização» gramatical devemos concluir que estamos diante de «pessoas figurativas ou significativas» e não de indivíduos isolados. Nicodemos é uma figura representativa, ao mesmo tempo singular e plural, e o mesmo se diga de Jesus. A correspondência entre o singular e o plural não pode ter outra explicação.

Os exegetas modernos são mais ou menos unânimes em concluir que na oposição NÓS/VÓS classificam-se as duas comunidades, a judaica e a cristã, no tempo do evangelista. Para melhor concretizarmos este assunto apresentamos o parecer de quatro exegetas recentes.

Xavier Léon-Dufour escreve a este propósito: «À l'orthodoxie juive que Nicodème représente s'opposera ici l'orthodoxie chrétienne: dans le NOUS/VOUS le lecteur peut reconnaître les deux communautés qui s'affrontaient au temps de l'évangile»⁴.

Da mesma maneira pensa Rudolph Schnackenburg: «Las expresiones y los giros son típicos de Jn (cf. Coment. 1,7, y 1 Jn 1,2); sólo es difícil el plural. Se refiere Jesús con ello sólo a si mismo (cf. v. 32) o incluye también a sus discípulos (en cuyo caso este οἷδαμεν respondería al del v. 2), o bien-también se debe contemplar esta posibilidad — habla aquí por boca de Jesús, incluso en forma eminente, la comunidad futura?» Este autor afirma depois que «ou se trata dum «plural eclesíástico» ou duma comunidade enquanto tal. Mas, para ele, a solução passa pelos textos de 3,32 e 9,4, em que Jesus se confunde com os discípulos: «la revelación escatológica, que no era posible a nadie sino a Jesús, viene sin embargo

⁴ X. LEON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean*, Vol. I (du Seuil, Paris, 1988), p. 296.

confiada a los discípulos y asumida y transmitida por ellos, de modo que al enmudecer el Jesús terrestre, sus discípulos y enviados siguen proclamando la misma revelación»⁵.

Por sua vez, George R. Beasley-Murray escreve sobre 3,11-12: «O Revelador dirige-se a Nicodemos como representante do seu povo (λέγω σοι ... εἶπον ὑμῖν), e o Revelador representa todos os que dão testemunho da autêntica palavra de Deus. O «nós sabemos» de Nicodemos (v. 2) é tacitamente corrigido pelo «nós sabemos» do Redentor (οἴδαμεν), que apenas se refere ao testemunho das realidades celestes (ὁ ἑωράκαμεν), e da Igreja que perpetua o seu testemunho. Tragicamente, a recusa do testemunho por Nicodemos representa a rejeição da sua geração, como a rejeição nos dias do evangelista (οὐ λαμβάνετε ... οὐ πιστεύετε)⁶.

Finalmente, Raymond E. Brown apresenta a questão da seguinte forma: «Têm-se apresentado muitas tentativas para explicar o plural do v. 11. Falou-se de plural magestático, de uma conjunção do testemunho do Pai com o do Filho, como uma referência de Jesus aos seus discípulos (estão presentes?). Mas qualquer sugestão de que Jesus incluía outros na sua expressão vai contra a insistência sobre a unicidade de Jesus no v. 13. Outros pensam que João apresenta no v. 11 um diálogo entre a Igreja («nós») e a sinagoga («vós»). É certo que algumas ideias de João vão dirigidas à Sinagoga com sentido apologético, mas devemos lembrar-nos que o evangelista volta ao singular («eu») no v. 12, embora siga mantendo o plural para o oponente do diálogo. Se fosse a Igreja a falar aqui seria apenas neste único versículo. A resposta mais satisfatória consiste em considerar o v. 11 como a continuação da refutação de Nicodemos com as suas próprias palavras, iniciada no v. 10. Do mesmo modo que ali Jesus tomava dos lábios de Nicodemos o tema do «mestre», que este tinha apresentado no v. 2, no v. 11 toma Jesus o «sabemos» do v. 2 e dirige-o contra Nicodemos. Deste modo, o «nós» acaba por ser uma paródia do ar de arrogância que se insinua nas palavras de Nicodemos»⁷.

Destes quatro autores, três explicam a desorganização gramatical entre o singular e o plural como sendo a corporização textual de

⁵ R. SCHNACKENBURG, *El Evangelio según San Juan*, Vol. I (Herder, Barcelona, 1980), p. 426.

⁶ G. BEASLEY-MURRAY, *op. cit.*, p. 49.

⁷ R. E. BROWN, *The Gospel according to John I-XII* (Col. «Anchor Bible», Doubleday, Garden City/New York, 1966), p. 132.

grupos de pessoas representativas. Tratar-se-ia dum diálogo em que o singular Nicodemos e o singular Jesus representariam uma tipologia judaica e uma tipologia revelacional cristã. Apenas Raymond E. Brown não concorda com esta exegese, mas sem apresentar uma alternativa clara.

Começemos por reparar que as «coisas da terra» de que Nicodemos ouviu falar, mas em que não acredita, referem-se ao nascimento do alto, que aparece nos vv.3-8. É «terreno» porque apenas compreende as coisas do homem no mundo, sem a capacidade de ver as coisas do alto. Nicodemos é o mestre da Lei, mas a Lei e Moisés, nesta visão joânica, pertencem às coisas da terra. As «coisas do céu» que ainda não foram relatadas a Nicodemos referem-se à dimensão escatológica da salvação que o Redentor traz através da sua «descida» e «subida», que depois aparece de modo mais claro na reflexão que se segue nos vv.13-21 e 31-36.

Jesus disse «as coisas da terra» e mais tarde dirá «as coisas do céu». A frase de ἐάν («se») é condicional eventual e determina, por isso mesmo, dois tempos qualitativos, o tempo entre o εἰ τὰ ἐπιγεια εἶπον e o tempo entre οὕτως ἐάν, ou seja, o tempo entre uma revelação de Jesus («as coisas da terra»), já processada, e uma por processar («as coisas do céu»), ainda a vir.

Reparemos depois que o centro teológico do v.11 consiste no *testemunho*: o singular pessoal de Nicodemos não acolheu o testemunho do Jesus plural. Mas só se pode tratar do testemunho revelacional do Jesus terrestre («quando vos disse as coisas da terra»), porque a revelação do Jesus que vai transmitir «as coisas do céu» ainda está por acontecer. O autor funde no mesmo registo os dois tipos de revelação-testemunho, a nível textual, mas não a nível intencional. O Jesus joânico desdobra-se em dois «testemunhos»: o presente («aquilo que vimos», no perfeito presente: «testemunhamos aquilo que continuamos a ver») e o futuro: mas ainda não dissemos (revelamos, testemunhamos) tudo: «as coisas do céu», que ainda estão por dizer.

Não há dúvida que esta «segunda» revelação-testemunho só se pode compreender à luz da fé da comunidade pós-pascal através do papel do Paráclito (cf. 14,26; 16,13 s) já patente no baptismo (3,5,6; cf. 3,8: «O Espírito espira onde quer; ouves a sua voz, mas não sabes donde vem nem para onde vai...»).

Que tipo de comunidade é então esta? Jesus dirige-se ao judeu Nicodemos singular e plural que representa, como afirma Xavier

Léon-Dufour «tous ceux qui en Israël hésitent à croire en sa révélation?» A intenção textual (a intenção do evangelista) é uma intenção eclesial ou cristológica? O «nós sabemos, vimos e testemunhamos» não se refere apenas a Jesus, o único que «sabe, vê e testemunha», porque só ele é o Filho do Homem que desceu do céu (v.13)?

Se a intenção do autor é cristológica, então significa que «as coisas do céu» ainda não foram totalmente reveladas, *mesmo na comunidade joânica*, mas continuam a ser reveladas. Enquanto que os autores supracitados pensam que a questão se resolve entre um VÓS, que são os judeus, e um NÓS, que são os cristãos joânicos, somos do parecer que a intenção do autor é sobretudo cristológica-revelacional, deixando o tema da revelação em aberto, isto é, em contínua tensão de progressão revelacional ou de revelação *in fieri*, precisamente em contraste com Nicodemos e com tudo o que ele representa, uma vez que «o Espírito espira onde quer» (3,8). É esta dimensão de abertura pneumatológica que iremos encontrar em todos os textos, em contraste com a igreja dos judeus, dos judeo-cristãos, para confirmar a fé dos cristãos «joânicos», não em perspectiva estática mas dinâmico-pneumatológica.

2. Jo 4,21-24

- v.21: «Disse-lhe Jesus:
acredita em *mim*, ó mulher!
Vem a hora,
em que não é neste monte nem em Jerusalém que *adorareis*
[o Pai.
- v.22: «*Vós* adorais aquilo que não conheceis,
nós adoramos aquilo que *sabemos*,
porque a salvação vem dos judeus.
- v.23: «Mas vem a hora e é precisamente agora,
em que os verdadeiros adoradores adorarão o Pai em
espírito e verdade,
porque o Pai procura tais adoradores.»

Como em 3,11-12 estamos diante dum *diálogo* (4,7b-26) que se segue a um *relato* (4,1-7a). Também aqui aparece o singular pessoal de Jesus («acredita em *mim*») fundido no plural pessoal («*nós* adoramos»), o singular pessoal da samaritana («ó mulher») fundido no

plural pessoal dos samaritanos («vós adorais»). Como em 3,11-12, a revelação de Jesus aparece no neutro (v.22: «vós adorais *aquilo que...* nós adoramos *aquilo que* conhecemos»). Como em 3,11-12 aparece a primeira pessoa plural *sabemos* (v.22 ὁ ἴδμεν). Como em 3,11-12, o autor do texto mantém uma dialéctica entre o presente e o futuro: «vós adorais (*agora*)», «nós adoramos (*agora*)», mas «vai chegar a hora».

As «coisas do céu» ainda por revelar, de 3,12 correspondem à adoração «em Espírito e verdade» de 4,23, que vai chegar agora. O «testemunhamos aquilo que vimos» (no presente) de 3,11 corresponde ao «nós adoramos aquilo que sabemos», de 4,22, também no presente.

Se o «falamos» e «testemunhamos» de 3,11 indicia um tipo de cristologia em tensão de progressão revelacional referenciada com o Cristo que vai revelar as «coisas do céu» e através do «Espírito que espira onde quer», também em 4,21, o «nós adoramos aquilo que sabemos» é um Cristo e uma cristologia em tensão de progressão revelacional referenciada com a afirmação sobre os «adoradores em Espírito e verdade», que ainda estão para vir ou aparecer (futuro), embora já estejam também presentes na comunidade joânica. O contraste temporal entre «vem a hora e é precisamente agora» do v.23a e a qualidade dos adoradores que «o Pai procura» do v.23c estabelece a tensão entre o presente eclesial e o futuro revelacional. De facto, esta revelação que ainda vai aparecer, num segundo tempo qualitativo, de temporalidade dinâmica, já aconteceu, no entanto, no *agora da hora* de 4,23. Este *agora* e esta *hora* são uma endíades temporal teológica que manifestam o verdadeiro Jesus joânico. O evangelho foi escrito para manifestar este Jesus das «coisas do céu», deste «agora» e desta «hora» testemunhado pela comunidade joânica. Simplesmente, não se trata dum «agora» e duma «hora» já totalmente revelada, mas em tensão contínua ou em *fieri* contínuo.

Ignace de la Potterie estudou esta perícopa de modo explícito⁸. Contrariamente à maioria dos comentadores, para os quais 4,22 designa os Samaritanos e o «nós» o conjunto dos judeus, este autor defende que se o «nós» designa os que acreditam em Jesus, então o próprio Jesus não faz parte do grupo. Por isso, os exegetas alexandrinos aplicaram ao texto uma síntese de três dimensões: a *histórica*

⁸ I. DE LA POTTERIE, «Nous adorons, nous, ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs» Histoire de l'exégèse et interprétation de Jn 4,22», in *Biblica*, t64 (1983), pp. 74-115.

(os judeus), a *crisológica* (Jesus) e a *eclesiológica* (os cristãos)⁹. I. de la Potterie defende a exegese crisológica a partir da argumentação do «nós adoramos aquilo que sabemos». No quarto evangelho, quando οἷδα é aplicado aos judeus com Deus como objecto é de modo negativo (Jo 8,19: «nem a mim me conheceis, nem o Pai»; cf. v.14 e 15,21). A fórmula positiva do v.22b (οἴδαμεν) não se pode aplicar aos interlocutores judeus de Jesus. Só se aplica a Jesus, pois só ele «conhece» Deus, só ele conhece o Pai. De la Potterie distingue, por isso, no texto, entre o «sensus dictionis» (para as pessoas que falam) e o «sensus scriptiois» (para o evangelista que escreve)¹⁰. «Si, comme on vient de le voir, «vous» qui précède inclut déjà les Juifs, «nous» qui s'oppose à eux ne peut plus comprendre ces mêmes Juifs! En se distinguant à la fois des Samaritains et des Juifs et en se situant face à eux, Jésus ne peut pas en réalité parler d'un autre que de lui-même (cf. aussi 3,11)»¹¹. Um pouco mais adiante continua o mesmo autor: «Cependant, au moment précis où nous sommes (4,22b) le pluriel ἡμεῖς n'est rien d'autre qu'un rappel de la tradition passée d'Israël; il n'en peut pas encore comprendre les chrétiens, contrairement à ce que pensent plusieurs autres, tant anciens que modernes (d'Origène à Bultmann). Au v.22, le mouvement de la pensée part de la tradition juive (ἐκ τῶν Ἰουδαίων), mais c'est pour aboutir simplement au présent (ἔστυ), c'est-à-dire à Jésus: le mouvement, ici, est celui d'une concentration progressive, d'une réduction christologique (du passé au présent, du pluriel au singulier: des «Juifs» à Jésus). Le mouvement inverse, celui d'une nouvelle expansion, d'un élargissement communautaire (du présent au futur, du singulier au pluriel: de Jésus aux chrétiens) ne se fera que dans le verset suivant (ἀλλ'ἔρχεται ὥρα ...)»¹². O autor conclui mais tarde da seguinte maneira: «De quanto dissemos concluímos que o texto é profundamente «crisológico». Até mesmo as últimas palavras «a salvação vem dos Judeus» só tomam o seu verdadeiro sentido em função do Cristo: é da tradição de Israel que «vem o Messias» (v.25) e a salvação messiânica. Mas o texto sublinha ainda muito mais um outro ponto: «agora», com ele, começa «a hora (que) vem». Jesus, que é judeu (v.9), é o ponto de chegada, certamente, da esperança de Israel,

⁹ *Idem, ibid.*, pp. 80 e ss.

¹⁰ *Ibid.*, p. 96.

¹¹ *Ibid.*, p. 101.

¹² *Ibid.*, p. 103.

mas ele é sobretudo o ponto de partida e o iniciador da época escatológica». (...) «O culto novo dos «verdadeiros adoradores» encontram a sua primeira realização em Jesus; porque ele «adora aquilo que conhece», ele que «conhece o Pai»¹³.

Demorámo-nos um pouco na citação deste autor precisamente porque estamos inteiramente de acordo com ele, mas acentuamos o facto do texto querer significar que Jesus é o «ponto de partida e o iniciador da época escatológica».

3. Jo 1,14.16.26

Para melhor compreendermos os textos já analisados de Jo 3,11-12 e 4,21-24 julgamos útil fazermos uma incursão a Jo 1,14.16.26.

Em 1,14 «o Logos fez-se carne e habitou entre *nós* (ἐν ἡμῖν) e contemplamos a sua glória». O «entre nós» refere-se à humanidade, mas, especialmente, aos que fazem parte do plural teológico «contemplamos a sua glória». A primeira pessoa plural ἐθεασάμεθα é a mesma pessoa plural de 3,11: «testemunhamos aquilo que vimos», ou de 4,22: «adoramos aquilo que sabemos», embora em 1,14 a incidência seja mais eclesial (cf. 1Jo 1,2: «vimos, testemunhamos, anunciamos... ouvimos») e em 3,11 e 4,22 seja mais cristológica. O ἡμῖν eclesial e o ἡμῖν cristológico fundem-se numa unidade que tem a ver com a nascente e com o rio que dela dimana, mas não se confunde a nascente com o rio. Conscientemente, o autor emprega de modo dialéctico o singular e o plural, tanto para a figuração cristológica como para a figuração eclesial.

Logo a seguir, em 1,16 aparece o mesmo ἡμεῖς: «e da sua plenitude todos *nós* recebemos...». Estes «todos nós» referem-se à humanidade inteira? A todos os cristãos? Apenas aos cristãos joânicos? O autor é vago e indeterminado e é dentro deste sentido pessoal indeterminado que devemos deixar as coisas. Não se trata dum NÓS referencial apenas àquele tempo e àquela história, a este ou àquele grupo dum tempo histórico ou eclesial determinado.

O contraste entre estes NÓS/VÓS acontece em 1,26, em relação ao Baptista e aos Baptistas: «No meio de *vós* está quem *vós* não conheceis». Se é o Baptista que o afirma, significa, então, que o

¹³ *Ibid.*, p. 114.

Baptista conhece aquele que anuncia e que os judeus o não conhecem? De facto, João conhece-o como «o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo» (1,29), e como «Filho de Deus» (1,34), e conhece-o porque «viu o Espírito a descer sobre ele» (1,32). Uma vez mais, o Espírito é que revela a identidade de Jesus. Mas revela-o duma vez por todas, ou revela-o permanentemente, em devir contínuo e histórico? Reparemos que quanto ao Baptista, o autor do quarto evangelho usa do processo da prolepse em relação ao Espírito que o Baptista «viu descer...» E se usa da prolepse para o Baptista, também usa da analepse para o futuro do devir contínuo e histórico. Não se pode compreender 1,14.16.26, sem 1,51: «vereis coisas maiores», ou ainda sem o futuro de 5,20: «(O Pai) mostrar-lhe-á obras ainda maiores, de modo que *vós* ficareis admirados».

Para compreendermos melhor o que fica dito sobre 1,14.16.26 devemos saltar para o último capítulo do evangelho. No primeiro colofon final de 20,31, o grande sinal é o da fé que vê em Jesus o «Filho de Deus, em quem é preciso acreditar para ter vida». E no segundo colofon final de 21,25, quem tem esta fé é o «discípulo que dá testemunho destas coisas e as escreveu». Este testemunho é igual ao de 3,11: «testemunhamos aquilo que vimos». Mas em 3,11 trata-se dum testemunho de tipo cristológico e em 21,25 dum testemunho de tipo eclesial, mas que é a projecção do cristológico.

Como vemos, encontramos sempre a mesma figuração, a mesma tipologia, a mesma caracterização. Jo 1,14.16.26 são afirmações que apelam para o devir revelacional, sempre presente e sempre futuro, sempre cristológico e sempre eclesiológico por intermédio do sempre pneumatológico. Deste presente já aufero o Baptista porque «viu o Espírito Santo a descer sobre ele», já aufero o discípulo de 21,25, porque todos eles auferem do testemunho cristológico de 3,11: «testemunhamos aquilo que vimos» e do conhecimento cristológico de 4,22: «adoramos aquilo que sabemos». Simplesmente, tanto o testemunho cristológico como o conhecimento cristológico, depois extenso ao testemunho eclesial e ao conhecimento eclesial só se entendem se deixarmos a porta aberta para a progressão revelacional através do Espírito, porque o Pai «mostrar-vos-á (pelo Espírito) obras ainda maiores, de modo que *vós* ficareis admirados» (5,20).

Voltemos agora ao cap. 4. Em 4,32, Jesus responde aos discípulos: «Eu tenho uma comida que *vós* não conheceis». Quem são estes discípulos? Serão os Doze? Mas o quarto evangelho não se interessa tanto pelos Doze, mas pelos *discípulos*. Há discípulos que

«sabem» e discípulos que «não sabem». Os que *sabem* ou *conhecem* são os que participam da messe escatológica: «levantai os vossos olhos e contemplai os campos, já loiros para a ceifa» (4,35). A metáfora da «ceifa já loira» refere-se à metáfora temporal teológica da «hora de agora» de 4,22 e de 1,50.

Este *saber* ou *conhecer* é a chave teológica do grande diálogo entre Jesus e a samaritana, pois termina em 4,42b: «nós mesmos o ouvimos e sabemos (conhecemos, οἶδαμεν) que este é verdadeiramente o salvador do mundo». O plural *conhecemos* é o mesmo de 4,22; 3,11; 1Jo 1,2. Uma vez mais, também em 4,32 se dá a fusão do cristológico («o ouvimos») com o eclesial («e sabemos agora»). Mas a metáfora da ceifa deixa o campo aberto para uma escatologia ao mesmo tempo realizada («campos já loiros») e futura.

Os exegetas estão muito atentos a todas as variantes ou «nuances» destes plurais verbais e pessoais. Não será um «escândalo» exegético afirmar que os colectivos pessoais «ouvimos» e «conhecemos» de 4,42 são os mesmos de 3,11 e 4,22? O contexto histórico-teológico das três perícopas não é realmente diferente? Por detrás dos samaritanos não estará a primeira grande missão de Ac 8,6-17? E por detrás de 3,11-12, na perícopa de Nicodemos, não estará a crítica à ortodoxia judaica? Tudo isto é verdade, mas a grandeza do quarto evangelho consiste em apropriar-se de tradições históricas e geográficas transformando-as num processo midráchico em favor da adesão da fé ao Cristo joânico, e, a partir daí, à revelação que começa «agora» no agora cristológico, no agora eclesiológico e no agora escatológico (pneumatológico) para nunca mais terminar.

4. Jo cap. 5

Os NÓS/VÓS do quarto evangelho, como actantes contrastantes do drama à volta da pessoa de Jesus, formam o contraponto desta sinfonia feita de instrumentos dissonantes e consonantes. Este contraponto recebe um realce específico no cap. 5, formado por um relato (5,1-6a), logo seguido dum diálogo de milagre (5,6b-9), de mais um diálogo entre o miraculado e os judeus (5,10-15), e dum terceiro diálogo entre Jesus e os judeus (5,17.19-47), que acaba por ser um grande monólogo (discurso) de doutrina cristológica. O esquema repete-se em todos os capítulos.

Neste capítulo, o pronome ὑμῶν ou ὑμεῖς aparece doze vezes. Estes VÓS são os que ouvem a palavra de Jesus e acreditam nele

(5,24). Se assim for, já têm a vida eterna, já não passam pelo juízo nem pela morte (5,24). Também aqui aparece o tema teológico da *hora*: «Em verdade, em verdade *vos* digo que vem a *hora* e é agora (cf. 4,23) em que os mortos hão-de ouvir a voz do Filho...» (5,25).

Contrariamente a estes VÓS que ouvem a palavra e que têm fé neste Jesus joânico estão os outros VÓS do cap. 5: «e a sua palavra não permanece em *vós*, porque *vós* não acreditais naquele que ele enviou» (5,38); «eu conheço-*vos*, *vós* não tendes em *vós* o amor de Deus» (5,42); «não penseis que sou eu que *vos* hei-de acusar diante do Pai» (5,45).

Não há dúvida que o Jesus do cap. 5 critica os Judeus por não acreditarem nele, por não saberem ler as Escrituras como *promessa*. Mas este registo literal, que condiz com o registo do Jesus histórico dos sinópticos, não é o único, nem o principal do autor-evangelista. O que está em causa é acreditar no Filho a quem o Pai «mostrará (futuro) coisas ainda maiores» (5,20); é acreditar que aquela «hora» é a escatológica e que os mortos hão-de ouvir (futuro) a voz do Filho de Deus (5,25).

A estas afirmações de fé teológica e cristocêntrica, na dimensão do autor joânico, opõe-se a segunda parte do cap. 5 com os nove ὑμῶν ou ὑμεῖς. Quer isto dizer que o grande diálogo (monólogo) do cap. 5 se estrutura à volta dos três ὑμῶν (ὑμεῖς) dos vv.21.24 e 25, que correspondem aos VÓS do Cristo joânico, e dos nove ὑμῶν (ὑμεῖς) restantes nos vv.33.35bis.38bis.39.42.45bis, que se opõem à fé do Cristo joânico.

O contexto entre os dois tipos de VÓS é o mesmo que encontramos nos caps. 3 e 4, embora as personagens, a nível historiográfico sejam mais concretas nos dois capítulos anteriores. E neste cap. funcionam não apenas os actantes humanos Judeus, João Baptista (5,33-36), Moisés (5,45-46), como os actantes da instituição do *sábado* (5,16) e das *Escrituras* (5,39). Mas a mensagem é a mesma que a dos dois capítulos anteriores. São figuras «icónicas» que estão ao serviço da mensagem-doutrina. Por isso, não tem qualquer valor o parecer daqueles exegetas ou teólogos que afirmam o que R. Brown descreve desta maneira: «A tendência entre os críticos é a de julgar este discurso como um produto da teologia cristã do séc. I, com escasso ou nulo fundamento na tradição primitiva das palavras de Jesus»¹⁴.

¹⁴ R. E. BROWN, *op. cit.*, p. 216.

Como também não tem qualquer valor o parecer daqueles que distinguem a escatologia final dos vv.26-30 da escatologia realizada dos vv.19-25. Segundo Bultmann¹⁵, o redactor acomodou os vv.28-29 à escatologia oficial da Igreja. Para Boismard¹⁶, os vv.26-30 representam a forma primitiva do discurso, e os vv.19-25 seriam o resultado duma reelaboração das mesmas sentenças de Jesus em época posterior, quando a escatologia realizada tinha passado a primeiro plano como resposta à tardança da segunda vinda. Gächter¹⁷ fala duma colecção de sentenças que primitivamente estariam separadas umas das outras e usa o critério do diverso uso dos pronomes pessoais. Os diversos estratos do discurso corresponderiam ao uso dos diversos pronomes pessoais. Brown é do parecer que «o cap. 5 no seu conjunto encaixa perfeitamente com a finalidade do evangelho, que insistia em separar os judeo-cristãos da Sinagoga para que professassem abertamente a sua fé em Jesus»¹⁸.

O problema da escatologia joânica é deveras estranho, porque tanto nos aparecem textos caracterizadores duma escatologia realizada (3,19; 3,36; 4,23; 5,24-25; 6,47; 11,25, etc.) como duma escatologia futura ou final (oficial) (6,39.40.44.54; 12,48). Como vimos, os autores têm procurado a solução de diversos modos. Uns procuram-na no trabalho redaccional, através de interpolações «eclesiais» do redactor, que reestabelece a escatologia clássica (final e oficial), como é o caso de Bultmann, como vimos¹⁹. Outros procuram-na nos diversos estádios das tradições, sendo as tradições *pré-joânicas* as conservadoras e oficiais, enquanto que a escatologia realizada seria obra do autor-redactor. Outros pensam encontrá-la na questão histórica da tardança da parusia.

Joseph Blank²⁰ defende a tese que a escatologia joanina está em função da sua cristologia, mas que a escatologia funciona de maneira diferente consoante se refere a Jesus ou aos seus discípulos.

Paul W. Meyer²¹ distingue entre as duas aplicações da escatologia dentro da unidade literária. Com respeito à cristologia, a

¹⁵ R. BULTMANN, *Das Evangelium des Johannes* (16 ed. Vandenhoeck, Göttingen, 1959).

¹⁶ M.-E. BOISMARD, «L'évolution du thème eschatologique dans les traditions Johanniques», in *R.B.*, 68 (1961), pp. 514-18.

¹⁷ P. GÄCHTER, «Zur Form von John 5,19-30», in *NT Auf.*, pp. 65-68.

¹⁸ R. E. BROWN, *op. cit.*, p. 228.

¹⁹ Cf. nota 14 e in *Teologia del Nuevo Testamento* (Sígueme, Salamanca, 1981), pp. 418-492.

²⁰ J. BLANK, *Untersuchungen zur Johanneischen Christologie und Eschatologie* (Lambertus, Freiburg, 1964).

²¹ P. W. MEYER, «The Eschatology of the Fourth Gospel: A Study in Early Christian Reinterpretation» (New York, NY: Union Theological Seminary Th. D., 1955).

escatologia de João é *presente* uma vez que Cristo é a Vida e diante desta vida o evangelista elimina o futuro. Mas quando se trata da participação dos crentes nessa vida, o evangelista mantém a dimensão futura. As diferentes funções da escatologia determinam os diferentes tempos escatológicos.

John T. Carrol²² defende também a unidade textual e entende os dois tempos escatológicos de João a partir da cristologia joânica. Jesus é o Revelador final de Deus que, por isso mesmo, trouxe os fins dos tempos para o tempo presente. Como tal é o que dá a vida em plenitude. Por isso não há razão para projectarmos um futuro escatológico quando a vida escatológica já se verifica no presente. Mas isto só tem razão de ser para aqueles que acreditam. E quanto ao «mundo» (*kosmos*) que rejeita Jesus? O juízo já foi pronunciado. Os fins dos tempos apenas ratificam o veredicto que já foi pronunciado.

Mas também em relação aos crentes, a escatologia final não contradiz a escatologia realizada, antes a confirma, uma vez que os crentes são seres históricos que continuam a vida por gerações sucessivas até aos finais dos tempos. Por isso existe coerência no texto actual, embora a sua história redaccional possa ser complexa.

Pessoalmente concordamos com estes dois últimos autores. O tema da tensão entre escatologia presente (actualizada) e escatologia futura (final e oficial) traduz a tensão cristológica e eclesial entre Jo 1-12 e Jo 13-21. Em Jo 1-12, de forma narrativa, o evangelista expõe o contraste entre o VÓS/NÓS cristológico e eclesial da fé joânica e o VÓS/NÓS dos judeus e de todos os descrentes (o *kosmos*). Trata-se duma narrativa dramática em que os VÓS não aceitam o dador da Vida, embora os «sinais» como testemunhos devessem levar à fé cristológica. Os caps. 1-12 são uma história dramática de rejeição, que tem a ver com o tempo do Jesus histórico, do Jesus joânico e com todos os tempos. Os caps. 13-21, mormente 13-17, referem especificamente a teleologia cristológica e eclesial da comunidade joânica concentrada nos discípulos e no «discípulo que Jesus amava», sustentados pela pneumatologia do Espírito Santo (14,16.17.18.26; 15,26; 16,7-14).

Uma vez mais, concluímos pela unidade textual, embora com muita «desorganização» gramatical, fruto dum texto cuja tradição é a da pregação e a da catequese oral.

²² J. T. CARROL, «Present and Future in Fourth Gospel "Eschatology"», in *Biblical Theology Bulletin*, 19 (1989), pp. 63-69.

5. Jo cap. 6

No cap. 6 o pronome NÓS/VÓS aparece no discurso de Jesus sobre o pão da vida em forma de diálogo. Quem são os interlocutores? Nos vv.26.27.32.35.36.47.49 e 53, em registo literal e contextual, são os Judeus. De facto, estes «Judeus» são diferentes dos «discípulos» do v.22. O v.31 fala de «os nossos pais que comeram o maná» (cf. v.49: «os vossos pais»; v. 58: «os vossos pais»). O v.41 refere-se a eles directamente: «então os *Judeus* murmuravam dele». O v. 52 afirma também: «então, os *Judeus* litigavam uns com os outros». O v.59 termina por afirmar que este diálogo teve lugar «na sinagoga de Cafarnaum».

Esta última alusão geográfica e local à sinagoga de Cafarnaum já nos leva a concluir que o registo literal e geográfico não é histórico. Semelhante diálogo só se compreende em registo eclesial-eucarístico.

No v.34, a expressão: «Senhor, dá-nos sempre desse pão» sai da boca destes «Judeus» e tem o mesmo sabor teológico-cristológico que a expressão da samaritana de 4,15: «Senhor, dá-me dessa água». O mesmo paralelo acontece entre 6,35: «eu sou o pão da vida; quem vem a mim não terá fome, e quem crê em mim nunca mais terá sede» e 4,14: «quem beber da água que eu lhe der nunca mais terá sede». Estes VÓS são os Judeus do tempo de Jesus, é a sinagoga, mas são também os *Judeus* que discutem no v.52: «Como é que este *nos* (ἡμῖν) pode dar a sua carne a comer?» Trata-se, então, de crentes judeo-cristãos que não aceitam a realidade eucarística, pois não têm a capacidade hermenêutica de ver no maná (v.49) e na multiplicação dos pães (v.26) o sinal bíblico do significante eucarístico.

O autor distingue depois estes VÓS dos vv.26-60, numa outra categoria de VÓS, que são os *discípulos* (vv.60.61.66). Estes também são Judeus porque também participam da doutrinação de Jesus na sinagoga (v.60). A murmuração destes *discípulos* (v.61) é igual à dos *Judeus* (v.52). O autor, uma vez mais, funde numa só categoria intencional vários tipos de crentes Judeus, embora distinga entre *Judeus* e *discípulos* que não acreditam. Os Judeus históricos do Jesus histórico são transfigurados. A geografia histórica e humana do tempo de Jesus é apenas uma plataforma para a catequese cristocêntrica, de fundo eucarístico, do Jesus joânico.

Em nosso entender, o Jesus joânico ataca cristãos-judeus e não simplesmente Judeus. Para que estes cristãos-judeus possam superar os seus limites de compreensão judeo-cristã terão que perceber que

jquele Jesus é o «Filho do Homem» que desceu do céu e que para lá vai voltar (v.62: «Se virdes o Filho do Homem subir onde estava antes...»). Esta afirmação é paralela a tantas outras já encontradas (cf. 1,51 e 3,12). E é precisamente esta afirmação do v.62, de paralelo com 1,51; 3,12 e muitas outras, que determina a dialéctica entre a cristologia e a eclesiologia, entre o presente e o futuro, entre o histórico e o pneumatológico, tanto mais que no vers. a seguir (v.63) temos a afirmação pneumatológica: «o Espírito é que dá vida...»).

6. Jo cap. 7

No cap. 7 a categoria pessoal VÓS aparece relacionada com os «irmãos» de Jesus (vv.3 e 5) que não acreditam nele. Jesus responde-lhes: «O meu tempo ainda não chegou, mas o vosso tempo está sempre favorável. O mundo não vos pode odiar, mas a mim odeia-me. Subi vós a esta festa, eu não subirei a esta festa porque o meu tempo ainda não está cumprido» (7,6-8).

Quem são estes *irmãos* de Jesus que lhe pedem para ir à festa dos Tabernáculos, e que ele recusa? Os *irmãos* só aparecem em 2,12. Trata-se duma fonte textual que o autor joânico conhece e que não chegou até nós? R. Schnackenburg é do parecer que tal fonte não existe para explicar Jo 7,1-10. «El evangelista ha fundido por completo en la exposición sus noticias, cualquiera sea su origen, y ha convertido a los hermanos de Jesús en los representantes de la incredulidad y del «mundo». (...) Para el evangelista los hermanos de Jesús no pasan de comparsas»²³.

Outro grupo humano que aparece aqui de modo estranho são os «discípulos» do v.3. Os irmãos de Jesus dizem-lhe: «parte daqui e vai para a Judeia, para que os teus discípulos contemplem as obras que tu fazes».

Não se trata de discípulos da Galileia, à maneira dos sinópticos, mas da Judeia. Com excepção de 4,1, nunca se mencionam tais discípulos. E trata-se de discípulos que querem «ver as obras» de Jesus para poderem acreditar nele. Tanto os «irmãos» como os «discípulos» pensam em Jesus com categorias de poder exterior ou de domínio através de «obras» ou milagres espampanantes (cf. v.4: «manifesta-te ao mundo»).

²³ R. SCHNACKENBURG, *op. cit.*, p. 198.

Mas acontece que quando Jesus decide ir à festa, vai ensinar precisamente ao templo (v.14). E quem entra em diálogo com Jesus no templo não são nem os seus «irmãos», que estavam na festa (v.10), nem os seus «discípulos», mas os *Judeus* (vv.15.25, etc.).

Por isso, o texto distingue entre os VÓS «irmãos» (vv.6-8) e os VÓS «Judeus» (vv.19.22.28.36). Quanto aos «irmãos», Jesus responde que o seu «tempo ainda não está completo» (v.8), e aos «Judeus» responde que a doutrina que está a ensinar no templo «não é minha, mas daquele que me enviou» (v.16). Responde-lhes ainda que Moisés lhes deu a Lei, que eles, aliás, não cumprem, e lhes deu a circuncisão (aliás, os patriarcas) (v.22). Voltando ao pensamento da origem da sua doutrina, responde-lhes que a sua origem é-lheis desconhecida porque «eu não vim de mim mesmo» (v.28). Mas tarde, o evangelista volta ao mesmo problema da origem de Jesus, em registo narrativo: «Porventura da Galileia pode vir o Messias? Não afirma a Escritura que o Messias deve vir da semente de David, da aldeia de Belém, de onde era David?» (v.42).

O cap. 7 gira à volta do problema da *origem* de Jesus: «O Messias, quando vier, ninguém sabe de *onde* (π ὅθεν) ele é» (v.27). Nem os «irmãos», nem os «discípulos», nem os «Judeus» sabem de onde ele é. Mas os seus «irmãos», que viviam com ele na Galileia, não sabiam de onde ele era? O autor joânico quer distanciar o Jesus da fé do Jesus do sangue e da história? Os irmãos são senhores do tempo e das festas, mas o tempo de Jesus ainda não chegou. Os Judeus são possuidores da Lei, da circuncisão e do sábado, mas são tudo instituições terrestres, que provêm dos patriarcas (v.22). Por isso só o que provém de Deus é que tem valor. E quem provém de Deus é ele, Jesus (v.28). Por isso só dele é que «fluem rios de água viva» (v.38). Só ele é que é o Senhor do Espírito (v.39).

Quem são, então, estes «irmãos» e estes «discípulos»? Confundem-se com os Judeus dos vv.14-23? Porque é que o autor os abandona depois de se referir a eles *per transenam*? É impossível concluirmos sobre qualquer identificação histórica bem definida. O autor-evangelista deixa cair no *indeterminado* estes grupos ou estes VÓS. Fá-lo conscientemente como já vimos também em relação a outros textos. Tais grupos são personagens que giram em função da origem divina de Jesus. O que interessa é a afirmação deste π ὅθεν divino de Jesus em contraste com os «irmãos», «discípulos» e «Judeus», que não sabem *de onde* ele provém. Mas quando Jesus «der o Espírito» (v.39) então reconhecerão o π ὅθεν original de Jesus. Como é que os

«irmãos», «discípulos» e «Judeus» poderiam saber ou conhecer a origem de Jesus se o Espírito ainda não tinha sido dado? Por isso é que a cristologia e a eclesiologia dependem fundamentalmente da pneumatologia. O evangelista dispõe as tradições históricas dos VÓS/NÓS em funcionalidade contrastante com o πνεύμα, o único que resolverá a questão da origem de Jesus e do drama humano-divino do mesmo Jesus.

Uma vez mais se estabelece a tensão e a dialéctica entre o passado (AT), o presente cristológico e o futuro pneumatológico.

7. Jo cap. 8

No cap. 8 reaparece a questão fundamental da *origem* de Jesus. Enquanto que em 7,27 são os Judeus que afirmam que ninguém sabe *donde* vem o Messias, agora, em 8,14 é o próprio Jesus quem afirma: «eu sei *donde* (πόθεν) vim e para onde vou, mas *vós* não sabeis *donde* (πόθεν) vim e para onde vou; *vós* julgais segundo a carne, eu não julgo ninguém». Em 8,42 torna Jesus a afirmar: «Eu saí e venho de Deus». E em 8,20 o autor relata: «ninguém o agarrou porque ainda não tinha chegado a sua hora», o que vem a dizer o mesmo que 7,8: «eu não subo a esta festa porque o meu tempo ainda não está cumprido». Em 8,23-24 regressa-se ao tema da origem: «*vós* sois de baixo, *eu* sou do alto; *vós* sois deste mundo, *eu* não sou deste mundo». Em 8,26 Jesus diz aos Judeus: «Tenho muitas coisas para *falar* e julgar acerca de *vós* (περὶ ὑμῶν)». Esta frase lembra imediatamente a de 16,12: «Ainda tenho *muitas coisas* para *vos dizer* (falar, revelar), mas não as podeis suportar por agora. Quando vier aquele, o Espírito de verdade, encaminhar-vos-á para toda a verdade». Os *discípulos* de 16,12 não entendem, como não entendem os *Judeus* de 8,26. Claro que existe uma diferença semântica entre os dois textos, mas o fundo da questão é o mesmo: nem uns nem outros estão preparados para compreenderem a verdadeira natureza de Jesus.

É digna de realce ainda a comparação entre 8,30-32 e os discursos de adeus dos caps. 14-18, dirigidos aos *discípulos*. Em 8,30-31 escreve o autor: «Tendo falado estas coisas, muitos acreditaram nele. Então Jesus dizia aos Judeus *que acreditavam* (πεπιστευκότες) nele: se *vós* permanecerdes na minha palavra, verdadeiramente sereis meus discípulos». O importante é acreditar em Jesus para se ser seu discí-

pulo. Mas estes não podem ser os discípulos da Judeia de 7,3. Também não são os discípulos da ceia final de 13,1-30, onde se fala de Pedro e de Judas e do discípulo que Jesus amava, ou ainda dos discípulos do cap. 14, onde se fala de Tomé (14,5) e de Filipe (14,7.9). Mas em todo o resto do cap. 14, e, bem assim nos caps. 15, 16 e 17, o Jesus joânico dirige-se aos ὑμῶν (ὑμῖν, ὑμεῖς, ὑμεῖς). O evangelista tem em intenção apenas os Doze? Todos sabemos que existe uma aporia entre 14,31 («Levantai-vos, vamos!») e 18,1 («Tendo dito estas coisas, saiu com os seus discípulos»).

Não há dúvida que, na mente do evangelista, os verdadeiros discípulos são os descritos em 8,30-31: «se permanecerdes na minha palavra, verdadeiramente sereis meus discípulos, conhecereis a verdade e a verdade vos libertará», sejam eles os Doze, os irmãos, os Judeus, os samaritanos. O evangelista não se interessa pelo *factual* histórico e geográfico, mas pelo *real-pessoal* do verdadeiro discípulo. Nós é que tentamos distinguir entre o real joânico do discípulo e o *factual* histórico, como acontece com R. Brown²⁴, que estabelece as quatro fases históricas da comunidade joânica: na primeira (anos 50-80), Jesus é aceite como Messias davídico, realizador das profecias, e tudo isto confirmado pelos milagres. Na segunda (ano 90), aparecem os cristãos gregos em oposição aos judeus, e tudo isto é visto como o plano divino em acção. A comunidade deve-se ter mudado da Palestina para a diáspora dos gregos. A perseguição dos Judeus leva os cristãos joânicos a concluírem que os Judeus pertencem ao «mundo» que se opõe ao plano de Deus, confundindo este mundo com o poder de Satan. Da terceira fase (ano 100) fazem parte o autor e os seus companheiros que compõem as epístolas. Só são verdadeiros discípulos os que acreditam que Jesus veio na carne e os que guardam os mandamentos. Os separatistas são filhos do diabo e anticristos. Na quarta fase (séc. II) dá-se a fusão da comunidade joânica com a grande Igreja.

Tanto a tentativa de Brown como a de outros²⁵, que procuram encontrar nas camadas redaccionais do actual evangelho as várias fases da comunidade joânica e do cristianismo primitivo, é digna de louvor. Mas não podemos esquecer que os ritmos literários (estru-

²⁴ R. E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple* (Paulist Press, New York, 1979).

²⁵ Ver em R. E. BROWN, *ibid.*, pp. 171-182, as elaborações de J. LOUIS MARTYN, GEORG RICHTER, OSCAR CULLMANN, M.-E. BOISMARD e WOLFGANG LANGBRANDTER.

tura e forma) do evangelho são sempre os mesmos e que os actantes (os VÓS/NÓS) são estrelas que só têm valor em função do sol cristológico e pneumatológico do Jesus joânico. Esta conclusão é confirmada pelo contraste entre 8,30-31, onde se afirma, como vimos, que «muitos acreditaram nele», respondendo-lhes Jesus de modo positivo, com o que se segue imediatamente, em que o diálogo se transforma num diálogo de condenação de parte a parte (v.33: «somos filhos de Abraão»; v. 34: «todo o que pratica o pecado é escravo do pecado»; v.37: «quereis matar-me»; v.39: «o nosso pai é Abraão»; v.41: «não somos filhos da fornicção»; v.44: «vós sois do diabo»; v.48: «Não dizemos nós que tu és samaritano e que estás possuído do diabo?»; v.56: «o vosso pai Abraão exultou por ver o meu dia»). Como compaginar 8,30-31 com o que se segue imediatamente? Não é possível, mas é precisamente na falta de lógica gramatical e semântica que reside o génio do autor do quarto evangelista. Este desfazamento é intencional, pois obedece à estrutura cristológica, eclesial e pneumatológica do seu pensamento. Este diálogo não nos apresenta o Jesus histórico dos sinópticos nem os Judeus históricos dos anos 27-30, mas o Jesus e os Judeus dos tempos da igreja ou da comunidade joânica, se bem que não se possam identificar historicamente. Trata-se, sem dúvida, do Jesus contra quem os Judeus pregavam nas suas sinagogas para defenderem a sua fé judaica e do Jesus que os cristãos joânicos pregavam nas suas assembleias contra os Judeus. Mas este fundo histórico, sempre muito indeterminado, só interessa para acentuar que a revelação do Logos, Filho de Deus, Filho do Homem, do que desceu do Pai e vai voltar ao Pai, do que há-de enviar o Espírito, é uma revelação de tipo histórico e não esotérico ou hermético ou gnóstico. Os personagens que se escondem por detrás do VÓS/NÓS (samaritanos, Nicodemos, Judeus, irmãos, discípulos) são personagens *funcionais* e *significativos*. São pinturas «icónicas»²⁶ que funcionam por causa da fé cristológica e da cristologia pneumatológica ou da eclesiologia pneumatológica. Não é a história que informa os personagens. Os diferentes rostos recebem a luz dos contrastes escatológicos: já estão julgados, condenados ou já estão

²⁶ PAUL RICOEUR, *La métaphore vive* (Éd. du Seuil, Paris, 1975), p. 265: «Telle l'icône du culte byzantin, l'icône verbale consiste dans cette fusion du sens et du sensible; elle est aussi cet objet dur, semblable à une sculpture, que devient le langage une fois dépouillé de sa fonction de référence et réduit à son apparaître opaque; enfin, elle présente une expérience qui lui est entièrement immanente.»

salvos, vivos, sem passarem pela morte. Os rostos dos personagens são iluminados pela luz da revelação final de Jesus de Nazaré, o Logos que veio do Pai, à maneira da luz interior que ilumina os quadros de Rembrand. Só a esta luz se compreendem os vários tipos dos VÓS/NÓS, que não correspondem a situações históricas devidamente determinadas, mas a situações eclesiais, embora o contexto seja de evangelho narrativo, histórico e não gnóstico ou herético²⁷.

O texto deve ser tomado como chegou até nós, pois trata-se dum texto eclesial, catequético, em torno dum centro de doutrina cristológica e pneumatológica, que se serve de figuras do passado, tradicionais, ou de figuras reinventadas. Embora estejamos diante dum texto narrativo de narratividade histórica, não é um texto de tipo narrativo dos sinóticos, mas de tipo narrativo eclesial-doutrinal, em tensão revelacional escatológica.

Conclusões

O evangelho actual de João não depende de fontes escritas, sejam elas os evangelhos sinóticos ou outras diferentes. O evangelho actual é fruto de tradições vivas e orais diferentes das dos sinóticos.

A tradição oral à volta do Jesus histórico é refeita pela pregação do evangelista em função da comunidade joânica e esta em função da cristologia e pneumatologia joânicas.

²⁷ O sentido literal nunca é o sentido da letra lexical. Daí surge o facto do texto bíblico corresponder a uma «metáfora viva». Aplica-se à Bíblia o que Paul Ricoeur aplica à narratividade. «Un premier appui est offert par la notion même de sens métaphorique; la manière même dont le sens métaphorique se constitue donne la clé du dédoublement de la référence. Repartons de ceci que le sens d'un énoncé métaphorique est suscité par l'échec de l'interprétation littérale de l'énoncé; pour une interprétation littérale, le sens se détruit lui-même. Or cette auto-destruction du sens conditionne à son tour l'effondrement de la référence primaire. Toute la stratégie du discours poétique se joue en ce point: elle vise à obtenir l'abolition de la référence par l'auto-destruction du sens des énoncés métaphoriques, auto-destruction rendue manifeste par une interprétation littérale impossible. Mais ce n'est là que la première phase ou, plutôt, la contrepartie négative d'une stratégie positive; l'auto-destruction du sens, sous le coup de l'impertinence sémantique, est seulement l'envers d'une innovation de sens au niveau de l'énoncé entier, innovation obtenue par la «torsion» du sens littéral des mots. C'est cette innovation de sens qui constitue la métaphore vive». PAUL RICOEUR, *La métaphore vive* (Éd. du Seuil, Paris, 1975), p. 289.

Esta pregação é identificável pelo estilo que aparece sempre da mesma maneira e pela estrutura ao longo do evangelho. Já C. Dodd tinha bem observado que nos caps. 2-12 («livro dos Sinais») cada episódio consiste num sinal seguido dum discurso e que cada parte (sinal + discurso) apresenta o evangelho na sua totalidade²⁸.

O NÓS/VÓS tem a ver com figuras de *tradição histórica* (Nicodemos, samaritanos, irmãos de Jesus, discípulos na Judeia (possivelmente de origem «baptista»), Judeus em geral), mas todas tornadas funcionais por causa da pregação do evangelista. São figuras catequéticas, icónicas, significativas, mas arrancadas à história do passado, agora impossível de concretizar.

Todas estas figuras são caracterizadas pela *indeterminação* histórica frente à determinação cristológica e pneumatológica. A realidade das figuras joânicas está em função do verdadeiro real, que é a revelação do Cristo histórico a culminar pela revelação pneumatológica. Como se exprime Alain Marchadour: «Entre l'Ancien Testament et l'événement Jésus il y a une fécondation réciproque qui retentit en profondeur sur le «réel» du récit. Pour l'homme biblique, le vrai réel, c'est la révélation qui s'est inscrite dans les livres saints et c'est à la lumière de cette référence qui les premiers chrétiens réécrivent l'histoire de Jésus»²⁹. E podemos afirmar de todas as figuras subjacentes ao NÓS/VÓS aquilo que o mesmo Alain Marchadour afirma sobre a figura de Lázaro: «Se demander dans quelle mesure le récit johannique correspond à ce qui s'est passé, c'est se demander si l'autportrait de Van Gogh correspond à une photo d'identité. La question est mal posé. La question signifiante, c'est: comment l'autportrait correspond à la personne de Van Gogh. (...) Dans quelle mesure cette figure (a de Lázaro) correspond-elle au Jésus historique? Nous ne le saurons jamais. Mais ce n'est pas une perte, au contraire! Jean a accompli l'oeuvre de l'artiste; il nous a transmis, dans l'intensité de l'acte libérateur artistique, la beauté transcendante, telle qu'elle transfigurait la face de Jésus» (...) «Il est certain que c'est une création puissante dans laquelle s'incorporent harmonieusement un fait réel (difficile à cerner), la mémoire du récit premier de l'Ancien Testament, l'éclair lumineux de Pâque,

²⁸ C. H. DODD, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (At the University Press, Cambridge 1968), pp. 383-86.

²⁹ ALAIN MARCHADOUR, *Lazare. Histoire d'un récit, récits d'une histoire* (Col. Lectio Divina, 132. Éd. du Cerf, Paris, 1988), p. 189.

l'historicité de l'Église primitive; tout cela aboutit à une création littéraire et théologique originale tellement consistante que l'événement primitif n'est plus repérable dans la simplicité de son intrigue première³⁰.

JOAQUIM CARREIRA DAS NEVES

³⁰ *Idem, ibid.*, p. 190.