

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA  
DO RIO DE JANEIRO**



**Tânia Maria Couto Maia**

**Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18:  
Um Estudo Intertextual na Perspectiva  
de um Diálogo Semântico – Teológico**

**Dissertação de Mestrado**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Teologia Bíblica da PUC-Rio como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Teologia Bíblica.

Orientadora: Prof. Dra. Maria de Lourdes Correa Lima

Rio de Janeiro  
Março de 2009

# **Livros Grátis**

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.



**Tânia Maria Couto Maia**

**Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18: Um Estudo  
Intertextual na Perspectiva de um Diálogo  
Semântico – Teológico**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em Teologia Bíblica da Puc-Rio como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia Bíblica. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof.: Maria de Lourdes Correa Lima**

Orientadora

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof.: Geraldo Bondici Vieira**

Departamento de Teologia – PUC-Rio

**Prof.: Maria de Lourdes dos Santos Souza**

Instituto Teológico Arquidiocesano Santo Antônio

**Prof. Paulo Fernando Carneiro de Andrade**

Coordenador Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro de Teologia e

Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, março de 2009

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

### **Tânia Maria Couto Maia**

Bacharelou-se em Teologia no Instituto Teológico-Pastoral do Ceará – ITEP em 2006. Participou como conferencista em várias semanas teológicas e de diversos seminários na área de Teologia. É professora de Bíblia – Novo Testamento – no Instituto Teológico-Pastoral do Ceará, ITEP.

#### Ficha Catalográfica

Maia, Tânia Maria Couto

Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18: Um Estudo Intertextual na Perspectiva de um Diálogo Semântico – Teológico. Tânia Maria Couto Maia; orientador: Prof. Dra. Maria de Lourdes Correa Lima. - Rio de Janeiro: PUC, Departamento de Teologia, 2009.

v., 150 f. ; 30 cm

Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, Rio de Janeiro, 2009.

Inclui Referências bibliográficas.

1. Teologia – Teses. 2. Visão da Glória 3.Tenda 4. Ver 5. Passar. 6. Bondade. 7. Face. 8. Graça. 9. Logos. 10. Carne. 11. Filho único. 12. Intertextualidade. I.Lima, Maria de Lourdes Corrêa. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD 200

À minha querida família: Mairan - grande amor, amigo e companheiro, filhos, genro,  
nora e netos amadíssimos.  
Em memória do Ronald, filho querido e do mestre-amigo  
Pe. Luís Gonzaga Uchoa que estão na casa do Pai.

## **Agradecimentos**

À minha orientadora Professora Maria de Lourdes pelo atencioso cuidado, seriedade e dedicação na orientação deste trabalho.

À PUC-Rio, de modo especial ao que fazem o Departamento de Teologia Bíblica.

Aos professores da PUC pelos importantes ensinamentos ministrados.

Aos colegas da PUC pelo acolhimento e amizade representados por Maria Alice Biscaro.

Ao Instituto Teológico-Pastoral do Ceará, na pessoa de seu diretor Mons. Manfredo Ramos, meu reconhecimento pelo apoio e amizade.

A todos os amigos que me estimularam e me ajudaram.

A minha mãe, aos meus irmãos, e familiares pela atenção e carinho.

À minha filha Patrícia que me acolheu em sua casa com carinho e dedicação.

Sou imensamente grata ao meu marido Mairan e aos meus filhos Mairan Júnior, Cristiane, Patrícia e Roger que tudo fizeram para que este projeto fosse realizado.

## Resumo

Maia, Tânia Maria Couto; Lima, Maria de Lourdes Correa. **Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18: Um Estudo Intertextual na Perspectiva de um Diálogo Semântico – Teológico.** Rio de Janeiro, 2009. 150 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18: Um Estudo Intertextual na Perspectiva de um Diálogo Semântico – Teológico. Constata-se no texto de João 1,14-18 a existência de elementos semânticos e teológicos que se relacionam com o texto de Ex 33,18-23 do Antigo Testamento. Esta constatação requer uma especial averiguação uma vez que estes elementos respaldam uma das mais importantes proclamações da fé cristã: “o λογος se fez carne” (Jo 1,14). Verificar por meio de critérios metodológicos, a existência ou não de um processo de intertextualidade entre estes dois textos é o que se propõe esta dissertação.

### **Palavras-chave:**

Visão da glória, ver ou não ver a Deus, passar, bondade, face, λογος, carne, graça, Filho único, Intertextualidade.

## Résumé

Maia, Tânia Maria Couto; Lima, Maria de Lourdes. Ex 33,18-23 et Jn 1,14-18: Un Étude d'Intertextualité dans la Perspective d'un Dialogue Sémantique-Théologique. Rio de Janeiro, 2009, 150 p. Dissertation – Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

On constate, dans le texte de l'évangile de Jean 1, 14-18, l'existence d'éléments sémantiques et théologiques qui se rapportent avec le texte d'Exode 33,18-23 de l'Ancien Testament. Cette constatation nécessite une enquête spéciale, une fois que ces éléments confirment une de la plus considérables proclamation de la foi chrétienne: “ Et le λογος s'est fait chair” (Jn 1,14). Vérifier, par le biais de critères méthodologiques, l'existence ou non d'un processus d'intertextualité entre ces deux textes, c'est ce qu'on propose dans ce mémoire.

### Mots clefs:

Voir, gloire, faire passer, tout mon bien, face, λογος, chair, fils unique, chérissement, intertextualité.

## Sumário

1. Introdução	14
2. O Texto de Ex 33,18-23	16
2.1. O texto: tradução e crítica textual	16
2.1.1. O texto hebraico	16
2.1.2. O texto grego	17
2.1.3. Notas de crítica textual	18
2.2. O texto no seu contexto	19
2.2.1. A estrutura do Livro do Êxodo	19
2.2.2. Os capítulos Ex 32-34 no conjunto do Livro do Êxodo	22
2.2.3. Ex 33,18-23 no complexo dos capítulos Ex 32-34	24
2.2.3.1. Delimitação e unidade: Ex 33, 18-23	24
2.2.3.2. O texto de Ex 33,18-23 e a relação rompida em Ex 32	27
2.2.3.3. O texto de Ex 33,18-23 no contexto de Ex 33	31
2.2.3.3.1. O conteúdo das seções do capítulo 33	33
2.2.3.4. A realização da promessa de Ex 33,18-23 em Ex 34	35
2.3. Estruturação do texto 33,18-23 determinação do Gênero literário	37
2.3.1. Organização do texto	37
2.3.2. <i>Sitz im Leben</i> e gênero literário	39
2.3.3. Comentário ao texto	41
2.3.3.1. O Ver e o passar de Deus	41
2.3.4. Síntese teológica do texto Ex 33,18-23	52
3. O texto Jo 1,14-18	56

3.1. O texto grego de Jo 1,14-18: tradução e notas de crítica textual	56
3.2. O texto no contexto do Evangelho de João	58
3.2.1. O Evangelho segundo São João e sua estrutura	58
3.2.1.1 A macro-estrutura	59
3.2.1.2. A estrutura das partes	60
3.3. O Prólogo no conjunto do Evangelho	62
3.4. O Prólogo como contexto imediato de Jo 1,14-18	68
3.4.1. Estrutura do Prólogo	68
3.4.2. O movimento das idéias do Prólogo	72
3.4.3 O Prólogo: gênese, estilo e gênero literário	77
3.5. O texto de Jo 1,14-18: unidade, estrutura e contexto	81
3.5.1. Unidade literária	81
3.5.2. Estrutura de Jo 1,14-18	83
3.5.3. O texto de Jo 1,14-18 no Prólogo	83
3.5.4. O texto de Jo 1,14-18 no Evangelho de João	85
3.6. Comentário ao texto de Jo 1,14-18	86
3.6.1. A presença do $\text{I}\omega, \rho\omicron\text{j}$ no mundo e a experiência da glória (vv. 14-15)	86
3.6.1.1. Vocabulário semântico dos termos de Jo 1,14	88
3.6.2. A recepção da comunidade (V. 16-18)	99
3.6.3. A designação de Jesus como $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$	101
3.7. Síntese teológica	104
4. Relações Intertextuais: Ex 33,18-33 e Jo 1,14-18	107
4.1. Referência	107
4.1.1. Referências temáticas	107
4.2. Diálogo	110
4.2.1. A relação contextual	110
4.3. Comunicação	113
4.3.1. Os graus da comunicação entre Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18	113
4.3.2. A tensão entre os elementos comuns aos dois textos	114
4.4. Seletividade	116

4.4.1. A importância de termos e expressões de Ex 33,18-23 em Jo 1,14-18	116
4.4.2. A originalidade de Jo 1,14-18	117
4.5. Estrutura	119
4.5.1. Elementos estruturais no texto de Ex 33,18-23	119
4.5.2. Elementos estruturais no texto de Jo 1,14-18	120
4.5.3. Relação entre os elementos estruturais nos dois textos	121
4.6. Síntese ao capítulo III	122
5. Conclusão – Um possível diálogo intextual: Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18	126
6. Referências Bibliográficas	130
7. Excursos	137
7.1. Excursos I: O nome YHWH	137
7.2. Excursos II: O texto de Ex 33,18-23 e a mediação de Moisés	141

## Tabelas

Tabela 1. Texto Grego	17
Tabela 2. Esquemas do livro do Êxodo	20
Tabela 3. Ex 33,19	25
Tabela 4. Ex 34,6	26
Tabela 5. Ex 33,1-23	32
Tabela 6. Ex 33,18-23	38
Tabela 7. O texto Grego de Jo 1,14-18: tradução e notas de crítica textual	56
Tabela 8. Livro dos Sinais e livro da Glória	59
Tabela 9. A temática da visão da Glória	107
Tabela 10. A temática da impossibilidade da visão de Deus pelo ser humano	108
Tabela 11. A temática do antropomorfismo aplicado a Deus	108
Tabela 12. A temática do lugar de onde se pode ver a Deus	108
Tabela 13. A temática do objeto da revelação	109
Tabela 14. A temática do lugar dos reveladores	109
Tabela 15. A temática dos agentes da revelação	109
Tabela 16. A temática do limite da visão do homem	109
Tabela 17. A temática do relacionamento com Deus	109
Tabela 18. A temática da liberdade de Deus	110

## **Siglas e Abreviações**

AT – Antigo Testamento

At – Atos

BHS – Biblia Hebraica Stuttgartensia

Cf. – Conferir

Cl – Colossenses

Dt – Deuteronômio

Eclo – Eclesiástico

Ed. – Editor – coordenador

Et. seq. – E seguintes

Ex – Êxodo

Ez – Ezequiel

Fl – Filipenses

Gn – Gênesis

Hab – Habacuc

Hb – Hebreus

HTR – Harvard Theological Review

Is – Isaías

Jn – Jonas

Jo – João

Jl – Joel

JQR – The Jewish Quarterly Review

Jr – Jeremias

Js – Josué

JSNT – Journal for the Study of the New Testament

JSOT – Journal for the Study of the Old Testament

Lv – Levítico

LXX – Septuaginta

Mc – Marcos  
Mt – Mateus  
Na – Naum  
Ne – Neemias  
Nm – Números  
NT – Novo Testamento  
Op. cit. – Obra citada  
Os – Oséias  
p. – página  
Pr – Provérbios  
RIBLA – Revista de Interpretação Bíblica Latino Americana  
Riv. Bibl. – Rivista Biblica  
1-2 Rs – Primeiro e Segundo livro dos Reis  
Rm – Romanos  
SBL - Society of Biblical Literature  
Séc. – século  
Sl – Salmos  
1-2 Sm – Primeiro e Segundo livro de Samuel  
Syr – Peshita  
Tg – Targum  
TM – Texto Massorético  
UNESP – Universidade do Estado de São Paulo  
v. – versículo  
Vg – Vulgata

# 1 INTRODUÇÃO

O enunciado do texto do Prólogo do Evangelho de João 1,14-18 que proclama a mais absoluta novidade do Novo Testamento - “kai. o, Logoj sarx egeneto” - (v. 14), manifesta uma grande complexidade por apresentar seu conteúdo em termos que correspondem às idéias e à lógica dos textos sagrados da mais antiga “tradição” da revelação bíblica. O que é afirmado em Jo 1,14 é que o “Logoj” *de Deus* fez-se “ser humano” e está entre nós. Os elementos conceituais de tal afirmação, na medida em que realizam uma ruptura epistemológica e conduz a uma tomada de consciência da nova e definitiva manifestação da *Palavra de Deus*, não se afasta da reflexão da *tradição* da revelação. Esta afirmação do v. 14 vem respaldada por uma confissão de fé da comunidade joanina, expressa em termos que provavelmente remontam às origens da revelação veterotestamentária: “*armar a tenda*”, “*ver a glória*”, “*graça e verdade*”. Parte daí a necessidade de um estudo investigativo da fonte e do ambiente cultural-religioso subjacentes ao texto joanino.

Dentre os textos geradores de sentido na transmissão da revelação de Deus por sua *Palavra* que possam ter oferecido o ambiente semântico para a expressão da experiência de Jo 1,14-18 optou-se, após criteriosa investigação, pelo texto de Ex 33,18-23. Transferido para este estudo, o texto Ex 33,18-23 tornou-se elemento de comparação para examinar a existência ou não de uma possível relacionalidade entre Jo 1,14-18 e Ex 33,18-23.

A análise intertextual requer uma pesquisa em cada um dos textos; e esta se direcionará na perspectiva de constatar se existem relações semânticas e teológicas entre os dois textos e em que grau elas acontecem. Segue-se o método clássico de exegese, o chamado histórico-crítico, nos dois primeiros capítulos. E no terceiro o método que aborda os critérios de intertextualidade. Consciente de sua amplitude e complexidade, este estudo se limitará à pesquisa exclusivamente

nas dimensões semântico-teológicas de um possível vínculo textual entre Jo 1,14-18 e Ex 33,18-23. O estudo desenvolve-se em três etapas:

- A análise textual e contextual do texto de Ex 33,18-23;
- A análise textual e contextual de Jo 1,14-18;
- A análise intertextual entre os dois textos.

Examinar-se-á, no capítulo primeiro, o texto da “*tradição*”, Ex 33,18-23. Para isto faz-se necessário primeiramente analisá-lo em seu contexto no livro do Êxodo e particularmente no contexto do bloco literário de Ex 32-34 ao qual está inserido. Ao se concluir esta etapa, a fase seguinte se ocupará do texto em si, do seu conteúdo específico e de seus desdobramentos que permitirão ou não uma conclusão a qual ofereça contribuição para a investigação intertextual.

O objeto do segundo capítulo é a análise do texto de Jo 1,14-18. Inicia-se com a análise de crítica textual, seu contexto no Evangelho de João, e no prólogo, e como ponto fundamental a abordagem do texto 1,14-18: organização e estrutura, vocabulário semântico e a síntese a qual procurará destacar os elementos que apresentem relações com o texto de Ex 33,18-23.

O capítulo terceiro deter-se-á na análise intertextual desenvolvendo-se a partir dos cinco critérios apresentados: Referência, Diálogo, Comunicação, Seletividade, Estrutura. Em cada um destes critérios será abordado para a equivalência necessária, o conteúdo colhido na análise de cada um dos textos em seus respectivos momentos.

A conclusão deverá apontar para a existência de um processo de intertextualidade dentro da perspectiva semântico-teológica proposta por este estudo.

## 2 O TEXTO DE ÊXODO 33,18-23

### 2.1.

#### O texto: tradução e crítica textual

##### 2.1.1.

#### O texto Hebraico

18 <sup>a</sup> Ele disse (Moisés):	rmaYw
18 <sup>b</sup> Mostra-me, por favor, tua glória!	^dbk.-ta, an" ynlafh;
19 <sup>a</sup> (YHWH) Disse (respondeu)	rmaYw
19 <sup>b</sup> Eu mesmo farei passar toda minha bondade diante de ti.	ynP'-I [; yblw] -I K' rybi[;a; ynlaj
19 <sup>c</sup> Clamarei pelo nome YHWH diante de ti	^ynP'. hwYw>-vb. ytarqiw
19 E agraciarei	ytlxw
19 <sup>e</sup> quem agraciarei e me compadecerei	!xa' rva]ta, yTmxrw
19 <sup>g</sup> de quem compadecerei.	-xra] rva]ta,
20 <sup>a</sup> Ele disse:	rmaYw
20 <sup>b</sup> Não poderás ver a minha face,	ynP'-ta, tar]i kllt al{
20 <sup>c</sup> porque o homem não me verá	-d'ah' ynlaryal fK
20 <sup>d</sup> e continuará vivendo.	`yxw"
21 <sup>a</sup> Disse YHWH:	hwYw>rmaYw
21 <sup>b</sup> Eis aqui junto a mim um lugar,	yTai -Aqm' hNhi
21 <sup>c</sup> Põe-te sobre a rocha.	`rWCh;-I [; TbCnw
22 <sup>a</sup> E acontecerá que ao passar minha glória	ydbk. rb[;B; hyhw
22 <sup>b</sup> eu te colocarei na fenda da rocha	rWCh; trqnB. ^yTm.fw
22 <sup>c</sup> e te cobrirei com a minha mão	^yl [; yPk; ytKfw
22 <sup>d</sup> até eu passar.	yrb.[-d[;

23<sup>a</sup> Tirarei a minha mão

γPK- ta, yti<sup>sh</sup>h

23<sup>b</sup> e me verás pelas costas,

γr<sup>x</sup>ə]ta, tyar]b

23<sup>c</sup> mas minha face não verão.

Wari]e al { ym<sup>o</sup>W

## 2.1.2.

### O texto Grego<sup>1</sup>

v. 18 <sup>a</sup>	kai. legei	Disse (Moisés):
v. 18 <sup>b</sup>	deikōn moi thn seautou/doxan	Mostra-me tua glória.
v. 19 <sup>a</sup>	kai. eipen	(YHWH) Respondeu:
v. 19 <sup>b</sup>	egw. pareleusomai proteroj sou th/ doxh  mou	Eu farei passar por primeiro a minha glória
v. 19 <sup>c</sup>	kai. kalesw epi. tw/ onomati, mou kurioj enantion sou	e clamarei diante de ti o meu nome Senhor.
v. 19 <sup>d</sup>	kai. elehsw o]h ah elew/ kai. oiktirhsw o]h ah oiktirw	E agraciarei todo o que agracio e compadecerei de todo o que compadeço;
v. 20 <sup>a</sup>	kai. Eipen	E disse:
v. 20 <sup>b</sup>	ou dunhsh  idei]h mou to. proswpon	Não poderás ver minha face,
v. 20 <sup>c</sup>	ou gar mh. idh  anqrwpoj to. proswpon mou kai. zhsetai	porque o homem não pode ver minha face e continuar vivendo.
v. 21 <sup>a</sup>	kai. eipen kurioj	E disse o Senhor:
v. 21 <sup>b</sup>	idou. topoj par] emoi, sthsh  epi. thj petraj	Eis aí um lugar junto a mim; coloca-te sobre a rocha;
v. 22 <sup>a</sup>	hnikā d] ah pare]qh  mou h doxa	quando passar a minha glória
v. 22 <sup>b</sup>	kai. qhsw se eij ophn thj petraj	te colocarei na fenda da rocha
v. 22 <sup>c</sup>	kai. skepasw th/ ceiri, mou epi. se, e]w] ah pare]qw	e te cobrirei com minha mão até que eu tenha passado

<sup>1</sup> O texto da LXX é o de RALFS, A., *A Bíblia Septuaginta*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

v. 23 <sup>a</sup>	kai. afelw/ thn ceira	e retire a mão
v. 23 <sup>b</sup>	kai. tote oyh  ta opisw mou	e, depois disto, me verás pelas costas,
v. 23 <sup>c</sup>	to. de. proswpou mou ouk ofqhsetai, soi	Porém, minha face não será vista.

### 2.1.3.

#### Notas de crítica textual

- O aparato crítico de Ex 33,18-23 da BHS não apresenta nenhuma variante, no entanto, faz três observações que dizem respeito às recensões do texto da LXX de Ralphs:

(1) 18<sup>a-a</sup>: G: A variante do texto grego na seqüência <sup>a-a</sup> *deikon moi thn seautou/ traz emfanison moi seauton*. O texto grego da LXX traz o verbo no imperativo aoristo ativo (*deikon*) e o pronome reflexivo no genitivo. Já esta variante traz o verbo no particípio aoristo ativo (*emfanizw*), e o pronome reflexivo *seauton* no acusativo.

(2) 19<sup>a-a</sup>: G: *egw. pareleusomai proteroj sou th| doxh| mou*. A seqüência 19<sup>a-a</sup> traz o verbo no futuro médio 1<sup>a</sup> pessoa do singular e o adjetivo no nominativo e o substantivo *th| doxh|* no lugar de *yblj -lK*<sup>2</sup>.

(3) 19<sup>b</sup>: G: *epi. tw| onomati, mou* – O texto da LXX traz *kurioj* onde o TM traz o tetragrama sagrado<sup>3</sup>.

O TM em si mesmo não apresenta problemas. A LXX respalda o TM. Porém, alguns manuscritos gregos apresentaram pequenas variantes ao texto da LXX, sem, no entanto, alterar-lhe o sentido. O fato de o TM ser um texto limpo, sem variantes hebraicas, pode apontar para a autoridade deste texto e ser indício da credibilidade da qual goza.

<sup>2</sup> O texto grego da LXX traduz a “expressão *yblj -lK*” do texto hebraico por *th| doxh|*. No texto hebraico Deus promete que fará passar *toda sua bondade* diante de Moisés (v. 33,19) e o texto grego diz que Deus fará passar sua *glória*. O que faz com que Deus atenda positivamente o pedido de Moisés. Portanto, o termo *glória* neste versículo (33,19) é entendido pela LXX como equivalente a “*toda minha bondade*”. Todavia, ao invés de Deus fazê-lo ver, vai fazer passar sua glória: *kai. eipen egw. pareleusomai proteroj sou th| doxh| mou*.

<sup>3</sup> Na LXX o nome *Qheós*, substitui “*Elohim*” e a palavra *Kurioj* é empregada em lugar do tetragrama sagrado YHWH. HARL, M., et al., *A Bíblia Grega dos Setenta*, São Paulo: Bíblia Loyola, 2007, p. 231-232.

## 2.2.

### O Texto no seu contexto

#### 2.2.1.

#### A estrutura do Livro do Êxodo

O Êxodo se encontra no coração mesmo da experiência de fé de Israel<sup>4</sup>. O Êxodo como acontecimento e o “Êxodo” como relato é o fundamento do Antigo Testamento<sup>5</sup>. No livro do Êxodo já se descortinam as linhas mestres da história entre Deus e o povo que teve como ponto de partida a experiência da salvação. Israel teve seu encontro com *YHWH-Salvador* e este permanece firme com seu povo, na qualidade de salvador<sup>6</sup>. A experiência fundamental na história de fé judaica, a saber, a libertação do Egito pelo poder divino, encontrou de modo privilegiado no livro do Êxodo uma forma literária. É o livro da libertação e da Aliança com seu Código, dos primeiros passos pelo deserto e da elaboração das prescrições culturais<sup>7</sup>. No ponto central dos acontecimentos está a figura de Moisés.

A própria leitura do livro do Êxodo indica algumas referências necessárias ao Gênesis que o antecede e aos outros livros que o seguem. Os temas e eventos mais importantes do Êxodo reaparecem com regularidade em livros posteriores<sup>8</sup>. Na opinião de Martin Noth “A narração do êxodo do Egito é o cerne de tudo o que é narrado no Pentateuco”<sup>9</sup>.

Com efeito, o Êxodo não é um livro independente: é uma parte do relato maior da formação do povo de Israel e das leis associadas com o Sinai que lhe serviram de ordenação social<sup>10</sup>. Em seus capítulos iniciais retoma o livro do Gênesis em suas promessas feitas aos patriarcas (cf. Ex 2,24) de que a descendência deles seria numerosa e finalmente herdaria a terra prometida, criando, assim, um cenário para nessa retrospectiva, apresentar os descendentes, já numerosos (cf. Ex 1,7), iniciando a marcha que culminará na realização da promessa da terra. Descreve também as raízes de Israel como povo, em que são conduzidos para fora do Egito (libertados) os descendentes dos doze filhos de

<sup>4</sup> CRAGHAN, J., *Comentário Bíblico Internacional*, Navarra, Estela: Verbo Divino, 2000, p. 366.

<sup>5</sup> PIXLEY, G., *Êxodo*, São Paulo: Paulinas, 1987, p. 5.

<sup>6</sup> WESTERMANN, C., *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1987, p. 48.

<sup>7</sup> BÍBLIA, *Nueva Biblia Española*, 2ª Ed., Madrid: Cristiandad, 1975, p. 98.

<sup>8</sup> ALTER, R.; KERMODE, F. (Org.). *Guia Literário da Bíblia*, São Paulo: UNESP, 1997, p. 69.

<sup>9</sup> Citado por WESTERMANN, C., *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1987, p. 32.

<sup>10</sup> PIXLEY, G., *Êxodo*, São Paulo: Paulinas, 1987, p. 5

Jacó que se tinham tornado escravos. A saída do Egito, portanto, é o acontecimento em que estes antigos escravos fazem uma experiência na qual atua em favor deles um Deus que se introduz em sua história para libertá-los, como o Deus dos pais (cf. Ex 3,6).

O Livro do Êxodo é heterogêneo por tema e origem. Apesar de ter uma clara estrutura geográfica: Saída do Egito → Deserto → Sinai – e também religiosa: libertação do Egito → salvação do mar e do deserto → Aliança do Sinai, esse livro favorece uma multiplicidade de esquemas literários. A divisão temática se dá por blocos bastante diferenciados; a divisão por origem impõe muitas vezes desentranhar o trançado pelo autor do livro atual. Desde os que se baseiam na estrutura geográfica<sup>11</sup>, na dinâmica da caminhada do Egito para o Sinai<sup>12</sup>, na análise de conteúdo<sup>13</sup>, nas unidades narrativas<sup>14</sup>, até os que encontram na estrutura do credo histórico de Dt 26,5-11<sup>15</sup> a base para o esquema literário do livro. Através dos diferentes esquemas expostos pode-se observar, na tabela que segue, que o Livro do Êxodo é um livro singular e aberto às mais diversas releituras, sendo, por isso mesmo, objeto de contínuas e aprofundadas pesquisas.

#### Esquemas do Livro do Êxodo

Autores	<i>Grادل / Stendebach</i>	<i>Pixley</i>	<i>Zenger</i>	<i>Westermann</i>	<i>J. Craghan</i>
Esquemas	<b>Dinâmica da caminhada até o Sinai</b>	<b>A partir da análise do conteúdo</b>	<b>Unidades narrativas</b>	<b>Credo histórico Dt 26,5-11</b>	<b>Posição geográfica</b>
Êxodo	1-15; A saída	1,1- 2,22 A opressão	1-15,21 Êxodo/ saída	1-11 Aflição	1-13,16 Israel no Egito
Êxodo	16-18: Do mar ao Sinai;	2,23-13,16 A libertação	15,22- 24,11 Deserto	12-14 Salvação	13,17-18,27 Israel no deserto
Êxodo	19-24: no	13,17-18,27	24,12-	15	19,1-

<sup>11</sup> CRAGHAN, J., *Comentário Bíblico Internacional*, Navarra, Estela: Verbo Divino, 2000, p. 366.

<sup>12</sup> GRADL, F.; STENDEBACH, F. J., *Israel e seu Deus*, S. Paulo: Loyola, 2001, p. 19-28.

<sup>13</sup> PIXLEY, G., *Êxodo*, São Paulo: Paulinas, 1987, p. 7.

<sup>14</sup> ZENGER, E., *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo: Loyola, 2003, p. 47.

<sup>15</sup> WESTERMANN, C., *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1987, p. 441-442.

	Sinai	Os perigos da passagem p/ a terra	40,38 Sinai	Júbilo dos remidos	40,38 Israel no Sinai
Êxodo	25-31: Instruções p/ o santuário e o culto	19,1-40,38 No Sinai as bases p/ a nova sociedade		16-18 Providência divina no deserto	
Êxodo	32-34: Ruptura e renovação da aliança			19-24; 32-34 No Sinai	
Êxodo	35-40: Execução das prescrições			25-31; 35-40 Código sacerdotal	

A divisão mais comum considera-o estruturado em duas grandes partes: do Egito ao Sinai (1,1-18,27) e a permanência no Sinai (19,1-40,38)<sup>16</sup>.

Tudo que é vivido e experimentado desde a libertação da opressão do Egito à passagem para a terra da promessa encontra sua significação e importância nos acontecimentos do Sinai. No centro desses acontecimentos está um núcleo histórico-teológico, que imprime uma nova dinâmica à narração e cujos textos se caracterizam por diálogos refletidos e em sintonia com questões religiosas básicas<sup>17</sup>, o bloco literário 32-34. A redação do material referente ao Sinai, conforme o próprio livro estrutura-se assim:

a) 19-24: Teofania do Sinai e Aliança;

<sup>16</sup> Segundo VON RAD havia, originariamente, duas tradições distintas: uma da teofania do Sinai, e outra tradição, a mais importante e a mais antiga, a da libertação do Egito e da conquista (cf. Jos 1-12). Depois elas foram reunidas numa só composição (Cf. Ex 18,27 que interrompe a trama das narrações pelo deserto que só é retomada em Nm 10,29). VON RAD citado por MINETTE de TILLESSE. Cf. MINETTE de TILLESSE, Redaktionsgeschichte, In: *Revista Bíblica Brasileira*, 4/3, Fortaleza: Nova Jerusalém, 1988, p. 100.

<sup>17</sup> HERRMANN, W., O nome de Deus no Antigo Testamento, In: GERSTENBERGER, E. (Org.). *Deus no Antigo Testamento*, S. Leopoldo: ASTE, 1981, p. 144.

- b) 25-31: Prescrições para a construção do Tabernáculo;  
 a') 32-34: Crise provocada pela adoração do bezerro de ouro (cf. 32), intercessão de Moisés (cf. 33), Teofania e renovação da Aliança (cf. 34);  
 b') 35-40: Execução das prescrições de 25-31.

Portanto, na segunda parte do livro (19,1-40,38), entre as claras prescrições de 25-31, onde a vontade de Deus se expressa nitidamente e sua execução em 35-40 insere-se o bloco 32-34 no qual se encontra o texto de 33,18-23. Sua originalidade não está apenas em suas narrativas, mas no imenso conteúdo simbólico-teológico do qual é recipiente.

### 2.2.2.

#### Os capítulos 32-34 no conjunto do Livro do Êxodo

Estes três capítulos do livro do Êxodo 32-33-34 formam um bloco bastante destacado do conjunto do livro, ocasionando uma ruptura literária entre os capítulos 31 e 35. Este bloco aí inserido concentra inúmeros problemas desde o ponto de vista textual-literário ao redacional e teológico. Na opinião de Martin Buber<sup>18</sup> o bloco de Ex 32-34 é aparentemente a passagem mais difícil no Pentateuco, se visto do ponto de vista textual e literário. Estas dificuldades se aprofundam quando se constata que o conjunto destes três capítulos é um complexo de fragmentos e tradições conflitantes que fazem da presente combinação uma tentativa de conciliar suas diversidades<sup>19</sup>. O próprio estado de suas fontes é extremamente confuso e complexo<sup>20</sup>, o que dificulta determiná-las. Talvez a razão esteja no fato de se encontrar nos textos de Ex 32-34 uma composição rigorosamente elaborada<sup>21</sup>.

A concentração desse rico acervo de tradições e reconstruções das origens acentua o caráter normativo que estes capítulos têm para a vida do povo de Deus. Brevard Childs<sup>22</sup> argumenta que estes capítulos (Ex 32-34) estão mantidos juntos por uma série de motivos que são habilmente tecidos e unificados como normas. Há em seus diversos textos um fio condutor que os amarra, encadeando-os. Esse elemento unificador presente tanto nos aspectos literário-semântico quanto no

<sup>18</sup> BUBER, M., Citado por MOBERLY, W., In: *At The Mountain of God - Story and Theology*, In: Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT, 1983, p. 12.

<sup>19</sup> MOBERLY, W., op. cit. p. 12-21.

<sup>20</sup> NOTH, M., citado por MOBERLY, W., op. cit. p. 12.

<sup>21</sup> BLUM, E., Israel no Monte de Deus, In: ALBERT de PURY, (Org.). *O Pentateuco em Questão*, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 217.

<sup>22</sup> BREVARD, C., citado por MOBERLY, W., op. cit. p. 12-21.

teológico, vai se inserindo nestes três capítulos através de pequenos elos, de tal modo que os torna interdependentes. Portanto, os caps. 32-34 podem ser interpretados como literatura narrativa, expressiva nela mesma. Todavia deve-se considerar que as pequenas unidades redacionais que compõem estes capítulos têm sentido individualmente.

Seu conteúdo pode ser resumido na grave crise da adoração do bezerro de ouro (cf. Ex 32), na mediação de Moisés para aplacar a ira de Deus (cf. Ex 33), em uma teofania só para Moisés e na renovação da aliança (cf. Ex 34). E sua estrutura literária está construída antes em função de relações argumentativas e de associações do que de uma lógica narrativa<sup>23</sup>.

a) Diálogos do cap. 32 (o pecado)

De Deus a Moisés 32, 7-14

De Moisés a Deus 32,11-14. 31-35.

b) Diálogos do cap. 33 (intercessão de Moisés)

De Deus a Moisés 33,1-6

De Moisés a Deus 33,12-18

De Deus a Moisés 33,19-23

c) Diálogos do cap. 34 (preparação e Teofania)

De Deus a Moisés 34,1-7

De Moisés a Deus 8-9

De Deus a Moisés 10 -27 (Renovação da Aliança e novo Decálogo).

O denso conteúdo teológico, que é refletido nos diálogos, é reforçado pelas cenas descritas. Após a chegada ao Sinai onde se formalizou o relacionamento entre “Deus e seu povo” com a “Aliança, a Visão da Glória e o Decálogo”, com as devidas prescrições para o Tabernáculo, o povo que está para partir do Sinai rumo à terra da promessa (cf.19-31), provoca uma grande crise que interrompe a antiga relação: cultua uma imagem de um “bezerro de ouro” (cf. 32,1-6). A consequência desta infidelidade e seus desdobramentos tecem o conteúdo dos três capítulos. O texto de 33,18-23 tem o importante papel de concluir a etapa da reconciliação com a promessa de uma nova “Teofania” (33,19) que se realiza em 34,5-8, à qual segue a realização da “Renovação da Aliança” (cf. 34,10-27).

---

<sup>23</sup> BLUM, E., Israel no Monte de Deus, In: ALBERT de PURY, (Org.). *O Pentateuco em Questão*, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 231.

### 2.2.3. Ex 33,18-23 no complexo dos capítulos 32-34

#### 2.2.3.1. Delimitação e unidade: Ex 33,18-23

O capítulo 33 é composto por seções ou fragmentos que, considerados em si mesmos, constituem unidades autônomas de pensamento. O texto de Ex 33,18-23, que encerra o capítulo, é uma destas unidades. Relaciona-se com o texto que lhe vem imediatamente anterior (cf. 33,12-17) porque parece prolongar o diálogo antecedente entre os mesmos personagens, Deus e Moisés. O fato de o sujeito do v. 18 ser o mesmo do v. 17 pode dar a entender que o texto anterior continua. Porém o diálogo articulado anteriormente chega a seu termo natural sem uma fórmula de finalização no v. 17, de modo que o v. 18 inicia um discurso independente dele. Não há explicitamente um sinal formal de início de um novo texto. Apesar de o limite literário do texto anterior não ser claro, há elementos que oferecem excelentes argumentos para considerá-lo um texto com sentido próprio: (1) A introdução de um novo assunto na aparente continuidade do diálogo; (2) um vocabulário que se distancia completamente das falas anteriores (cf. vv. 12-17); (3) a situação do ponto de vista geográfico; (4) a mensagem teológica; (5) a temática que se desenvolve conseqüentemente.

A linguagem empregada em 18-23 denota que o vocabulário é característico de textos de natureza teofânica, e é próprio desta seção: *dbk* (glória vv. 18<sup>b</sup>; 22<sup>a</sup>), *ymP'* (minha face vv. 20<sup>b</sup>; 23<sup>c</sup>), *yblwj-lk'* (toda minha bondade v. 19<sup>b</sup>), *hwhyp* -*vB*. (o nome YHWH v. 19<sup>d</sup>), *yTai* (junto a mim v. 21<sup>b</sup>), *rWCh; tRqNB*. (fenda da rocha v. 22<sup>c</sup>), *yPK'* (palma da mão vv. 22<sup>c</sup>; 23<sup>a</sup>), *yrXø*] (costas v. 23<sup>b</sup>) e os verbos *har* (ver vv. 18<sup>a</sup>; 20<sup>b</sup>; 20<sup>c</sup> 23<sup>c</sup>; 23<sup>e</sup>), *rb[* (passar vv. 19<sup>b</sup>; 22<sup>a</sup>; 22<sup>d</sup>), -*vB*. *arq* (proclamar o nome v. 19<sup>c</sup>), *tKf* (cobrir v. 22<sup>c</sup>).

O objetivo da seção (18-23) é diferente da precedente (12-17). No v. 18 Moisés suplica que Deus lhe mostre sua glória e na seção antecedente a intercessão de Moisés é para que YHWH acompanhe na marcha para a terra da promessa a nação que é o “seu povo” (cf. vv. 12-13). YHWH promete que ele mesmo irá e dará descanso a Moisés (cf. v. 14), como uma prova que ele realmente vai com Israel através do deserto. Portanto, a seção anterior (cf. Ex

33,12-17) está preocupada explicitamente com a presença de Deus na caminhada com o povo que vai deixar o Sinai.

A grande questão é o modo como Deus se fará presente no meio do seu povo, uma vez que a montanha do Sinai<sup>24</sup> é considerada o lugar da revelação de Deus (cf. 1 Rs 19,8) e o povo tem que partir rumo à terra da promessa. O que está em causa é a revelação da presença de Deus e essa revelação abrange o conteúdo das duas seções (cf. 12-17 e 18-23). Porém, na primeira, o objeto da revelação é o modo de presença de Deus no meio do povo e na segunda trata-se da visão de Deus, desejo pessoal de Moisés. A réplica favorável de Deus no v. 17 conclui a parte da prece da intercessão de Moisés e a renovada prece do v. 18 marca um novo estágio.

Em relação ao texto que lhe é posterior (cf. Ex 34,1-8) há também total independência temática, literária e semântica. Esse texto começa com a ordem de Deus para que Moisés lave duas tábuas de pedra, semelhantes às primeiras, que foram quebradas após o pecado (cf. Ex 32,19) e que significou a ruptura da aliança e suba à montanha ficando ali à sua espera. Em 33,18-23 Moisés está a sós com Deus na Montanha, e em 34,1 a ordem é para Moisés subir e ficar à espera de Deus. Portanto, há mudança de situação e de local, o assunto é outro, há presença de outros elementos, no caso aqui as tábuas de pedra (cf. vv. 1-2). Já os vv. 5-7 do cap. 34, que narram a ‘Teofania’ exclusiva para Moisés, apresentam semelhanças temáticas, semânticas e teológicas com 33,19, conforme se pode constatar pela similaridade do sentido dos termos e da própria relação de causa e efeito presentes em 33,19 e 34,6<sup>25</sup>. A tabela que segue evidenciará essa semelhança:

### Ex 33,19

(a)	E disse (YHWH)	rma'w
(b)	Eu mesmo farei passar toda minha bondade diante de ti	^ynp'l . yb'w'j - l K' ryb'w'j[a; ynb;
(c)	Clamarei meu nome YHWH diante de ti	^ynp'l [; h'w'w'j>-vb. ytar'q'w>
(d)	E agraciarei	ytl'w'w>

<sup>24</sup> De acordo com 1 Rs 19,4-18 a montanha também é chamada Horeb.

<sup>25</sup> Segundo Moberly o v. 19 pode ter feito parte da seção 34,5-7 e teria sido desmembrado do relato desta teofania com finalidade precisa como, por exemplo, um esclarecimento sobre o lugar da *visão de Deus* quando o seu povo deixasse o Sinai. MOBERLY, W., *At The Mountain of God - Story and Theology*, In: Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT, 1983, p. 63.

(e)	quem agraciarei	l̄xə' rva]ta,
(f)	E me compadecerei	y]m̄xrl̄>
(g)	De quem compadecerei.	~xra] rva]ta,

### Ex 34,6

(a)	YHWY passou diante dele	wymP-] [; hwhy>rbd]w̄
(b)	E proclamou <sup>26</sup>	arq]w̄
(c)	YHWH, YHWH	hwhy>hwhy>
(d)	Deus de compaixão e graça	!Wlx̄>-Wkr: ]ae
(e)	Lento para a cólera	-yPa; %ra,
(f)	Rico em amor e fidelidade.	tma]kdsx; brw̄>

É evidente a ligação de 34,6 com 33,19 e pode ser expressa como relação de promessa e cumprimento. Mas, agora, o acento é colocado naquilo que se passa no monte, isto é, na proclamação pelo próprio YHWH de seu Nome e de suas características (cf. 34,6)<sup>27</sup>. YHWH havia indicado o lugar no qual Moisés devia colocar-se (cf. 33,21): “Eis aqui junto a mim”, diz Ele; e em 34,5 lê-se: “E desceu na nuvem e parou perto dele”. Igualmente a promessa de uma revelação toda particular “Farei passar...”, “me compadecerei...”, “e proclamarei o nome YHWH” do v. 33,19 faz encontro com 34,6: Passou diante dele e proclamou: “YHWH, YHWH, Deus de compaixão e graça”<sup>28</sup>.

A unidade do texto não é ameaçada por duplicações ou repetições injustificadas, que cheguem a criar obstáculos à leitura. Há, é verdade, uma seqüência<sup>29</sup> de sentenças articuladas como resposta (cf. vv. 19-23) em torno da petição de Moisés (cf. v. 18), mas que não chegam a prejudicar a unidade do texto. As frases declarativas que têm YHWH como sujeito (cf. vv. 19-23) são

<sup>26</sup> V. 36<sup>b</sup>: O sujeito da oração do verbo arq]w̄ não está claro. Foi traduzido tendo YHWH como sujeito. Certamente poderia também ser Moisés a proclamar o nome de YHWH e esta possibilidade é dada da semelhante estrutura gramatical da frase. Todavia a clara relação com 33,19 induz a ter YHWH como sujeito. Moisés havia pedido para conhecer o caminho do Senhor (cf. v. 33,13) e ver a sua glória (cf. v. 33,18) e YHWH lhe havia respondido que nenhum homem poderia ver sua face e viver (cf. v. 33,20); mas faria passar diante dele toda a sua bondade e proclamaria o nome YHWH também diante dele (cf. v. 33,19). CHIESA, B., *Un Dio di Misericordia e di Grazia*. In: *Bibbia e Oriente*, n° 14, ano 1972, p. 108 et. seq.

<sup>27</sup> BLUM, E., *Israel no Monte de Deus*, In: ALBERT de PURY, (Org.). *O Pentateuco em Questão*, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 223.

<sup>28</sup> CHIESA, B., *Un Dio di Misericordia e di Grazia*, In: *Bibbia e Oriente*, n° 14, ano 1972, p. 108 et. seq.

<sup>29</sup> O v. 18<sup>a</sup> inicia uma série de quatro frases imediatamente subseqüentes começadas pela forma verbal wayyiqtol vv. 19, 20, 21.

indícios que têm uma finalidade precisa e que veiculam uma mensagem teológica já cristalizada (cf. v. 19<sup>b</sup> // 34, 6; e também Jn 4,2ss; Sl 85,5; 111,4<sup>b</sup>). O texto é fechado em si mesmo.

Concluindo, pode-se afirmar que a perícope de Ex 33,18-23 é uma unidade redacional compósita<sup>30</sup> que está delimitada tanto literária como tematicamente. A mensagem por ela veiculada está articulada com todo o conteúdo do capítulo 33 e também com a unidade redacional maior, isto é, os capítulos 32-34. O sistema simbólico da presença de Deus é o princípio da unidade formal do texto.

### 2.2.3.2.

#### O texto de Ex 33,18-23 e a relação rompida em Ex 32

A narrativa de Ex 32-34 pressupõe a substância de Ex 19-24, na qual YHWH está trazendo o povo de Israel do Egito e dirigindo-os para o Sinai e ali tem um novo e formal relacionamento com eles. No coração deste novo relacionamento estão: a doação do Decálogo, a Revelação do caráter de YHWH e a moral e religião base da futura vida do povo. O povo deve aceitar suas normas como o exclusivo povo de YHWH<sup>31</sup>. O capítulo 32 introduz uma dimensão de anormalidade dentro dessa relação do povo com YHWH<sup>32</sup>. Este capítulo pode ser dividido em seis seções<sup>33</sup>: (a) Seção 1-6; (b) Seção 7-14; (c) Seção 15 -20; (d) Seção 21-25; (e) Seção 26- 29; (f) Seção 30 -35.

a) 32,1-6: Abrindo o capítulo 32, está a cena do bezerro de ouro e a descrição do pecado de Aarão e do povo. A prolongada ausência de Moisés na montanha (cf. v. 1<sup>a</sup>) leva o povo a se reunir em torno de Aarão (cf. v. 1<sup>b</sup>). O povo deseja a presença de um símbolo de YHWH (cf. v. 1<sup>c</sup>). Em sua impaciência eles mesmos providenciam, apoiados na autoridade de Aarão<sup>34</sup> que é sacerdote, um símbolo que vá à frente deles (cf. v. 1<sup>d</sup>)<sup>35</sup>. Porque a “Moisés, esse homem que nos fez subir

<sup>30</sup> SIMIAN-YOFRE, H., *Metodologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Loyola, 2000, p. 83.

<sup>31</sup> MOBERLY, W., *At The Mountain of God - Story and Theology*, In Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT, 1983, p. 44-45.

<sup>32</sup> BLUM, E., Israel no Monte de Deus. In: ALBERT de PURY, (Org.). *O Pentateuco em Questão*, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 226-227.

<sup>33</sup> EERDMANS, W., *Exodus*, England, London: Publ. Co, 1972, p. 307.

<sup>34</sup> O texto mostra uma animosidade contra Aarão, o sacerdote que se deixou levar pela tentação e conduziu o povo ao abismo. O sacerdócio aaronita nos tempos pós-exílicos estava sendo rejeitado. Descontentamento com a religião oficial?

<sup>35</sup> A expressão “ir adiante deles (de nós)” nunca se aplica a Deus ou a Moisés, mas a um mensageiro (14,19; 23,23; 32,34; 33,2) ou à coluna de nuvem (13,21) ou de fogo (13,22). CRAGHAN, J., *Comentário Bíblico Internacional*, Navarra, Estela: Verbo Divino, 2000, p. 404.

da terra do Egito, não sabemos o que lhe aconteceu” (cf. v. 1<sup>o</sup>). Moisés é desafiado na liderança do povo<sup>36</sup>.

A tentativa da substituição da presença de Deus pelo bezerro<sup>37</sup> é uma clara rejeição a Ex 20,2-4. O bezerro de ouro representa o mais grave pecado do povo no deserto. O bezerro (na realidade um touro jovem) era visto como representante de força divina. Tais touros ou bezerras podiam servir de pedestal do trono de YHWH<sup>38</sup>, e apontar para um atributo de YHWH, “a força”. A história de Israel mostra que o povo nem sempre distinguiu entre a divindade e o atributo da divindade, e assim identificou o bezerro com YHWH.

**b) Ex 32,7-14:** Esta seção se inicia com YHWH ordenando a Moisés que desça. Esta ordem é bastante brusca, refletindo a urgência da situação (cf. v. 7): o povo “se perverteu” e “depressa eles se desviaram do caminho”<sup>39</sup>. Em seguida ao lembrar o pecado do povo (cf. v. 8) YHWH acrescenta que eles adoraram o bezerro de metal fundido, desprezando Sua vontade; prova de que “é um povo de dura cerviz” (cf. v. 9), “e agora (hT[𐤅])<sup>40</sup>, deixe-me só” para que minha ira se acenda contra eles e eu os consuma (cf. v. 10). Porém, quanto a Moisés, a promessa continua garantida (cf. v. 10). E é aqui que Moisés encontra uma abertura para interceder. Por isto ele está aqui representado como intercedendo em

<sup>36</sup> Estas idéias se encontram também em 34,29; 30,35.

<sup>37</sup> Não se confia no YHWH “sem imagem”, mas no deus-touro, visível e palpável. Pode-se pensar concretamente no culto cananeu de fertilidade em torno de Baal, como doador de vida ou nas estátuas de touro que Jeroboão I erigiu em Betel (cf. Os 8,4-5 e 1 Rs 12,28s) e cuja peregrinação a Betel e Dan rivalizava com Jerusalém. CRAGHAN, J., *Comentário Bíblico Internacional*, Navarra, Estela: Verbo Divino, 2000, p. 404. Porém PHILO de Alexandria é de opinião que este culto imita a religião do Egito cujo culto a *Apis* era considerado uma encarnação de Osíris no templo de Heliópolis ou no de *Ptah* em Memphis. JACOB, B., *The Second Book of The Bible – Exodus*, New Jersey, Hoboken: KTAV Publishing House, Inc. p. 939.

<sup>38</sup> A exegese atual prefere ver aqui um pedestal para indicar a presença invisível do Senhor, mas os redatores do texto não pensam assim. LIMA, M. L. C., A busca da visão de Deus e o ouvir a sua palavra no Antigo Israel. In: *Atualidade Teológica*, n. XI – RJ: PUC-Rio, 2007, p. 285.

<sup>39</sup> A palavra “Caminho” (qrḏ) no Antigo Testamento caracteristicamente refere-se aos mandamentos de YHWH e à proclamação de Sua Vontade nos quais prescreve o caminho de vida para seu povo (cf. Sl 119, 1. 5. 9. 15. 27. 30. 32-33. 35. 45. 59. 105). É neste sentido que está usado aqui e assim aponta para o pecado como sendo a transgressão da Lei já dada no Sinai, em particular os primeiros dois mandamentos do Decálogo (cf. Ex 20,2-4<sup>a</sup>). MOBERLY, W., *At The Mountain of God - Story and Theology*, In Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT, 1983, p. 73.

<sup>40</sup> A expressão hT[𐤅] tem um papel central na articulação e composição de numerosas passagens bíblicas. Não é simplesmente uma partícula de ligação. É uma fórmula precisa, determinada por seus empregos técnicos, especialmente jurídicos e litúrgicos. Esta expressão sinaliza uma mudança de atitude ou de situação (decisão, intercessão); enfim, ela não aparece jamais em uma passagem narrativa, mas em um diálogo, um envio, uma prece. Nas formas litúrgicas introduz gestos e preces de intercessão. Normalmente comanda a 2<sup>a</sup> pessoa com um vocativo endereçado a Deus. Encontra-se 264 vezes no A T. Aqui a intercessão de Moisés toma uma forma mais ritual. E agora YHWH considera tudo isto... LAURENTIN, A., hT[𐤅]kai nun , *Fórmula Característica de Textos Jurídicos e Litúrgicos*. In: Paris: Bíblica 45, 1964, p. 168-195.

nome dos israelitas<sup>41</sup>. A designação do povo como de “*dura cerviz*”, a qual forma a base para a irritação e julgamento de YHWH, introduz uma das palavras-chaves de 32-34 (cf. 33,3. 5; 34,9). O problema de que 32,7-14 trata é se depende ou não de Israel, à luz de seu pecado, continuar a ser povo de Deus. O modo no qual ele é resolvido é importante para a narrativa de 32-34 como um todo. Está em causa a Aliança que exigia fidelidade (cf. 19,8). YHWH parece repudiar o povo por referir-se a eles diante de Moisés como “teu povo”  $\text{^M}_\text{[}$  (32,7) que fizeste subir  $\text{(t)l}[\text{h}]$  ou “este povo”  $\text{(h)h}$ ;  $\text{-[h'-'ta)}$  (v. 9), uma designação que freqüentemente carrega insinuação hostil e que está em flagrante contraste com 19,5-6. Moisés responde perguntando por que se acende a ira Dele “contra o teu povo” ( $\text{^M}_\text{[B}$ ) argumentando com o fato que Israel é “povo de YHWH” (v. 12)<sup>42</sup>. E fechando a seção, o v. 14 mostra que a intercessão de Moisés foi ouvida: “Então YHWH desistiu do castigo...”

c) Ex 32,15-20: após a certeza que o povo não seria destruído, Moisés desce a montanha com as “tábuas do testemunho”<sup>43</sup> nas mãos escrita nos dois lados<sup>44</sup> (v. 15) e a escrita era obra de Deus<sup>45</sup> (v. 16). O texto enfatiza que as tábuas eram uma criação divina, pois elas exprimem a vontade de Deus que os filhos de Israel prometeram fazer (cf. Dt 9,9). Os vv. 17-18 descrevem um pequeno diálogo entre Josué e Moisés a respeito do comportamento estranho do povo: Josué pensa ouvir gritos de guerra e Moisés diz ouvir cânticos festivos de uma celebração cultural, o que foi comprovado com a proximidade deles. Os vv. 19-20 relatam a cólera de Moisés que resulta no lançamento e quebra das tábuas com a conseqüente destruição do bezerro de ouro que foi feito pó no fogo e após ser espalhado na água dado aos israelitas para beber<sup>46</sup>.

<sup>41</sup> O v. 11 destaca o papel de Moisés como intercessor de Israel (cf. Excurso II).

<sup>42</sup> A variação do sufixo do termo hebraico ( $\text{^M}_\text{[}$ ) é muito significativa. Esta variação está indicando pela palavra que fecha o parágrafo - “para seu povo” ( $\text{^M}_\text{[1}$ ) - que o escritor a usa para indicar que YHWH aceita o pleito de Moisés, pois foi YHWH quem o escolheu para ser seu povo, a nação santa. YHWH aceita o argumento de Moisés que Israel seja seu povo e não será destruído ou consumido. MOBERLY, W., *At The Mountain of God - Story and Theology*, In Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT, 1983, p. 49-50.

<sup>43</sup> O texto traz “Tábuas do testemunho” aqui e em 25,16. 21; Já em 40,20 fala da “Arca do Testemunho”, porque as tábuas foram colocadas dentro da Arca, e do Tabernáculo ou Tenda do Testemunho (cf. 25,22; 38,21; Nm 9,15; etc.). EERDMANS, W., *Exodus*, England, London: Publ. Co, 1972, p. 307.

<sup>44</sup> Esta passagem é a única que diz que as tábuas foram escritas dos dois lados. Escritura de Deus e Obra de Deus aí se equivalem.

<sup>45</sup> Nos textos (24,4; 34,27) é dito que foi Moisés quem escreveu os mandamentos.

<sup>46</sup> A propósito do v. 20 duas questões são discutidas: como uma estátua de ouro vira pó e o que significa fazer os israelitas beber os restos do ídolo. Há a hipótese de a estátua ter sido feita de

**d)** Ex 32,21-24: Após ter sido destruído o objeto da idolatria, Moisés volta-se para Aarão, querendo saber o que realmente aconteceu para que o povo chegasse a cometer tão grave pecado (cf. v. 21). Aarão procura livrar-se de toda a responsabilidade, chama-o de “meu senhor” e joga a culpa sobre o povo, “este povo, tu sabes, é inclinado para o mal” (cf. v. 22). A idéia de um deus para marchar à frente deles foi do próprio povo e isto porque Moisés demorara demais e já não se sabia o que acontecera a ele (cf. v. 23). O povo então pediu a Aarão para fazer-lhe um deus e, portanto, sua única responsabilidade foi perguntar quem tinha ouro e ao recebê-lo o lançou ao fogo do qual emergiu o bezerro (cf. v. 24).

**e)** Ex 32,25-29: Aqui Aarão é a causa da desordem do povo (cf. v. 25). Moisés, de pé, no meio do acampamento apela aos que são fiéis a YHWH e em torno dele se reúnem os levitas (cf. v. 26). Esta passagem, que está incorporada à tradição do bezerro de ouro, introduz um novo elemento no relato e traz muitos problemas<sup>47</sup>: - Como explicar esta brutal intervenção dos levitas por ordem de YHWH,<sup>48</sup> o Deus

---

madeira e recoberta de metal. Outra explicação está ligada aos textos de Ras-Shamra, que recontam a morte de Môt, deus da morte, que utiliza as mesmas expressões de 32,20: “queimar, triturar, reduzir a pó, dispersar nos campos ou no mar”. Trata-se então de expressões correntes, de um gênero literário conhecido dos povos do Oriente e destinados a mostrar a destruição total e definitiva de um objeto ou de uma pessoa. Os gestos de Moisés indicariam então uma destruição total, por todos os meios, do objeto que serviu de ídolo ao povo, em lugar de Deus. Por que fazer o povo beber a água? Uma hipótese seria ligar o gesto com Nm 5,11-31 no julgamento da esposa acusada de infidelidade (cf. também At 28,2-6). Mas não é o caso, visto que o contexto fala da culpabilidade de todo o povo. No Dt 9,8-21 que relata o mesmo episódio está dito que o pó foi atirado no ribeiro que desce da montanha. Pode-se ver aqui um traço de um velho rito de julgamento, porém é preciso reconhecer que ele perdeu sua significação primitiva e que ele não exerce mais nenhum papel no texto. MICHAELI, F., *Le Livre de L'Exode*, Commentaire de l'ancien Testament. Paris: Delache et Niestle Éditeurs, 1974, p. 273.

<sup>47</sup> Os problemas podem ser assim avaliados: MICHAELI diz que os vv. 25-29 seriam um eco da rivalidade entre as famílias sacerdotais em uma época mais recente, e para dar um fundamento antigo aos direitos levitas no sacerdócio, eles teriam incorporado à tradição sobre o bezerro de ouro. Esta passagem seria muito mais uma apologia da casta dos levitas do que uma polêmica contra Aarão. MICHAELI, F., op. cit p. 273. Por outro lado CRAGHAN pensa que este texto expressa a reação dos levitas comprometidos com a aliança que rechaçaram o culto estabelecido por Jeroboão I em Betel. Este episódio também condena a ação do rei ao nomear sacerdotes a pessoas do povo que não eram levitas. CRAGHAN, J., *Comentário Bíblico Internacional*, Navarra, Estela: Verbo Divino, 2000, p. 405. Para BLUM parece que o acento foi colocado antes de tudo no comportamento dos levitas e na dignidade sacerdotal que lhes foi conferida. E esta investidura não visa apenas legitimar os interesses dos levitas, ela tem, sobretudo, um sentido preciso no seio dessa composição: a instituição de uma ordem de sacerdotes escolhidos no meio do povo marca o fim do “sacerdócio universal” de Israel, como fora previsto em Ex 19,6 e realizado em 24,3ss. Pela “quedada” que foi a adoração do bezerro de ouro, Israel perdeu sua inocência. Jamais será revestido de uma dignidade igual à dignidade anterior. BLUM, E., Israel no Monte de Deus. In: ALBERT de PURY (Org.). *O Pentateuco em Questão*, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 226-230.

<sup>48</sup> JACOB, B., *The Second Book of The Bible – Exodus*, New Jersey, Hoboken: KTAV Publishing House, Inc., p. 954:  $\text{לֹא־יָלֵךְ יְהוָה אִתְּךָ רַמְמָה־חֵקֶיךָ}$  Esta expressão que é usual nos profetas do antigo Israel (Js 7,13; 24,2; Jz 6,8; 1 Sm 10,18; 2 Sm 12,7; 1Rs 11,31; 14,7; 17,14; 2 Rs 9,6; 19,20) é usada no Pentateuco somente em Ex 5,1.

de Israel, após Moisés ter intercedido para que YHWH não punisse o povo (v. 27)<sup>49</sup> - E esta intervenção ser justamente a ação que legitima o sacerdócio dos Levitas ?<sup>50</sup>

f) Ex 32,30-35: Moisés se dirige ao povo e lhe recorda que cometeram grave pecado; dirigindo-se a Deus propõe que ele mesmo seja riscado do livro de Deus<sup>51</sup> se o povo não for perdoado. A resposta de Deus permite entrever a vontade de perdoar ao povo, mas a infidelidade cometida não será apagada e esse relato se converte em paradigma da idolatria israelita.

Após esta profunda crise que afetou o relacionamento entre YHWH e seu povo, está cravado o capítulo 33. A tentação de abandonar a YHWH e voltar-se para os outros deuses sempre acompanha a história de Israel. Essa história corre o risco de não mais continuar. É sempre a dedicação benevolente de YHWH que possibilita a continuidade da história (em direção à terra prometida). Moisés, apelando para esta mesma história, vê a possibilidade de uma restauração.

### 2.2.3.3.

#### O texto de Ex 33,18-23 no contexto de Ex 33

O capítulo 33,1-23 contém material variado, livremente conectado por um tema comum que assegura a sua unidade: o tema da presença de YHWH entre seu povo e com Moisés<sup>52</sup>. A perspectiva de partida do Sinai levantou a questão se Deus poderia ou não acompanhar o seu povo; problema este agravado pela situação provocada pelo pecado da confecção e adoração do “bezerro de ouro” descrito em Ex 32,1-35. Como os filhos de Israel pecaram (cf. v. 32, 1-6) e a Aliança foi quebrada (cf. v. 32,19), iniciando o capítulo 33 os versículos 1-6 apresentam YHWH bastante desgostoso com o povo, afirmando que não irá com ele, mas que enviará um anjo para ir adiante de Moisés e que expulsará os antigos

<sup>49</sup> MICHAELI, F., *Le Livre de L'Exode*, Commentaire de l'Ancien Testament. Paris: Delache et Niestle Éditeurs, 1974, p. 274.

<sup>50</sup> JACOB, B., op. cit. p. 954. Comparar com o relato de Nm 25,4-13 que oficializa o sacerdócio de Finéias, filho de Eleazar, filho de Aarão (v. 13).

<sup>51</sup> O conceito de livro de Deus era conhecido no Antigo Oriente Próximo, e ocupava seu posto habitual na noção de recrutamento militar, onde as vidas dos inscritos no livro estavam registradas. Nesta seção, Israel – um Israel que se considera exército de Deus – adapta esta tradição. Quando se fazia um censo (cf. Ex 30,11-16), se levava a cabo um rito de expiação e os nomes dos israelitas eram escritos nas tábuas. Os assim inscritos gozavam dos direitos dos membros da milícia de Deus, por exemplo, o culto no santuário e a possessão da terra. Quem fosse riscado das tábuas ficava considerado entre os mortos, isto é, separado da comunidade. CRAGHAN, J., *Comentário Bíblico Internacional*, Navarra, Estela: Verbo Divino, 2000, p. 405.

<sup>52</sup> CASSUTO, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalém: The Magne Press. The Hebrew University, 1987, p. 410.

habitantes da terra prometida aos pais (Abraão, Isaac e Israel). Fechando o capítulo, nos vv. 18-23, está a promessa de uma teofania a Moisés, continuada e realizada pelo relato da teofania em Ex 34,5-8.

A divisão do capítulo 33 em quatro seções não tem o consenso dos estudiosos do bloco 32-34. Porém, um bom número deles, entre os quais se encontram Ronald Clements<sup>53</sup>; Frank Michaeli<sup>54</sup>; J. Hiatt<sup>55</sup>; J. Muilenburg<sup>56</sup>; apoia esta divisão. Dentre os que dividem o capítulo 33 em apenas 3 seções: (1) vv. 1-6; (2) vv. 7-11; (3) vv.12-23<sup>57</sup>, estão U. Cassuto<sup>58</sup>, Moberly<sup>59</sup>; J. Lundbom<sup>60</sup>; P. Andinach<sup>61</sup>. Esta consideração acontece porque eles unem as seções 12-17 e 18-23 em uma só; todavia, mesmo os que a consideram única costumam subdividi-la internamente em duas partes essenciais (cf. vv. 12-17 e vv. 18-23). O argumento é que se trata de um único diálogo. Outros, dentre eles, Benno Jacob<sup>62</sup> consideram as quatro seções, porém prolongam a seção Ex 33,18-23 até o capítulo 34,3. Também há os que como Daniel Timmer<sup>63</sup> a estende até Ex 34,8 por considerar Ex 33,18-34,8 um texto único referente à teofania.

O conteúdo das duas seções Ex 33,12-17 e 18-23 é o mais denso e condensado no total dos capítulos Ex 32-33-34, segundo renomados estudiosos<sup>64</sup>. Pelos argumentados apresentados (item 2.2.3.) considera-se neste trabalho que este capítulo 33 está estruturado em quatro seções.

---

<sup>53</sup> CLEMENTS, R., *Exodus*, The Cambridge Bible Commentary, Cambridge: University Press, 1972, p. 210.

<sup>54</sup> MICHAELI, F., *Le Livre de L'Exode*, Commentaire de l'Ancien Testament, Paris: Delache et Niestle Éditeurs, 1974, p. 280.

<sup>55</sup> HIATT, P. P., *The New Commentary – Exodus*, England: Marshall, Morgan & Scott, 1983, p. 312.

<sup>56</sup> LUNDBOM, J., *God's Use of The Idem per Idem To Terminate Debate*, nota 24. In: Harvard Theological Review, p. 198, citando MUILENBURG, J. In: "The Intercession of the Covenant Mediator". In: Words and Meanings, p. 159-181.

<sup>57</sup> MOBERLY, W., *At The Mountain of God - Story and Theology*, In: Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT, 1983, p. 66.

<sup>58</sup> CASSUTO, U., *A Commentary on the Book of Exodus*, Jerusalém: The magnés Pres; The Hebrew University, 1987, p. 432.

<sup>59</sup> MOBERLY, W., op. cit. p. 66.

<sup>60</sup> LUNDBOM, J., op. cit. p. 198.

<sup>61</sup> ANDIÑACH, P., *El Libro Del Êxodo*, Salamanca: Sígueme, 2006, p. 450.

<sup>62</sup> JACOB, B., *The Second Book of The Bible – Exodus*, New Jersey, Hoboken: KTAV Publishing House, Inc., p. 967.

<sup>63</sup> TIMMER, D., *Small Lexemes, Large Semantics: Prepositions and Theology in the Golden Episode*, (Exodus 32-34) FAREL, Faculté de Théologie Reformée, Montréal, Québec H3G 2 C 6, Canadá, p. 97.

<sup>64</sup> MOBERLY, W., op. cit. p. 12.

**Ex 33, 1-23**

Vers.	Introdução	Conteúdo	Palavra-chave
A: vv. 1-6	E falou YHWH a Moisés	Ordem de YHWH para Moisés subir com o povo, mas sem ele. Com um anjo à frente.	Subir / terra <b>presença / YHWH</b>
B: vv. 7-11	Moisés tomou a tenda e armou-a fora e distante do acampamento	Moisés armou a Tenda do encontro na qual YHWH falava com ele.	<b>Presença/YHWH</b> nuvem/entrada da <b>Tenda. Face a face</b>
C: vv. 12-17	Moisés disse a YHWH	A petição de Moisés para que YHWH acompanhe o povo	<b>Presença /YHWH</b> Encontrar graça/ conhecer pelo nome
D: vv. 18-23	E disse (Moisés) a YHWH	A súplica de Moisés para ver a glória de Deus e a resposta dele.	<b>Ver a (não ver)</b> <b>glória de YHWH /</b> <b>passar/ face,</b> <b>mãos, costas.</b>

**2.2.3.3.1.****O conteúdo das seções do capítulo 33**

a) A primeira seção do presente capítulo (cf. Ex 33,1-6) se inicia com a ordem de YHWH a Moisés para que ele faça o povo subir para a terra da promessa (cf. v. 1). Porém avisa que enviará adiante de Moisés um anjo (cf. v. 2), mas Ele mesmo não irá subir junto com o povo porque este “é um povo de cerviz dura” e por isso corre o risco de ser exterminado por Ele no caminho (cf. v. 3). Em sinal de dor pelas duras palavras, o povo se pôs a prantear retirando seus ornamentos como se estivessem arrependidos (cf. v. 4). Novamente YHWH insiste em dizer que não acompanhará o povo e repete a causa, acrescida da ordem de retirar os enfeites<sup>65</sup>. YHWH ao ordenar que o povo se desfaça dos ornamentos dá implicitamente um sinal de esperança de que poderá acompanhá-lo (cf. v. 5<sup>b</sup>). Portanto, a dúvida da presença de Deus em meio a seu povo continua. E a seção

<sup>65</sup> Cf. v. 5: Aqui é YHWH quem ordena a retirada dos ornamentos. Essa retirada dos ornamentos pode estar ligada com a construção do bezerro. Eles poderiam estar servindo como amuletos (cf. Gn 35,2-4).

finaliza (cf. v. 6) dizendo que a partir do monte Horeb os israelitas deixaram os seus enfeites.

b) A seção 33,7-11 inicia um novo tema. Este se refere à d[Am] lhao “Tenda do Encontro” ou “Tenda da reunião”<sup>66</sup>. O texto faz questão de enfatizar o local onde Moisés a armou: “A tenda estava armada fora do acampamento”<sup>67</sup>. Não somente fora, como também “distante dele” (cf. v. 7). Quem desejasse consultar a YHWH tinha que sair do acampamento para ir à tenda (cf. v. 7). Quando Moisés se dirigia à tenda todos se levantavam e voltavam seu olhar para ele até que nela adentrasse (cf. v. 8)<sup>68</sup>. Então baixava uma coluna de nuvem e parava à entrada da tenda e Ele (YHWH) falava com Moisés (cf. v. 9). Quando o povo via a coluna de nuvem parada à entrada da tenda, se levantava e se prosternava cada um diante da porta de sua própria tenda (cf. v. 10). Então YHWH falava com Moisés face a face como um homem fala com seu amigo (cf. v. 9). Depois ele voltava para o acampamento (cf. v. 11). A função da “Tenda do encontro” era servir a quantos desejassem consultar a YHWH (cf. v. 7), mas apenas é relatada a ida de Moisés (cf. v. 8). Esta posição de Moisés é privilegiada e jamais foi alcançada por nenhum outro homem de Israel<sup>69</sup>. Ao final do texto (cf. v. 11) é introduzido o seu servidor Josué como assistente que virá a ser seu sucessor (cf. Nm 11,28).

c) A terceira seção 33,12-17 inicia um novo relato. Trata-se de um diálogo íntimo de Moisés com YHWH: “Tu me disseste..., Eu te conheço pelo nome... encontraste graça aos meus olhos...” (cf. v. 12) “e agora” (hT[𐤇])<sup>70</sup> mostra-me o teu caminho e considera que esta nação é teu povo (cf. v. 13). A resposta de YHWH é incisiva: “Eu mesmo irei e te darei descanso” (cf. v. 14). E Moisés replica: “Se não vieres tu mesmo não nos faça sair daqui” (cf. v. 15). A intercessão de Moisés fez Deus mudar de atitude. Agora ele tem a garantia da presença de Deus. Mas Moisés quer saber como poderá conhecer esta presença (cf. v. 16) senão pelo fato de YHWH ir com eles. E Deus reitera sua disposição de acompanhar o povo pelo

<sup>66</sup> As traduções trazem para d[Am] lhao Tenda da reunião, tenda do encontro. A função da tenda era possibilitar aos filhos de Israel um lugar no qual eles pudessem ter a certeza da presença provisória de Deus anunciada pela nuvem.

<sup>67</sup> A LXX diz que Moisés armou “sua” tenda. Entende ser a própria tenda de Moisés (cf. Ex 18,6-7) que ele tomou e armou fora do acampamento. Em vez de “a tenda”, a LXX e a Syriaca lêem “sua tenda”. Não é provável que a “tenda de encontro” fosse a própria tenda familiar de Moisés, mas uma tenda em primeiro lugar sobre seu controle. EERDMANS, W., *Exodus*, England, London: Publ. Co. 1972, p. 314.

<sup>68</sup> Pode-se ver aqui uma alusão ao respeito que os israelitas tinham a Moisés.

<sup>69</sup> CLEMENTS, R., *Exodus*, Cambridge: University Press, 1972, p. 213.

<sup>70</sup> A função da expressão hT[𐤇] foi abordada na nota 40.

fato de Moisés ter encontrado graça a seus olhos e ser conhecido por Ele pelo nome (cf. v. 17).

d) A quarta seção, 33,18-23: Agora Moisés está a sós com Deus na montanha; o povo aqui não é mencionado. É um novo diálogo que se inicia com o pedido de Moisés para ver a glória de Deus (cf. v. 18) e Deus responde comunicando-lhe de que modo o atenderá: fará passar “toda bondade”, além de lhe prometer proclamar diante dele o seu “Nome” e ainda lhe concede a graça de uma revelação do seu agir (cf. v. 19). Novamente Deus tem a palavra (cf. v. 20). Desta feita para responder diretamente ao pedido de Moisés. O termo “glória” aqui neste verso (cf. v. 20) é substituído por “minha face”. Moisés pede-lhe para ver a glória, mas Deus lhe responde que o homem não poderá ver sua face e continuar vivendo<sup>71</sup>.

A resposta parece querer ser mais abrangente. A resposta é negativa só em parte, pois no v. 19 Moisés pode conhecer toda a bondade que se manifesta no agir de Deus e pode ouvi-lo proclamar seu próprio nome<sup>72</sup>. Em seguida, YHWH indica um lugar junto dele, sobre a rocha, em cuja fenda Moisés deverá ficar (cf. v. 21) quando a glória dele for passar. Portanto, Deus mesmo prepara o lugar e cerca de cuidados e proteção a pessoa de Moisés (cf. v. 22). Somente após a passagem de sua glória a proteção será retirada e Moisés o verá pelas costas; porém para o homem continua vedada a possibilidade de ver a face de Deus (cf. v. 23). A sua verdadeira natureza ficará oculta, mas os termos de sua relação com o homem são claros. Embora os seres humanos não possam ver a Deus face a face, não estão separados dele. Ao contrário, encontram-no, estão em contato com ele, são objetos de seu cuidado, dialogam com ele. As imagens antropomórficas aplicadas a Deus no texto expressam a consciência de quão imediata, real e pessoal é sua intervenção na história, e quão próximo e ativo está YHWH do seu povo. E assim, com a grande questão da incompatibilidade entre vida humana e visão de Deus, é concluído o “diálogo” da seção 18-23.

<sup>71</sup> A questão da impossibilidade da visão de Deus pelo homem é recorrente em muitos textos do AT: cf. Dt 5,24ss; Jz 6,22ss; cf. também Is 6,5 e 1 Rs 19,13.

<sup>72</sup> CHIESA, B., *Un Dio di Misericordia e di Grazia*, In: *Bibbia e Oriente*, n. 14, 1972, p. 108 et seq.

#### 2.2.3.4.

#### A realização da promessa de Ex 33,18-23 em Ex 34

O capítulo 34 contém a narração da teofania para Moisés na qual Deus proclama por duas vezes o “Seu Nome”, desce perto dele, revela sua face de compaixão e misericórdia (cf. 34,5-8) além da renovação da Aliança do Sinai com uma nova proclamação do Decálogo.

Do ponto de vista literário este capítulo apresenta inúmeras dificuldades, o que leva a crítica literária a supor que diversas tradições nele se acomodam de modo desorganizado (assim como em todo o bloco 32-34)<sup>73</sup>. Estudiosos do bloco afirmam a existência de textos muito antigos pelo menos nas grandes linhas<sup>74</sup>. Mas, apesar de seus numerosos problemas, pode-se discernir neste capítulo 34 uma estrutura centralizada na teofania com a devida renovação da Aliança:

- a) vv. 1-4: preparativos;
- b) vv. 5-8: teofania;
- b’) vv. 9-26: renovação da aliança;
- a’) vv. 27-35: conclusão.

A narrativa dessa renovação da Aliança retoma o começo da perícopé do Sinai<sup>75</sup> (cap. 19). A ordem para Moisés lavar duas tábuas semelhantes às primeiras<sup>76</sup> (cf. v. 34,1) é seguida da advertência que somente ele poderá subir ao monte (cf. v. 34,3). É enfatizado pelo uso da 1ª pessoa *YHWH* que é Deus quem escreverá as novas tábuas, como havia escrito as primeiras<sup>77</sup> (cf. 34,1. 28<sup>b</sup>) e de novo YHWH descera ao monte na nuvem (cf. 34,5<sup>a</sup>). Mais uma vez, Moisés permanece no monte por 40 dias e por 40 noites, (cf. v. 28). Já na parte mais

<sup>73</sup> MOBERLY, W., *At The Mountain of God- Story and Theology*, In: Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT, 1983, p. 12.

<sup>74</sup> CHIESA, B., *Un Dio di Misericordia e di Grazia*, In: *Bibbia e Oriente*, volume nº 14, 1972, p. 108 et. seq.

<sup>75</sup> Uma referência à primeira subida de Moisés (19,3; 24,12) é feita quando ele se encontra na montanha. A relação que segue é tão clara quanto como aparece nos versículos iniciais (2-3), os quais nos recordam a tal ponto os preparativos lembrados em 19, 11-12 e 24,12-15<sup>a</sup>, que é um passo lógico para procurar a situação originária de todo o cap. 34 precisamente neste contexto.

<sup>76</sup> “Como as primeiras” (v. 1). Aqui está uma pequena indicação que é de fato uma renovação.

<sup>77</sup> São antes de tudo as indicações contraditórias relativas ao conteúdo das tábuas (cap. 34, 1. 27. 28<sup>b</sup>) e à pessoa que as escreveu (34,1. 27) que tornam difícil uma compreensão coerente de Ex 34. Se seguirmos a linha narrativa principal, temos que admitir – conforme o contexto e a lógica da composição – que foi YHWH que escreveu as novas tábuas, com o conteúdo das primeiras: isto é, com os dez mandamentos (34,1. 28<sup>b</sup>). Ora, a apresentação dos vv. 11-27 é diferente. Parece que o sentido desta passagem é dado em primeiro lugar por suas relações com a composição. BLUM, E., *Israel no monte de Deus*. In: ALBERT de PURY, (Org.). *O Pentateuco em Questão*, Petrópolis: Vozes, 2002, p. 223.

importante da narrativa como um todo está a autorrevelação de YHWH<sup>78</sup> (cf. 34,5-7). A aparição e a presença divinas são descritas com os elementos habituais para tais descrições. No confronto com a precedente teofania (cf. Ex 19), o texto aparece extremamente sóbrio. O único elemento atmosférico presente é a nuvem, na qual Deus desce (cf. 19,18-20). A teofania descrita neste texto que conclui o diálogo de YHWH com Moisés é a realização do que foi anunciado e preparado em 33,19 e nesse mesmo tempo principia a proclamação do Decálogo e a renovação da Aliança. Em 40,34-38, YHWH toma posse da “Tenda do Encontro”, isto é, “A nuvem cobriu toda a tenda do Encontro, e a glória de YHWH encheu a habitação” (40,34; cf. 29,43-46). A “glória” e a “nuvem” são os grandes símbolos dessa presença<sup>79</sup>.

Após a invocação de Moisés (cf. v. 34,5<sup>b</sup>), realiza-se a promessa feita em 33,18-23. Deus realmente não se faz conhecer como idéia, mas se manifesta no seu agir, no seu caminho em meio ao povo (cf. 34,9 e 33,13. 15). Esta convicção é expressa da declaração de YHWH, contida no v. 6, onde o acento é posto sobre a misericórdia e a piedade de Deus, sobre sua disposição ao perdão e à sua abundância de amor e fidelidade. Todos estes atributos concorrem para fazer conhecer ao homem qual Deus que se une a ele na Aliança<sup>80</sup>. Moisés recebe as palavras de Deus e as transmite ao povo. Seu rosto irradia a Glória de falar com YHWH (cf. 34,28).

Deus é aquele que acompanha permanentemente seu povo, seu passado e seu futuro, sua mais viva esperança. É aquele que está com ele para sempre, quem salva e redime Israel. Essa relação privilegiada de Israel com Deus é selada neste capítulo 34.

<sup>78</sup> EERDMANS, W., *Exodus*, England, London: Publ. Co. 1972, p. 300 et. seq.

<sup>79</sup> Poder-se-ia ver aí uma ligação com Ez 43,1-7, onde a “glória de YHWH” voltou ao templo de onde partira (Ez 10, 18-22). Para a comunidade pós-exílio, a consagração da tenda devia selar um momento chave para a história de Israel. SKA, J. L., *Introdução à Leitura do Pentateuco*, São Paulo: Loyola, 2003, p. 42.

<sup>80</sup> CHIESA, B., *Un Dio di Misericordia e di Grazia*, In: *Bibbia e Oriente*, volume nº 14, 1972, p. 108 et. seq.

## 2.3.

### Estruturação do texto 33,18-23 e determinação do gênero literário

#### 2.3.1.

##### Organização do texto

O texto de Ex 33,18-23, que se inicia com a súplica de Moisés (v. 18) e se encerra no v. 23 com a decisiva declaração de YHWH, tem no verbo *har* (*ver*) o centro das ações. Estes dois versículos formam uma inclusão com o verbo *har* (*ver*) em seu sentido positivo (v. 18) e negativo (v. 23). Já os vv. 19. 21-22 apresentam um movimento que se sustenta no verbo *rb[* (*passar*).

#### 33,18-23

Vers.	Introdução	Conteúdo	Palavra/chave
v.18	Disse (Moisés)	Súplica para ver a glória de YHWH	Ver/ glória
v.19	Disse (YHWH)	promessa de passar bondade, de proclamar o nome, apresentou o seu agir.	Fazer passar / proclamar o nome, graça e compaixão.
v. 20	Disse (YHWH)	<b>Não podes ver a minha face e viver.</b>	<b>Não ver/</b> face /viver.
v. 21	YHWH disse	<b>Orienta</b> o local onde Moisés deve ficar	Lugar, eis aqui, perto de mim;
v. 22	Acontecerá que ao passar a minha glória,	<b>Proteção</b> com a palma da mão enquanto a <b>glória passa.</b>	<b>passar</b> Glória, palma da mão/ <b>passar.</b>
v. 23	Depois retirarei a minha mão	Verá as costas ao retirar a mão. Mas a face não pode ser vista	Mão, costas, <b>Ver/</b> <b>Não-ver/</b> face.

O que se vai *har* (*ver*) é o que Deus vai fazer *rb[* (*passar*). E o que vai passar é o momento de se contemplar *yblj -lK'* (toda bondade), de ouvir *arq* (a proclamação) *hwhy>-vB.* (do nome de YHWH) e de conhecer e refletir a sua maneira

de agir: de recordar sua חַסְדִּים (graça) e a sua רַחֲמִים<sup>81</sup> (compaixão). Há explicitamente uma ênfase nas ações de חָרַב (ver) e רָבַח (passar), acompanhada do devido cuidado com o *lugar* e a *proteção* que estas ações requerem<sup>82</sup>. Portanto, a alternância nas ações entre os verbos *ver* e *passar* estruturam o texto.

Além da identificação da estrutura literária, o texto tem características bastante definidas como o vocabulário<sup>83</sup>, e o conteúdo<sup>84</sup>, e apresenta traços suficientemente definidos que caracterizam temporalmente um acontecimento.

### 2.3.2.

#### **Sitz im Leben e gênero literário**

O texto de Ex 33,18-23 e seu contexto, os capítulos 32-34, estão situados entre as instruções para o tabernáculo (Ex 25-31) e a sua execução (Ex 35-40); e usa o simbolismo institucional do culto no santuário (cf. Lv 9,24; 1 Rs 18,30-39). A súplica de Moisés para ver a Glória é representativa de toda a comunidade; ver a Deus é o mais ardente desejo de todo povo. O contexto de Ex 33,18-23 é com muita probabilidade o culto divino, lugar teológico do encontro entre experiência de fé e visão de Deus. O culto é o lugar por excelência onde as “tradições” se tornam memória viva dos acontecimentos que representam a verdadeira fundação do povo de Deus<sup>85</sup>. Na celebração litúrgica cultural, se tornava presente, para cada geração a ação do Senhor que libertava (cf. Ex 12,1-12)<sup>86</sup>. A comunidade vivia tudo isso como evento atual (cf. Js 24), participando da certeza e da realização da salvação, que era o sentido real da festa. O conteúdo veterotestamentário da

<sup>81</sup> E as suas formas verbais (positivas e não imperativas) estão em sua maioria no “weqatal” (10 vezes) conotando tempo futuro.

<sup>82</sup> A proteção de Deus que promete cobrir com sua mão: אֵלַי לְיָדָיו יְתַכְפֵּן (v. 22).

<sup>83</sup> Os termos דְּבָרִים glória, פָּנִים minha face, יְבִלִי - לֵךְ toda bondade, חַסְדִּים - רַחֲמִים o nome YHWH, חַסְדִּים - רַחֲמִים graça e compaixão, freqüentemente indicam a presença divina; rocha סֶלֶה, o lugar da presença de Deus - אֶתְמִן (o lugar é perto dele: o tabernáculo?); a partícula הִנֵּה eis aqui.

<sup>84</sup> MOBERLY, W., *At The Mountain of God - Story and Theology*, In: Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT, 1983, p. 76.

<sup>85</sup> A história das tradições e do culto procura remontar ao fundo cúltilo da tradição e afirma que o culto é o solo nativo comum sobre o qual se desenvolveram as tradições dos diversos gêneros literários (Cf. Os diversos Salmos: 105; 106; 107). WEISER, A., *Os Salmos – Grande Comentário Bíblico*, São Paulo: Paulus, 1994, p. 14.

<sup>86</sup> Segundo WEISER na tradição do Pentateuco o Êxodo do Egito aparece várias vezes ligado à festa de YHWH na montanha de Deus (Ex 3,12; 4,23; 5,1. 3; 7,16; 8,27s; 9,1. 13; 10,3. 7. 8. 11. 24. 25), mostrando que a narrativa do Êxodo está voltada para o “culto” no Sinai como ponto de orientação, através do qual a revelação de YHWH na história da salvação recebe, por assim dizer, sua legitimação cúltila (Ex 12). O culto da festa de YHWH era essencialmente uma ação sagrada, um “drama cúltilo”, no qual os fatos salvíficos fundamentais eram repetidos, isto é, no curso da ação sagrada da “representação” cúltila (recitação da perícopa festiva com maior ou menor acentuação dramática) “aconteciam” novamente. WEISER, A., op. cit. p. 14.

Aliança é o encontro sempre repetido de Deus com seu povo, cujo objetivo final é a renovação da Aliança do Sinai e sua salvação<sup>87</sup>.

O povo, no culto, anseia para ver a glória do Deus do Êxodo (cf. Sl 63,3; 29,2. 9) agindo em sua história cheio de amor e misericórdia, de graça e perdão. O pecado os havia privado de ver a glória de Deus<sup>88</sup>. Em 33,18ss prevalecem nitidamente “os atributos da misericórdia” do Deus que caminha com seu povo e que se empenha em uma aliança propondo a Israel um novo começo (Ex 34). O cenário litúrgico (Sinai), o simbolismo das expressões sobre o lugar<sup>89</sup>, o mediador (Moisés) tudo parece se encaminhar para a preparação de um acontecimento extraordinário em uma situação de raro significado. A proclamação solene do nome e da natureza de YHWH (v. 19) pertence aos meios de revelação<sup>90</sup>. Sendo a revelação sempre autorrevelação de Deus, é uma coisa de todo singular<sup>91</sup>.

O contexto literário de Ex 33,18-23 é imediatamente precedente ao texto que descreve a “renovação da Aliança” com a devida “Teofania” (cf. Ex 34, 1-9) nele prometida. As duas grandes experiências religiosas de Israel, a experiência da “Palavra de Deus” pelos profetas e a experiência de “sua presença no culto” tendem ambas para uma experiência privilegiada: “ver a Deus”.

Os aspectos da mediação de Moisés, da apresentação do caráter de Deus como aquele que em total liberdade generosamente perdoa, o anúncio da proclamação de seu Nome ligado com a promessa da teofania indicam um contexto cútico que conferem ao texto a dimensão de cerimônia litúrgica. A insistente intercessão de Moisés (cf. 32,11-14; 32,31-32; 33,12-17) aponta para uma época na qual o serviço da mediação em Israel tinha uma especial

<sup>87</sup> Pode-se dizer que no fundo toda liturgia representa um conjunto fixo de formas cunhadas de expressão oral. A repetição nos diversos planos da linguagem (de sons, de palavras, de raízes, de conceitos e de imagens) é um procedimento específico da linguagem litúrgica que devido ao uso repetido no culto tiveram suas formas de linguagem e expressões sujeitas à evolução histórica das formas da língua e do estilo. WEISER, A., *Os Salmos – Grande Comentário Bíblico*, São Paulo: Paulus, 1994, nota 8, p. 14.

<sup>88</sup> Antes do pecado a Glória de Deus foi vista por todos que estavam ao pé do monte (cf. Ex 19), depois do pecado somente Moisés pode vê-la através da fenda da rocha (cf. Ex 33,22-23).

<sup>89</sup> A predominância de termos e expressões com valor circunstancial de lugar: *h'ni* (Eis aqui); *y'tai* (perto de mim) *^y'p'-l* [; (diante de ti – [duas vezes]); *r'ich-l* [; (sobre a rocha); *y'r'xø]-ta*, (pelas costas); *r'ich; trøqB*. (na fenda da rocha), mais o objeto direto *-lqm'* (lugar) em destaque pela partícula adverbial *h'ni* e a repetição do verbo *rb* [ por três vezes tendo o sujeito explícito YHWH, é indício de que se quer chamar atenção para o local no qual se desenvolverá a ação da “passagem do Senhor”.

<sup>90</sup> CLEMENTS, R., *Exodus – Bible commentary*, Cambridge: University Press, 1972, p. 215-216.

<sup>91</sup> WESTERMANN, C., *Teologia do Antigo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1987, p. 23.

importância na relação entre Deus e o povo. A confissão do pecado que trouxe um fim trágico ao povo de Israel (32,30) e as orações de intercessão postas na boca de Moisés, com as repetidas manifestações dos atributos divinos de YHWH são indicações de que é o caráter de Deus e sua história passada com Israel que oferecem motivação para a adequada conversão e justificam expectativas positivas<sup>92</sup>.

A fé de Israel tinha um interesse vital na presença pessoal de YHWH, garantida pela teofania, na celebração do culto, porque significava a certeza da salvação. Esse interesse reflete-se na idéia da “face de YHWH” (cf. 33,20ss), que foi preservada em diferentes formas de expressão da linguagem litúrgica: “Fazer resplandecer a face de YHWH” (cf. a fórmula de bênção de Nm 6,24s), “Diante da face de YHWH” (Sl 89,16; 41,13), “elevar o rosto”, “procurar a face” (Sl 24,6; 27,8).

É importante colocar o texto de Ex 33,18-23 no contexto do cap. 33 como um todo. Nesta grande unidade narrativa Ex 32-34 está descrita, de forma condensada e seleta, toda a história de Israel com seus conflitos e esperanças, na qual se destaca a figura de Moisés, o mediador entre Deus e o povo<sup>93</sup>. Embora Ex 33,18-23 seja um fragmento de uma narrativa maior a sua função textual é bastante relevante. O texto vai se desenvolvendo em torno da oração nominal que o inicia até atingir o seu clímax através de elementos que em série<sup>94</sup> vão se encaminhando para uma conclusão. Esta conclusão caracteriza-se por uma declaração (Ex 33,23) que não é apenas para este texto, mas para todo o bloco 32-34.

À luz desse contexto pode-se supor que o texto de Ex 33,18-23, existindo na forma de um diálogo entre Deus e Moisés incorporado a um culto solene - no qual os divinos pronunciamentos refletem a automanifestação de Deus -, está integrando o material narrativo do Sinai (Ex 32-34) que se tornou uma “Legenda Cultural”<sup>95</sup>. O material do Sinai tornando-se uma *Legenda de Culto*<sup>96</sup> é o conteúdo da festa cültica de *renovação da Aliança*<sup>97</sup>.

<sup>92</sup> KLEIN; W. RALPH, *Israel no Exílio*, São Paulo: Paulinas, 1990, p. 35-36.

<sup>93</sup> Cf. Excurso II sobre a mediação de Moisés.

<sup>94</sup> Cf. Nota 29.

<sup>95</sup> MOBERLY, W., *At The Mountain of God- Story and Theology*, In: Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT Press, 1983, p. 153.

<sup>96</sup> A palavra Legenda pode ter diferentes sentidos e ser usada ambigualmente na literatura. Distinguem-se três sentidos que podem ser usados: (1) Uma Legenda pode ser uma narrativa

### 2.3.3.

#### Comentário ao texto

##### 2.3.3.1.

#### O ver e o passar de Deus

O texto de 33,18-23 revelou ser central no bloco narrativo 32-34 não só pelo que ele representa no conjunto, mas particularmente porque a partir dele se interpreta todo o relato. Todo o texto (33,18-23) possui uma linguagem manifestadora de sentido.

- a) A súplica de Moisés: ver a glória de YHWH (v. 18)
- b) A promessa de YHWH: fazer passar a bondade, o nome, a misericórdia (v.19)
- c) O princípio: a impossibilidade de ver a face de Deus (v.20)
- d) Detalhamento da promessa: o Senhor passará e Moisés verá algo (v. 21-23)

#### a) A súplica de Moisés: ver a glória de YHWH (v. 18)

A expressão *ver a glória de YHWH* determina todo o conteúdo semântico do texto. O verbo *har* na forma *hifil* tem o sentido de *fazer-se/deixar-se ver, mostrar-se, manifestar*<sup>98</sup>. Isto quer dizer que o ato de ver está na dependência de quem quer se deixar ver, na liberdade de quem quer se mostrar. Ninguém pode ver a Deus se Deus não se faz ver. Por isso Moisés suplica: “*Mostra-me (faze-me ver) tua glória*”. O que está implícito no pedido de Moisés é o mais profundo desejo do Antigo Testamento - Ver a Deus “face a face” -, mas principalmente expressa

---

ahistórica, ou uma história largamente desenvolvida, ou uma história em seu contexto histórico, refletindo o evento original que desapareceu muito tempo depois de seu desenvolvimento. (2) Uma Legenda pode ser uma virtude ou qualidade moral personificada em uma ação ou um feito heróico para inspirar ou edificar (vida dos heróis ou na Idade Média dos santos). (3) Uma Legenda pode ser um relato da fundação de um altar (capela), santuário ou o início de normas de um ritual em um santuário no qual são lidos para aquela particular ocasião os estatutos e normas que irão regê-lo. Este terceiro sentido é usado por Von Rad na crítica das Formas. Um relato cuja forma literária constitui a narrativa específica para uma particular ocasião, em um santuário. A função de sua leitura é moldada e formada pelo culto. Cada cerimônia cultural envolve um aspecto dramático de acordo com o contexto no qual o evento é recontado e o acento deixa de ser posto no passado, pois, no culto o acontecimento torna-se presente, é “agora”. O culto é drama, arte sagrada que manifesta a realidade de forma simbólica, em palavras sacramentais, reanimando um evento particular para realizar o efeito redentor experimentado pela comunidade que o narra. “Uma legenda pode ser definida também pela função que tinha nas festas de Israel” (cf. Jz 17-18). MOBERLY, W., *At The Mountain of God- Story and Theology*, In: Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT Press, 1983, p. 119-121.

<sup>97</sup> WEISER, A., *Os Salmos – Grande Comentário Bíblico*, São Paulo: Paulus, 1994, p. 17.

<sup>98</sup> Verbete *har* - ALONSO SCHÖKEL., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, São Paulo: Paulus, 1997, p. 596. O significado principal é ver. O sentido buscado aqui é do verbo no *hifil* *mostrar-se, fazer-se ver*, que pertence ao campo semântico de “visão” de Deus.

também a convicção de que é Deus que entra na esfera humana, de sorte que, somente sob determinadas condições, será permitido ao homem entrar na esfera divina.

O verbo “ver” também tem um significado que se aproxima de “conhecer”, fazer experiências<sup>99</sup>, perceber, tomar consciência de alguma coisa, compreender (cf. Sl 16,10; 34,13; 49,10)<sup>100</sup>. Significa que para ver a Deus é preciso aprender a vê-lo. Para conhecê-lo, é preciso ouvir a sua palavra, discernir os traços de seus passos, e ver suas obras na criação e nas maravilhas que ele ostentou para seu povo (cf. Ex 14,13 e Ex 34,10)<sup>101</sup>.

A “Glória de Deus” é um conceito teológico complexo<sup>102</sup>. Nas tradições do Êxodo a *glória de YHWH* é descrita em termos que sugerem a coluna de nuvem e a coluna de fogo. Essas eram manifestações visíveis da presença e proteção de YHWH (cf. Ex 16,7. 10; Lv 9,6. 23; Nm 14,22; 16,19; 17,7; 20,6). O tema da glória não mostra apenas o reflexo da presença eficaz de Deus sobre alguma realidade da criação ou da história, mas expressa também esta presença<sup>103</sup>. A glória de Deus reside no Templo (cf. Ex 29,43)<sup>104</sup> e significa a presença de Deus ali (cf. 29,42-46; 40,34-35)<sup>105</sup>.

A expressão “*ver a glória*” se usa como termo técnico para a aparição de Deus em um lugar que foi por ele santificado<sup>106</sup>. Aqui (v. 18) o sentido do termo *glória* está determinado pelo contexto do encontro de Deus com Moisés na Montanha do Sinai. O modo da aparição de Deus ou o sinal externo da sua presença atual. A palavra aparece novamente no v. 22, onde é efetivamente sinônimo do próprio Deus. Moisés então pede para ver a Deus mesmo<sup>107</sup>.

Nesse sentido, a expressão também é usada no caso da revelação de Deus, sendo considerada uma forma autônoma de manifestação de Deus em função de

<sup>99</sup> Moisés e Elias [cf. 1 Rs 19,13] conheceram essa experiência.

<sup>100</sup> MONLOUBOU, L.; DU BUIT, F. M., *Dicionário Bíblico*, Petrópolis: Vozes, 2003, p. 815.

<sup>101</sup> LEON-DUFOUR, X., *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Petrópolis: Vozes, 1977, p. 1054.

<sup>102</sup> *Verbete dbk'* JENNI E.; WESTERMANN, C. *Diccionario Teologico Manual Del AT*. v. I, Madrid: Cristiandad, 1985, p. 1090-1113.

<sup>103</sup> MONLOUBOU, L.; DU BUIT, F. M., op. cit. p. 326.

<sup>104</sup> Está relacionada com o Tabernáculo: cf. Sl 29,9<sup>c</sup>; 90,16<sup>b</sup>.

<sup>105</sup> MOBERLY, W., *At The Mountain of God- Story and Theology*, In: Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT Press, 1983, p. 76.

<sup>106</sup> *Verbete har* JENNI E.; WESTERMANN, C., op. cit. p. 881.

<sup>107</sup> Outra nuance na petição de Moisés possivelmente poderá ser vista em conexão com a referência para a restauração do santuário se se levar em conta o período da redação final do Pentateuco.

sua revelação e podendo apresentar-se quase independente dele<sup>108</sup>. A concepção de glória como luz está provavelmente na base das passagens que dizem que a terra está cheia da glória de YHWH, isto é, de luz (cf. Nm 14,21).

O Antigo Testamento fala com frequência da *dbk'* Glória ou da Honra de Deus. O termo hebraico *dbk'* empregado em tal sentido, significa originalmente “pesadume, peso” e, conseqüentemente, a consistência, a importância de alguém, o que significa respeito, riqueza, poder ou êxito<sup>109</sup>. O valor real do que existe: das coisas e das pessoas. Mas a mentalidade semítica não concebe uma realidade consistente, importante, “que pesa”, que não seja ao mesmo tempo “radiante”. Não consegue admitir que o que “pesa” não faça sentir seu peso, seu poder. A glória simboliza a riqueza essencial que se reflete nas coisas. É o brilho da magnificência e do poder divinos, cintilando sobre alguma realidade criada, ou sobre algum evento da história (cf. Ex 14,18; 16,7; 24,17)<sup>110</sup>.

**b) A promessa de YHWH: fazer passar a bondade, o nome, a misericórdia (v. 19)**

*yblw* -IK' *rybl*[a; *ylb*] O verbo *rb*[ na forma hifil tem o sentido próprio de fazer/deixar passar; fazer soprar um vento, fazer atravessar<sup>111</sup>. A ação é enfatizada pelo pronome pessoal de 1ª pessoa do singular *ylb*<sup>112</sup>. Deus mesmo fará passar toda sua bondade. O verbo *rb*[ se repete neste texto por mais duas vezes: (1) v. 22<sup>a</sup>: Quando YHWH passar sua glória Moisés poderá contemplar a passagem do Senhor, através da fenda da rocha, coberto pela palma da mão do próprio YHWH e (2) v. 22<sup>d</sup>, como num *flash* momentâneo, mas não poderá ficar diante dele, tem que esperá-Lo passar (comparar com a história de Elias 1 Rs 19,11). Em Ex 34,6 o verbo *rb*[ comparece novamente, em igual situação, dentro do mesmo quadro semântico.

A expressão hebraica *yblw* -IK' “Toda minha bondade” é a única ocorrência da frase em uma promessa ou mesmo em uma teofania<sup>113</sup>. O uso de IK' indica

<sup>108</sup> FOHRER, G., *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, S. Paulo: Paulinas, 1982, p. 60-61.

<sup>109</sup> FOHRER, G., op. cit. p. 60-61.

<sup>110</sup> MONLOUBOU, L.; DU BUIT, F. M., *Dicionário Bíblico*, Petrópolis: Vozes, 2003, p. 325.

<sup>111</sup> ALONSO SCHÖKEL, *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, São Paulo: Paulus, 1997, p. 476.

<sup>112</sup> No v. 19 o uso do pronome pessoal de primeira pessoa da oração relativa *ylb* é indício de ênfase no sujeito.

<sup>113</sup> HIATT, J. P., *The New Commentary – Exodus*, England: Marshall, Morgan & Scott 1983, p. 317.

totalidade<sup>114</sup>. Fundamentalmente todas as divinas qualidades de Deus estão implicadas aqui. O substantivo *בִּי* tem o sentido de bondade, benevolência, beleza, beneficência; bens, benefícios, riquezas<sup>115</sup>. Pode significar o aspecto subjetivo, qualidade, e o objetivo, bem. Ou ambos sem diferenciá-los. Predica-se de Deus e do ser humano<sup>116</sup>. De Deus é mais difícil a distinção: a bondade se expressa no benefício, o benefício é um bem que procede da bondade. Em Ex 33,19 tem o sentido de qualidade (cf. Sl 25,7; 145,7; cf. no NT, Mc 10,18).

No presente contexto é mais provável que a bondade de YHWH se refira aos atos salvíficos divinos para com Israel e sua complacente benevolência por ter guiado Israel para fora do Egito (cf. Ex 34,6-7). A bondade de Deus é uma revelação capital do Antigo Testamento (Sl 90,17; 135,3; 136,1; 117,1. 29; 100,9)<sup>117</sup>. Israel descobre a infinita bondade de Deus em YHWH seu libertador.

O texto apresenta através do paralelismo (vv. 19 e 22) uma similitude entre glória e bondade<sup>118</sup>. O objetivo é que YHWH está apresentando uma compreensão da *glória divina* em termos da *bondade divina*. Há também uma substituição de “glória” por “face” (v. 18 e v. 20), como se eles fossem equivalentes aí nesses versículos; porém nos versículos (v. 22 e 23) estes são apresentados como diferentes. A variedade na terminologia – glória, bondade (benevolência), nome, face – representa uma tentativa de exprimir o inexprimível, a experiência de Deus<sup>119</sup>. A glória de Deus é experienciada em sua graciosidade. A presença de YHWH pode ser apenas prometida e presenteada, sendo, entretanto, do lado dos seres humanos, uma presença conquistada<sup>120</sup>.

**O nome YHWH**<sup>121</sup> Na promessa do v. 19 o anúncio da proclamação solene do *הוֹיָה־וְבֹה*. O nome de Deus como conceito a partir da experiência pertence aos

<sup>114</sup> JOÜON, P., *Grammaire de L'Hébreu Biblique*, Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1996, p. 432.

<sup>115</sup> Verbete *בִּי* : Como verbo denominativo está documentado na forma *qal* com sentido de ser bom, valioso, formoso, e no *hifil*: fazer bem, ter razão<sup>115</sup>. Como adjetivo “bom” significa bom em geral, e como advérbio bem, para o bem. A raiz *בִּי* refere-se ao “bem” ou à “bondade” em seus sentidos mais amplos. O âmbito de emprego de *בִּי* é muito extenso. ALONSO SCHÖKEL., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, S.Paulo: Paulus, 1997, p. 255-256.

<sup>116</sup> Verbete *בִּי* ALONSO SCHÖKEL., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, São Paulo: Paulus, 1997, p. 257.

<sup>117</sup> LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Petrópolis: Vozes, 1977, p. 97.

<sup>118</sup> O paralelismo entre o v. 19, *יְבִלֵי-ל'ק' רַיבִּי* e o v. 22 *יְדַבֵּר רַבִּי*: (é o caso da LXX que traduz *יְבִלֵי-ל'ק'* por *th|doxh|mou*).

<sup>119</sup> MOBERLY, W., *At The Mountain of God- Story and Theology*, In: Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT, 1983, p. 76.

<sup>120</sup> GRADL, F.; STENDEBACH, F., *Israel e seu Deus*, S. Paulo: Loyola, 2001, p. 27.

<sup>121</sup> Conferir Excurso I: O nome YHWH.

meios de revelação, pelo duplo significado que podia ter para o homem antigo. Por um lado, o conhecimento de um nome permite uma relação afetiva com quem leva esse nome, a ponto de poder dispor de sua presença. Com base nesse significado, o conhecimento do nome de YHWH garante a presença divina. No período mais antigo, acreditava-se poder obter a presença de Deus por meio do nome<sup>122</sup>. Em Gn 32,30 nome e face são paralelos<sup>123</sup>. Daí a importância do nome divino para a fé de Israel e para a autorrevelação de Deus e a relação pessoal entre Deus e o povo<sup>124</sup>. O outro significado do nome está ligado ao fato de que expressa a característica pessoal do sujeito, a sua forma de existência e a sua essência<sup>125</sup>. Por isso o nome de Deus é Deus mesmo (cf. Sl 54,3. 8-9)<sup>126</sup>. O nome de Deus era visto como expressão de sua identidade e então somente Deus mesmo podia pronunciá-lo.

O testemunho das tradições israelitas é bastante claro sobre o ponto de que o nome YHWH está intimamente associado ao Êxodo. Somente Moisés e, nenhuma outra pessoa, no Antigo Testamento, recebeu de Deus o privilégio de ouvi-lo proclamar seu Nome (cf. Ex 3,14; 34,5-7; cf. 33,19).

A contemplação de “Toda a bondade” e a “proclamação do Nome” são em Ex 33,19 o significado implícito da passagem do Senhor. Mas o exercício destas qualidades depende exclusivamente da vontade do Senhor. Ouvi-lo proclamar seu nome e contemplá-Lo é favor que Deus concede, em liberdade absoluta, àqueles a quem quer: -xra] rva]ta, yTmxr!x' rva]ta, ytlx]e “E agraciarei quem agraciarei e me compadecerei de quem compadecerei”.

Esta construção sintática hebraica foi chamada por S. R. Driver de “*idem per idem*”<sup>127</sup>. É uma espécie de tautologia que é empregada onde os meios ou o

<sup>122</sup> FOHRER, G., *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1982, p. 61.

<sup>123</sup> Cf. Sl 27,8 o salmista procura a “face do Senhor”. WOLFF, H. W., *Bíblia - Antigo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1982, p. 17.

<sup>124</sup> Verbete *Yahvé*, JENNI, E.; WESTERMANN, C., *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1978, p. 967-975.

<sup>125</sup> Conhecer pelo nome é um típico modo de dizer para indicar a eleição divina. FOHRER, G., op. cit. p. 61.

<sup>126</sup> FOHRER, G., op. cit. p. 61.

<sup>127</sup> DRIVER, S. R. Diz ser uma característica do idioma semítico e realmente pode ser encontrado em muitos salmos e textos hebreus. Mas, também se encontra em outras línguas, tanto antigas como modernas. Todo *idem per idem* contém uma determinada falta de especificidade sobre o que é afirmado, resolvido ou ordenado. A sua função é retórica. Mas também é usada como um fechamento, uma conclusão, que no discurso argumentativo serve para terminar um debate. Citado por LANDBOM, J., *God's Use The Idem Per Idem To Terminate Debate*, In: Harvard Theological Review, Berkeley, CA 94709, p. 193-194. Segundo JOÛON a Paronomásia (v. 19) em proposição

desejo de ser mais explícito não existem, isto é, quando o autor não deseja ser mais específico ou não pode ser mais específico. É também usada para pôr fim a um debate quando uma das partes entende que já esgotou o assunto.

No livro do Êxodo, Deus em duas ocasiões separadas faz uso desta expressão: A primeira em Ex 3 quando aparece a Moisés e o chama para liderar o povo, para tirá-lo da terra da opressão e ele resiste em aceitar. E então Deus lhe promete: “Eu estarei contigo” (Ex 3,12) e a Moisés é dado um sinal de sua presença. Mas Moisés replica dizendo que não saberá responder ao povo quando este perguntar qual é o nome do Deus que o envia. Deus então responde com um *idem per idem* (3,14)  $h\ddot{y}h\ddot{a}, r\ddot{v}\ddot{a}l\ h\ddot{y}h\ddot{a}$ , que encerra a questão. Moisés não diz mais nada! A segunda, em Ex 33,19: Na seção anterior (Ex 33,12-17) Moisés insiste que Deus venha com ele. Reluta por Sua presença - “face”. Finalmente Deus diz que vai com ele (Ex 33,14). Mas Moisés ainda pede para ver a sua Glória. E então Deus lhe responde: “Eu farei passar toda minha bondade diante de ti, e proclamarei meu nome YHWH diante de ti, e “*E agraciarei quem agraciarei e me compadecerei de quem compadecerei*” (Ex 33,19). E Moisés silencia!<sup>128</sup>

Não há mais nada que o homem possa desejar além da gratuidade e da compaixão de YHWH<sup>129</sup>. Moberly afirma que já se tem notado que a fórmula *idem per idem* pode limitar o tratamento de um tópico particular<sup>130</sup>. Os termos da expressão são densamente carregados de sentidos reveladores do agir de Deus: Deus é inteiramente livre para dar seus dons a quem quer e a escolher a quem quer revelar-se.

**A graça e a misericórdia**  $\text{h}\ddot{y}h\ddot{w}\ddot{h}$  e  $\text{-x}\ddot{r}$  Reportam em particular aos atributos divinos, em correspondência aos termos  $\text{t}\ddot{m}\ddot{a}l$ <sup>131</sup>  $\text{d}\ddot{s}\ddot{x}$ , (cf. Ex 34,6-7)<sup>132</sup> com os quais

relativa exprime algumas nuances de indeterminação (cf. 2 Rs 8,1; 1 Sm 23,13; 2 Sm 15,20). Semelhante fenômeno ocorre em outras línguas. JOÜON, P., *Grammaire de L'Hébreu Biblique*, Rome: Pontificio Instituto Biblico, 1996, p. 486.

<sup>128</sup> LANDBOM, J., *God's Use The Idem Per Idem To Terminate Debate*, In: Harvard Theological Review, Berkeley, CA 94709., p. 193-201.

<sup>129</sup> Para a construção, cf. 3,14; 4,13; 16,23; 1 Sm 23,13; 2 Sm 15,20; 2Rs 8,1. Está em Rm 9,15, mas com alguma diferente ênfase do presente contexto [Rm 9,18] Cf. HIATT, P., *The New Commentary- Exodus*, England: Marshall, Morgan & Scott, 1983, p. 317.

<sup>130</sup> MOBERLY, W., *At The Mountain of God- Story and Theology*, In: Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT, 1983, p. 79.

<sup>131</sup> Este adjetivo  $\text{t}\ddot{m}\ddot{a}l$  substantivado traduzido por fidelidade deriva da raiz do verbo que no  $\text{qal}$  partícipio passado tem o sentido de apoiado, sustentado; no  $\text{nifal}$ : ser firme, ser estável, ser fiel, veraz, de confiança, resistente, sólido; no  $\text{hifil}$  crer, fiar-se, confiar, contar com. Cf. Verbete  $\text{-x}\ddot{r}$  ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-português*, São Paulo: Paulus, 1997, p. 66.

vem freqüentemente associado. Essa associação é repetida várias vezes no Antigo Testamento<sup>133</sup>. No ambiente extrabíblico, também se conhece o seu uso<sup>134</sup>. Os dois termos têm, portanto, um significado dinâmico; não pretendendo determinar o ser de Deus, mas o seu agir, ou melhor, a disposição com a qual Ele age nos cuidados do homem. Este conceito está bem expresso por Oséias, em um texto que conceitualmente é vizinho a essa passagem (Os 2,21. 25; cf. Ex 34,6).

No texto comparecem as formas verbais  $\text{!}\text{m}\text{x}\text{r}\text{>}\text{-}\text{!}\text{m}\text{x}\text{r}$ : Do que diz respeito a  $\text{!}\text{m}\text{x}$ ; como atributo divino, determina o agir de Deus como concessão de graça, favor, benevolência. O verbo no *qal* tem o sentido de ser compassivo, apiedar-se, ter/sentir piedade, misericórdia, mostrar bondade, favor, graça para com alguém. Na forma *qal* não é muito corrente na linguagem comum. O verbo  $\text{!}\text{m}\text{x}$  aparece 78 vezes (55 vezes na forma *qal*) no Antigo Testamento<sup>135</sup>. O Verbo  $\text{-}\text{x}\text{r}$  é traduzido

<sup>132</sup> O termo  $\text{d}\text{s}\text{x}$ , apresenta dois significados fundamentais: misericórdia, que salienta o aspecto gratuito de benevolência; lealdade, fidelidade que ressalta o compromisso. Frequentemente o significado não está diferenciado; ou os dois aspectos se sobrepõem; ou a distinção é duvidosa. Deriva da raiz  $\text{d}\text{s}\text{x}$  que no *hithpael* tem o sentido de ser fiel, ser íntegro. Tem como sinônimos:  $\text{-}\text{y}\text{m}\text{x}\text{r}$ ] (misericórdia),  $\text{h}\text{b}\text{x}\text{p}$ : (amor),  $\text{!}\text{x}$ , (graça, favor),  $\text{x}\text{p}\text{!}\text{m}\text{a}\text{l}$  (fidelidade)  $\text{h}\text{q}\text{!}\text{f}$ . (justiça). JENNI, E.; WESTERMANN, C. *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, v. I. Madrid: Cristiandad, 1978, p. 837-861. Associado paradigmaticamente a nomes: formando *hendáfades*  $\text{t}\text{m}\text{a}\text{l}\text{<}\text{d}\text{s}\text{x}$ , misericórdia e lealdade; verdade e lealdade, graça e bondade. Em paralelismo com fidelidade:  $\text{x}\text{p}\text{!}\text{m}\text{a}\text{l}\text{ d}\text{s}\text{x}$ , e especialmente nas fórmulas litúrgicas com variações nas posições dos termos:  $\text{!}\text{m}\text{x}\text{r}\text{>}\text{ t}\text{m}\text{a}\text{l}\text{ d}\text{s}\text{x}\text{-}\text{b}\text{r}\text{w}\text{!}\text{-}\text{y}\text{P}\text{a}$ . CHIESA, B., *Un Dio di Misericordia e di Grazia*, In: *Bibbia e Oriente*, volume 14, 1972, p. 108-115.

<sup>133</sup> Cf. Nm 14,18; Jl 2,13; Na 1,3; Sl 86,15; 103,8; 11,4; 145,8; Ne 9,17. 31; Jn 4,2; cf. também Ex 20,5s.; Dt 5,9s.

<sup>134</sup> Sabe-se que também em ugarítico  $\text{-}\text{x}\text{r}$  aparece como título ou como nome de uma divindade e precisamente de uma deusa. Em outro caso o termo está alterado na forma  $\text{y}\text{m}\text{x}\text{r}\text{>}$  com o significado de misericórdia. A divindade à qual este título vem atribuído vive em uma relação matrimonial toda particular (adquirir uma esposa pagando o preço). Nada autoriza ver uma relação de dependência entre essa concepção cananéia de divindade e Ex 34,6. Pode-se, todavia, afirmar que o uso deste atributo referindo-se a uma divindade, também de fora da Bíblia, em um período certamente anterior, não confirma a antiguidade. Nos dois ambientes pode ter ocorrido um desenvolvimento paralelo dos termos, mas em ambos os casos se nota como isso determinou uma relação de amor, que nasce por livre escolha de uma parte, sem que a outra possa ter algum direito de posse. CHIESA, B., op. cit. p. 108-111.

<sup>135</sup> Cf. Ex 34,6; Nm. 14,18; Ne 9,17; Sl 86,15; 103,8; 145,8; Pr 14,29; 16,32; Jl 2,13; Na 1,3. Além de Ex 34,6 ( $\text{d}\text{s}\text{x}$ , e  $\text{t}\text{m}\text{a}\text{l}$ ) aparecem combinados como atributos de YHWH em 2 Sm 2,6; Sl 25,10; 61,8; 85,11; 86,15; 89,15; sendo que o Sl 86,15 parece ser claramente um eco de Ex 34,6. Em Js 2,14; 2 Sm 2,6; Sl 25,10; 61,8; 85,11; 86,15; 89,15, ( $\text{d}\text{s}\text{x}$ , e  $\text{t}\text{m}\text{a}\text{l}$ ) aparecem como qualificação do homem que anda no caminho do Senhor. As passagens de Pr 3,3; 20,28, procuram exortar o homem a praticar os atributos da “misericórdia” ( $\text{d}\text{s}\text{x}$ ) e da “verdade” ( $\text{t}\text{m}\text{a}\text{l}$ ). Em Pr 16,6, a prática da “misericórdia e da verdade” chega até mesmo a expiar a culpa. Em Pr 14,22, a “misericórdia e a verdade” são apresentadas como sendo aquilo que o homem que planeja o bem irá receber do Senhor. JENNI, E.; WESTERMANN, C., op. cit. p. 832.

no *piel* por compadecer-se, apiedar-se, sentir compaixão/misericórdia, conceder graça, favor, presente <sup>136</sup>.

**c) O princípio: a impossibilidade de ver a face de Deus (v.20).**

O termo face  $\text{-}\text{פָּנִים}$  é um dos mais usados no AT com referência para a pessoa do homem ou de Deus e não se refere somente ao rosto de alguém, em sentido físico (cf. Gn 31,2. 5) mas expressa também a totalidade da pessoa (cf, Is 63,9; Lm 4,16), particularmente sob o aspecto de relacionamento interpessoal<sup>137</sup>. O desenvolvimento de nuances e implicações de  $\text{-}\text{פָּנִים}$  é um dos aspectos mais importantes da presente narrativa<sup>138</sup>. Na realidade, o fato que em hebraico o uso deste substantivo comum semítico está restrito à forma plural é suficiente para indicar a importância que foi ligada a uma de suas características<sup>139</sup>. O mais importante exemplo deste uso  $\text{פָּנִים}$  está associado com a pessoa de YHWH (Ex 33, 20. 23; cf. Ex 33,14. 15). O uso de  $\text{-}\text{פָּנִים}$  no v. 20 parece estar em justaposição com o v. 33,11 o qual diz que YHWH *fala* “face a face” com Moisés<sup>140</sup>. Em Ex 34,29ss ao final da seção histórica do bloco 32-34, o termo volta a aparecer. O motivo para recorrer a  $\text{-}\text{פָּנִים}$  é que  $\text{-}\text{פָּנִים}$  é uma palavra usada para a divina presença (33,14s cf. Sl 27)<sup>141</sup>. Aqui expressa o desejo da busca pela presença de Deus. A insistente repetição de que o homem não pode ver a face de Deus e continuar vivendo (v. 20<sup>b</sup> e v. 23<sup>c</sup>) expõe a tensão entre o grande anseio do homem de ver a Deus e a real situação de total impossibilidade de vê-lo. Embora o v. 19 tente descrever em termos de “passar” os elementos que constituem a visão de Deus uma relação intensa entre desejo e possibilidade humana fica estabelecida. Esta tensão está expressa por meio dos verbos *ver e passar*.

<sup>136</sup> Verbete  $\text{-}\text{רַחֻם}$  ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, São Paulo: Paulus, 1997, p. 615. O adjetivo  $\text{-}\text{רַחֻם}$  deriva também da raiz  $\text{-}\text{רַחֻם}$ . É traduzido por “clemente, compassivo”, e sempre usado como atributo de Deus<sup>136</sup>, com relação à YHWH, como predicado divino (cf. Ex 34,6; Dt 4,31; Ne 3,17; 10,26; Sl 78,38; 86,15; 103,8).

<sup>137</sup> LIMA, M. L. C., A busca da visão de Deus e o ouvir a sua palavra no Antigo Israel. In: *Atualidade Teológica*, n. XI, RJ, PUC-Rio, 2007, p. 284.

<sup>138</sup> O uso secundário do termo  $\text{-}\text{פָּנִים}$  o qual tem aparecido através do emprego da figura de linguagem sinédoque. No v. 19, por duas vezes o termo  $\text{-}\text{פָּנִים}$  é usado com sufixo e preposicionado  $\text{פָּנִים}\text{-}\text{אֲנִי}$  e  $\text{פָּנִים}\text{-}\text{אֲנִי}$  como uma simples paráfrase para o pronome pessoal “tu” vais ver, eu “te” mostrarei. Cf. JOHNSON; AUBREY R.; CARDIFF., In: *Aspectos do Uso do Termo  $\text{-}\text{פָּנִים}$  no Antigo Testamento*, EISSFELDT, O., 1947, p. 158.

<sup>139</sup> JOHNSON; AUBREY R.; CARDIFF., op. cit. p. 155-159.

<sup>140</sup> Porém o verbo usado no v. 11 é falar e no v. 20 é ver (cf. “Com ele eu falo face a face” [Nm 12,8]).

<sup>141</sup> MOBERLY, W., *At The Mountain of God - Story and Theology*, In: Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT, 1983, p. 68.

Nota-se uma identidade entre a *glória* e a *face* de Deus: Moisés pede para ver a glória (v.18) e Deus lhe responde que ele não poderá ver sua face (v. 20)<sup>142</sup>. Mais adiante no v. 22<sup>a</sup> o sentido tem outra nuance. A glória de Deus vai passar perto de Moisés, mas Deus lhe cobrirá os olhos e sua face não poderá ser vista (v. 23<sup>d</sup>). O termo  $\text{-}\mathfrak{m}\mathfrak{p}'$  simboliza a presença de um Deus próximo do homem cujo mistério ele não consegue desvelar.

**d) Detalhamento da promessa: o Senhor passará e Moisés verá algo**

Moisés não teve garantido o privilégio de ver a face de Deus, o qual vai além do poder do homem para apreender; em vez disso, Deus lhe indicou um lugar, e com as devidas precauções lhe foi permitido ver as costas de Deus.

$\mathfrak{y}\mathfrak{T}\mathfrak{a}\mathfrak{i}$   $\text{-}\mathfrak{A}\mathfrak{q}\mathfrak{m}'$   $\mathfrak{h}\mathfrak{l}\mathfrak{h}\mathfrak{i}$  : “Eis aqui junto a mim um lugar” (v. 21). A partícula  $\mathfrak{h}\mathfrak{l}\mathfrak{h}\mathfrak{i}$  é bastante usada no Antigo Testamento, somente no livro do Êxodo ela aparece 41 vezes. Pode ser interpretada como parte de uma expressão imperativa, que serve para introduzir um mandato. Esta interjeição tem uma dupla função: por uma parte, pode ser uma chamada ou proclamação; por outra, pode servir para caracterizar temporalmente um acontecimento ou uma situação. Assim, na presente passagem poderia estar implicando a presença de Moisés na rocha<sup>143</sup>. Mas  $\mathfrak{h}\mathfrak{l}\mathfrak{h}\mathfrak{i}$  não precisa ter força demonstrativa, principalmente se Moisés já estava na montanha numa expectativa da teofania para conhecer mais propriamente sobre direções a ser dadas (cf. Ex 34,2). A expressão  $\mathfrak{y}\mathfrak{T}\mathfrak{a}\mathfrak{i}$   $\text{-}\mathfrak{A}\mathfrak{q}\mathfrak{m}'$   $\mathfrak{h}\mathfrak{l}\mathfrak{h}\mathfrak{i}$  estaria mais ligada com a crença em um lugar tradicionalmente acreditado onde Deus pôs Moisés, e que foi provavelmente conhecido mais tarde por gerações de israelitas<sup>144</sup>, e que poderia ter se tornado um lugar de peregrinação<sup>145</sup>. Segundo esta representação, o Sinai não é o lugar no qual YHWH reside, mas o lugar no qual YHWH se revela.

Após a indicação do lugar, Deus protegeu Moisés cobrindo-o com a palma da mão. O verbo  $\mathfrak{S}\mathfrak{k}\mathfrak{f}$  no  $\mathfrak{q}\mathfrak{al}$  tem o sentido de cobrir, proteger. Da mesma raiz vem

<sup>142</sup> Uma mudança de sujeito está também indicada pela interposição de uma segunda fala introduzida por um  $\mathfrak{y}\mathfrak{k}\mathfrak{i}$  explicativo: “Porque o homem não pode me ver e continuar vivendo”. A resposta não é dirigida somente a Moisés, mas a toda a humanidade. Porque para perceber a face de glória do Senhor o poder de compreensão do homem durante seus dias sobre a terra não lhe permite.

<sup>143</sup> Verbetes  $\mathfrak{h}\mathfrak{l}\mathfrak{h}$  JENNI, E.; WESTERMANN, C. *Diccionario Teologico Manual del AT*, v. I. Madrid, Cristiandad, 1978, p. 707-708.

<sup>144</sup> Cf. a narrativa de Elias 1 Rs 19,1-3.

<sup>145</sup> CLEMENTS, R., *Exodus – The Cambridge Bible Commentary*, Cambridge: At the University Press, 1972, p. 216-217.

o substantivo<sup>146</sup> tenda %f. O uso de יתכף – “e te cobrirei” – remete à expressão: “a nuvem cobriu a tenda da reunião e a glória de YHWH encheu a habitação” (Ex 40,34) e é também o mesmo verbo na orientação que YHWH dá sobre o lugar da arca no santuário: “cobrirei a Arca com o véu” (Ex 40,3).

YHWH cobrirá Moisés com sua mão até que sua glória tenha passado. O termo traduzido por mão é יPK; que literalmente é “minha palma”<sup>147</sup>. O termo @k; tem o sentido de palma da mão, isto é, a mão aberta de modo a expor a palma; a concavidade das extremidades superiores e das inferiores, planta dos pés; mas o termo é geralmente traduzido por mão<sup>148</sup>. O termo mão, no hebraico, é designado pelo substantivo dy#. No sentido metafórico antropomórfico, como sinônimo de mão, @k; se refere à mão protetora de YHWH. O termo é usado para indicar a proteção de Deus, o irresistível poder de YHWH e os atos divinos que dele derivam (cf. Sl. 89,14; Sl 63,9; 1 Cr 29,12).

O homem só pode ver de Deus as costas. O termo -yr'x@] (Ex 33,22) traduzido por costas é usado, no hebraico, com o sentido de qualquer parte posterior:

- (a) A parte detrás do santuário (Ex 26,12);
- (b) As partes posteriores (ancas) dos 12 bois de bronze que sustentavam o mar em metal fundido no templo do pátio (1 Rs 7,25);
- (c) As costas dos homens que estavam prostrados de costas para o templo e a face para o Oriente, no tempo de Ezequiel (Ez 8,16).

Neste texto o termo -yr'x@] não se refere às costas como uma porção do corpo, mas em oposição àquela declaração de não poder ver a face<sup>149</sup>. A palavra está no dual yr'x@] e refere-se ao deslocamento, à parte de trás em contraste com a frente. O homem não pode ver de Deus senão as conseqüências de sua passagem, como se vê pelas costas (v. 23), mas não sua face<sup>150</sup>. Ver a Deus pelas costas é fazer a experiência da delicada ação de Deus em sua existência, ação que se

<sup>146</sup> Verbete %kf; ALONSO SCHÖKEL L., *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, S.Paulo: Paulus, 1997, p. 643.

<sup>147</sup> Verbete @k; ALONSO SCHÖKEL L., op. cit. p. 323.

<sup>148</sup> Verbete dy# JENNI, E.; WESTERMANN. C., *Diccionario Teologico Manual del AT*, v. I, Madrid, Cristiandad, 1978, p. 921-929.

<sup>149</sup> JACOB, B., *The Second Book of The Bible – Exodus*, New Jersey, Hoboken: KTAV Publishing House, Inc., p. 977.

<sup>150</sup> MICHAELI, F., *Le Livre de L'Exode – Commentaire de l'Ancien Testament*, Paris: Delache et Niestle Éditeurs, 1974, p. 280.

recebe como “graça” e cujos efeitos são sentidos pelo homem como “amor de Deus”.

Por conseguinte, falar da *presença* de YHWH é falar da comunhão do homem com Deus, conforme Ex 33,12-17: *encontrar favor aos olhos de YHWH e ser conhecido pelo nome*. Sabendo que a Moisés tem sido concedido ver a Deus pelas costas foi assim para o serviço litúrgico de Israel como uma garantia da realidade da *presença de Deus*, igualmente ainda que ele tenha sempre vestígios da invisibilidade de Deus. Este conhecimento realça, além disso, a incomparável posição de Moisés<sup>151</sup>. Ainda assim, a Moisés que lhe pede para ver a Glória, Deus embora atenda a seu pedido, responde: “*Eu te abrigarei com minha mão durante a minha passagem..., ver-me-ás pelas costas; quanto à minha face, ela não pode ser vista*” (Ex 33,22s)<sup>152</sup>.

Moisés compreende que o aviso de que o homem não pode aproximar-se de Deus sem perigo é porque Ele é santo e inatingível. Para o Antigo Testamento vale o princípio “Quem vê a Deus tem de morrer”<sup>153</sup>. Apesar de não se apresentar YHWH corporalmente Ele está apresentado em termos muito antropomórficos<sup>154</sup> com referências para sua face, sua mão e suas costas. Ver as costas é um privilégio que Deus concede a quem ele quer (23<sup>b</sup>); porém sua face os homens não verão “*וַיַּרְא אֱלֹהִים*” (v. 23<sup>c</sup>)<sup>155</sup>. Nem Moisés nem outro ser humano; porque Deus não podia ser visto fisicamente morando entre os homens. O sentido é que o fundamental do mistério da natureza de Deus está escondido para o conhecimento humano<sup>156</sup>. Deus permanece invisível.

A relação do homem com um Deus que em sua transcendência se revela na imanência histórica através de *toda sua bondade* ensina-o a “*ver*” pela fenda da história humana celebrada no culto o “*passar*” de sua *graça e compaixão*, sem as quais o homem não vive.

<sup>151</sup> A figura de Moisés como mediador foi única no seu gênero em toda a história de Israel. Moisés na saída do Egito e o Servo de YHWH no retorno dos repatriados de Babilônia são arquetipos de mediadores. Só que o Servo não é tão palpável historicamente quanto Moisés. Moisés era chefe sem poder. MOBERLY, W., *At The Mountain of God, Story and Theology*, In: Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT Press, 1983, p. 42. 60. 70.

<sup>152</sup> Elias, quando se aproxima de IHWH, “cobre seu rosto” e só ouve um sussurro... (1 Rs 19,13; cf. Dt 4,12).

<sup>153</sup> Cf. Dt 5,24ss; Jz 6,22-23; 13,22.

<sup>154</sup> Este antropomorfismo aplicado a Deus é sem paralelo no Antigo Testamento. HIATT, J. P., *The New Commentary – Exodus*, England: Marshall, Morgan & Scott, 1983, p. 318.

<sup>155</sup> No v. 23<sup>b</sup> o verbo *hār* está no plural porque está se referindo a todos os homens.

<sup>156</sup> HIATT, J. P., op. cit. p. 318.

#### 2.3.4. Síntese teológica do texto Ex 33,18-23

A angústia da “incerteza da presença” de YHWH no meio do povo (cf. Ex 33), a declaração de que ele age senão por decisão exclusiva dele (cf. 33,19<sup>d</sup>), a promessa de “proclamação do nome YHWH” (cf. 33,19) indicam uma grave situação de insegurança (cf. Ex 3,1; 33,1-23) pela qual passa o povo. Este contexto é o do problema teológico da natureza da presença de um Deus transcendente no meio do povo, povo pecador.

O capítulo 33 contém quatro diferentes, mas relacionadas, narrativas concernentes com a promessa da *presença de Deus*. Em Ex 33,1-6 YHWH anuncia que enviará um *anjo* à frente do povo, mas Ele não irá; Já em 33,7-11 *sua presença* se faz sentir na *nuvem* à porta da tenda que está fora e longe do acampamento. Todavia a intercessão de Ex 33,12-17 está preocupada se YHWH pode ou não deixar o Sinai. No v. 33,16 temos a inquietante pergunta de Moisés: Como se poderá saber?

O modo como Deus estaria presente com Israel na nova terra para a qual eles iriam foi certamente uma questão muito real para a nova nação<sup>157</sup>. Depois de ter Israel encontrado o Senhor no Monte Sinai, e Ele ter aparecido ao povo na “Teofania” (Ex 19-24), a partida da Montanha Santa assume o caráter de uma partida de Deus<sup>158</sup>. Em Ex 15,17 lemos: “*Tu os conduzirás e plantarás sobre a montanha, a tua herança, lugar onde fizeste ó YHWH, a tua residência, um santuário, que as tuas mãos prepararam*”<sup>159</sup>. Essa íntima relação entre Deus e seu lugar sagrado, levanta o problema se o Deus dos Israelitas foi sempre concebido restrito ao lugar. A crença em que o Senhor é, sobretudo, o Deus do Sinai, e que

<sup>157</sup> Da perspectiva de vida em Canaã o problema essencial, embora diferentemente matizado no que concerne à narrativa é estabelecer “que o Deus que uma vez se revelou diretamente e pela primeira vez no Sinai estava agora com seu povo também em Canaã”. Assim, o fato de Israel ir morar em uma terra distante do Sinai, a casa do Senhor, requer um esclarecimento de como a presença de Deus vai acompanhar Israel. MOBERLY, W., *At The Mountain of God - Story and Theology*, In: Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT, 1983, p. 67.

<sup>158</sup> Assim a mentalidade espacial do Antigo Oriente próximo que o deus do lugar está restrito ao lugar, dificulta conceber YHWH como tendo que deixar sua sagrada montanha do Sinai. HERRMANN, S., O nome de Deus no Antigo Testamento. In: GERSTENBERGER, E. (Org.). *Deus no Antigo Testamento*, S. Leopoldo: ASTE, 1981, p. 147.

<sup>159</sup> Pode favorecer perguntar se no Antigo Oriente algum grande-deus foi considerado ser espacialmente restrito a uma limitada área; uma particular fixação a uma localidade necessariamente não implica qualquer restrição para ele. Existem óbvias dificuldades com esta visão, a mais importante que está na tradição do Exodo na qual YHWH revelou seu poder no Egito e está retratado como sendo superior aos deuses Egípcios nivelando-os em sua própria grandeza (cf. Ex 7,8-13). MOBERLY, W., op. cit. p. 67.

durante muito tempo ainda era acreditado que Deus se fazia presente ali de forma especial, tem na peregrinação de Elias para a montanha santa (1 Rs 19,4-18) um forte indício.

A promessa de Deus para acompanhar Israel expõe a questão de como sua *presença* foi sendo apreendida pelos homens. De conformidade com a profundidade desta convicção e experiência, Israel aceita que Deus não poderia ser visto pelo homem vivente. Assim, qualquer pessoa, inadvertidamente, poderia ser punida pela morte (cf. Jz 13,22). Como, então, poderia Israel saber que o Senhor na verdade estava com eles se sua presença não poderia ser vista? Como poderia Israel estar seguro de que Deus se faria presente com seu povo no futuro, como havia estado no Sinai?

Contudo, além disso, existe um problema moral: Como pode um Deus santo habitar em meio a um povo pecador? O acesso do homem a Deus está limitado pela impossibilidade humana ou pelo pecado? Teologicamente há uma continuidade entre as duas causas. A remoção do pecado tem que vir por primeiro. Mas, é necessário não excluir a questão da imanência e da transcendência. O texto Ex 33,18-23 apresenta os dois estágios: a real possibilidade de julgamento que está implícita em 33,19: *E agraciarei quem agraciarei e me compadecerei de quem compadecerei* e o outro estágio para falar da permitida, mas parcial ou limitada visão de Deus (vv. 20-23)<sup>160</sup>.

A argumentação de Moisés e o modo decisivo da ação de Deus em mostrar *toda sua bondade* significam que o texto é recrutado para servir de mensagem. Tudo leva a supor que a intenção principal do texto era trazer à *visão*, naquele momento, a partir da “*Tradição*”, a experiência da proximidade de YHWH que Israel havia experimentado. Mesmo com a mudança do cenário histórico para o presente o texto permitiu ao crente ver ao seu redor algo que não podia *ver* sem essa *memória*; algo dos dons inacreditáveis de Deus ou suas exigências inflexíveis<sup>161</sup>.

Conforme foi afirmado (cf. item 2.2.2.) o conjunto de Ex 32-34 condensa um material bastante diversificado que se originou no meio das pressões e tensões

---

<sup>160</sup> MOBERLY, W., *At the Mountain of God - Story and Theology*, In: Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT, 1983, p. 80.

<sup>161</sup> BRUEGGEMANN, W.; WOLFF, H. W., *O Dinamismo das Tradições do Antigo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1984, p. 10.

históricas<sup>162</sup>. O povo de Israel aprendeu a enfrentar os desafios do presente à luz do seu passado. A partir de cada encontro, a “*Tradição*” era remodelada e a fé assumia nova forma, uma forma que nunca teve anteriormente. Assumindo ou tentando assumir, com seriedade esses riscos e ameaças, o povo de Israel ousou crer que eram exatamente essas pressões históricas que estavam moldando sua vida<sup>163</sup>. Também porque qualquer nova situação histórica provocava uma nova práxis que levava à releitura daqueles textos que tinham dado sentido até esse momento para a vida do povo e que agora viam-se desafiados a justificar-se ou desaparecer<sup>164</sup>. A *Tradição viva* aí condensada (Ex 32-34) indica que o texto faz *teologia*, e ele o faz de maneira a respeitar o espírito e a inspiração do relato.

Os elementos desta elaboração teológica são: (a) pecado (geralmente de idolatria cf. Ex 32,1-6); (b) o julgamento (Ex 32,10. 14. 25-29. 35); (c) arrependimento (Ex 33,4); (d) restauração (Ex 33,7-34,35). Este esquema é teologicamente importante. Supõe que a revelação de YHWH se fundamenta não simplesmente em um povo (o qual é certamente positivo), mas em um povo pecador<sup>165</sup>.

Deve-se interrogar que novos eventos apresentaram novas questões para a preciosa “*memória*” de Israel buscar novas esperanças na “*Tradição*” e solicitaram novas respostas da comunidade de fé. A ocasião está ligada com a *tomada de consciência do rompimento da aliança* feita no Sinai (cf. Ex 32). Segundo os termos da “*Aliança*”, Deus mesmo conduziria seu povo à terra da promessa e estaria presente em seu meio. Dentre os acontecimentos da história do povo de Israel o período do “*exílio*” se destaca como aquele no qual o povo de Israel percebeu o quanto havia se distanciado do empenho assumido na Aliança do Sinai. No “*exílio*”, Israel tomou particularmente consciência de que tinha pecado, de que tinha rompido a “*Aliança*” bilateral feita no Sinai<sup>166</sup>. A lembrança da festa da Aliança do Sinai, no templo de Jerusalém, na qual se concebia a presença de YHWH no ritual desta festa, precisava ser trazida à memória do povo,

<sup>162</sup> BRUEGGEMANN, W.; WOLFF, H. W., *O Dinamismo das Tradições do Antigo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1984, p. 10.

<sup>163</sup> BRUEGGEMANN, W.; WOLFF, H. W., op. cit. p. 9-10.

<sup>164</sup> ANDINÁCH, P., *RIBLA 23*, Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1996, p. 24-26.

<sup>165</sup> CRAGHAN, J., *Comentário Bíblico Internacional*, Navarra, Estela: Verbo Divino, 2000, p. 404.

<sup>166</sup> Segundo a hipótese de BLUM a composição literária atual do bloco 32-34 que inclui o material da renovação da Aliança, situa-se pouco depois do Exílio. BLUM, E. Israel no Monte de Deus. In: ALBERT de PURY. *O Pentateuco em Questão*, (Org.). Petrópolis: Vozes, 2002, p. 224.

porque no culto o julgamento de YHWH, a sentença divina de salvação para o seu povo encontrava a expressão concreta. A restauração de Israel é então completa quando a aliança é renovada - agora unilateralmente - e o símbolo empírico da “Aliança” torna-se uma realidade. Portanto, o substrato do contexto de Ex 33,18-23 é o do problema teológico da *presença de Deus* em meio ao povo pecador e da natureza desta *presença*.

O fato da teofania (Ex 34,5-7) só para Moisés – eleição – inaugurou o serviço da mediação na relação entre Deus e o seu povo. Era o futuro do povo que estava ameaçado quando Moisés assumiu a responsabilidade do povo tornando-se, com isso, mediador. A exclusividade de Israel como o povo do Senhor foi não somente no único e exclusivo caminho de vida, mas na continuidade da *presença do Senhor* que pode ser encontrado no culto. A *Palavra de Deus* e não sua imagem visível estabeleceu a garantia que Ele está com Israel.

### 3

## O TEXTO DE Jo 1,14-18

### 3.1.

#### O texto grego de Jo 1,14-18: tradução e notas de crítica textual

v. 14 <sup>a</sup>	Kai. ō Iogoj sarx egeneto	<i>E o Iogoj se fez carne</i>
v. 14 <sup>b</sup>	kai. eskhnwsen en hmiñ(	<i>e armou a tenda entre nós;</i>
v. 14 <sup>c</sup>	kai. eqeasameqa thn doxan autou(	<i>e nós vimos a sua glória,</i>
v. 14 <sup>d</sup>	doxan wj monogenouj para. patroj( plhrhj caritoy kai. alhqeiaj.	<i>glória que ele tem junto ao Pai de Filho único cheio de graça e de verdade.</i>
v. 15 <sup>a</sup>	¶Iwannhj marturei/peri. autou/	<i>João dá testemunho dele</i>
v. 15 <sup>b</sup>	kai. kekragen I egwn\	<i>e clama dizendo:</i>
v. 15 <sup>c</sup>	outoy hñ oñ eipon\	<i>Este era aquele do qual eu disse:</i>
v. 15 <sup>d</sup>	ō opisw mou ercomenoy	<i>O que vem depois de mim</i>
v. 15 <sup>e</sup>	emprosqen mou gegonen,	<i>passou adiante de mim,</i>
v. 15 <sup>f</sup>	ōti prwtoj mou hñ.	<i>Porque existia antes de mim.</i>
v. 16 <sup>a</sup>	ōti ek tou/plhrwmatoy autou/ hmeiñ pantej elabomen kai. carin anti. caritoy\	<i>Pois de sua plenitude todos nós recebemos e graça por graça.</i>
v. 17 <sup>a</sup>	ōti ō nomoj dia. Mwusewj edogh(	<i>Porque a Lei foi dada por Moisés;</i>
v. 17 <sup>b</sup>	h̄ carij kai. h̄ alhqeia dia. ¶hsou/ Cristou/ egeneto\	<i>A graça e a verdade vieram por Jesus Cristo.</i>

v. 18 <sup>a</sup>	Qeon oudeij ewraken pwpotel\	<i>Ninguém jamais viu a Deus:</i>
v. 18 <sup>b</sup>	monogenhj qeoj o`wh eij ton koj pon tou/ patroj	<i>O Unigênito Deus, o que está voltado para o seio do Pai,</i>
v. 18 <sup>c</sup>	ekeihoj exhghsato	<i>Este o deus a conhecer.</i>

### Notas de crítica textual

Segundo o *Novum Testamentum Graece*<sup>1</sup> o texto de Jo 1,14-18 apresenta apenas uma variante textual digna de nota<sup>2</sup> no v. 18 referente a monogenhj qeoj:

V. 18: As seguintes testemunhas:

- P<sup>66</sup>  $\aleph^1$  B C\* L pc sy<sup>hmg</sup>; Or<sup>pt</sup> Did trazem monogenhj qeoj
- P<sup>75</sup>  $\aleph^1$  33pc; Cl<sup>pt</sup> Cl<sup>ex Thdpt</sup> Or<sup>pt</sup> trazem o artigo antes de o` monogenhj qeoj
- A C<sup>3</sup>  $\Theta$   $\Psi$  f<sup>l.13</sup> M lat. Sy<sup>c.h.</sup> o` monogenhj ui`oj
- W<sup>s</sup> it; Ir<sup>lat pt</sup> monogenhj ui`oj qeoj.

O peso dos testemunhos - P<sup>66</sup>  $\aleph^1$  B C\* L pc sy<sup>hmg</sup>; Or<sup>pt</sup> Did - faz optar pelo texto monogenhj qeoj<sup>3</sup>. Também é possível um “o` monogenhj” absoluto, devido ao v. 14, pois, encerraria a questão de se acrescentar um *qeoj* ou ui`oj interpretativo. A forte testificação externa *qeoj* poderia estar em oposição com (o) monogenhj; o Unigênito, que é de natureza divina, “*O Unigênito, Deus*” e ou/ “*O Unigênito divino*”<sup>4</sup>. Mas não se pode fechar a questão com segurança. Porém, não poucos exegetas<sup>5</sup> por causa da correspondência com patroj preferem *monogenhj ui`oj*. Sem dúvida, o que caracteriza o escrito Joanino é a relação de intimidade *Pai e Filho*; por este motivo, neste estudo, dar-se-á preferência aos testemunhos que

<sup>1</sup> NESTLE; ALAND., *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 27<sup>a</sup> Ed., 1993.

<sup>2</sup> Variantes que não interferem no texto: V. 15: outoj h $\alpha$  o eipwn\  $\aleph$  B \* C\*; Or  
V. 16: kai; A C<sup>3</sup> W<sup>s</sup>  $\Theta$   $\Psi$  f<sup>l.13</sup>

V.17: carij P<sup>66</sup>  $\aleph$  B C\*D L

V. 18b: As testemunhas W<sup>s</sup> c sy<sup>c</sup> trazem exhghsato.+ hmi $\eta$

<sup>3</sup> (Some-se a estas também as testemunhas que antecedem o artigo antes de o` monogenhj qeoj P<sup>75</sup>  $\aleph^1$  33pc; Cl<sup>pt</sup> Cl<sup>ex Thdpt</sup> Or<sup>pt</sup>).

<sup>4</sup> A tradução o “*O Unigênito divino*” se explicaria pela falta do genitivo qualificativo tou, assim como, também para o v. 1<sup>c</sup>: “E o logoj era divino”. CARREIRA DAS NEVES, J., *Escritos de São João*, Lisboa: UCE, 2004, p. 124.

<sup>5</sup> SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 294.

trazem “o monogenhj uiøj” (“*O Filho Único que está no seio do Pai*”). O título “monogenhj uiøj” expressa o que Jesus é para Deus. A variante textual não altera substancialmente o sentido do versículo. O uiøj é Jesus e Jesus é *qeoj*. Estaria voltando à proposição inicial do prólogo v. 1,1<sup>c</sup>.

### 3.2.

#### O texto no contexto do Evangelho de João

##### 3.2.1.

#### O Evangelho segundo São João e sua estrutura

O Evangelho Segundo João faz parte de um grupo de escritos chamados de escritos Joaninos - Evangelho e Cartas - os quais se atribuem a uma mesma comunidade ou escola<sup>6</sup>. É uma obra pouco comum. Diverge não apenas dos escritos de seu próprio gênero - Evangelhos Sinóticos -, como não apresenta nenhuma semelhança com nenhum dos outros escritos neotestamentários que não faça parte do chamado “círculo Joanino”.

Este escrito foi recebido no Cânon<sup>7</sup> do Novo Testamento como um “Evangelho<sup>8</sup>”, aliás, o último, e desde então foi designado “Evangelho segundo São João”<sup>9</sup>. A sua forma é de um evangelho tradicional. Como nos Sinóticos a narrativa desenvolve-se no período que começa com João Batista e termina com a Ressurreição. João apresenta o seu Evangelho como mensagem salvífica a ser aceita pela fé. Assim o explicita em 20,30-31: “*Jesus fez ainda, diante de seus discípulos, muitos outros sinais, que não se acham escritos neste livro. Estes*

<sup>6</sup> A tradição tem visto uma familiaridade entre o Apocalipse e estes escritos, porém é difícil estabelecer o tipo de contato existente entre eles. Os dados que apontam na direção de uma relação de origem entre o Apocalipse e os escritos Joaninos são excessivamente débeis para provar uma autoria comum. TUÑI, J. O.; XAVIER ALEGRE, *Escritos Joánicos y Cartas Católicas*, Navarra, Estella: Verbo Divino, 1998, p. 14.

<sup>7</sup> Graças à defesa que do Evangelho fez Irineu de Lyon ele foi recebido no Cânon (Cânon de Muratori por volta de 170). BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 24.

<sup>8</sup> O termo Evangelho aqui é entendido como a produção literária do anúncio salvífico de Jesus Cristo, que testemunha e propõe à aceitação de fé as palavras e as obras de Jesus, sua morte e ressurreição como proclamação salvífica. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 44.

<sup>9</sup> A crítica da composição apostólica de João teve origens nas polêmicas contra as heresias, na comparação com os sinóticos e nas contradições existentes no próprio texto de João. Pelas referências patrísticas de Irineu e Clemente de Alexandria, citadas por Eusébio, além de Pápias que faz alusões a um presbítero de nome João, como das citações contemporâneas relativas ao Evangelho, se deduz que já no século II existia o problema da paternidade do Evangelho. BARRET, C. K., op. cit. p. 24.

foram escritos para que continues a acreditar<sup>10</sup> (ou para que creiais) que Jesus é o Cristo, e Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome”. A Fé no Filho que o Pai enviou e que fala as palavras de Deus é a condição para se atingir a Vida. A finalidade do Quarto Evangelho é, pois, aprofundar, animar ou suscitar a Fé em Jesus mostrando sua identidade de Cristo e Filho de Deus (cf. Jo 20,30-31).

Trata-se de uma literatura engajada, movida pelo desejo de levar à fé. Isto significa que houve uma seleção de material cuidadosamente elaborada e uma estrutura no modo de organizar e narrar que fortaleça (e ou provoque) a fé, isto é, uma releitura do projeto teológico. A disposição organizada do material é muito mais complexa do que qualquer esquema<sup>11</sup>. No entanto, uma análise sincrônica revela que este Evangelho possui uma estrutura do conjunto perfeitamente perceptível em suas grandes linhas, em sua linguagem teológica e em seu estilo característico, e passa uma sensação de grande coesão e consciente persecução de seu objetivo.

### 3.2.1.1. A macro-estrutura

A divisão mais comum<sup>12</sup>, em duas partes centrais bem distintas, *Livro dos Sinais e Livro da Glória*<sup>13</sup> é sugerida pelo próprio Evangelho<sup>14</sup>:

<sup>10</sup> O texto grego evidencia duas possíveis leituras. Em João 20,30-31 o verbo πιστεω – (crer em, confiar) segundo o P<sup>66v1</sup> a\* B Θ e outros minúsculos está no presente do subjuntivo πιστευητε.....εχητε – “para que continueis a acreditar”. O Evangelho teria sido escrito com o objetivo de fortalecer, animar a fé. A outra leitura traz o verbo no subjuntivo aoristo: πιστευσητε .....σχητε – para que creiais – como se o escrito fosse dirigido aos que não tinham ainda abraçado a fé. No Evangelho de João - a oração introduzida por ινα (para que) sempre traz o verbo no tempo presente do subjuntivo: *Para que continueis a acreditar*. BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 204-205.

<sup>11</sup> O Evangelho de João é de uma complexidade tal que se abre a uma diversidade de esquemas. Já foram propostos cerca de trinta esquemas. O estabelecimento de um esquema é uma operação de seleção e reagrupamento, que compromete profundamente a seqüência da leitura. Longe de ser perfeitamente objetivo todo esquema decorre de um processo de releitura e a leitura consiste sempre em escolher entre duas direções possíveis. BLANCHARD; Y. M., *São João*, São Paulo: Paulinas, 2004, p. 47.

<sup>12</sup> Esta divisão para a estrutura do livro além de muitos outros trabalhos, sobretudo, segue o de BROWN, R., *El Evangelio Según Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 160.

<sup>13</sup> A terminologia “Livro dos Sinais e Livro da Glória” é de autoria de DODD C. H., *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2004, p. 346.

<sup>14</sup> O final do cap. 12 e o início do cap.13 indicam claramente um corte na narração. Entre as duas divisões tem-se um texto de transição: Em 12,37- 43 há um sumário, uma análise do ministério público de Jesus e seu impacto junto ao povo; 12,44-50 são as últimas palavras de Jesus dirigidas ao povo. Portanto, 12,37-50 serve como transição entre a primeira e a segunda parte, funcionando como uma dobradiça. No cap. 13 temos uma nova etapa; 13,1 é um enfático novo início agora dirigido só para os discípulos, *os seus*, e uma conclusão 20,30-31. Também o fato de a narrativa dos “sinais” referir-se ao ministério de Jesus no período anterior à ceia de despedida e de não

Prólogo	1ª parte	2ª parte	Epílogo
1,1 - 18	1,19 - 12,50 Livro dos Sinais	13,1 – 20,21 Livro da Glória	21,1 -25

### **1,1-18: Prólogo**

Um primitivo hino cristão<sup>15</sup>, oriundo provavelmente dos círculos Joaninos, adaptado como pórtico à narração evangélica da vida da *Palavra encarnada*.

### **1,19 - 12,50: O Livro dos Sinais**

O ministério de Jesus, que se manifesta em *sinais e palavra* a seu povo como revelação de seu Pai, e é rejeitado.

### **13,1-20,31: O Livro da Glória**

Aos que creem Nele, Jesus mostra sua glória retornando ao Pai na “hora” de sua crucifixão, ressurreição e glorificação. Uma vez glorificado, comunica o Espírito vivificante.

### **21,1-25: Epílogo**

Relato adicional das aparições na Galiléia após a ressurreição e segunda conclusão.

### **3.2.1.2.**

#### **A estrutura das partes**

Se a estrutura em seu conjunto global se apresenta simples, nos seus detalhes é bastante complicada<sup>16</sup>. A estrutura literária é determinada por dupla progressão. Progressão sob o prisma que Jesus faz de sua Glória até a sua Hora. O Evangelho olha toda a vida de Jesus através do prisma da Hora. Hora que ainda não veio em 1-12 (cf. 2,4; 7,6. 30; 12,23. 27); e a Hora que chegou 13-20 (13,1;

haver traço da palavra “sinal” no conjunto da narrativa da paixão (exceto na conclusão 20,30), sugere um esquema dividido em duas partes. Este esquema tornou-se tradicional apesar de ter o inconveniente de quebrar a seqüência cronológica perfeitamente explícita ao longo do livro (cf. 11,55; 12,1; 12,12; 12,20). FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos*, v. II, São Paulo: Loyola, 1992, p. 258.

<sup>15</sup> JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1986, p. 94.

<sup>16</sup> O livro dos Sinais oferece inúmeras possibilidades de subdivisões. A divisão das unidades e das subunidades de cada uma das partes, segundo o método do estudioso, pode sofrer interferências de opções *a priori* que dependam forçosamente de sua subjetividade. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho de João*, v. I, São Paulo: Loyola, 1996, p. 26-27. DODD divide o Livro dos Sinais em sete partes: 2,1-4,42; 4,46-5,47; 6, 1-71; 7-8; 9-10; 11,1-53; 12,1-36. Epílogo: 12,37-50. DODD, C. H., *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2004, p. 345-442. Aqui a opção foi por não apresentar nenhuma divisão pelo fato de não se encontrar argumentos que a justificassem em virtude de sua pluralidade e abertura.

17,1). Progressão sob o prisma das reações fé x incredulidade que provocam esta revelação.

a) No *Livro dos Sinais*<sup>17</sup> (1,19-12,50) o autor apresenta, intercalados por discursos, uma seleção de sete<sup>18</sup> narrativas de sinais através dos quais a obra de Jesus é manifestada ao mundo:

- 1) O primeiro sinal de Caná (2,1-12);
- 2) O segundo sinal de Caná (4,43-54);
- 3) A cura do paralítico da piscina de Betzatá (5,1-16);
- 4) A multiplicação dos pães e dos peixes (6,1-13);
- 5) Jesus caminha sobre as águas (6,16-21);
- 6) A cura do cego de nascença (9,1-12);
- 7) A ressurreição de Lázaro (11,1-44).

Neste *Evangelho dos sinais* Jesus se apresenta publicamente a fim de se definir a si mesmo e interpelar os ouvintes-destinatários de então e de sempre, no referente à “fé” na sua pessoa. Toda a vida de Jesus é uma *revelação*. João procura mostrar isto usando o monólogo ou o diálogo - *Discursos* que ajudam a ler os *Sinais*<sup>19</sup>, ou vice-versa -, salientando aí a importância do compromisso da Fé. Os episódios são dispostos e concatenados de modo a constituírem um crescendo: Jesus desvela sempre mais seu próprio mistério, e os espectadores são forçados ou a amadurecer e purificar sua fé, ou a fechar-se numa incredulidade sempre mais consciente e decidida. A dramaticidade do relato torna-se evidente quando se tem presente que, para João, optar a favor ou contra Cristo é a antecipação do juízo final<sup>20</sup>. Em todo o Evangelho está presente a dialética joanina: *Revelação e fé*, com acento na fé.

<sup>17</sup> A palavra “sinais” evoca a busca de um sentido para os eventos pelo crivo da fé em “Jesus Cristo, Filho de Deus”. O evangelista propõe-se a relatar não apenas os fatos em si, mas também os “sinais”, isto é, os atos já profundamente interpretados. Em 20,30-31 sugere que a palavra “sinais” designa o conjunto das atividades de Jesus, atos e palavras. BLANCHARD, Y. M., *São João*, São Paulo: Paulinas, 2004, p. 43-44.

<sup>18</sup> Isolando-se as narrativas dos “sinais” presentes no Quarto Evangelho, constata-se que são no total de sete. Considerando-se que o número sete tem valor simbólico tem-se, então, uma série representativa da totalidade das ações extraordinárias realizadas por Jesus. A esses sete sinais, o capítulo 21 acrescenta a narrativa de um oitavo, sobre a pesca milagrosa na Galiléia, depois da ressurreição de Jesus (21,1-14). BLANCHARD, Y. M., op. cit. p. 44.

<sup>19</sup> É muito significativo o fato da palavra “sinal” em Jo 2,4 vir em relação com a “hora”. Sugere que a “hora” foi considerada como ponto de partida para a releitura que daria aos atos de Jesus seu pleno valor de sinal. BLANCHARD, Y. M., op. cit. p. 44.

<sup>20</sup> FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos*, v. II, São Paulo: Loyola, 1992, p. 259.

b) O *Livro da Glória* mostra a mesma coisa salientando a importância do Amor e narrando o “supremo Sinal”: a volta de Jesus ao Pai através de sua Morte e Ressurreição. Por ele, Jesus ressuscitado aparece a seus discípulos em sua condição de Senhor e Deus (cf. 20,25. 28). Este retorno significa a glorificação de Jesus (cf. 13,31; 16,14; 17,1. 5. 24). O autor classifica este regresso de “hora” – a “hora de sua morte” – e esta morte tem por nome “glória” (cf. 12,23; 17,1. 22. 24). Os sinais prefiguravam a “glória” de Jesus para aqueles que tinham fé suficiente e podiam *ver* seu significado para além dos sinais (cf. 2,11; 11,4. 40), porém muitos receberam aqueles sinais com uma *visão* limitada e uma *fé* incipiente. A estrutura do *Livro da Glória*, seguindo a própria narrativa, pode ser dividida em três momentos<sup>21</sup>:

- 1) 13,1-17,26: A “ceia de despedida” na qual se insere os “Discursos de Adeus”;
- 2) 18,1-19,41: A narrativa da Paixão;
- 3) 20,1-31: A narrativa da Ressurreição e das conseqüentes aparições.

O *livro da Glória* termina em 20,30-31 com uma conclusão própria. Após esta conclusão é acrescentado um capítulo com nova conclusão: 21,1-25. Trata-se de um **Epílogo**, adicionado ao corpo do Evangelho, para responder a assuntos de ordem eclesial que, entretanto, foram surgindo nas comunidades Joanas<sup>22</sup>.

Antes do Livro dos Sinais, o autor apresenta um “**Prólogo**” sobre a pessoa do “*logoj*” (1,1-18)<sup>23</sup>. É uma peça literária bela e profunda, pelo ritmo poético e pela carga simbólica que representa<sup>24</sup>. E não mais a pessoa do “*logoj*” aparece no Quarto Evangelho<sup>25</sup>.

A ação de Jesus narrada no livro da “glória”, dirigida aos que haviam crido nos *sinais* (Jo 2-12), torna-se realidade para os que haviam sido antecipados pelos *sinais* do primeiro livro, de forma que o Prólogo pode exclamar: “*E nós vimos a sua glória: glória de Filho único do Pai*” (cf. 1,14).

<sup>21</sup> BROWN R., *El Evangelio Según Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1970, p. 160.

<sup>22</sup> A Crítica textual não tem qualquer prova do Quarto Evangelho sem este Epílogo como adição de um tempo posterior. Desta forma, o Evangelho deve ser visto e estudado como uma unidade literária. CARREIRA DAS NEVES, J., *Escritos de São João*, Lisboa: UCE, 2004, p. 18.

<sup>23</sup> O termo *logoj* será aprofundado a seu tempo.

<sup>24</sup> CARREIRA DAS NEVES, J., op. cit. p. 123-125.

<sup>25</sup> O Prólogo será objeto de maior aprofundamento posteriormente.

### 3.3. O Prólogo no conjunto do Evangelho<sup>26</sup>

O Evangelho Segundo João tem uma introdução grandiosa<sup>27</sup>: abre-se com um Prólogo (1,1-18). Será necessário todo o Evangelho para esclarecer as afirmações misteriosas do Prólogo, que condensa a visão global do evangelista João sobre o mistério de Cristo; pois o Prólogo não diz outra coisa diferente do Evangelho. E o Evangelho não desenvolve uma teologia abstraída da história dos homens. É a ação do *logoj* no mundo, na *carne*, que o interessa, seu testemunho prestado à verdade. Este Evangelho vai ser justamente a narração daquilo que viram as testemunhas, o Batista (1,6-8. 15) e a comunidade (1,14<sup>c</sup>.16).

O Evangelho apresenta uma teologia peculiar. Os Sinóticos têm como anúncio central o *Reino de Deus*<sup>28</sup> - *basileia tou/ qeou/-* ; o tema fundamental de João é a *auto-revelação* do eterno monogenhj qeoj proclamada no Prólogo (1,14). A cristologia do Prólogo condiciona toda a teologia do Evangelho. O objeto teológico próprio do Quarto Evangelho é por em primeiro plano, na ação terrena e nos discursos de Jesus, a figura excelsa do Revelador e salvador escatológico, evidenciar a glória do *logoj* que desce sobre a terra para habitar no meio de nós (cf. 1,14) e indicar, enfim, o permanente sentido salvífico dos fatos que historicamente aconteceram. Crer para o evangelista significa *ver* o Jesus da

<sup>26</sup> A questão de se o Prólogo se antepõe ao Evangelho ou se lhe é posterior é pertinente. É possível apresentar argumentos em favor dos dois pontos de vista. O mais importante é destacar o interesse cristológico que moveu o evangelista a antepor este Prólogo ao próprio relato evangélico. Segundo Schnackenburg “Só mostrando a origem divina do Revelador se podia apresentar na devida luz seu singular significado salvífico, tal como *logoj* se expressa e se representa de palavra e de obra nos ditos e feitos do Jesus terrestre”. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v.I, Barcelona: Herder, 1980, p. 241-242.

<sup>27</sup> Esta introdução segundo SCHNACKENBURG não é um prefácio literário (como em Lc 1,1-4) e nem um próêmio (como em 1 Jo 1-4); na forma como tem nos chegado é uma parte constitutiva e inseparável do Evangelho. Os Evangelhos de Mt e Lc antepõem uma história da infância, João com base em sua idéia de Cristo, quis seguir a história de Jesus até sua pré-existência através de uma confissão de fé e um hino de louvor. O evangelista mantendo-se na tradição da consignação escrita de evangelhos quis oferecer um relato que narrasse a vida de Jesus na terra tal como ele a enfocava na fé (cf. 20,30); porém ao mesmo tempo queria também, conforme sua fé em Cristo, ultrapassar o limite vigente e descobrir a seus leitores desde o princípio o mistério da procedência de Jesus, que aparece mais que suficientemente no Evangelho. SCHNACKENBURG, R., op. cit. p. 241. Também SENÉN VIDAL diz que por ser um “hino” que se recitava nas celebrações das comunidades Joaninas de seu tempo, pareceu ao evangelista um texto adequado como introdução à temática de seu livro, que está centrada na figura do Salvador divino que vem a este mundo trazer a revelação celeste. SENÉN VIDAL, *Los Escritos Originales de la Comunidad del Discípulo “Amigo” de Jesus*, Salamanca: Sígueme, 1997, p. 384.

<sup>28</sup> A idéia de Reino que aparece em Jo 3,3-5 é substituída pela idéia de vida eterna. Mas nos Sinóticos, *vida* significa um bem escatológico, em João a escatologia recebe uma acentuação diversa, pertence também ao presente (cf. Jo 5,24). Todavia a idéia de cumprimento se encontra também em João (cf. 5,29). DODD, C. H., *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2004, p. 173-180.

história (σαρξ), mas neste *ver* também *entrever a glória* (dimensão pós-pascal). A maior parte dos discursos se reporta ao mistério da pessoa de Jesus, à sua pré-existência, sua relação com o Pai, sua vinda ao mundo, sua missão no mundo, o seu retorno ao Pai<sup>29</sup>. A geração divina é um tema joanino explícito. O Prólogo, pois, define a elaboração muito peculiar da teologia joanina:

**1. Jesus a Palavra do Pai:** O Evangelho que começa com um hino que louva a Palavra não deixa de ser uma forma muito adequada de iniciar o relato escrito do kerigma apostólico. Em 5,24 e 15,3 Jesus mesmo caracteriza sua mensagem como uma “palavra” (igual à do Pai: 3,34; 6,63<sup>b</sup>; 8,47; 14,10); o Prólogo<sup>30</sup> expõe como o mesmo mensageiro era também a Palavra. Já o termo palavra que implica uma revelação, trata não tanto de uma idéia divina, quanto de uma comunicação de Deus<sup>31</sup>. Esta Palavra é rejeitada. No Evangelho temos indícios de que comparações entre a “Palavra de Deus” dirigida aos homens e a “Palavra de Jesus”, que é o enviado ao mundo e é chamado Deus (καὶ θεοὶ ἡμεῖς ὁ λόγος), e que é o único que revela o Pai, resulta em contradições porque recusam recebê-lo como a Palavra de Deus: Os homens não reconhecem (a palavra) que é Jesus 7,46; 12,37. 48-50; não o aceitaram 3,12; 5,43. 47; 10,33-36.

**2. Testemunho:** O testemunho de João Batista em 1,6-8 sobre a *luz* verdadeira é uma narração em estilo solene de envio, que é realçado pelo fato de vir reforçado no v. 15 sobre a preexistência, intercalando os vv. 14. 16 que relatam a confissão de fé da comunidade crente. Estes testemunhos de João Batista merecem atenção especial no desenvolvimento da teologia do Evangelho. Após o Prólogo, a narrativa em prosa no v. 19 se inicia com João Batista esclarecendo dúvidas sobre sua identidade messiânica; no v. 27 repete o testemunho da preexistência com a conotação de historicidade do fato: “*Isto se passava em Betânia, do outro lado do Jordão*”. Em seguida, após a apresentação pública de que “*Jesus é o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo*” torna a insistir no testemunho da preexistência (v. 30) e finaliza atestando ser Jesus o “*Filho de Deus*” (v. 34). Continuando a narração é ainda o Batista quem apresenta Jesus aos futuros discípulos que apoiados no testemunho dele seguem a Jesus (v. 35-39), porém são confirmados por um “*venham e vejam*” (1,39) e formam a sua

<sup>29</sup> BLINZLER, J., *Giovanni e i Sinnotici*, Brescia: Paideia, Studi Biblici, n. 5, 1968, p. 13-20.

<sup>30</sup> BROWN, R., *El Evangelio Según Juan*, v.I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 199-205.

<sup>31</sup> SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 241-242.

comunidade. Só então é iniciada a atuação histórica do *logoj* feito carne, que possibilita aos crentes posteriores confessar nele sua fé. A insistência do seu testemunho no mistério da origem divina de Jesus (1,27. 30) mostra porque João Batista foi inserido no Prólogo<sup>32</sup>. Em todo o Evangelho a “Fé” Joanina está sempre referida a testemunhos.

**3. Práxis salvífica:** A união do crente com o revelador. O fundamento da fé é crer no Filho único de Deus. É no próprio ato de fé em Jesus que se recebe<sup>33</sup> a salvação. Quem crê em Jesus tem a vida eterna; quem não crê já está julgado (3,18). A revelação que vai acontecer, para ser vista e testemunhada depende do ato de fé no Filho que o Pai envia (6,40). *Crer em seu nome* (1,12). É o Pai quem protege e apóia a atividade reveladora e salvífica de Jesus sobre a terra, já que deu ao Filho ter a vida em si mesmo (5,26) e o poder de julgar (5,27).

**4. Cristologia** – Jesus Cristo que ao final do Prólogo (cf. 1,17) é identificado com o *qeoj hñ o' lojoj* (cf. 1,1<sup>c</sup>) e com *monogenhj qeoj* (cf. 1,18) é o fundamento da cristologia joanina. A auto-designação de Jesus como “o Filho” é o meio preferido do evangelista para descobrir na fé certas dimensões profundas do ministério terrestre de Jesus. A singularidade do envio de Jesus e a relevância de suas palavras e feitos se expressam mediante a peculiaridade de suas relações com Deus, e mais concretamente através de sua relação filial<sup>34</sup>.

**a) A cristologia da preexistência:** *¶En arch/ hñ o' lojoj*

- A expressão *'Egw. Eimi*: Com esta expressão Jesus reivindica a participação na própria eternidade de Deus: “*prin ¶Abraam genesqai egw. eimi*,” (*Antes que Abraão nascesse Eu Sou*<sup>35</sup> [8, 58]). A mais ousada afirmação de Jesus sobre si mesmo se repete por quatro vezes em sentido

<sup>32</sup> O testemunho de João Batista no v. 15 intercalado deliberadamente entre o v. 14 e 16 tem provavelmente um sentido apologético conforme também em 3,27-30; 5,33-35; 10,41. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 243.

<sup>33</sup> No Prólogo, a afinidade de “receber” (*oʃoi de el abon* 1,12) com o crer é própria do Ev. de João; aceitar as palavras é o mesmo que aceitar o revelador e isto perfaz o ato de fé joanino. SCHNACKENBURG, R., op. cit. p. 549.

<sup>34</sup> Esta relação filial se manifesta na autoridade reveladora do Filho e em sua participação nas obras do Pai: Cf. 3,35<sup>b</sup>; 5,20<sup>b</sup>-23. GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 53-55.

<sup>35</sup> No Antigo Testamento *'Egw. Eimi* é a palavra com que Deus revela sua presença pessoal (cf. Ex 3,6) ou impõe uma obrigação (cf. Ex 20,2), a revelação do nome de Deus em Ex 3,13-14. Porém é, sobretudo, no Dêutero-Isaías (44-55) que *'Egw. Eimi* se transforma em um nome divino (Is 43,25; 51,12; 52,6). Jesus fala da mesma forma que fala Javé no Dêutero-Isaías (cf. 8,28). João chama a atenção para as implicações de divindade que leva consigo o uso do *'Egw. Eimi* por parte de Jesus: 8,58; 18,5. O mesmo é a revelação de Deus. GARCIA-VIANA, L. F., *El Cuarto Evangelio – Historia, Teología y Relato*, Madrid: San Pablo, 1997, p. 59-62.

absoluto (cf. 8,24. 28. 58; 13,19)<sup>36</sup>. O *Egw. Eimi* não é simples declaração de identidade. Semelhante revelação leva a pensar na sarça ardente (3,14; Is 41,4; 43,11. 15. 25; 45,18-22). Assume valor epifânico. O uso freqüente desta expressão por Jesus evidencia sua importância teológica para o Evangelho de João.

▪ Participação no ser divino: *kai. qeoj hñ o' logojã*

Participação no ser divino (cf. 8, 26. 29). O Evangelho completa o testemunho do Prólogo proclamando: “*Meu Senhor e meu Deus*” (20,28). “*Eu e o Pai somos um*” (10,30). *Sai de Deus e dele venho* (8,42<sup>b</sup>).

▪ A unidade do Pai e do “O Filho” – *kai. o' logoj hñ proj ton qeon*

A comunhão de vida do “*o' logoj hñ proj ton qeon*” permeia todo o Evangelho, “*Não estou só porque o Pai que me enviou está comigo*” (cf. 8,16<sup>b</sup>; 8,29) mas, especialmente, está expressa claramente em todo o capítulo 14: “*Quem me viu, viu o Pai* (v. 9); “*Não crês que eu estou no Pai e o Pai em mim?* (v. 10<sup>a</sup>); “*Mas o Pai que permanece em mim, realiza suas obras* (v. 10<sup>c</sup>); “*Crede-me: eu estou no Pai e o Pai está em mim* (v. 11) “*a fim de que o Pai seja glorificado no Filho*” (v. 13); e em 14,31: “*Mas o mundo saberá que amo o Pai e faço como o Pai me ordenou.*”

- b) **A cristologia do Filho único:** *monogenhj qeoj o' wh eij ton kojpon tou/ patroj ekeijoj ewghsatoã* A relação “Pai-Filho” revelada no Prólogo é a chave para a compreensão do Jesus joanino, o “Revelador do Pai”: O Filho é o exegeta de Deus. A revelação de Deus pelo *monogenhj qeoj*. Esse propósito essencial da teologia e cristologia joanina se revela na auto-designação de Jesus como: “O Filho”<sup>37</sup>. No aspecto formal merecem destacar aquelas passagens onde primeiro se menciona “o Pai”; isto é: nas

<sup>36</sup> Na autopromoção de Jesus em linguagem simbólica como a realização daquilo que os grandes símbolos do povo bíblico e mesmo da humanidade apontam em quatro textos nos quais o uso do EU SOU é absoluto, sem predicado, a expressão assume a fórmula de um título (8,24. 28. 58; 13,19). Acompanhado de um predicado explícito donde se descreve a Jesus mediante uma metáfora são sete: *Eu Sou* o Pão da Vida; *Eu Sou* a Luz do Mundo; *Eu Sou* a Porta das Ovelhas; *Eu Sou* o Bom Pastor; *Eu Sou* a Ressurreição e a Vida; *Eu Sou* o Caminho, a Verdade e a Vida; *Eu Sou* a Verdadeira Vide. GARCIA-VIANA, L. F., op. cit. p. 58-62.

<sup>37</sup> O Filho está em uma relação tão estreita com o Pai que devem ser consideradas no mesmo relevo cristológico as expressões nas quais o Jesus joanino fala “do Pai” ou de “meu Pai”. “O Filho” em forma absoluta se encontra 18 vezes em Jo e 4 vezes nos Sinóticos (Mc 1,11; 9,7; 12,6; 13,32; Mt 11,27 e par). Quando se confronta suas relações com Deus é algo tão surpreendente e tão tipicamente joanino que merece uma atenção especial. GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 53-55.

que se põe em relevo a relação Pai-Filho<sup>38</sup>: O Pai ama o Filho (3,35 e 5,20): Isto ocorre, sobretudo, no grande discurso do capítulo 5,17ss e em 6,40 (a vontade do Pai é que todo aquele que vê o Filho...). O Pai dá testemunho do Filho (8,18). Jesus fala do Pai que me enviou (7,16; 8,18; 12,49), Em outras passagens, resulta do contexto, que o Pai é quem o envia<sup>39</sup>: 4,34; 5,24. 30; 6,38. 39; 7,16. 28. 29. 33; 8,26. 29; 9,4; 12,44. 45; 13,20; 15,21; 16,5. “*Vim em nome de meu Pai*” (5,43). “*Aquele que Deus enviou*”<sup>40</sup> (3,34).

c) **A atividade criadora e redentora:** *panta dil autou/ egeneto( kai. cwrij autou/ egeneto oude. eph* (Jo 1,3).

▪ O poder de dar a vida está ligado à criação por meio dele. Meu Pai trabalha sempre e eu também trabalho (5,17). “*As obras que eu faço em nome de meu Pai dão testemunho de mim*” (10,20). A possibilidade de salvação que se lhes abre ao crente no Filho: “... *para que todo que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna*” (3,16<sup>c-d</sup>)<sup>41</sup>: 3,17. 36<sup>a</sup>; 6,40 e respectivamente o juízo que ameaça aos incrédulos: 3,36<sup>b</sup>; 5,22; cf. 3,18.

▪ Jesus Vida e Luz: *en autw| zwh. hē( kai. h̄i zwh. hē to. fwj twh anqrwpwn\* (1,4). A intenção de todo o Evangelho é mostrar como a obra de Cristo é evidente por si mesma; suas obras são luminosas (5,36; 14,2).

▪ Sua atividade reveladora no mundo: “*Eu sou a Luz do mundo*” (8,12); *Eu a luz vim ao mundo...* (12,46; 9,39).

<sup>38</sup> Não se faz necessário apresentar em detalhe o imenso material que o Evangelho oferece; para nosso propósito basta ordená-lo de acordo com as distintas expressões selecionadas e com os grupos de motivos.

<sup>39</sup> Também é certo que freqüentemente fala “Aquele que me enviou” (3,34; 5,37; 6,57; 6,20). Cristo se apresenta como porta voz de quem o enviou (cf. 7,16-18. 28-29). “O Pai que me tem enviado” (*o pemyaj me pathr ekeihoj*): 5,37; 6,44; 8,16. 18; 12,49; 14,24. 26; no mesmo sentido: 5,23 (*ton patera ton pemyanta auton*). Surpreende que no envio do Filho único, no capítulo 3 (3,16; 3,17 e 3,18), não se mencione o Pai, senão que o sujeito seja Deus. GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 53-55.

<sup>40</sup> O evangelista recorre com relativa freqüência à designação Deus em lugar do Pai; é um indício provável de que recolhe uma forma de falar anterior a ele, vinculando-a com a cristologia do Filho. Na realidade, para o evangelista o Deus que enviou o Filho não é outro senão o Pai. O Jesus joanino fala às vezes de si mesmo como do “Filho de Deus” (3,18; 5,19. 25; 10,36; 11,4) e desde logo no mesmo sentido que de “O Filho”, porém no Quarto Evangelho dá a entender que o título “O Filho de Deus” tem outras raízes e outros *Sitz im Leben* (confissões 1,34; 1,49; 11,27; 20,31) e que a expressão “O Filho”, é reservada a Jesus. GUILLET, J., op. cit. p. 50-57.

<sup>41</sup> “Assim como o Pai tem a vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter a vida em si mesmo” (5,26). Esta relação é a que nos transmite a vida eterna, a graça e a verdade. Sua realização de obras que são sinais e que patenteiam seu poder vivificante: “Eu vim para que tenham a vida e a tenham em abundância” (10,10<sup>b</sup>). “Eu sou a ressurreição e a vida” (11,25), “Quem vive e crê em mim jamais morrerá” (11,26). O Filho dá a vida a quem quer (5,21). GARCIA-VIANA, L. F., *El Cuarto Evangelio – História, Teologia y Relato*, Madrid: San Pablo, 1997, p. 56-59.

## 5. Visão de Deus: Qeon oudeij ewraken pwpote\ (1,18)

▪ Ver o Pai: *Não que alguém tenha visto o Pai; só aquele que vem de junto de Deus viu o Pai* (6,46). “*Jamais ouvistes a sua voz, nem contemplastes a sua face* (5,37<sup>b</sup>). “O que viu” (3,32), “O que vi junto do Pai” (cf. 8,38).

▪ Ver a glória: kai. eqeasameqa thn doxan autou( doxan wj monogenouj para. patroj( plhrhj caritwj kai. al hqei ajl (1,14c) Ver a glória de Deus ou de Cristo: 2,12; 11,40; 12,41; 17,24. Somente em 2,12 fala de “manifestar” a sua Glória<sup>42</sup> e seus discípulos creram nele. Glória com a hora e cruz (2,12)<sup>43</sup>.

▪ Jesus saiu do Pai e ao Pai retorna outra vez e este é o caminho da exaltação e glorificação (16,5; 16,14; 16,28; 17,1. 5).

▪ Luz x trevas: kai. to. fwj en th/ skotia| faipei( kai. h` skotia auto. ouw kate|abenl (1,5). en tw/ kosmw| hñ( kai. o kosmoj diV autou/ egeneto( kai. o kosmoj auton ouk egnwl eij ta. idia hqen( kai. oi idioi auton ouw pare| abon (1,10-11): “*Este é o julgamento: a luz veio ao mundo, mas os homens preferiram as trevas à luz, porque suas ações eram más*” (3,19). *Quem me segue não andarà nas trevas, mas terá a luz da vida* (8,12). “*Vim em nome de meu Pai mas não me acolheis*” (5,43)<sup>44</sup>.

**6. Os verbos lambanw, pisteúw, diádwmi, gignomai, ginwskw, ercomai, oraw, qeapmai,** são de grande importância para a teologia e estão presentes em todo o Evangelho: o|soi de. e| abon auton( edwken autoij ekousian tekna qeou/ genesqai( toij pisteupusin eij to. onoma autou( oij ouk ex aimatwn oude. ek qel hmatoj sarkoj oude. ek qel hmatoj androj al IV ek qeou/ egennhghsan (Jo 1,12)

**7. O tema da filiação divina para os crentes:** Nascer do alto (cf. 3,3:); O poder de ser filho de Deus vem do nascimento da água e do Espírito (3,6); O Espírito é que vivifica (6,63). Jesus com sua morte iria congregar na unidade os

<sup>42</sup> O termo glória aqui significa claramente a manifestação da presença e do poder de Deus, consequência da encarnação do logoj .

<sup>43</sup> A glorificação do Pai no Filho 14,13; ou pelo Filho 17,1. Porém a última passagem fala também da (precedente) glorificação do Filho pelo Pai; só que Jesus na oração ao Pai não diz “o Filho” e sim “teu Filho”. Morte como glorificação: O enviado que desce do céu para fazer a vontade do Pai e depois volta ao Pai. GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 50-57.

<sup>44</sup> “Procuravam, então, prendê-lo, mas ninguém lhe pôs a mão, porque não chegara a sua hora” (7,30). “Vós, porém, procurais matar-me, a mim, que vos falei a verdade que ouvi de Deus” (8,40). O mistério da rejeição de Jesus que explica a incredulidade em sua pessoa faz parte da dinâmica do Evangelho: os que crêem e os que não crêem (cf. 3,18). SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 465-469.

*filhos de Deus dispersos* (11,52). “Filhinhos, por pouco tempo ainda estou convosco” (13,33). A sua morte e ressurreição concede o dom da filiação: “Vai, porém, a meus irmãos e dize-lhes: Subo a meu Pai e vosso Pai; meu Deus e vosso Deus” (20,17<sup>b</sup>).

**8. A morada de Deus:** *Armou sua tenda entre nós* (1,14<sup>b</sup>).

Jesus na carne agora é o lugar da morada de Deus entre os homens. O novo templo. Purifica o templo que é o seu corpo (cf. 2, 18-22).

**9. Jesus e Moisés** (v. 17): 5,39-46; 6,32; 7,22-23; 9,28-29; 3,14 (Moisés x Filho do Homem).

**10. O homem Jesus:** 4,29; 5,12; 7,46; 9,11. 24. 33; 11,50; 18,17; 18,29 e “*Eis o Homem*” (cf. 19,5).

Verificando essas afirmações, entre outras, se vê emergir todos os aspectos essenciais do ministério revelador e salvífico de Jesus proclamado no Prólogo.

### 3.4.

#### O Prólogo como contexto imediato de Jo 1,14-18

##### 3.4.1.

##### Estrutura do prólogo

A estrutura literária do Prólogo<sup>45</sup> é muito discutida e as diversas abordagens dos estudiosos dividem-se em extremo<sup>46</sup>, bem como métodos e perspectivas<sup>47</sup>. O que mais impressiona no Prólogo, além de seus numerosos problemas exegéticos

<sup>45</sup> Feuillet expõe uma imensa lista de propostas de planos. A dificuldade maior são as idéias que comandam as divisões: se a partir dos processos literários freqüentemente utilizados por escritores bíblicos ou da teologia ou ainda dos termos e conceitos do Prólogo. Qualquer proposta não passa de ensaio de solução. Para Feuillet é impossível tentar compreender a estrutura do Prólogo sem levar em conta os processos literários utilizados pelo evangelista, sua maneira peculiar de compor. FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 134-135.

<sup>46</sup> As questões de método, a organização do texto, a perspectiva de leitura sincrônica ou diacrônica, mais simplificada ou mais detalhada, tudo isto traz dificuldades. Por ser considerada uma obra particularmente difícil, incontáveis são os planos propostos pelos comentadores para o Prólogo Joanino. FEUILLET, A., op. cit. p. 134-135. Para SCHNACKENBURG deve-se ter sempre em conta de que a proposta de solução é decisão pessoal. Porém, ao mesmo tempo deve-se também ter em conta o fator de insegurança. Ele reconstituiu o hino fundamentado em considerações literárias, de crítica estilística, histórico-religiosas e teológicas: 1ª estrofe: vv. 1-3; 2ª estrofe vv. 4. 9<sup>ab</sup>; 3ª estrofe vv. 10<sup>ac</sup>. 11 e a 4ª e última estrofe vv. 14<sup>abc</sup>. 16. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 246.

<sup>47</sup> LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho de João*, v. I, São Paulo: Loyola, 1996, p. 42-46. Há muito de verdadeiro em cada uma das diferentes proposições, mas os critérios que servem de base à análise não são muito satisfatórios, sobretudo quando, reflexões sobre o conteúdo se misturam a observações puramente literárias. Baseada na prosódia grega, segundo as regras da poesia; segundo as regras da poesia hebraica; ou uma terceira perspectiva segundo a leitura que se faz do Prólogo.

e teológicos, é a extraordinária amplidão da perspectiva<sup>48</sup> a respeito de sua origem, da pertença ao Quarto Evangelho, de sua estrutura literária e ainda a respeito do substrato histórico-religioso do qual ele surge.

Para definir, com certa segurança, a estrutura do conjunto do Prólogo, faz-se necessário conhecer os processos literários utilizados pelo autor<sup>49</sup>. De fato, João tem uma maneira peculiar de compor e não cessa de reinterpretar as designações habituais<sup>50</sup>. De suma importância é assenorear-se do sentido do evangelista, conhecer o que o levou a restaurar a forma original do “hino ao Iogoj” e colocá-lo como a porta de entrada do Evangelho<sup>51</sup>.

A abordagem feita no Prólogo renova totalmente a apresentação tradicional da pessoa de Cristo. O texto do Prólogo apresenta duas possibilidades de abordagem do mistério de Cristo que pode ser refletido a partir de sua eternidade em Deus ou do ministério terrestre de Jesus<sup>52</sup>: O Iogoj **se fez** Jesus Cristo ou: Jesus Cristo é o Iogoj ?

No primeiro caso, o movimento seria de *anabasi* para *katabasi*, do Iogoj à encarnação. O ponto de partida já não é tanto a existência concreta de Jesus, mas a meditação filosófica sobre um Iogoj divino<sup>53</sup>, princípio de razão e de palavra que assegura ao universo, existência e permanência<sup>54</sup>. O Prólogo narraria a história do Iogoj supra-temporal que, depois de ter exercido sua atividade no mundo como *asarcoj* (não encarnado), tornou-se *ehsarcoj*, (encarnado). No segundo caso, o assunto do Prólogo do início ao fim é o próprio Jesus Cristo

<sup>48</sup> A leitura que se faz do Prólogo interfere na perspectiva. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho de João*, v. I, São Paulo: Loyola, 1996, p. 46.

<sup>49</sup> Em um texto do Quarto Evangelho não parece suficiente apelar para processos mais ou menos comuns nos autores bíblicos: paralelismo, inclusão semítica, construção por envolvimento ou concêntrica. FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 149.

<sup>50</sup> FEUILLET, A., op. cit. p. 149.

<sup>51</sup> Este assunto será objeto de aprofundamento a seu tempo.

<sup>52</sup> Não há dúvida de que o Iogoj e Jesus Cristo são o mesmo. Os esquemas que o NT usa para exprimir o mistério de Cristo são essencialmente dois: “do homem a Deus” e de “Deus ao homem”. Os dois esquemas estão presentes no Evangelho de João. No Prólogo o movimento é do “alto para baixo” e no Evangelho é de “baixo para cima”. Estes dois esquemas possuem um núcleo comum e, finalmente, são menos diferentes do que parecem. O pensamento parte sempre - ainda que na linha de fundo - da encarnação. Chegou-se à preexistência a partir da obra e da manifestação de Cristo no tempo. A mediação do Filho na criação partiu de sua meditação na história, e não vice-versa. FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos*, v. II, São Paulo: Loyola, 1992, p. 275.

<sup>53</sup> Esta questão será aprofundada quando se tratar da análise semântica do Iogoj.

<sup>54</sup> BLANCHARD, Y. M., *São João*, São Paulo: Paulinas, 2004, p. 94.

compreendido nos seus múltiplos aspectos e que, desde as origens, age no mundo. O movimento seria de *katabasij* para *anabasij*.

No caso de se optar pelo esquema da descida cujo sujeito é o *logoj* pode-se distinguir entre as inúmeras propostas uma estrutura que espontaneamente está na superfície do Prólogo<sup>55</sup>. Há em Jo 1,1-18, uma estrutura quiástica, na divisão do hino em quatro estrofes, naturalmente confirmada pela inclusão literária da presença do termo *logoj* nos vv. 1 e 14, pela menção a João Batista em 1,6-8 e depois em 1,15 e também pelo *logoj* junto de Deus em 1,1 e 1,18.

**A** - Primeira estrofe (vv. 1-5): O *logoj* de Deus, junto a Deus (preexistente)

**B** - Segunda estrofe (vv. 6-8): O testemunho que o designa como luz

**B'** - Terceira estrofe (vv. 9-13): Revelando sua luz aos homens

**A'** - Quarta estrofe (vv. 14-18): O *logoj* feito carne é o Filho único (preexistente).

Esta estrutura da preexistência à encarnação que se baseia na apresentação da atividade sucessiva do *logoj* eterno de Deus, como agente da criação, fonte de vida e luz para os homens, agindo no mundo até fazer-se carne, tem como centro a encarnação. Porém ela apresenta algumas dificuldades como: o testemunho de João Batista (vv. 6-8) que parece referir-se a Jesus e assim separaria os dois períodos, um relativo ao *asarcoj* e o outro referente ao *ehsarcoj*; a encarnação já constituiria o horizonte dos vv. 9 e 11, já podendo ser interpretados como de Jesus<sup>56</sup>; enfim, o v. 5 com o presente *fai,nei* parece dizer respeito ao tempo atual da encarnação.

Na perspectiva do esquema da encarnação à preexistência, Jesus Cristo seria o sujeito do Prólogo e o *logoj* seu predicado. A seqüência não é do tipo cronológico, mas apresenta três níveis paralelos tendo sempre presente a trajetória concreta, histórica de Jesus: começa com uma afirmação geral (vv. 1-5), à qual segue um detalhe histórico (vv. 6-13) e, enfim a confissão de fé (vv. 14-18). Todas as três partes se ocupam de Jesus, o *logoj* encarnado compreendido nos seus múltiplos aspectos. Esta apresentação tem o inconveniente de considerar como segura a identificação imediata do *logoj* com Jesus Cristo, não acentuar a

<sup>55</sup> JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 94-95.

<sup>56</sup> Trata-se do desconhecimento do *logoj* por homens de todas as raças, incluindo o povo eleito. FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 154.

atividade do *l ogoj* não encarnado e nem explicar como antes do tempo ver Jesus Cristo no *l ogoj*<sup>57</sup>.

Há autores<sup>58</sup> que conseguem ver a presença de uma estrutura parabólica que partindo da temática joanina “crer na luz é vida” (vv. 12s) desenvolve-se pelos dois lados da curva parabólica na tentativa de explicar esta experiência. Parte-se da experiência histórica (vv. 11-14) e se percorrem as duas laterais da curva. Por um lado sobe-se à sua ação criadora e sua existência eterna junto de Deus; pelo outro se atinge sua obra redentora e reveladora<sup>59</sup>. Acolhe as duas perspectivas: preexistência e encarnação em dois movimentos simultâneos (cf. Fl 2,6-11; Cl 1,15).

Considerando-se o respaldo da literatura sapiencial, a influência do ambiente helenista no texto do Quarto Evangelho, a escolha do título *l ogoj* aplicado a Jesus, as inúmeras citações no Evangelho que expressam uma teologia da preexistência, e o tema do envio que faz de Jesus “o revelador do Pai”, vê-se que há elementos que permitem optar por uma estrutura que apresenta Jesus como o “Revelador” dos mistérios celestes. Portanto, a organização do Prólogo, como está no Evangelho, se enquadraria na estrutura *anabasi j* para *katabasi j*, “do *l ogoj* à encarnação”; muito embora esta reflexão dependa da experiência que a comunidade Joanina teve do ministério terrestre de Jesus.

Todo o texto manifesta uma profunda unidade orgânica interna e, ao mesmo tempo, uma clara unidade temática com o resto do Evangelho. Porém, faz-se necessário ainda examinar em Jo 1,1-18 sua gênese literária e o movimento das idéias.

<sup>57</sup> FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 154.

<sup>58</sup> BOISMARD, FEUILLET, citados por FABRIS, R.; MAGGIONI, B., *Os Evangelhos*, v. II, São Paulo: Loyola, 1992, p. 277.

<sup>59</sup> FABRIS, R.; MAGGIONI, B., op. cit. p. 278. Pode-se afirmar que todas estas hipóteses propostas estão de forma diferenciada, dependendo da perspectiva, presentes na estrutura do Prólogo, pois a dinâmica que o movimenta é o pensamento do evangelista. Isto corresponde ao estilo Joanino que gosta de apresentar seu pensamento de modo criativo e múltiplo, retomando-o com acentos diferentes e maior precisão para aprofundá-lo. O discurso inteiro está em cada parte, mas de uma parte para outra existe progresso.

### 3.4.2.

#### O Movimento das idéias do Prólogo<sup>60</sup>

##### 1 - Primeira estrofe: 1,1-5:

Na perspectiva que o Prólogo evidenciaria as etapas sucessivas da história da salvação<sup>61</sup>, embora não claramente distintas, da criação até a encarnação, o  $\logoj$  está presente na primeira estrofe de três maneiras: na eternidade, na criação, e no mundo como Luz.

- a) - No princípio *existia*<sup>62</sup> o  $\logoj$  (v. 1,1a)
- b) - O  $\logoj$  *estava*<sup>63</sup> voltado para Deus (v. 1,1b)
- c) - O  $\logoj$  *era*<sup>64</sup> Deus (v. 1,1c)

Estas três frases fundamentais descrevem o ser eterno divino preexistente do  $\logoj$ . É notável que as primeiras palavras do Prólogo sejam as mesmas do Gênesis, embora em Jo 1,1, a expressão  $\mathbb{V}En\ arch\mathbb{I}$  descreva o  $\logoj$  junto a Deus antes da criação. A palavra “princípio” (1,1<sup>a</sup>) não designa a criação, pois ela só é mencionada mais tarde em Jo 1,3. No princípio ( $\mathbb{V}En\ arch\mathbb{I}$  Jo 1,1) não é um conceito temporal, mas uma apreciação qualitativa equivalente à “esfera de Deus”. As palavras “em princípio” se referem a um momento anterior à criação, sugere que vai produzir-se uma criação, um começo<sup>65</sup>. O Prólogo diz que o  $\logoj$  existia, e que era um ser divino<sup>66</sup>; não especula sobre sua forma

<sup>60</sup> Uma compreensão profunda do conjunto do Prólogo está ligada à descoberta das idéias diretrizes do evangelista. Pois existe no Prólogo de João uma real progressão do pensamento do autor. O tema central de seu evangelho é a encarnação do  $\logoj$ . FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 7.

<sup>61</sup> Segue-se aqui o esquema de Joaquim Jeremias. JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 103-110.

<sup>62</sup> O evangelista utiliza o imperfeito do verbo “ $\epsilon\imath\mu\imath$ ” que exprime muito claramente a existência  $\mathbb{h}\mathbb{A}$  o  $\logoj$ . Existir no princípio é existir de maneira absoluta, desde sempre. FEUILLET, A., op. cit. p. 30-32.

<sup>63</sup> O verbo “ $\epsilon\imath\mu\imath$ ” nesta segunda proposição não mais exprime como o primeiro o sentido de existência; porém seguido de uma preposição, indica uma relação. Aqui a preposição  $\mathbb{h}\mathbb{A}\ \text{pro}\mathbb{I}$  (para) exprime a proximidade ou o contato com outro ser. Este outro ser junto do qual ou com o qual está o  $\logoj$  é Deus, o Pai. Com efeito, no NT, a palavra  $\text{qe}\mathbb{O}\mathbb{I}$  com o artigo, designa, comumente, a pessoa do Pai. FEUILLET, A., op. cit. p. 30-32.

<sup>64</sup> Este terceiro imperfeito -  $\mathbb{h}\mathbb{A}$  - é simplesmente copulativo, isto é, tem função de unir o predicativo ao sujeito. A palavra  $\text{qe}\mathbb{O}\mathbb{I}$  é colocada de modo a atrair a atenção sobre si. Aqui  $\text{kai}\ \text{qe}\mathbb{O}\mathbb{I}\ \mathbb{h}\mathbb{A}\ \mathbb{O}\ \logoj$  não é mais acompanhada de artigo, pois não designa mais o Pai, porém Deus sem distinção das pessoas. FEUILLET, A., op. cit. p. 33.

<sup>65</sup> SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 253.

<sup>66</sup> Com o caráter de pessoa do  $\logoj$  se traça uma clara linha divisória com respeito à especulação Judeu-helenista sobre a Sabedoria, com respeito à doutrina Filoniana do  $\logoj$  e, sobretudo, com respeito às listas gnósticas de potências da criação que procedem de Deus e vão emanando umas de outras. Esta olhada retrospectiva ao início da criação permite ao evangelista mostrar a origem

preexistente, mas sobre o que fazia: “*E o Iogoj estava voltado para Deus*” (v. 2). O Iogoj tem sua origem na eternidade, e desde então vive totalmente em perfeita relação com Deus e quem quer que entre em relações com o Iogoj obtém relações com o próprio Deus vivo<sup>67</sup>.

Em seguida o Iogoj é apresentado como **mediador da criação**:

*Tudo foi feito por meio dele*

*e sem ele nada existiu [do que existe]* (v. 3)

O Iogoj é o fundamento da criação. Porque o mundo foi criado por seu intermédio (1,3), tudo está em íntima relação com ele; pois, tudo (panta) foi criado não só por ele, mas também nele. Isto significa que a criação é um ato de Revelação. O Iogoj tem um direito que se refere a todos os homens – a cada um deles, quer o reconheçam ou não (cf. 1,10). Enfim, o Iogoj – **Vida** era a **Luz dos homens**:

*Nele estava a vida*<sup>68</sup> [ou *naquilo que existe o Iogoj era a vida*],

*e a vida era a luz dos homens* (v. 4).

*E a luz brilha nas trevas,*

*E as trevas não a detiveram”*<sup>69</sup> (v. 5).

Segundo Brown<sup>70</sup> estes versos estão completando o sentido do v. 3, já que a luz foi a primeira coisa criada por Deus (cf. Gn 1,3). O evangelista retoma o tema da Palavra-Luz que estava presente à criação. Também a vida é um tema ligado à criação (cf Gn 1,11 e também Gn 1,20. 24). Porém o Gênesis fala em seu primeiro capítulo da vida natural, enquanto o Prólogo se refere ao dom da vida eterna que o homem perdeu no paraíso. À luz os homens preferiram as trevas. Esta luz salutar

eterna do divino Revelador e Salvador, que estava junto ao Pai (cf. 17,5). SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 254.

<sup>67</sup> Outros hinos e formulações cristológicas já confessavam a fé na preexistência real, pessoal de Jesus. Cf. Fl 2,6-11; Cl 1,15ss; Hb 1,3.

<sup>68</sup> Este versículo é bastante complicado, pois depende da colocação da vírgula antes ou depois de “nele” se referir ao mundo criado ou ao Iogoj: “o que foi feito era vida nele” ou o que foi feito, naquilo, o Iogoj era a Vida. Ou ainda: “o que Nele foi feito era a vida”, FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 35.

<sup>69</sup> O verbo katalambanow pode significar “apoderar-se de”, “reter”, “deter” “entravar” ou então “apreender” no sentido de “compreender”, “acolher”. A tradução “as trevas não a detiveram” é voluntariamente ambígua. A primeira interpretação insiste no caráter vitorioso da luz. Em todo o Evangelho, o Cristo triunfa sobre o poder do mal, sobre o príncipe deste mundo (cf. 12,31; 14,30). A segunda interpretação já anuncia a recusa oposta ao Iogoj. O sentido figurado das trevas é manifesto nos dois casos. JAUBERT, A., *Leitura do Evangelho Segundo João*, São Paulo: Paulinas, 1982, p. 28.

<sup>70</sup> BROWN, R., *El Evangelio Segun Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 202-203.

brilhava em vão – Luz da nova criação, luz escatológica com o seu estranho e duplo efeito de fazer ver aqueles que não vêem, e de tornar cego, aqueles que vêem (cf. Jo 9,39).

“*As trevas não a detiveram*” (v. 5). Houve uma tentativa das trevas vencerem a luz concretamente com a queda do homem (Gn 3). Note-se que o aoristo *katelethen* recebe deste modo seu significado normal como referido a uma ação singular passada. Apesar do pecado a luz deu um raio de esperança (cf. Gn 3,15)<sup>71</sup>. Portanto, estes versos (4-5) têm como pano de fundo os primeiros três capítulos do Gênesis.

## 2 - Segunda estrofe: 1,6-8:

Na segunda estrofe (vv. 6-8) o evangelista insere uma breve passagem de sua criação dizendo que Deus tinha anunciado a chegada do *logoj* por meio de um profeta chamado João <sup>72</sup>. O Batista é honrado como a grande testemunha humana que Deus enviou para dar testemunho de Cristo, mas rejeita-se qualquer sobreestima do seu papel<sup>73</sup>: “*Ele não era a luz*”. A importância desta declaração é confirmada porque o evangelista a repete no v. 15 na qual o Batista diz que o Cristo *lhe* é superior porque vinha da eternidade.

## 3 - Terceira estrofe 1,9-13:

<sup>9</sup>*Ele (o logoj ) era a luz verdadeira* <sup>74</sup>, *que ilumina todo homem que vem ao mundo* <sup>75</sup>.

<sup>71</sup> Pode-se ver que a interpretação cristã que a semente da mulher venceria a serpente atribuída à vitória de Jesus era muito valorizada (cf. Ap 12), em termos da vitória do Filho da mulher sobre a serpente. BROWN, R., *El Evangelio Segun Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 203.

<sup>72</sup> Muitos estudiosos sugerem que estes versículos seriam o começo original do Evangelho, que o evangelista deslocou e acrescentou ao Prólogo e que teria sua seqüência no v. 19. O tema do testemunho no v. 7 e em 19 explica melhor a estranha expressão testemunhar a favor da luz do v. 7. TUÑI, J. O., *O Testemunho do Evangelho de João*, Petrópolis: Vozes, 1989, p. 111.

<sup>73</sup> A razão desta advertência contra uma superestima do Batista pode achar-se na situação da Ásia Menor no fim do século I d.C.. Os Atos dos Apóstolos (19,1-6) sugerem que havia rivalidade em Éfeso entre os discípulos do Batista e a Igreja. Mas esta razão poderia também ser inteiramente pessoal: talvez a pessoa do autor fosse daqueles que tomaram o Batista pela luz até encontrar Jesus. É possível que seus partidários tenham atribuído o título de luz a João Batista. O v. 8 serve como uma refutação. JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 105.

<sup>74</sup> A insistência na luz verdadeira reassume o tema do v. 8, entretanto a menção da vinda ao mundo serve para preparar o v. 10. A imagem da luz vem do AT: “O povo que andava nas trevas viu uma grande luz...” (cf. Is 9,2s e também 60, 1-2). O Prólogo de João combina o testemunho do Batista à voz de Isaías no deserto e à proclamação profética da vinda da luz. BROWN, R., *El Evangelio Segun Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 204.

<sup>75</sup> Estes vv. 9-11 comportam duas leituras ou uma leitura em dois níveis. Na primeira o verbo vir “que vem ao mundo” está relacionado com “todo homem”. “Todo homem que vem ao mundo” é uma conhecida expressão rabínica para designar os seres humanos. Os vv. 10 e 11 resumem a história do mundo antes da encarnação. A revelação de Deus (a sua Palavra) fora desconhecida

<sup>10</sup>*Ele estava no mundo  
e o mundo foi feito por ele  
e o mundo não o conheceu.*

A ação iluminadora do Iogoj estende-se a todos os homens sem exceção. O destino do Iogoj no mundo como luz continua; projeta luz sobre, revela, faz aparecer o estado do mundo e do homem diante de Deus (cf. 3, 19-21). O poder revelador do Iogoj é a razão pela qual o mundo não o conheceu (cf. v. 10).

<sup>11</sup>*Veio para o que era seu,  
E os seus não o receberam.*

<sup>12</sup>*Mas aos que o receberam  
ele deu o poder de se tornarem filhos de Deus,  
aos que crêem em seu nome,*

<sup>13</sup>*Aqueles que não nasceram do sangue  
nem da vontade da carne,  
nem da vontade do homem,  
mas de Deus .*

Até mesmo entre os seus, em Israel, as portas se fecharam; ele foi rejeitado (v. 11). O mundo o renegou; não o conheceu. Porém alguns o receberam (v. 12<sup>a</sup>) e, lá onde o acolheram, onde os homens criam nele, ele concedia o dom supremo entre todos: o poder de “tornaram-se filhos de Deus”<sup>76</sup> (v. 12<sup>b</sup> cf. 1 Jo 3,1-2). O v.

---

pelos homens. A segunda liga o verbo “vir” à palavra “luz” (a luz verdadeira que vindo ao mundo...) fazendo então alusão à encarnação e se aplica à rejeição de Jesus pelo “mundo” e pelos judeus. Esta explicação se apóia sobre a menção de João Batista logo antes do v. 9 e sobre a afirmação do v. 12, de que se tornaram filhos de Deus os que crêem em seu nome. Sobre esta terceira estrofe reina grande discordância. Os vv. 10-12 parecem referir-se à palavra feita carne no ministério de Jesus ou está se referindo à atividade da Palavra divina no AT ou à Sabedoria? BROWN é da opinião que se refere ao ministério de Jesus. A questão é que o autor colocou o testemunho do Batista nos vv. 6-8 falando da luz. BROWN, R., *El Evangelio Segun Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 206. Entretanto, ela se choca com o fato anunciado no v. 14 que “o Verbo se fez carne”. Na literatura sapiencial o Iogoj já agia no mundo e para o evangelista o Iogoj era o Cristo preexistente (cf. Fl 2,6). JAUBERT, A., *Leitura do Evangelho Segundo João*, São Paulo: Paulinas, 1982, p. 30.

<sup>76</sup> O Prólogo parece afirmar que a Luz do Iogoj acolhida antes da encarnação, já havia feito o dom de “ser filhos de Deus”. No que se refere a Israel Deus sempre suscitou profetas e justos. (Cf. Sb 7,27). Em Filon, Iogoj e Sabedoria permutam entre si seus atributos: comunicam aos homens vida, luz, alimento celeste, bebida espiritual. No caso dos pagãos, várias luzes foram concedidas aos gentios (cf. o livro de Jonas). Na época do Novo Testamento esta compreensão é atestada nos ambientes judaicos helenizados. Faz eco a Jo 11,52 quando declara: “Era preciso que Jesus morresse pela nação e não somente por ela, mas para reunir na unidade os filhos de Deus dispersos”. Antes do conhecimento explícito do nome de Jesus, já havia, portanto, filhos de Deus dispersos no mundo. Faziam parte daquelas ovelhas que o Pastor devia reunir (10,16). O Iogoj se

13 explica o dom do Iogoj, “Tornar-se filhos de Deus”<sup>77</sup>. Exprime a intenção de uma relação concreta entre Deus e o homem - de pessoa a pessoa. O Iogoj possui o poder de comunicar-se a todos os homens. A filiação divina não é de ordem humana. É no Filho Único de Deus que todos nasceram de Deus (cf. 1 Jo 5,18; Jo 3, 5). É por isso que o Filho único deve ser homem entre os homens. O dom do Iogoj precede e condiciona a fé explícita em Cristo “*Aqueles que crêem (no presente) em seu nome... aqueles que nasceram (no passado) de Deus*”<sup>78</sup>.

#### 4. - Quarta estrofe 1,14-18:

<sup>14</sup>“*E o Iogoj se fez carne  
e armou a tenda entre nós”  
e nós vimos sua glória,  
glória que ele tem junto ao Pai de Filho único  
repleto de graça e de verdade*”.

O Iogoj que estava em comunhão com o Pai faz comunhão com os homens. Aplicando-o ao Cristo, é numa perspectiva totalmente nova que ele vai condensar a história do mundo, de Israel e da vinda do Cristo<sup>79</sup>. Assumindo a condição humana, tomou a decisão mais assombrosa (v. 14), atingiu o ápice da história da salvação<sup>80</sup>. Pela ação de fazer-se carne o Iogoj se revela<sup>81</sup>.

O v. 15: Segunda inserção do evangelista. Desta vez ele faz o Batista testemunhar para dizer que foi a respeito deste manifestado “na carne” que ele disse: “*Este era aquele do qual eu disse: O que vem depois de mim passou adiante de mim, porque existia antes de mim*”. A visão da glória do Iogoj encarnado para os crentes posteriores é possível também graças ao

encarnou para manifestar o que já existia. Em Paulo também (cf. Rm 1-2). JAUBERT, A., *Leitura do Evangelho Segundo João*, São Paulo: Paulinas, 1982, p. 30.

<sup>77</sup> Segundo João não se pode crer sem prévia afinidade interior com o Cristo ou com a verdade. FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 10.

<sup>78</sup> Este v. 13 possibilita uma leitura equivocada fundamentada no dualismo joanino que o lêem no singular (nasceu ao invés do plural nasceram) com referência ao nascimento virginal de Jesus. O Quarto Evangelho constantemente repete que existem duas possibilidades de existência, duas espécies de vida: a vida inferior que surge da natureza, isto é, a filiação terrestre, e a superior que surge do dom do Iogoj: a filiação divina. O nascimento natural embora não seja desprezível, não possibilita ao homem ver a Deus como ele é. Não existe senão um só meio de ir para Deus: o novo nascimento (cf. Jo 3,5ss). E o único que pode fazer este dom é o Iogoj. FEUILLET, A., op. cit. p. 107.

<sup>79</sup> JAUBERT, A., op. cit. p. 28.

<sup>80</sup> Somente a encarnação do Filho de Deus realizou, em sua plenitude, a inserção de Deus na história humana. Sarx afirma a plena humanidade. BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid, Cristiandad, 2003, p. 249.

<sup>81</sup> Esta estrofe será aprofundada posteriormente.

testemunho daqueles que presenciaram a vinda do *logoj* na carne, sua atuação histórica.

Os vv. 16-18 mostram os efeitos para a humanidade do acontecimento salvífico do “*logoj fazer-se carne*”:

<sup>16</sup> “*Pois de sua plenitude todos nós recebemos e graça por graça*”.

O *logoj* encarnado leva em si a plenitude dos dons de graça, pelas quais os crentes dão graças jubilosamente.

<sup>17</sup> “*Porque a Lei foi dada por Moisés; a graça e a verdade vieram por Jesus Cristo*”.

O v. 17 põe em claro o contexto do Antigo Testamento no qual se inscreve e tem que entender a atuação de Jesus.

<sup>18</sup> “*Ninguém, jamais viu a Deus: O Filho único, Que está voltado para o seio do Pai, Este o deu a conhecer*”<sup>82</sup>.

O Pai e o Filho gozam da mais íntima comunhão. Somente o Filho conhece o Pai e o manifesta. O Deus invisível se manifestou agora em Cristo, em plenitude de glória, de graça, e de verdade.

Como queira que se determine a extensão e divisão das estrofes, o movimento das idéias dificilmente se poderá impugnar. Segundo este movimento o evangelista adaptou e assumiu este hino para seus fins no princípio do Evangelho interpretando-o no sentido da encarnação e da acolhida do *logoj* entre os homens: *fé e incredulidade*. Todo o movimento do Prólogo tem em vista a descrição da história da revelação de Deus por sua “Palavra” em forma de hino e está concluído com uma exaltação à ação de Deus na história, quando sua Palavra *fez-se carne*.

---

<sup>82</sup> O verbo *exhghsatw* significa contar uma narração, revelar ou explicar segredos divinos. Jesus é o exegeta do Pai. BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid, Cristiandad, 2003, p. 255.

### 3.4.3.

#### O Prólogo: gênese, estilo e gênero literário

O estilo rítmico do Prólogo traz dificuldades à crítica literária. O texto do Prólogo não responde aos cânones nem da poesia grega e nem da versificação semítica. A análise literária faz pensar que o Prólogo preexistiu de forma mais simples, ou se baseou em uma composição versificada, um “Prólogo original”: *Urprolog*<sup>83</sup>. Há de fato uma distinção clara entre os fragmentos poéticos e hínicos (1,1-5. 9-12. 14. 16) e os fragmentos escritos em estilo narrativo ou em prosa (1,6-8. 15 + 1,17. 18). Há também o versículo 13 que apresenta fortes indícios de ter sido acrescentado posteriormente visando reforçar e ou esclarecer o v. 12. Além do fato de que algumas palavras centrais no Prólogo não voltam jamais ao Evangelho, como *logoj* (“Palavra” tomado no sentido pessoal absoluto) *plhrwma* (pleroma) e *carij* (graça); elas seriam indício de passagens pré-joaninas.

O seu gênero literário se assemelha aos hinos ou Salmos litúrgicos<sup>84</sup> que celebram a soberania de Deus como Criador ou como Senhor da história que eram compostos para cerimônias litúrgicas e apresentavam um caráter comunitário que se manifestava pelo uso do diálogo, refrão, aclamação, ação de graças e ainda pela participação coletiva (cf. 1 Cr 16,34-35; 29,20) que constituía assim uma espécie de apelo e de resposta<sup>85</sup>. O paralelismo<sup>86</sup> em série ascendente é a característica

<sup>83</sup> Descobrir como era este hino anteriormente e quais versículos faziam parte dele numa tentativa de reconstruí-lo e suas razões tem ocupado a atenção de muitos estudiosos. A reconstrução do hino depende do método e ponto de vista que se dê preferência em cada caso. Se determinado segundo a métrica, ou o ritmo, ou em comparação com os demais hinos do NT, ou pela estrutura temática ou ainda pela crítica estilística, ou se toma em consideração como pano de fundo a história das religiões. Ademais os diversos métodos não têm o mesmo valor para que se faça uma combinação entre eles. Há que reconhecer o fator da probabilidade, da insegurança. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 245.

<sup>84</sup> Sua forma assemelha-se em algum sentido ao Salmo 78, que é uma descrição poética da história de Israel, no qual após uma afirmação sobre a bondade de Deus ou a uma descrição sobre os atributos divinos em terceira pessoa segue-se o relato de uma experiência comunitária em forma de confissão de fé. BROWN, R., *El Evangelio Según Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 198.

<sup>85</sup> MONLOUBOU, L. et. al., *Os salmos e outros Escritos*, São Paulo: Paulus, 1996, p. 56. Também segundo STADELMANN seus elementos comportam muitas variantes. Cf. Sl. 33; 8; 19; 104. STADELMANN, L., *Os Salmos – Estrutura, Conteúdo, Mensagem*, Petrópolis: Vozes, 1983, p. 27. 88-89.

<sup>86</sup> O paralelismo se apresenta geralmente sob três formas: paralelismo sinônimo (o segundo versículo repete o conteúdo do primeiro), paralelismo antinômico (o segundo versículo diz o contrário do primeiro), o paralelismo sintético (o segundo versículo acrescenta uma nova idéia à primeira). Mas no Prólogo acha-se uma quarta forma, muito acentuada e muito rara – uma hábil elaboração da forma sintética, isto é, um paralelismo em série ascendente (paralelismo como degrau de escada), assim designado porque cada versículo retoma uma palavra do precedente como que para erguê-la de um degrau. No Prólogo de João, esta forma está presente, por exemplo, em 1,4s e 1,14 b.16 (omitindo-se o v. 15 por razões que serão indicadas adiante). JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 96.

formal dominante do Prólogo. Segundo J. Jeremias o *Urprolog* deve ser de origem cristã. Seria um hino<sup>87</sup> cantado por ocasião da Eucaristia cotidiana “*Christo quasi Deo*” (“ao Cristo como Deus”)<sup>88</sup>.

A tese de que o “Prólogo” é um hino reconstruído a partir de um *Urprolog* se apóia nas seguintes razões<sup>89</sup>:

- a) Uma análise crítico-literária mostra a diferença entre frases e versos, talvez estrofes rítmicas poéticas e as partes em prosa ou adições como concretamente nos vv. 6-8 e também o v. 15 ou ainda, se é possível duvidar os vv. 12<sup>cd</sup>, 13, 17, 18.
- b) Também na estrutura e no movimento das idéias se destacam fissuras e saltos, nas intercalações sobre João Batista (vv. 6-8, 15); também a forma de expressão difícil do v. 9<sup>90</sup>, a linguagem pleonástica nos vv. 12-13<sup>91</sup>, os dois surpreendentes versículos finais (17-18)<sup>92</sup>, que dão a sensação de haver sido acrescentados bruscamente.
- c) A crítica ao estilo reconhece em alguns versos e fragmentos de versos a ausência do estilo tipicamente Joanino, e em outras, em troca, uma acumulação deles, e estas observações estão bastante em consonância com a investigação de crítica rítmica e de crítica da matéria.
- d) Observações sobre a linguagem e os conceitos. É surpreendente que o título absoluto de *logoj* só se empregue aqui (cf. 1,1. 14)<sup>93</sup>. Outros conceitos teológicos, que só aparecem no Prólogo, são “armar a tenda” “o *logoj* entre os homens” (v. 14), sua “plenitude” de “graça e verdade” e a comunicação da mesma (v. 16);

<sup>87</sup> Cf. Os Salmos ou hinos do AT: 106; 107; 118. Como todas as Igrejas missionárias e comunidades vivas, a Igreja das origens era uma Igreja que cantava (cf. Cl 3,16; Fl 4,19; Fl 2,6-11; Cl 1,15 -20; 1 Tm 3,16; 2 Tm 2,11-13; Hb 1,2s; O Apocalipse). JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 94.

<sup>88</sup> Como o diz Plínio a Trajano em sua célebre *Carta X - 96*. Encontra-se também em Fl 2,6-11 um hino pré-paulino a Cristo, no qual Paulo inseriu comentários. O fluxo da vida nova e o impulso de uma grande energia espiritual eram sem cessar traduzidos pelo canto, pelo hino, pelo louvor. Os Salmos floresciam em todos os lábios (cf. Cl 3,16 e Fl 5,19). Os ofícios das Igrejas das origens eram um contínuo júbilo, uma grande harmonia de adoração e louvores. JEREMIAS, J., op. cit. p. 97-98.

<sup>89</sup> Aqui sigo o comentário de SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 244-245.

<sup>90</sup> O v. 9 apresenta dificuldade em relação ao verbo *vir*. Está relacionado à luz ou a todo homem?

<sup>91</sup> Os vv. 12-13: Se o crer torna filhos de Deus, por que a repetição?

<sup>92</sup> Os vv. 17-18: O paralelo entre Jesus e a Torá que percorre em filigrana todo o Prólogo agora está exposto.

<sup>93</sup> No próêmio de 1 Jo 1,1 o termo vem com a expressão no genitivo *peri tou logou thj zwhj*.

termos teológicos de suma importância, porém que não foram incorporados ao vocabulário específico do quarto evangelista.

O *Urprolog*, o hino original, segundo propõe Brown<sup>94</sup> seria constituído dos vv. 1-5. 10-12<sup>b</sup>. 14. 16.

- a) Primeira estrofe: vv. 1-2            A Palavra<sup>95</sup> junto a Deus
- b) Segunda estrofe: vv. 3-5            A palavra e a criação
- c) Terceira estrofe: vv. 10-12<sup>b</sup>.      A Palavra no mundo
- d) Quarta estrofe: vv. 14.16        A participação da comunidade na Palavra.

Conclui-se, pois, com razão que é preciso distinguir no Prólogo de João entre o prólogo original e os comentários do evangelista a seu respeito. O evangelista utilizou-se de um hino<sup>96</sup> como base para o prólogo de sua obra (1,1-18). A este hino foram acrescentadas adições: O material referente a João Batista vv. 6-8, o v. 9 (para fazer a ligação) e v. 15; amplificação do v. 12<sup>c</sup>-13 e na última estrofe os vv. 17-18.

Conseqüentemente, pode-se afirmar que o Prólogo é um cântico dos inícios do cristianismo, vigorosamente construído, um salmo, um **hino** ao *logoj* em forma de poesia profunda e misteriosa que exalta a Cristo em sua pré-existência e em sua encarnação. O seu estilo literário está em consonância com os demais hinos cristãos do Novo Testamento que narram a ação salvífica experimentada na vida de Jesus pelos cristãos.

O Prólogo do Quarto Evangelho apóia-se numa experiência comunitária que lhe é a base<sup>97</sup>. Tudo isto se explica com a maior lucidez se o evangelista se

<sup>94</sup> Segundo BROWN, no quadro de opiniões dos pesquisadores do hino original, todos concordam que os vv. 6-8 e 15 sejam adições secundárias, e muitos incluem ainda os vv. 9, 12-13, 17-18. Só tem acordo geral acerca dos vv. 1-5, 10-11 e 14 como partes do poema original. Os critérios são: a qualidade poética dos versos (extensão, número de acentos, coordenação, etc), outro critério para determinar os versos do original é o do encadeamento e o ritmo das idéias. BROWN, R., *El Evangelio Segun Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 196-197.

<sup>95</sup> Até aqui o termo *logoj* vem sendo usado neste estudo em todo o texto, mas como é uma citação e o autor usa o termo “palavra” traduzindo o termo *logoj*, para ser fiel ao autor, manteve-se o termo “palavra”.

<sup>96</sup> Os cânticos cristãos primitivos tornaram possível ultrapassar o marco posto, exceder o limite do conjunto de expressões até então utilizadas para expressar a experiência que os primeiros cristãos fizeram de Jesus exaltando-o em sua preexistência e em sua encarnação (cf, Fl 2,6-11; Cl 3,16; Fl 4,19; Cl 1,15 -20; 1 Tm 3,16; 2 Tm 2,11-13; Hb 1,2s; O Apocalipse). A maior parte dessas passagens citadas pertence a hinos ou doxologias, o que indica que o título “Deus” se aplicava a Jesus com mais facilidade nas fórmulas litúrgicas que em relatos ou na literatura epistolar. BROWN, R., op. cit. p. 199.

<sup>97</sup> Talvez por isso seja tão difícil enquadrá-lo em um esquema único. O Evangelho de João e suas cartas supõem a existência, dentro da comunidade joanina, de um grupo que formava uma espécie

apropriou de um cântico que tinha afinidade com sua teologia e seu modo de ver, ainda que autônomo e já existente, e o empregou como “Frontispício” de seu Evangelho. Para Barret<sup>98</sup> a melhor descrição do estilo do Prólogo seria de “prosa rítmica”, pois todo o texto manifesta uma profunda unidade interna e ao mesmo tempo temática com o resto do Evangelho.

### 3.5.

#### O texto Jo 1,14-18: unidade, estrutura e contexto

##### 3.5.1.

##### Unidade literária

A quarta seção do Prólogo 1,14-18 é também a última. A referida seção forma uma inclusão com a primeira (Jo 1,1)<sup>99</sup>. O termo *logoj* ausente desde o v. 1 reaparece, como que para polarizar o v. 14 com o começo do hino: O *logoj era e fez-se*; O *logoj estava com Deus e armou a tenda entre nós*; O *logoj era Deus e fez-se carne*<sup>100</sup>.

A afirmação contundente do v. 1:  $\forall \text{En arch}\eta \text{ h}\eta \text{ o } \text{logoj}$  domina todo o texto. Aquele que *existia no princípio* é o sujeito de um novo acontecimento. O conteúdo que é afirmado é que aquele que “**era**” “**fez-se**”. Associado ao *logoj* está agora **egeto** e não mais **h**. É dele que o v. 14 diz:  $\text{Kai. o } \text{logoj sarx egeto}$ . Isto caracteriza uma inclusão na qual o termo *logoj* é o agente convergente<sup>101</sup>. Portanto, o *Kai.* no início do v. 14 tem a função de enfatizar o que vai ser dito. É o momento culminante da *Revelação* cujo movimento tem sua origem na eternidade. A seqüência de  $\text{h}\eta$  (1. 4. 9. 10) que precede **egeto**<sup>102</sup> aponta para o acontecimento da encarnação do *logoj* divino. Com **egeto** se anuncia uma nova

---

de “escola” que cultivava e atualizava a tradição comunitária. SENEN VIDAL, *Los Escritos Originales De La Comunidad Del Discipulo “Amigo” de Jesus*, Salamanca: Sigueme, 1997, p. 41.

<sup>98</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio según san Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 227.

<sup>99</sup> BROWN, R., *El Evangelio Según Juan*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1979, p. 207.

<sup>100</sup> A palavra  $\text{sarx}$  indica o homem todo, a forma humana e não apenas o corpo humano, mas o homem todo sob seu aspecto de ser perecível e efêmero; o elemento kenótico (cf. Fl 2,7); representa o homem em oposição a Deus, sublinhando sua fragilidade. A linguagem fortemente realista para expressar a realidade da encarnação. FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 98.

<sup>101</sup> O *Kai.* do v. 14 não deve ser lido como uma partícula coordenativa, mas como uma partícula consecutiva, isto é, com uso enfático para destacar o que vai ser dito do *logoj*. Teria o sentido de *então, por isso...* O *Kai.* indica no hino primitivo um progresso histórico que aponta para mais adiante. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 282-283.

<sup>102</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 248.

maneira no modo de existir do *logoj* indicada pela substituição entre *einai* e *genesqai*<sup>103</sup>. O fato de o *logoj* ter se tornado ser humano não acarreta um despojar-se do *logoj* divino.

Na parte posterior o texto de Jo 1,14-18 está também naturalmente delimitado porque com o v. 18 o hino é finalizado.

Esta quarta estrofe (1,14-18) apresenta fortes indícios de quebra de unidade:

- Diferenças de estilo: Há clara distinção entre os fragmentos poéticos e hínicos (vv. 14. 16) e os fragmentos escritos em estilo narrativo ou em prosa (vv. 15. 17. 18).

- Diferenças de vocabulário: a) termos do contexto grego-helenista (*logoj*, *al hqei aj*, *carij*, *pl hrwmatoj*); b) termos do Antigo Testamento<sup>104</sup> (*eskhnw*, *doxan*); c) as expressões hebraicas (*eqeasameqa thn doxan*, *caritoy kai. al hqei aj*<sup>105</sup>, e *Qeon ourdeij ewraken*)

- Indícios da história de sua formação: o v. 14 parece ter sofrido ampliações, pois da 3ª pessoa (do narrador) nos versos do v. 14<sup>ab</sup> passa para a 1ª pessoa do plural em 14<sup>c</sup> (sujeito pessoal).

- A segunda inserção do Batista v. 15 aparece no esquema como simétrica da primeira inserção (segunda estrofe vv. 6-8).

- *oiti*: A partícula que inicia o v. 16 dá continuidade às palavras de João Batista; ainda que o mais provável é que estivesse unida ao v. 14.

- Os vv. 17 e 18 além de serem escritos em prosa, apresentam também notável referencia a uma contraposição entre Jesus e Moisés, o que denota ampliação.

- Desconcertante é o fato da afirmação *o logoj sarx egeneto* vir respaldada por conceitos da mais antiga tradição veterotestamentária.

- Surpreende também o aglomerado dos termos da confissão de fé 1,14. 16: “*kai. eskhnwsen en hmi h* Armou sua tenda entre nós”, “*kai. eqeasameqa thn doxan autou/ Nós vimos sua glória*”, “(*doxan wj monogenouj para. patroj* Glória que ele tem junto ao Pai”, “*pl hrhj caritoy kai. al hqei aj* Cheio de graça e verdade”, “*oiti ek tou/ pl hrwmatoj autou/ hmeij pantej el abomen kai. carin anti. caritoy* Porque da plenitude dele todos nós recebemos e graça sobre graça”.

<sup>103</sup> GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 29-30.

<sup>104</sup> O termo *!kv* é traduzido pela LXX por *eskhnwsen*.

<sup>105</sup> Traduz a expressão hebraica *tmak dsx*,

Segundo esta análise literária, o texto 1,14-18 apresenta uma série de elementos que comprovariam falta de unidade. Ficou igualmente evidenciado com alto grau de probabilidade que todo o texto do Prólogo é fruto de uma gestação progressiva e muito difícil de reconstruir. A análise do movimento das idéias indicou que as diversas partes estão entrelaçadas entre si do ponto de vista temático e de conteúdo e constituem uma unidade de composição. A dinâmica “Revelação e Fé” que conduz o Prólogo continua presente de modo bastante evidente em 1,14-18. Por conseguinte, trata-se de uma unidade de composição.

### 3.5.2.

#### Estrutura de Jo 1,14-18

A seção 1,14-18 difere da estrutura das seções anteriores, não só pela variedade de sujeitos (3ª pessoa do singular e 1ª pessoa do plural) que provoca uma dinâmica própria, como também pelas articulações produzidas pela alternância entre trechos em verso e em prosa.

No primeiro verso a repetição dos termos *doxa* e *cařij* nos vv. 14<sup>cd</sup> religa o v. 14<sup>b</sup> com o v. 16, saltando o v. 15. O v. 15 em prosa interrompe o hino (cf. *ořti* consecutivo do v. 16) para inserir a afirmação de João Batista sobre a preexistência do *logoj* divino encarnado. A continuação natural do v. 14 seria o v. 16. Neste verso o encadeamento da idéia seria com o v. 14<sup>d</sup> pelo termo *plhrwmatoj* e a expressão *Kai. carin anti. caritoj*. O v. 17 corta novamente o estilo do hino em primeira pessoa do plural presente nos vv 14<sup>c</sup> (*kai. eqeasameqa ten doxan autou*) e v. 16<sup>b</sup> (*autou/ hmeij partej el abomen*). Também soa estranho, dentro do hino, a designação de “Moisés” e de “Jesus Cristo”, que o hino o chama de *logoj*<sup>106</sup>, assim como a antítese Lei e Graça. Este v. 17, bem como o v. 18 que conclui o Prólogo tem o caráter de uma sentença teológica que devia fazer parte do ensinamento da escola, para destacar a dimensão divina e a exclusividade da revelação e salvação cristãs.

Mas, a seção deve ser analisada a partir da idéia que preside o hino todo, isto é, da revelação do “*logoj* entre os homens” uma vez que é esta a noção central desta seção. Assim sendo pode-se discernir uma estrutura bipartida:

<sup>106</sup> O nome Jesus Cristo só figura no Evangelho de João nesta passagem e em 17,3.

a) A primeira, vv. 14-15 que descreve a presença do *logoj* feito homem e a experiência de sua glória confessada pela comunidade crente à qual se une o testemunho de João Batista (vv. 14-15).

b) A segunda parte expressa a consequência da primeira: a recepção da salvação na comunidade na qual se manifesta a plenitude divina (vv. 16-18).

### 3.5.3.

#### O texto de Jo 1,14-18 no Prólogo

Para o texto do Prólogo a quarta seção é central, tudo encontra sentido nela:

1. **O texto 1,14-18 tem sentido hermenêutico:** É chave de interpretação para o sentido do *logoj* em todo o Prólogo.

a) O papel revelador e comunicador do *logoj* se esclarece tendo em vista sua epifania terrena ao fazer-se carne e manifestar a glória (1,14<sup>ab</sup>).

b) A identificação do *logoj*: A relação do *logoj* eterno que estava em Deus (1,1) com o *logoj sarx egeneto* (1,14<sup>a</sup>) e com o *monogenouj para patroj* (1,14<sup>d</sup>) o identifica como Filho Único do Pai e com Jesus Cristo (O v. 14<sup>d</sup> realça a identificação do *logoj* com o Filho Único do Pai e o v. 17 do *logoj* com Jesus Cristo);

c) A afirmação soteriológica básica que designa expressamente a consequência da salvação “e graça sobre graça”;

d) Somente o Filho único pode revelar o Pai e dá-lo a conhecer.

2. **O caráter absoluto e exclusivo da revelação de Jesus.** O contraste entre o *logoj* e a figura de João Batista (v. 15), entre Jesus Cristo e Moisés (v. 17) para expressar a exclusividade da salvação cristã frente a outras figuras salvadoras. O mesmo motivo dos vv. 6-8 se repete no v. 15 para ligar o testemunho de João Batista ao testemunho da comunidade cristã e para enfatizar a dimensão divina do revelador: afirmação da preexistência do *logoj* divino. É para aprofundar a autenticidade da revelação que o Cristo trouxe que ficam realçadas a preexistência divina do *logoj* e sua permanência no seio do Pai: “*Ninguém jamais viu Deus: O Filho único que está voltado para o seio do Pai, este o deu a conhecer*”<sup>107</sup>. No v. 18 proclama-se o caráter absoluto e universal da Fé cristã.

<sup>107</sup> FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 7.

3. **Função de “Foz” de todo o hino:** Nesta última estrofe do hino o autor faz desaguar nela todos os rios da revelação que correram através do percurso das outras três estrofes. Como um mar esta estrofe se abre para acolhê-los: O Iogoj divino que é Deus e que estava junto de Deus é o Iogoj criador... que é o Iogoj revelador (luz)... que a partir do v. 14 é o Iogoj *que se fez homem...* que é o *Filho único do Pai...* que é *Jesus Cristo, cheio de graça e verdade...* que é o *único que viu a Deus* e, portanto, *é o único* que o dá a conhecer e no qual os cristãos viram a glória de Deus.

4. **O caráter bíblico do texto é dado em 1,14-18:** - O texto está respaldado por termos de grande peso simbólico pertencente a textos bíblicos da revelação do AT característicos das narrativas que falam da presença de Deus (glória; graça e fidelidade; armar a tenda), por alusões aos grandes temas do Êxodo (Deus no meio do seu povo; Moisés, a visão da glória; a Lei).

5. **O contraste entre a salvação trazida por Jesus e a Lei,** para marcar a exclusividade do cristianismo frente ao judaísmo (v. 17) e retoma o tema da graça dos v. 14 e 16.

6. **A realidade da novidade em novos pares de antíteses:** não mais luz / trevas; luz verdadeira / João Batista; nascidos de Deus / nascidos da carne; acolher / rejeitar. Mas: O Iogoj que *era* Deus (v. 1<sup>a</sup>) *fez-se* homem (v. 14); junto a Deus (v.1<sup>b</sup>) *habitando entre os homens* (v.14<sup>b</sup>); João Batista veio primeiro / mas *Jesus Cristo existia antes dele* (v.15); A plenitude de dons não mais só para os seus / *mas para todos* (v.16); Moisés é o portador da Lei / *Jesus Cristo da graça e da verdade* (v. 17); Ninguém viu a Deus / *O Filho único que estava no seio do Pai é quem o revela* (v. 18).

Essas observações permitem concluir que a seção 14-18 constitui o bloco decisivo do hino<sup>108</sup>.

### 3.5.4.

#### O texto de Jo 1,14-18 no Evangelho de João

Pode-se afirmar que o v. 14 define a “Teologia” do Evangelho centrada na revelação do Pai pelo Filho. O Iogoj feito carne em toda sua vida de homem, não fez senão revelar (v. 18) o mistério de Deus que “*ninguém jamais viu*” (6,46),

<sup>108</sup> MÜLLER, U., *A Encarnação do Filho de Deus*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 43.

antes de ele próprio revelar-se à visão em Jesus Cristo, seu Filho único (vv. 17-18).

Nesta quarta seção, 1,14-18, estão justamente concentradas afirmações apoiadas nos testemunhos que terão grande peso teológico no Evangelho<sup>109</sup>. A revelação joanina é o encontro na fé com o Transcendente na pessoa de Jesus de Nazaré: “*Quem me viu, viu o Pai*” (14,9). Ele intervém na história da humanidade pela sua palavra pessoal, o *logoj*, Jesus Cristo; por Jesus Cristo ele esgota o que nos tem a dizer<sup>110</sup>. O verdadeiro maná / pão do céu é o próprio Jesus que desce do céu na carne para dar vida ao mundo: a nova *Palavra do Pai* mediada por Jesus que, mais ainda, é carne, ou seja, ele mesmo (6,32s). O *logoj* que antes estava na glória junto ao Pai (cf. 17,5. 24), agora assume a baixeza da existência humana terrestre; antes estava junto a Deus (1,1<sup>b</sup>), entretanto, agora *arma sua tenda* entre os homens e o faz concretamente em forma humana<sup>111</sup>. Aqui resplandece a maravilha da presença que já agia na criação. O Revelador manifestou a sua glória em sua pura humanidade. A glória de Deus foi vista no acontecimento do *logoj sarx egeneto*. A glória não pode contemplar-se através da carne, nem junto à carne, mas *na carne*, e não em outra parte<sup>112</sup>. A narrativa da paixão está sob o prisma da glória (1,14). Não somente estes textos narrativos, mas todo o Evangelho que é lido à luz da “Hora”. O amor sem limites *tmakdsx*, de um Deus que se fez carne revelou-se em plenitude na “Cruz” ao fazer-se dom: “*Ninguém tem maior amor do que aquele que dá a vida por seus amigos*” (15,13). A glória de Deus se manifesta quando o amor chega à sua plenitude (13,1ss). Portanto, 1,14-18 é o substrato de todo o Evangelho. A confissão da visão da glória em 1,14 está confirmada pela confissão de Tomé (20,28): “*Meu Senhor e meu Deus*”.

<sup>109</sup> BLANCHARD, Y. M., *São João*, São Paulo: Paulinas, 2004, p. 95.

<sup>110</sup> FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 6.

<sup>111</sup> SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 283.

<sup>112</sup> Quando João começa a falar da *Palavra* enquanto feita *carne*, sua linguagem adquire um colorido mais bíblico-veterotestamentário. Em João o emprego dos termos *doxa( carij kai. alhqeiaj* está condicionado por seus antecedentes bíblicos. BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 251.

### 3.6.

#### Comentário ao texto de Jo 1,14-18

##### 3.6.1.

#### A presença do *logoj* no mundo e a experiência da glória (vv. 14-15)

A experiência da presença de Deus no texto joanino em circunstâncias totalmente novas é nitidamente afirmada por meio de uma confissão hínica comunitária: “Kai. o *logoj sarx egeneto kai. eskhnwsen en hmiñ( kai. eqeasameqa thn doxan autou*”. Como a experiência de salvação tem sempre sentido comunitário, o homem agradecido por essa experiência, sente o dever de suscitar nos fiéis a confiança em Deus.

“Kai. o *logoj sarx egeneto*” - Este acontecimento ansiosamente esperado para o fim dos tempos, agora testemunhado, é palpável, visível, e experimentado por um grupo de discípulos que não podendo conter-se explode em uma “ação de graças” na qual se intensifica antes de tudo a novidade absoluta do *logoj* entre os homens.

No encontro pessoal com Jesus de Nazaré, a comunidade não apenas contemplou a Deus, mas fez a experiência única de tocá-lo, de ouvi-lo (1 Jo 1,1), de segui-lo (1,39) e de vê-lo dar a vida na cruz (10,17). É esta realidade que ela quer confessar para o leitor do Evangelho ao proclamar que viu a “Glória” na carne de Jesus Cristo (1,14). Contemplar “a glória do *logoj* feito carne” significa contemplar toda a vida de Jesus como *Palavra de Deus* tal e qual está narrada no Evangelho, do testemunho de João Batista até à cruz e ressurreição<sup>113</sup>. É a Palavra de Deus que criou o mundo que agora decide “kai. eskhnwsen en hmiñ( fixar sua tenda<sup>114</sup>, fazer-se homem no meio dos homens para salvá-los: “*Vinde ver um homem que disse...*” (4,29).

João Batista testemunha que o preexistente e que tem uma vida de unidade total com Deus desde sempre, agora fez-se ser humano e está entre nós (v. 15). Este testemunho expressa a idéia força do texto que está na “nova relação de Deus com os homens” que acontece de forma pessoal em Jesus de Nazaré: Kai. o *logoj sarx egeneto* na qual a experiência de fé da comunidade pontua como expoente máximo de todo o texto. O testemunho de João Batista é um agradecimento

<sup>113</sup> KLAUS, W., *Il Vangelo di Giovanni*, Brescia: Queriniana, 2005, p. 65.

<sup>114</sup> Aqui o verbo *eskhwnsen* não significa mais acampar, no sentido de uma estada passageira. Mas morar, fixar. Pois o aoristo deve ser entendido como ingressivo: “*logoj* fez morada entre nós”. MÜLLER, U., *A Encarnação do Filho de Deus*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 49.

retrospectivo pelo estreitamento dos laços de lealdade entre Deus e o seu povo, graças à intervenção divina e, ao mesmo tempo, uma visão de confiança para o futuro. O testemunho confirma que Deus é fiel. Portanto, segundo 1,15, a atuação de Jesus devia ser entendida como inscrita na continuidade da revelação veterotestamentária.

No texto não temos simplesmente um relato de uma experiência de Deus, mas uma confissão hínica de fé. A fé da comunidade se funda na contemplação real de um ser, ainda que glorioso, foi uma pessoa histórica<sup>115</sup>. “O fazer-se carne” do Iogoj efetua a revelação do divino na terra, uma vez que em Jesus a doxa divina do Iogoj se torna transparente para os que o acolhem.

A confissão de fé plenifica a vida dos fiéis pela identidade religiosa que lhes é conferida na comunidade de fé. Por isso há a necessidade de confessá-la, acompanhada do testemunho (1,15). Esta confissão é um testemunho prestado à ação do Iogoj na história da salvação. Portanto, a história do Iogoj chega a seu ponto culminante com a confissão de fé “kai. eqeasameqa thn doxan autou” (1,14).

### 3.6.1.1.

**Vocabulário semântico dos termos de Jo 1,14:** “Kai. o Iogoj sarx egeneto kai. eskhnwsen en hmiñ( kai. eqeasameqa thn doxan autou/ doxan wj monogenouj para. patroj( plhrhj caritoj kai. alhqeijaj” (1,14).

#### a) Kai. o Iogoj sarx egeneto

A comunidade que confessou a experiência irrepetível e única do Iogoj encarnado sobre a face da terra a expressou com elementos que são tão inauditos na história da Revelação quanto a própria experiência vivenciada: Kai. o Iogoj sarx egeneto.

O termo Iogoj<sup>116</sup> é um termo aberto a múltiplos significados<sup>117</sup> que, em sua maior parte, se pode reduzir a dois sentidos<sup>118</sup>: o “Iogoj imanente”, o pensamento

<sup>115</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 249.

<sup>116</sup> Verbete Iogoj - O termo Iogoj é um substantivo verbal derivado do verbo grego Iegw. Os sentidos básicos do verbo são dois: 1. Relatar ou narrar; 2. Dizer ou falar. O sentido do termo estaria conectado com estes sentidos do verbo, mas dependendo do contexto pode possuir uma variedade de sentidos: explanação, teoria, argumento, conversação, diálogo, etc. TOBIN, T. H.; FREEDMAN, D. N., *The Anchor Bible Dictionary*, v. 4, New York: Doubleday, 1992, p. 348.

<sup>117</sup> Verbete Iogoj: Segundo o verbete Iogoj do “Le Grand Bailly” já em Platão o termo abrange uma enorme gama de significados: uma palavra, proposição, definição, um dito, sentença,

interno<sup>119</sup>, e o “*logoj proferido*” expressão oral da idéia<sup>120</sup>. No período da literatura grega clássica, o termo *logoj* era comumente usado no sentido de “palavra”<sup>121</sup>. Porém na literatura filosófica nunca é usado como uma simples palavra<sup>122</sup>, referindo-se sempre ao processo racional humano.

O conceito filosófico de *logoj* vem do conteúdo intencional do que se enuncia e da unidade de sentido do ser. Este conceito foi sendo desenvolvido e ampliado por filósofos desde o pré-socrático Heráclito<sup>123</sup> (500 a.C., cf. *Fragm. 1 e 2*), no sentido de proposição, explanação e também como o do princípio ordenador do Cosmo (*Fragm. 30*) até o estóico Zenão. A origem do emprego do termo *logoj* associado com o discurso racional remonta a Platão (429-347 a.C.) em seus “Diálogos” e também a ele se atribui o desenvolvimento da alta idéia do *logoj* divino que desde então conheceu muitos seguidores. Aristóteles (384-322 a.C.) também o usa com diferentes sentidos. Frequentemente o utiliza no sentido de “definição” e também de “razão” (*Metafísica 991<sup>b</sup>*) introduzindo-o dentro do contexto ético para designar a razão do mundo assim como o comportamento moral racional dos homens (*orqoj logoj*). Este sentido foi central para o estoicismo (Zenão 335- 263 a.C.), que logo o utilizou como regra de conduta e ponto de partida para uma inteligência global da realidade, que abarca o homem e sua natureza.

---

provérbio, revelação divina, resposta a um oráculo, argumento, discurso, discussão filosófica, razão e outros sentidos. BAÍLLY, A., *Le Grand Bailly*, Dictionnaire Grec-Français, Paris: Hachette, 2000, p. 1200.

<sup>118</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 230.

<sup>119</sup> O termo *logoj* como pensamento não é nem a faculdade nem o processo de pensar como tal, senão uma unidade articulada de pensamento, capaz de expressão inteligível, seja em forma de uma só palavra (= *rhma*), frase ou oração, ou de um discurso prolongado, ou inclusive um livro. Se, é ou não pronunciada ou escrita é uma questão secundária. Em qualquer caso é *logoj*, o pensamento articulado ou linguagem significante. Por trás subjaz a idéia do que está ordenado racionalmente, tal como a proporção em matemática, ou o que chamamos “lei” na natureza. DODD, C. H., *Interpretación del Cuarto Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2004, p. 307.

<sup>120</sup> O termo *logoj* como expressão oral não é simplesmente a voz (*fwnh*), nem a fala (*lalia*), mas a “palavra” com seu conteúdo racional. Para os gregos o termo nunca significa a mera “palavra” como conjuntos de sons (voz), mas a palavra enquanto determinada por um significado e que comporta um significado. Cf. DODD, C. H., *Interpretación Del Cuarto Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2004, p. 307.

<sup>121</sup> Verbete *logoj* TOBIN, T. H.; FREEDMAN, D. N., *The Anchor Bible Dictionary*, v. 4, New York: Doubleday, 1992, p. 348.

<sup>122</sup> Referindo-se a uma simples palavra ou vocábulo, a literatura filosófica grega, utiliza os termos *onoma*, *rhma*, *hroj lexij*. Verbete *logoj* TOBIN, T. H.; FREEDMAN, D. N., op. cit. p. 348.

<sup>123</sup> Segundo BARRET é muito duvidoso que nos primeiros estágios da filosofia se tenha feito uso do termo *logoj*; e é mais duvidoso ainda que se atribua a Heráclito uma autêntica doutrina do *logoj*. Sem dúvida a palavra se prestava a um emprego em sentido panteísta. BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 230.

No sistema teístico o termo era usado como elemento de um relato sobre a auto revelação de Deus, na qual o pensamento se comunica por meio de sua palavra. Sem dúvida a palavra *logoj* se prestava a um emprego em sentido panteísta; tanto que os primeiros estóicos não tinham outro Deus senão o *logoj*, isto é, o princípio racional que confere existência ao universo, e segundo o qual deveriam conformar sua vida os homens dotados, em maior ou menor quantidade de *logoj spermatikoi*.

A fusão de estoicismo e platonismo dos dois últimos séculos antes da era Cristã, que confere um elemento difuso, porém enormemente significativo, do pano de fundo religioso do Hermetismo, do Judaísmo Helenista, particularmente de Fílon de Alexandria e das primeiras comunidades cristãs, propiciou um largo uso do termo como “paradigma inteligível”: o princípio racional do universo estóico era o *logoj* de Deus<sup>124</sup>. O uso comum entre os gregos (à parte da reflexão filosófica) havia feito da palavra *logoj* um termo perfeitamente adequado para descrever qualquer manifestação do próprio ser<sup>125</sup>. Esta doutrina que buscava uma relação unitária do mundo e da existência e que tratava de enquadrar o homem no contexto global da realidade, tem muito pouco a ver com o *logoj* joanino<sup>126</sup>. A diferença aparece também no conceito de “mundo” e na relação que se adota frente a ele; o *logoj* filosófico penetra e sustenta o cosmos, que em sentido grego é um todo ordenado e harmonioso, entretanto que em Jo 1,10 o “mundo” é uma magnitude negativa que se opõe ao *logoj*<sup>127</sup>.

<sup>124</sup> SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 296.

<sup>125</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 230.

<sup>126</sup> A questão da influência da gnose em João não pode ser medida por citações de diferentes passagens, senão com o que está relacionado com o contexto ideológico no qual o *logoj* de João se inscreve no conjunto do Prólogo. É comum se atribuir uma contribuição do gnosticismo ao ambiente cultural e religioso de João, no qual se insere o uso do termo *logoj* pelo evangelista. Porém essa afirmação carece de fundamento uma vez que não se encontra em textos gnósticos o uso do termo *logoj* anteriores a João; no entanto aparece em textos estóicos deste mesmo período. O gnosticismo oriental se desenvolveu sob a influência da fé veterotestamentária no Deus criador, relegando drasticamente a mitologia e se cercando da cosmologia gnóstica, dando espaço à fé na criação; estabelecendo o interesse pela relação do homem com Deus, isto é, do interesse pela soteriologia. As *Odes de Salomão* se apresentam como a obra mais próxima desse período (cf. Ode 12,3. 11-12; 16,18-29; In: *Revista Bíblica Brasileira*, Ano 17, Fortaleza: Nova Jerusalém, 2000, p. 47. 49). A figura do *logoj* como criador e revelador deve entender-se no sentido desse gnosticismo, sobre a base de um dualismo caracteristicamente modificado. BARRET, C. K., op. cit. p. 230.

<sup>127</sup> SCHNACKENBURG, R., op. cit. p. 296.

O termo *logoj* é usado freqüentemente na LXX (Septuaginta)<sup>128</sup> e quase sempre traduz o termo hebraico *rbD*" (ou o seu equivalente arameu *hLm*), um termo cujo conteúdo semântico coincide em parte com o do *logoj*, porém que não é totalmente idêntico. Deriva da raiz *rbD*, que significa falar, e *rbD*" é essencialmente a palavra falada como meio de comunicação<sup>129</sup>. E este uso de *logoj* como tradução de *rbD*" inevitavelmente influenciou no sentido como o *logoj* foi compreendido. No AT *hwHy-rbD*. se usa freqüentemente para designar a comunicação de Deus com os homens, a revelação de si mesmo, especialmente por meio dos profetas, aos quais “*vem a Palavra do Senhor*”. A totalidade da revelação de Deus se denomina *hrAT*, termo que freqüentemente é paralelo ou virtualmente sinônimo de *hwHy-rbD*.

Na LXX<sup>130</sup> o termo *logoj* aparece com freqüência na tradução grega de modo especial em dois tipos de passagens: No primeiro, a *Palavra de Deus* é criativa (Sl 33,6: “Pela *hwHy-rbD*. se criaram os céus”. Na LXX: Sl 32,6: *tw| logw| tou/ kuriou oi` ouranoi. esterewQhsan*). No segundo grupo, a *Palavra de Deus* é a mensagem do profeta, isto é, o meio pelo qual Deus comunica ao povo suas intenções (Em Jr 1,4: *rmale yl ae hwHy>rbD>yhij: // kai. egeneto logoj kuriou proj auton*)<sup>131</sup>) Em todas as passagens de cada grupo, a palavra não é um termo abstrato, e sim uma realidade que se pronuncia e que produz uma ação (cf. Is 2,3; 45,23; 55, 10-11). Toda a idéia de revelação no AT está determinada pela analogia da Palavra falada e escutada, enquanto distinta da idéia de revelação como visão<sup>132</sup>. Para o hebreu, a palavra, uma vez pronunciada, tem por si mesma uma espécie de existência substantiva (cf. Is 55,10-11; Sb 18,15-16)<sup>133</sup>.

Do mesmo modo, no Prólogo de João se pensa na criação e na revelação; e o resto do Evangelho nos anima a supor que aqui se pode encontrar uma influência

<sup>128</sup> Verbetes *logoj*: A LXX traduz por *logoj* 90 por cento das vezes a palavra hebraica *rbD*". Os outros 10 por cento ela traduz por *rhma*. TOBIN, T. H.; FREEDMAN, D. N., *The Anchor Bible Dictionary*, v. 4, New York: Doubleday, 1992, p. 349.

<sup>129</sup> DODD, C. H., *Interpretación Del Cuarto Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2004, p. 307.

<sup>130</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 231.

<sup>131</sup> Conferir também Ez 1,3; Am 3,1., BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 231.

<sup>132</sup> DODD, C. H., op. cit. p. 308.

<sup>133</sup> Muito embora possa ser mera figura de linguagem, deve admitir-se, sem dúvida, que a facilidade para usar tal linguagem aponta a uma tendência habitual do pensamento a atribuir à palavra falada uma existência e uma atividade por si mesma; e de fato tal tendência está profundamente impressa na língua hebraica: *a palavra é enviada, vem, vai, permanece* (cf. Is 40,8). DODD, C. H., op. cit., p. 308.

do AT. O que João afirma é precisamente que a Palavra atemporal ( $\text{VEn arch}\text{h}$ ) se fez acontecimento ( $\text{sarx egeneto}$ ). Portanto, ao espírito grego não se pode atribuir a paternidade da idéia joanina do  $\text{logoj}$ , convém buscá-la em outras formas de expressão bíblica no AT. Na realidade, se desenvolveu já no AT uma teologia da *Palavra de Deus* que parte do relato da criação e do fato da revelação e através de peças poéticas conduz à literatura sapiencial do judaísmo tardio<sup>134</sup>.

A tardia teologia judaica comparada com o AT preferiu outros conceitos para designar a “Palavra de Deus”, sem, contudo, deixar de continuar falando desta Palavra, como acontece em Sb 9,1s, que ressalta a afinidade existente entre a Palavra de Deus e Sabedoria<sup>135</sup>. Assim o conceito judeu de Sabedoria ( $\text{hmkx}$ ) proporciona uma linha de interpretação muito importante do  $\text{logoj}$  Joanino. Já no livro dos Provérbios (cf. Pr 8,22ss) a Sabedoria possui uma existência independente com respeito a Deus uma vez que inclui uma relação com o mundo criado. Nos livros sapienciais posteriores a Sabedoria vai se convertendo progressivamente em um ser pessoal ao lado de Deus e frente ao mundo criado. Os textos de Sb 7,22 (“*Pois a Sabedoria artífice de tudo mo ensinou!*”) e 7,27 (... *entrando nas almas boas de cada geração, delas faz amigos de Deus e profetas*) ilustram a dupla função, cosmológica e soteriológica, da Sabedoria<sup>136</sup>.

A teologia da Palavra de Deus na criação (Gn 1), na boca dos profetas (cf. Is 40,5-8; 55, 9-11; Jr 1,4. 11; 2,1, etc.) e na Lei (cf. Sl 119, 38. 41. 105, etc.) tem múltiplas funções que facilmente se podem comparar com as afirmações sobre o  $\text{logoj}$  Joanino; porém não autorizam a derivar exclusivamente dela a doutrina joanina do  $\text{logoj}$  ainda que possa haver influído nesta mediatamente através da Sabedoria e da especulação sobre a Torah<sup>137</sup>.

No NT segundo Schnackenburg<sup>138</sup>, o caráter e pessoa do  $\text{logoj}$  cristão brotou da genuína confissão cristã do Jesus vindo historicamente como  $\text{logoj}$ -Cristo, e que só dela pode surgir com tal claridade. Barret comunga também da

<sup>134</sup> SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v.I, Barcelona: Herder, 1980, p.297-298.

<sup>135</sup> SCHNACKENBURG, R., op. cit. p. 297-298.

<sup>136</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 231.

<sup>137</sup> O pensamento geral do judaísmo une a Torah e a glória de Deus na criação (cf. Sl 19). A criação por meio da palavra tem ampla base escriturística. A palavra criadora estava no mundo. O Rabi Eliezer ben José, da Galiléia dizia: “Antes que o mundo fosse feito a Torah foi escrita e permanecia no seio de Deus... Foi por ela que Deus criou o mundo. A Torah, que é a Palavra de Deus é vida e luz para os homens”. DODD, C. H., *Interpretación Del Cuarto Evangelio*, Madrid: Cristiandad, 2004, p. 108.

<sup>138</sup> SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 307.

mesma idéia de que se deve buscar no cristianismo primitivo o pano de fundo do pensamento Joanino quando diz:

“No Novo Testamento, a Palavra de Deus é com muita freqüência a própria mensagem da salvação, isto é, o Evangelho, ou a boa Notícia (veja-se, por exemplo, Lc 8,11; 2 Tm 2,9; Ap 1,9; cf. especialmente 1 Jo 1,1) proclamada por Paulo (At 13,5; 1 Ts 2,13), pelos demais apóstolos (At 6,2) e pelo próprio Jesus (Lc 5,1; Mc 2,2; e outras muitas passagens). Porém o Evangelho que Paulo proclamava era a pessoa mesma de Cristo (cf. 1 Cor 1,23; 2 Cor 4,1-6; Gl 3,1); e o mesmo se pode dizer dos demais apóstolos (cf. At 2,36; 4,12). Por outra parte, no entanto, os Evangelhos Sinóticos têm razão ao sugerir que Jesus anunciou a chegada do Reino de Deus (Mt 13,19). João representa o verdadeiro núcleo da mensagem de Jesus, centrado na própria pessoa do portador da salvação”<sup>139</sup>.

Com o termo o termo **sarx**<sup>140</sup> (carne) João quis salientar a condição humana do Iogoj, sua plena condição de criatura. No AT, “carne” pode tornar-se sinônimo de “ser humano”<sup>141</sup>. Carne no NT significa (como no AT) o ser humano do qual fazem parte a fraqueza e a impotência, seus limites e sua fragilidade (cf. 3,6; 6,63). O termo **sarx** não substitui simplesmente o termo homem, pois no pensamento do evangelista é um termo que expressa o que é ligado à terra (cf. 3,6), o caduco e perecível (cf. 6,63), algo como um modo tipicamente humano de existir, a diferença de todo o divino celestial<sup>142</sup>. Em João **sarx** não tem a conotação pejorativa de carne pecadora, prisioneira do pecado, de se opor à ação de Deus; é a realidade concreta de nossa existência<sup>143</sup>. Então, quando o Iogoj celestial torna-se carne, ele não vem ao encontro de um mundo que lhe estivesse oposto. Pelo fato de que o mundo foi criado pelo Iogoj e que ele significa para o

<sup>139</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 232.

<sup>140</sup> O termo **sarx** (carne) não substitui simplesmente o termo homem, pois no pensamento do evangelista é um termo que expressa o que é ligado à terra (cf. 3,6), o caduco e perecível (cf. 6,63), algo como um modo tipicamente humano de existir, a diferença de todo o divino celestial. Aqui se manifesta o dualismo cósmico de “baixo-cima” (cf. 3,3; 8,23) “terra-céu” (cf. 3,31). No encarnado o céu baixa à terra. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 284.

<sup>141</sup> Em todo caso falta em Jo 1,14 o tom “dualista” do evangelista toda vez que ele aborda o contraste entre “carne e espírito” (1,13; 3,6; 6,63). MÜLLER, U., *A Encarnação do Filho de Deus*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 48.

<sup>142</sup> GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 29.

<sup>143</sup> Cristo na carne não é o representante da humanidade adâmica, como para Paulo (cf. Rm 8,3), mas o que conduz os homens ligados à terra ao mundo celestial da vida e da glória. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 284.

mundo desde já luz e vida, representando sua propriedade, (cf. Jo 1,3. 4. 11) céu e terra não são esferas fundamentalmente separadas<sup>144</sup>.

Para os filósofos gregos<sup>145</sup> a transitoriedade é uma marca característica de σαῖς. Em Homero significa quase sempre a carne do homem, em distinção com seus ossos, tendões, (no plural) etc. Epicuro deu a esta idéia um novo jeito. O desaparecimento é apenas uma dispersão de átomos; isto não deixa nada para trás. Sendo assim, o início e a razão de todo bem é o bem-estar, (ἡδονή) desejo do estômago (entendimento). Quando a energia vital e o desejo passam, desaparecem a carne e os ossos. Os deuses, diferentes dos homens e animais não têm σαῖς, mas são λογισμὸς (palavra, raciocínio), νοῦς (mente), ἐπιστήμη (introspecção). Desta forma, a natureza imperecível do homem se contrasta, mais e mais com sua σαῖς perecível.

No Antigo Testamento da LXX os equivalentes da σαῖς em hebraico são רֶפֶא e רִישׁ. O termo רֶפֶא é muito mais freqüente (266 vezes contra 17). Kreaĵ também representa רֶפֶא, cerca de 50 vezes, referindo-se principalmente à carne como alimento. σαῖς tem um significado mais lato. Pode até significar a raça humana (cf. Is 40,5-6).

- רֶפֶא: significa “carne” como comida dos homens (cf. 1 Sm 2,13.15; Nm 11,33; Dt 14,8; Gn 41,2; Dn 10,3).
- De modo semelhante רֶפֶא também significa “carne humana” (cf. Gn 2,21 e Dn 1,15) em Ez 37,6. 8.
- רֶפֶא: também significa o corpo humano na sua inteireza, especificando a parte para a totalidade (cf. 1Rs 21,27; Jó 4,15). A carne, porém, não é meramente o corpo, como também o homem total como pessoa (cf. Sl 63,1; 54,3). A carne representa o próprio ser da pessoa (cf. Jó 19,25).
- O próprio-eu (cf. Gn 2,23) parente (cf. Gn 37,27); toda carne significa “todas as pessoas” (cf. Is 66,23).

Pelos significados que foram aduzidos acima fica claro que embora o ponto de partida seja comum à literatura grega e hebraica, há sensível diferença nas conseqüências antropológicas. No AT a “carne” significa o homem em sua

<sup>144</sup> MÜLLER, U., *A Encarnação do Filho de Deus*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 48.

<sup>145</sup> Verbete σαῖς: COENEN, L.; BROWN, C., *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 2ª Ed., São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 274-284.

totalidade; o homem é “carne” na sua essência. Segundo o conceito grego, do outro lado, o homem possui “carne”, mas não é “carne”<sup>146</sup>.

A mesma distinção se revela no entendimento da transitoriedade. No AT, a “carne” significa o homem na sua transitoriedade, como aquele que sofre a doença, a morte, o medo, etc. (cf. Is 40,6. 8). Não é seu “desejo”, propriamente dito; este se expressa, preferivelmente, por outros termos, tais como “coração” (cf. Gn 8,21). O judaísmo, nas suas várias formas, vinculava a carnalidade do homem com seu pecado, sem, porém, interpretar a “carne” como sendo a própria causa do pecado. Deve haver um relacionamento entre a carne e a dependência da carne (Sl 51,5).

O judaísmo helenista demonstrava sua peculiaridade em duas alterações características feitas na LXX, em comparação com o texto massorético. Em Ez 10,22 não fala da carne dos querubins, e em duas passagens do livro de Números (16,22 e 27,16) traduz a frase hebraica “Deus dos espíritos de toda carne” por “Deus dos espíritos e de toda a carne”. O homem na sua transitoriedade, agora é chamado “carne e sangue” (Sir 14,18).

Em Qumran, no que diz respeito ao homem, o termo *sařx* considera-o mera carne, pertence à comunidade da iniquidade (1 Q S 11,12); e em 1QH 15,16-17: “Tu somente criaste o justo... Tu levantarás a glória dele dentre a carne; os maus, porém, criaste para o tempo da tua ira”. O homem justo, portanto, recebe sua vida da parte de Deus; já não se deriva da carne. Sempre é Deus, ou a Sua retidão justificadora que se contrapõe à carne<sup>147</sup>.

O uso de **egeneto** é muito próprio do evangelista. É difícil determinar com toda precisão o sentido de *egeneto*. Não pode ser “veio a ser” porque a Palavra continua sendo o sujeito de novas afirmações. A Palavra entrou na cena humana como carne, ou seja, como homem. O uso do termo *egeneto* traduzido por “Fez-se”, “Tornou-se” completa a afirmação. O verbo *Gignomai* está no modo indicativo aoristo médio 3ª pessoa do singular: *egeneto*. O peso semântico do verbo *gignomai* (“Fazer-se”, tornar-se) tem peculiar importância na busca do sentido de *egeneto*. Em combinação com um nome predicativo, ele expressa que uma pessoa ou coisa transforma sua propriedade ou condição, a fim de tornar-se

<sup>146</sup> Verbete Carne/*sařx*: COENEN, L; BROWN, C, *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, 2ª Ed., São Paulo: Vida Nova, 2004, p. 276.

<sup>147</sup> Verbete Carne/*sařx*: COENEN, L; BROWN, C., op. cit. p. 276.

algo que não era antes<sup>148</sup>. Parece estar claro que o uso terminológico em questão pertence àquela esfera de concepções em que uma figura divina é capaz de mudar de aparência (cf. 1 Tm 3,16). Mas a idéia que subsiste no contexto imediato de Jo 1,14 requer a idéia da “epifania” como categoria de interpretação. O “Fazer-se carne” do *logoj*, efetua a revelação do divino na terra, uma vez que em Jesus a doxa divina do *logoj* se torna transparente para os que o acolhem. O uso terminológico de *egeneto* requer não apenas uma mudança no modo de aparecer, mas uma mudança no modo de ser<sup>149</sup>. O paradoxo que encerra esta afirmação atravessa todo o Evangelho: a Palavra em sua pura humanidade é quem revela Deus, é nela que se contempla a Glória<sup>150</sup>.

**b) kai. *eskhēwsen en hmiñ***

A tradução do termo *eskhēwsen* segundo o evangelista quer significar que ele fixou sua morada<sup>151</sup>, habitou – metáfora bíblica para a presença de Deus: Ap 7,15; 21,3; Mc 9,5; 16,9. João utiliza-se de uma expressão e de um modo judaico de falar “*E armou a tenda entre nós*”; dá idéia da presença de Deus em um evento histórico. Tudo isto pressupõe a idéia judaica da *hnikē* da habitação de Deus em meio ao seu povo e no mundo. Evoca importantes ecos do AT. O verbo *skhnoō* significa, propriamente, “viver em uma tenda”, de onde se deriva “armar a tenda”, “habitar”. Moisés ergue uma Tenda como uma presença temporária de YHWH prévia (anterior) à plena restauração da divina presença pela qual ele posteriormente intercede (Ex 33,7).

**c) kai. *ēpeasameqa thn doxan autou/***

*ēpeasameqa*<sup>152</sup>. (*thastai*) Não é fácil fazer uma distinção nítida entre os numerosos verbos que exprimem em João a idéia de visão (*ōraw*, *bl epw*, *thorew*, *idew*)<sup>153</sup>. O verbo ver em João em muitos casos tem o sentido de aceitação, de crer, de visão que penetra a superfície (cf. Jo 6,26; 9,36ss).

<sup>148</sup> MÜLLER, U., *A Encarnação do Filho de Deus*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 47.

<sup>149</sup> MÜLLER, U., op. cit. p. 44-46.

<sup>150</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 248.

<sup>151</sup> BARRET, C. K., op. cit. p. 248.

<sup>152</sup> (cf. 2,11; 11,40) SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 285.

<sup>153</sup> FEUILLET, A., *O Prólogo do Quarto Evangelho*, São Paulo: Paulinas, 1971, p. 107.

A **doxa** (glória) é um termo muito importante para o evangelista. “*Ver a glória*” é uma associação teológica que está na dependência do sentido Bíblico-judaico e pertence ao campo semântico teofânico. No grego clássico e no helenista *doxa* significa, normalmente, “opinião”, “reputação”. Nos LXX, *doxa* traduz, em geral, o termo hebraico **דוּכָּ** e denota, especialmente, a manifestação visível (com frequência, da luz) que acompanha a uma teofania<sup>154</sup>. O termo glória em João se entende como sendo uma revelação da parte de Deus, ou como sendo a intervenção na história, feita pelo poder dele<sup>155</sup>. A contemplação da glória de Jesus se refere no Evangelho à manifestação do poder de Deus em Jesus<sup>156</sup>.

João afirma que a Glória de Deus se manifestou em Jesus (1,14) e especialmente em seus milagres<sup>157</sup>, pela percepção dos “Sinai” milagrosos mediante a fé (cf. 2,11; 11,40). A glória se manifesta nas ações e palavras de Jesus, portanto, em sua carne (cf. Jo 2,11). Esta manifestação corporal da glória em Jesus atinge o mais alto grau através de sua exaltação e morte na cruz, “sua glorificação”<sup>158</sup>. A glorificação de Jesus torna-se uma realidade por seus sofrimentos, morte e ressurreição. A glória em Jo 1,14 porta também o sentido de “salvação”<sup>159</sup>. O sentido de glória em João como glorificação, salvação está muito próximo do sentido no dêutero Isaiás (49,5; 46,13; 44,13). A glória de Deus se manifesta em sua ação, fiel a seu próprio caráter, e este caráter se manifesta como misericórdia.

d) **wj monogenouj para patroj** (1,14).

O termo grego **monogenhj** é um termo próprio do evangelista aplicado a Jesus (1,14. 18; 3, 16. 18; 1 Jo 4,9). Com ele quer destacar, todavia, especialmente a *doxa* singular que compete ao Filho de Deus. O termo tem o sentido de único gerado, filho único, de uma mesma raça, de uma única espécie<sup>160</sup>. É provável que

<sup>154</sup> No grego clássico e no helenista *doxa* significa, normalmente, “opinião”, “reputação”. Na LXX, *doxa* traduz, em geral, o termo hebraico **דוּכָּ** e denota, especialmente, a manifestação visível (com frequência, da luz) que acompanha a uma teofania. BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 249.

<sup>155</sup> Verbete *doxa*, *Dicionário Internacional de Teologia do NT*, São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 902.

<sup>156</sup> SCHNACKENBURG, R., op. cit. p. 285.

<sup>157</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 249.

<sup>158</sup> BARRET, C. K., op. cit. p. 249.

<sup>159</sup> Cf. glorificação/ exaltação: Jo 12, 23. 28; 13,31; 17,1ss.

<sup>160</sup> Verbete *monogenej*, BAÍLLY, A., *Le Grand Bailly*, Dictionnaire Grec-Français, Paris: Hachette, 2000, p. 1295.

a base esteja no termo hebraico *dyxj*, o qual pode significar tanto “único, unigênito, único gerado” como “Filho amado”. A palavra *monogenhj* é exclusivamente Joana e é usada pelo evangelista para manifestar o caráter perfeitamente único da filiação de Jesus, o Filho amado do Pai<sup>161</sup>, enviado do Pai (3,31-32; 6,46) que está no seio do Pai: “*Não crês que estou no Pai e o Pai em mim?*” (cf. 14,10<sup>a</sup>). A insistência sobre o amor como fonte deste dom (cf. 3,16) é uma das características do Evangelho de João. O que interessa não é o processo de geração, mas a total disponibilidade do Filho sempre voltado para o Pai<sup>162</sup>, sempre ativo em corresponder ao dom do qual é portador<sup>163</sup>. Unicamente o Filho pertence ao mundo de Deus. Por isso só ele é capaz de revelar Deus e conceder vida eterna. O objetivo do Evangelho é a comprovação da fé de que Jesus é o Filho de Deus, ou seja, é ressaltar a divindade de Jesus (Jo 11,27; 20,31).

#### e) **plhrhj caritoj kai. alhqeiaj**

O termo **plhrhj** tem o sentido de pleno, cheio<sup>164</sup>. A abundância do amor e da fidelidade de Deus que aconteceu em e por Jesus Cristo. Associado a *carij* está *pl hrwmatoj* que é Plenitude, completude, perfeição<sup>165</sup>. Tem o sentido da plenitude dos dons esperados para o fim dos tempos que vieram por Jesus Cristo. Deus derramou os seus dons superabundantes, um dom depois do outro: eleição, filiação divina, redenção, o Dom do Espírito, a vida eterna. Uma vez Deus concedeu aos homens um grande dom: Sua Lei – Sua vontade revelada por Moisés: agora em Jesus, Deus se revelou em plenitude – acima da Lei existe a graça. Poço inesgotável. De sua plenitude todos nós recebemos “*e graça sobre graça*” (v. 16).

O termo **carij** geralmente se traduz por dom, presente, bondade. Também tem o sentido da graça que se manifesta, da bondade que se comunica gratuitamente a outrem<sup>166</sup>. Na LXX traduz o termo *lx*, do AT que significa o favor de Deus, sua bondade, benevolência e graciousidade. Este termo apresenta dois

<sup>161</sup> A LXX traduziu o hebraico *dyhj* (Am 8,10; Jr 6,26; Zc 12,10) “o filho único” por *agapetoj*. Portanto, *monogenhj* está bem próximo de *agapetoj* - o bem-amado (cf. Mc 1,11; 9,7).

<sup>162</sup> A preposição *para*. rege o genitivo que se refere a *patroj*.

<sup>163</sup> Cf. v. 17; e também o discurso do cap. 5.

<sup>164</sup> Verbete *pl eřej* BAÍLLY, A., *Le Grand Bailly*, Dictionnaire Grec-Français, Paris: Hachette, 2000, p. 1572.

<sup>165</sup> Verbete *pl eroma*, BAÍLLY, A., op. cit. p. 1573.

<sup>166</sup> Verbete *carij* - *itoj* BAÍLLY, A., op. cit. p. 2125.

significados fundamentais: “misericórdia”, que salienta o aspecto gratuito de benevolência; “lealdade, fidelidade” que ressalta o compromisso<sup>167</sup>. Conceitualmente é similar a *dsx*, (amor-fidelidade), com acréscimo de uma particular nuance, ou seja, a absoluta gratuidade deste dom de amor<sup>168</sup>. É a expressão teológica do amor insondável de Deus. No hebraico o substantivo *!x*, (graça, favor<sup>169</sup>) deriva também da raiz *!nx* que designa nas relações humanas uma atitude de benevolência, na maioria das vezes da parte de um superior para com um subordinado<sup>170</sup>. A concepção do AT sobre a graça caracteriza-se pela consciência da solicitude livre e incondicionada de um Deus (Ex 33,19; 34,6; Dt 7.7) que existe para seu povo. Solicitude que se traduz no perdão e na misericórdia. No NT na teologia paulina<sup>171</sup>, o termo se torna, ele mesmo, um conceito central da mensagem cristã<sup>172</sup>. No AT não há nenhuma palavra que exprima o sentido teológico cristão de *cařij*. A graça, no NT, é antes de tudo, o Deus trino e gracioso que oferece seu amor. Em João é a vida divina que o homem recebe. É o evento de Cristo que se identifica com a graça. A revelação da vida e da Luz que é Jesus Cristo (Jo 14,6; 8,12).

***al hqeijaj*** é a verdade, real, em realidade<sup>173</sup>. Na tradição bíblica a concepção de verdade é existencial<sup>174</sup>. O termo está relacionado com a fidelidade de Deus à Aliança, às suas promessas de salvação; difere da concepção grega que está mais

<sup>167</sup> Verbete *!nx* - ALONSO SCHÖKEL, L., *Dicionário Bíblico Hebraico-português*, S. Paulo: Paulus, 1997, p. 234.

<sup>168</sup> CHIESA, B., *Un Dio di Misericordia e di Grazia*. In: *Bibbia e Oriente*, volume 14, p. 108 et. seq., 1972.

<sup>169</sup> O substantivo *!x*, (69 casos) só aparece no singular sendo sua maior frequência nos livros narrativos.

<sup>170</sup> Verbete *!nx* - A expressão: “achar graça aos olhos de...” constitui uma fórmula freqüente especialmente nos textos narrativos. A expressão mostra claramente que se trata não tanto de uma ação concreta quanto da atitude geral que a ação pressupõe. Em Ex 33-34 (cf. Nm 11) estas passagens se limitam no geral a caracterizar a relação em que se encontra Moisés com respeito a YHWH. Aquele em cujos olhos se acha graça é sempre um superior. A fórmula provavelmente teve origem na linguagem da corte, ainda que com o passar do tempo tenha sido democratizada e possa ter sido aplicada a qualquer que fosse considerado como superior frente ao outro mais frágil (cf. Gn 39,4. 21; Rt 2,2. 10. 13). Como atitude de um superior *!x*, traz consigo sem dúvida, o aspecto de condescendência, favorecimento. JENNI, E.; WESTERMANN, C., *Diccionario Teologico Manual Del Antiguo Testamento*, v. I, Madrid: Cristiandad, 1978, p. 817-820.

<sup>171</sup> Nos escritos do NT a palavra *graça* encontra-se muitíssimas vezes nos escritos de S. Paulo e S. Pedro e nos dois escritos de Lucas. Nos escritos Joaninos apenas seis vezes, das quais quatro vezes somente em Jo 1,14-18. No Evangelho em fórmulas litúrgicas (6,11; 11,41) e uma vez em 2 Jo 3.

<sup>172</sup> A antítese Lei e Graça é tipicamente paulina.

<sup>173</sup> Verbete *al hqeijaj* BAÍLLY, A., *Le Grand Bally*, Dictionnaire Grec-Français, Paris: Hachette, 2000, p. 76.

<sup>174</sup> Nos livros sapienciais a verdade é o desejo prático do conhecimento para a vida, do caminho de Deus, de sua Lei.

relacionada à compreensão teórica e intelectual<sup>175</sup>. Em João a *Verdade de Deus* assume uma característica da sua intervenção na história da salvação: “*Para isto vim ao mundo: para dar testemunho da verdade* (Jo 18,37). Por isso a verdade é o que Jesus ouviu junto do Pai (8,40), está intimamente relacionada com a palavra de Jesus (3,34). Portanto, a verdade é igual à palavra de Deus: “*Tua Palavra é Verdade*” (Jo 17,17). Em Jo 1,14 o *logoj* é pleno da verdade de Deus, de sua Palavra e o portador da mais completa revelação de Deus, objeto de toda busca humana. Também Jesus no Evangelho de João se apresenta com o conceito que a verdade tinha nos livros sapienciais como o desejo prático do conhecimento para a vida, do caminho de Deus, de sua Lei: “*Eu sou o caminho, a verdade e a vida*” (Jo 14,6). Quer dizer, Jesus é o verdadeiro caminho para o Pai e toda e qualquer revelação ou conhecimento de Deus se manifesta através das palavras e obras de Jesus que é cheio de amor e fidelidade; isto é, da constância da misericórdia divina<sup>176</sup>, que é a Verdade.

### 3.6.2.

#### A recepção da comunidade (v. 16-18)

Os vv. 14. 16 remetem para a fonte de plenitude de bens que vêm de Deus com o adjetivo “*pl hrhj*” seguido dos dois substantivos *caritoj kai. alhqeiaj* que refletem de maneira singular a heranças do Antigo Testamento *tmak dsx*, (Ex 34,6). Pela visão da glória do *logoj* a comunidade obtém participação em sua plenitude. A Glória significa plenitude da graça e da verdade. Esta verdade entrelaça tempo e eternidade (1,1. 14), pois mostra, numa única visão, o estado eterno do *logoj* (1,1) e o fato temporal de sua vinda *Kai. o logoj sarx egeneto* (1,14) sem que o término de sua atividade salvadora, por exemplo por meio da morte, sequer ocupe a cena<sup>177</sup>.

A confissão hínica da comunidade olha em retrospecto para a atuação do *logoj* na terra como um tempo duradouro de salvação. O tempo de sua ação cheia de graça perdura também no tempo da comunidade que vive agora. Igualmente, ela continua a ter participação em sua plenitude. Trata-se, pois, de um verdadeiro acontecimento, singular e inédito; e se reveste do caráter de aproximação,

<sup>175</sup> Cf. Jo 18,38 a pergunta de Pilatos: “O que é a Verdade”?

<sup>176</sup> Cf. Os Sl 89,15 amor e verdade precedem tua face; O Sl 40,11: diz não ocultei tua justiça na grande assembleia: falei de tua fidelidade e de tua salvação.

<sup>177</sup> MÜLLER, U., *A Encarnação do Filho de Deus*, São Paulo: Loyola, 2004, p. 48.

relacionalidade, e concretude. O que é dito é o que é experimentado comunitariamente: *oŭti ek tou/ autou/ hmeij pantej el abomen kai. carin anti. caritoj* (v. 16).

A comunidade experimenta a abundância de vinho (2,7-9); O amor que salva (3,16); O dom do Espírito sem medidas (3,34<sup>b</sup>); a água viva (4,10); O Pão da Vida (6,35); a Sabedoria que distribui largamente seus dons: “*Se alguém tem sede, que venha a mim e beba*” (7,37); O Bom Pastor que dá a vida: “*Eu vim para que todos tenham vida e a tenham em plenitude*” (10,10); a vida eterna: “*Quem vive e crê em mim jamais morrerá*” (11,26); O amor infinito: “*Amou-os até o fim*” (13,1); o dom da amizade (15,15); o dom da maternidade: “*Eis tua mãe!*” (19,27); o dom da fraternidade com Jesus: “*Vai, porém, a meus irmãos*” (19,17<sup>b</sup>); o dom da paternidade divina: “*Subo a meu Pai e vosso Pai* (20,17<sup>c</sup>); o dom do Espírito Paráclito (20,22); e para sempre o dom de “novo povo” de Deus: “*Meu Deus e vosso Deus*”. (20,17<sup>d</sup>).

Os vv. 17 e 18 retomam os grandes eixos teológicos da revelação do Antigo Testamento: o mediador da revelação: Moisés; o instrumento da revelação: A lei; a impossibilidade da visão de Deus. Agora: não mais um mediador, mas o próprio (monogenhj) Filho é quem revela Deus, seu Pai (10,30); para os homens não mais a “Lei”, mas a “Graça” (3,17). A visão de Deus é permitida a todo aquele que crer: “*Quem me viu, viu o Pai. Não crês que eu estou no Pai e o Pai está em mim?*” (14,9. 10).

O relato de Deus é a vida de Jesus. Deus é encontrado em Jesus; Deus é revelado em Jesus; a sabedoria de Deus torna-se manifesta em Jesus; Jesus é o amor pleno de Deus que ama até dar a vida (15,13); Deus é glorificado em Jesus e Jesus é glorificado nele (13,32). Jesus é o *logoj* que é Deus (1,1), Jesus é a Palavra eterna de Deus: “*Pois de sua plenitude todos nós recebemos e graça por graça*” (v. 16).

### 3.6.3.

#### A designação de Jesus como *logoj*<sup>178</sup>

A aplicação do título de *logoj* a Cristo é específica da apresentação Joana<sup>179</sup>. O termo *logoj* tomado no sentido pessoal e absoluto, não é encontrado no Novo Testamento a não ser no Prólogo de João<sup>180</sup>. Para melhor delimitar o sentido do *logoj* no Prólogo, é importante descobrir seu contexto.

A filosofia grega teve grande importância no pensamento judaico dos dois últimos séculos a.C., sobretudo nos intelectuais judeus que viviam na diáspora, e, de entre estes, nos que viviam no Egito, com a sua capital intelectual, Alexandria<sup>181</sup>. Fílon de Alexandria<sup>182</sup>, é o primeiro a associar as narrativas bíblicas da criação - a perfeita eficiência da Palavra divina (Gn 1 e 2) ao *logoj* dos filósofos, - personificação da razão divina presente no universo. Em sua obra<sup>183</sup> ele se antecipa ao uso do título de *logoj*, atribuindo ao *logoj* divino uma função na criação e na revelação análoga à da Sabedoria, mas sem personificá-lo completamente<sup>184</sup>. O Prólogo de João segue essa mesma tradição, mas não

<sup>178</sup> Os numerosos estudos mostram que na história da exegese e da teologia do NT parece não existir, indubitavelmente, assunto mais controvertido do que o da origem e do significado do *λογος* em São João; portanto, essa busca tem sempre o caráter de tentativa, e múltiplas pistas de pesquisas são viáveis. Desde Platão que desenvolve a idéia do “*λογος* divino”, passando pelos estóicos, hermetistas, até o judaísmo helenista e a gnose. COTHENET, E. et al., *Os Escritos de São João e a Epístola aos Hebreus*, São Paulo: Paulinas, 1988, p. 121.

<sup>179</sup> Ao dar o título de *logoj* a Cristo o evangelista mostrou que este era familiar a ele e aos seus leitores. O hino provavelmente vem de uma comunidade fortemente influenciada pela teologia judaico-helenista, comunidade esta que andava à procura de uma expressão e de uma interpretação para sua fé em Cristo, que tivesse uma forma adequada ao pensamento elevado do seu tempo. SCHREINER, J. ; DAUTZENGERG, G., *Forma e Exigências do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 349.

<sup>180</sup> A palavra *logoj* no sentido cristológico pessoal absoluto aparece somente no Prólogo em Jo 1,1.14. Aparece com um genitivo *peri. tou/ logou thj zwhj* & uma única vez também na Primeira Carta de João (1Jo 1,1) e ainda, também apenas uma vez, no Livro do Apocalipse, na expressão: *kai. keklhtai to. onoma autou/ o' logoj tou/ qeou* (Ap 19,13) e não mais volta a aparecer em nenhum outro livro do NT.

<sup>181</sup> Os livros sapienciais demonstram com largueza esta influência. Não se trata de negar a Palavra de Deus, mas de viver e pensar de harmonia com os novos dados culturais. Mas nesse processo de inculturação a “sabedoria” dos livros sapienciais recebe por osmose as características da “Dabar” bíblica. CARREIRA DAS NEVES, J., *Escritos de São João*, Lisboa: UCE, 2004, p. 108.

<sup>182</sup> Fílon de Alexandria, filósofo religioso judeu, buscando um sentido espiritual ou alegórico do destino da alma humana propôs-se a ir além do sentido histórico ou literal dos textos bíblicos. BLANCHARD, Y. M., *São João*, São Paulo: Paulinas, 2004, p. 93.

<sup>183</sup> A obra “A instrução da exegese alegórica” de Fílon de Alexandria. SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 152-153.

<sup>184</sup> A identificação do *λογος* divino com o ser humano Jesus de Nazaré é especificamente cristã.

depende diretamente dela. Pois, João o usa no sentido de revelação pessoal de Deus<sup>185</sup>.

Se as diferenças entre o *logoj* joanino e o *logoj* do judeu alexandrino Fílon não permitem a identificação dos dois conceitos é, contudo, possível ver diversos pontos de contato, por exemplo, o papel do *logoj* na criação e na revelação (1,3). Porém é certo que idéias audaciosas, muitas delas repetidas por Fílon, tornaram-se comuns no judaísmo de língua grega na época em que a comunidade joanina tentava traduzir o mistério de Jesus para o público grego acostumado a noções filosóficas como o *logoj*. Dodd<sup>186</sup> diz que a concepção joanina do *logoj* formou-se analogamente à de Fílon, sob a guia do pensamento judeu-helenístico, como um termo grego apropriado que incorporou e assimilou convenientemente as idéias de “Palavra de Deus” e de “Sabedoria” (ou da Torah).

Para J. Jeremias<sup>187</sup> é na versão dos LXX (Setenta), e não em Fílon, que se deve buscar a origem do conceito de *logoj* como revelação de Deus. Na descrição da teofania de Deus no capítulo 3 do livro de Habacuc diz-se no texto hebraico: *rbD" %lyē wnp̄l*. (a peste caminhava diante de Deus [cf. Hab 3,5]). Porém *rbD*, foi erradamente traduzido pela LXX (Setenta) por *rbD" “pro. proswpou autou/ poreusetai logoj”*. “Diante de Deus virá o *logoj*”. Assumindo para o termo *logoj* o sentido de *rbD" Palavra do Antigo Testamento*<sup>188</sup>. O ponto de impacto deste conceito da Palavra como precursora de Deus se acha em Sb 18,15, onde o *logoj* de Deus é descrito como um guerreiro austero munido de espada afiada, lançando-se do trono real para a terra como “Palavra precursora de Deus”<sup>189</sup>.

Por conseguinte, deve-se procurar a pré-história do título de *logoj* no campo do judaísmo helenístico, onde a *Palavra* era tida como a *revelação* de Deus. O *logoj* e a *Sabedoria* eram manifestações de Deus, pelas quais ele

<sup>185</sup> BLANCHARD, Y. M., *São João*, São Paulo: Paulinas, 2004, p. 94.

<sup>186</sup> Citado por SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 308.

<sup>187</sup> Segundo J. Jeremias o conceito de *logoj* em Fílon não passa de um receptáculo eclético das idéias do Antigo Testamento, de Platão e dos estóicos, que dificilmente se pode aproximar daquele do Prólogo. JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 112.

<sup>188</sup> JEREMIAS, J., op. cit. p. 112.

<sup>189</sup> No Novo Testamento, em Ap 19,13 o termo *logoj* é usado com o sentido muito próximo de Sb 18,15: “O *logoj de Deus*” é descrito como o herói que chega montado em um cavalo branco, com uma espada na boca: *kai. peribebhmenoij imation bebammenon aiñati( kai. keklhtai to. onoma autou/ o' logoj tou/ qeou*

intervinha no mundo, instrumentos de sua ação<sup>190</sup>. A *Palavra de Deus* comunicava a maior das sabedorias e é por isso que a lei dada por Moisés superava todas as sabedorias humanas (cf. Dt 4,5-8). Esta Palavra-Sabedoria era o apanágio de Israel. O livro de Baruc celebrava a Sabedoria, cujos caminhos eram inacessíveis aos homens, mas que Deus dera a Israel sob a figura da lei (cf. Br 4,1-2).

O conceito de Sabedoria no judaísmo tardio convergiu para o de co-mediadora da criação até fundir-se com o de *Palavra de Deus* “... *Senhor de Misericórdia que tudo criastes com tua Palavra e com tua Sabedoria formastes o homem*” (cf. Sb 9,1<sup>b</sup>-2<sup>a</sup>); “*A fonte da Sabedoria é a Palavra de Deus nos céus*” (cf. Sir 1,5); “*Toda Sabedoria vem do Senhor, ela está junto dele desde sempre*” (cf. Sir 1,1). A Sabedoria é o selo de Deus sobre sua obra (cf. Sb 9,9). Esta Sabedoria penetrava o mundo e presidira à criação: “*Ela estava presente quando Deus assentava os fundamentos da terra, brincando diante dele o tempo todo e achando suas delícias em estar com os filhos dos homens*” (cf. Pr 8,29-31)<sup>191</sup>. O texto mais próximo do Prólogo de João, todavia, parece ser o de Sirac 24,1-22. A configuração singular da concepção sapiencial judaica apesar de não afirmar explicitamente que a Sb era Deus (Sir 24,2), contudo lhe atribui uma preexistência por ser considerada companheira do trono de Deus (Sb 7,26). Desde toda a eternidade, Deus vive com sua Palavra, que vem a ser precisamente o agente de sua manifestação (cf. Sir 24,9, e Sb 9,9)<sup>192</sup>. A diferença é que a Sabedoria de Israel é criada (cf. Sir 1,4; Pr 8,22-31) e a *Palavra* existe desde o princípio (Jo 1,1)<sup>193</sup>.

<sup>190</sup> JAUBERT, A., *Leitura do Evangelho Segundo João*, São Paulo: Paulinas, 1982, p. 31-32.

<sup>191</sup> JAUBERT, A., op. cit. p. 31-32.

<sup>192</sup> Se a rica tradição do judaísmo sobre a “Sabedoria” de Deus, criadora e salvadora (cf. especialmente Pr. 8; Sir 1,1-10; 24,1-22; Sb 7,21-28; 9; Br 4,1-4; Henoc Etíope 42,1-2) cantava hinos à Sabedoria de Deus também o judaísmo helenista com Filon transforma Sofía em seu equivalente masculino Iogoj; assim, o cristianismo, neste caso do hino. Algo especialmente natural, no qual identifica a Sabedoria-Iogoj com Jesus. SENÉN VIDAL, *Los Escritos Originales de la Comunidad del Discípulo “Amigo” de Jesus*, Salamanca: Sígueme, 1997, p. 385.

<sup>193</sup> A noção de preexistência já existia no judaísmo cuja tradição diz que sete realidades são anteriores à criação do mundo: a Lei, o Trono de glória, o jardim do Éden, o Santuário, o Nome do Messias, a Geena e a penitência. Outro caminho para a preexistência é o dos profetas e de sua vocação (cf. Jr 1,5), cuja vocação é uma irrupção de Deus em sua vida, mas é também uma missão para a qual Deus lhe trouxe à vida. Ver também Sl 139, 1-4; 13-16. E no NT ver Paulo em Gl 1,15. Também a teologia da preexistência Paulina em Cl 1,15 e 18 e no grandioso hino aos Filipenses está na mesma linha. GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 16-17.

Conseqüentemente, a escolha da palavra *logoj* para designar o Cristo preexistente, prende-se à idéia de “*Revelação pela Palavra*”, comprovação da presença e da ação do Deus vivo desvendando seu próprio mistério. Esta *Palavra* tem justamente por caráter essencial o possuir uma existência pessoal<sup>194</sup>. A novidade cristã é que esta *Palavra-Sabedoria* preexistente tenha para sempre assumido “*a carne*”<sup>195</sup>. Na pessoa de Jesus se revela, pois, o Pai em toda sua plenitude de *graça e de verdade* (vv. 16-18). Se Jesus é a Palavra, ele é, ao mesmo tempo, a Sabedoria, a Justiça e a Verdade. Na vida de Jesus foram superadas assim a revelação e a graça que estavam presentes na lei de Moisés<sup>196</sup>.

Portanto, o Prólogo é um Hino<sup>197</sup> que conta a *história da Palavra*, em cinco etapas, desde o princípio, quando “estava com Deus” no seu silêncio<sup>198</sup> até o final, quando “se fez carne para habitar entre nós”: **existia, estava, era, desconhecida pelo mundo, até fazer-se carne** quando os cristãos puderam ver sua **glória**. O Prólogo refletiria um estado avançado do título pela Igreja<sup>199</sup>. Para os primeiros cristãos, o título *logoj* de Deus é aplicado ao Senhor do mundo (cf. 1 Jo 1,1ss) e igualmente ao Cristo Preexistente (Jo 1,1ss; 1Jo 1,1ss). “*No princípio a Palavra já existia e a Palavra estava voltada para Deus e a palavra era Deus e o mundo foi feito por ela e o mundo não a conheceu e então a Palavra se fez carne e armou a tenda entre nós*”.

<sup>194</sup> GUILLET, J., *Jesus Cristo no Evangelho de João*, São Paulo: Paulinas, 1985, p. 14.

<sup>195</sup> JAUBERT, A., *Leitura do Evangelho Segundo João*, São Paulo: Paulinas, 1982, p. 32.

<sup>196</sup> A realidade pessoal de Jesus Cristo faz que sejam superadas as instâncias mediadoras. Agora há um Mediador, o *logoj* de Deus que se fez carne. Ele é a própria Sabedoria, a própria Palavra de Deus. GUILLET, J., op. cit. p. 28.

<sup>197</sup> Os hinos a Cristo, dos primeiros cristãos contêm os três modos de existência de Cristo: preexistência, vida terrestre e exaltação. Porém o hino do Prólogo não expressa de forma explícita a exaltação, ainda que no v. 16 se pressuponha. Somente 1 João e Fl 2, 6-11 relatam a história da salvação em forma de hino.

<sup>198</sup> Cf. Sb 18,14; O silêncio de Deus é uma noção que provém do judaísmo, onde estivera ligada com a exegese de Gn 1,3: “E Deus disse: Faça-se a luz”. Os rabinos perguntam: o que havia antes de Deus falar? E davam a resposta: o silêncio de Deus. O Silêncio que precedeu a revelação de Deus na criação. JEREMIAS, J., *A Mensagem Central do Novo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1977, p. 114.

<sup>199</sup> Na carta que Inácio de Antioquia escreveu à Igreja de Magnésia fala de Cristo como o *logoj* de Deus: “Jesus Cristo, que é o *logoj* de Deus, saiu do silêncio” (Mg 8,2). JEREMIAS, J., op. cit. p. 114.

### 3.7. Síntese teológica

O logoj divino tornou visível sua glória entre os homens e os seus receberam participação em sua “plenitude”. Esta novidade proclamada no Prólogo, no texto 1,14-18 é o centro de toda a *boa nova* joanina. A encarnação do logoj -Jesus Cristo fez acontecer o evento mais esperado pelos homens: a visão da glória de Deus. Ver a Deus *face a face* era o grande anseio de toda humanidade. E não só! A grande problemática da relação do homem pecador com Deus também ficou resolvida: O Filho, Jesus Cristo, portador em plenitude da *graça* e da *verdade* reconciliou todos os homens com Deus. E mais ainda! Os tornou *filhos de Deus* (1,12; 20,17). O envio do Filho como salvador (3,16) é absolutamente a melhor notícia, euaggelion.

No decorrer deste segundo capítulo ficou constatado que este texto, como também todo o Quarto Evangelho, é fruto da mais alta elaboração teológica. A narrativa evangélica Joanina não trata primeiramente de uma exposição historicamente rigorosa dos fatos de uma determinada época cronológica que se deram em relação a Jesus de Nazaré, mas no sentido soteriológico da sua vida, morte e ressurreição<sup>200</sup>. Esse anúncio segundo João é um testemunho sobre a pessoa de Jesus nas suas relações com o Pai e um apelo à “Fé” naquele que se apresentou como “Caminho, Verdade e Vida” (Jo 14,6). O Evangelho com a assistência do “Paráclito” (14,26; 15,26) captou o evento salvífico do nascimento do “Redentor” em seu significado histórico, salvífico, cósmico e escatológico<sup>201</sup>. Jesus é o enviado que revela o Pai aos homens e quer dar-lhes a Vida.

A revelação<sup>202</sup> em termos joaninos é a presença de Deus encontrado na fé em Jesus, sempre de modo que Deus tome a iniciativa em liberdade: revelação é autopresença (Eu Sou: 8,28. 58; 13,19), autocomunicação (5,19; 8,18; 10,30), e autodoação (3,16; 10,17-18;) de Deus em Jesus.

<sup>200</sup> SCHNACKENBURG, R., *El Evangelio Según San Juan*, v. I, Barcelona: Herder, 1980, p. 72-73.

<sup>201</sup> O Evangelho restitui ao mesmo tempo a pregação de Jesus de Nazaré e o ensinamento claro do Espírito. Ele relaciona o tempo da memória, que pode depender dos ouvintes-testemunhas, e o da contemplação do mistério, que pertence aos crentes. Relacionando estes dois tempos, muitas vezes em função de seu projeto, o evangelista transformou a tradição comum. LÉON-DUFOUR, X., *Leitura do Evangelho de João*, v. I, São Paulo: Loyola, 1996, p. 23.

<sup>202</sup> HAIGHT, R., *Jesus, Símbolo de Deus*, São Paulo: Paulinas, 2003, p. 20.

O Quarto Evangelho, ao narrar uma nova vida de Jesus, responde às exigências que o debate teológico de seu tempo requeria: a fé cristã buscava identidade e, portanto, fazia-se necessário uma exposição mais aprofundada do dado tradicional. Talvez esse fato e a distância (mais ou menos 60 anos) fizesse com que o redator final recorresse explicitamente à assistência do Espírito Santo<sup>203</sup>. Ele devia oferecer provas de que suas afirmações eram historicamente aceitáveis e correspondiam à verdade, bem como de que sua aplicação atualizante era justificada e correspondia à realidade autêntica, divina, da revelação salvadora de Jesus e estava no horizonte interpretativo da fé cristã.

A crise religiosa provocada simultaneamente por várias circunstâncias<sup>204</sup> que abalaram profundamente a fé cristã exigiu uma afirmação de fé normativa e vigorosa para dar expressão àquilo que todos deviam crer. A situação de confusão e desorientação do período pós-separação do judaísmo sugere a necessidade de fazer referência a um credo, de viver a partir de uma afirmação querigmática<sup>205</sup>. Uma afirmação de fé supõe uma comunidade de fé consciente do que realmente pretende confessar: A fé em Jesus Cristo, como Filho único do Pai, enviado como salvador do mundo (cf. Jo 20, 31). Foi isto que a comunidade cristã quis expressar quando confessou que o *Logos* se fez carne e nele ela viu a presença de Deus.

É por isso que o texto de Jo 1,14-18 está estruturado pela confissão de fé seguida do testemunho de João Batista e a consequência deste ato de fé. São dois aspectos da mesma realidade, pois o homem não chega à confissão de fé sem antes experimentar a consequência dela em sua vida. Assim como em 1,14-18 e em todo o Prólogo o pensamento de fundo que percorre todo o Evangelho é o de “Revelação e Fé”. A revelação é a fé sendo correspondida, ou mesmo estimulada

<sup>203</sup> Cf. Jo 14,16-17; 14,26; 15,26; 16,12-13.

<sup>204</sup> A separação do judaísmo, a guerra romana que destruiu o Templo e Jerusalém (68-70 d.C.), a reorganização do judaísmo farisaico (+ ou – 90 d. C.), as inúmeras filosofias com substrato religioso (gnose, mandeísmo, hermetismo), que pululavam na região da bacia do Mediterrâneo, além da perseguição de Domiciano (81-96 d. C). Porém, foi a separação do judaísmo que mais exigiu uma nova reflexão dos dados da fé.

<sup>205</sup> Para o judaísmo renovado, a presença de Deus se dava na *Torah*, manifestação última da vontade de Deus. O judaísmo sinagoga concebia a presença salvífica de Deus na *shekiná*. A eles João opõe drasticamente que Jesus Cristo é a verdadeira e definitiva manifestação de Deus (cf. 1,17-18). Portanto, o tema da natureza da presença de Deus é retomado por João para rejeitar a Lei como a manifestação última de Deus e a sinagoga como lugar de sua morada. Assim, uma profunda mudança ocorre no modo da revelação do AT: agora, no NT, ela acontece na carne de Jesus Cristo, a Palavra eterna do Pai, e não mais escrita nas tábuas de pedra (cf. Ex 34,1-9). KÖNINGS, J., *Evangelho Segundo João: amor e fidelidade*, São Paulo: Loyola, 2005, p. 31-50.

e desencadeada pelo Pai de Jesus: “*Ninguém vem a mim se o Pai que me enviou não o atrair*” (6,44).

Portanto, o texto de Jo 1,14-18 é uma ação de graças em forma de hino, um testemunho vivo, que pertence às fórmulas litúrgicas da comunidade cristã primitiva, uma exaltação à ação de Deus na história que em sua grande misericórdia enviou seu “Filho” como *Salvador do mundo* (cf. 3,16; 4,42) e permitiu aos que creram no “Nome” de seu Filho fazer a experiência e confessá-la.

Este texto permite que se releia o *Prólogo* como uma exaltação a toda a atividade histórica da revelação de Deus por sua “Palavra” desde quando estava voltada para Deus até FAZER-SE CARNE.

## 4

### RELAÇÕES INTERTEXTUAIS: Ex 33,18-23 / Jo 1,14-18

Verificando-se a análise dos textos Ex 33,18-23 (cap. I) e Jo 1,14-18 (cap. II) percebe-se claramente a ocorrência de uma interação entre eles. Este capítulo verificará se esta interação se configura em um processo de intertextualidade e, existindo, em que grau ele ocorre. Tomando-se como ponto de partida os critérios adotados no estudo metodológico de Markl<sup>1</sup> proceder-se-á à comparação dos textos.

#### 4.1.

##### Referência

O critério de referência consiste em verificar a existência de temáticas comuns entre os dois textos, no caso Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18.

#### 4.1.1.

##### Referências temáticas

a) A temática da visão da glória:

Ex 33,18	Mostra-me, por favor, tua glória	Jo 1,14 <sup>a</sup>	Nós vimos sua glória
33,22 <sup>a</sup>	E ao passar minha glória	1,14 <sup>d</sup>	Glória que ele tem junto ao Pai

A visão da glória é a temática central nos dois textos: tanto o verbo ver quanto o substantivo glória condensam todo o substrato semântico das duas passagens. No texto de Êxodo a visão da glória aparece como algo que é intensamente desejado e no texto joanino já aparece como realização. É

---

<sup>1</sup> MARKL, D., “*Hab 3 in intertextueller und Kontextueller Sicht*”, Bib 85, 2004, p. 99-108. Para este trabalho utilizei a metodologia que Markl seguiu no texto citado acima. Para delimitar o conceito de intertextualidade, Markl tematiza cinco critérios (referência, diálogo, comunicação, seletividade e estrutura) cujo grau de ocorrência na comparação de textos indica sua maior ou menor relação.

interessante que cada um dos textos traz duas passagens com o tema da glória, mas em cada uma delas há variações ou nuances diferentes quanto ao sentido. No primeiro texto, no v. 18 o termo glória tem o sentido de ver a presença; na citação do v. 22<sup>a</sup> o sentido é de sinal da presença. No texto de Jo 1,14<sup>a</sup> o sentido é também de presença, mas o modo como acontece essa presença é outro. No v. 1,14<sup>d</sup> o texto especifica a origem da glória. O seu sentido está indicando para a preexistência do Filho.

**b) A temática da impossibilidade da visão de Deus pelo ser humano:**

Ex 33,20	“Não poderás ver minha face, porque o homem não pode ver-me e continuar vivendo”.	Jo 1,18 <sup>a</sup>	“Ninguém jamais viu a Deus”.
33,23 <sup>b</sup>	“Minha face, porém não se pode ver”.		

A questão da impossibilidade da visão de Deus pelo homem, em João: “Qeon oudeij ewraken pwpote” (Jo 1,18) está em clara conexão com Ex 33,20:  $\gamma\chi\omega'$  -dāh' ymāry-al { yki ymP'-ta, tar-i | kllt al { A afirmação joanina retoma a temática na intenção de apropriar-se de seu significado para a construção de uma nova idéia: “monogenhj qeoj o' wh eij ton kolpon tou/ patroj ekei/hoj ewhghsato” (Jo 1,18). Indicando que somente o Filho viu a Deus, exclui que alguém o tenha visto antes. Portanto, o que o Filho único revela é superior a qualquer outra revelação, embora não negue os meios de revelação na história do povo de Israel e na criação.

**c) A temática do antropomorfismo aplicada a Deus**

Ex 33,20-23	A face, a palma das mãos, as costas.	Jo 1,14	O Iogoj se revela na carne.
-------------	--------------------------------------	---------	-----------------------------

As referências antropomórficas aplicadas a Deus em Ex 33,20-23 remetem à temática da impossibilidade da visão de Deus pelo ser humano. O texto joanino diz que o modo humano de ver a Deus é na carne do Iogoj

**d) A temática do lugar de onde se pode ver a Deus**

Ex 33,21	Eis aqui um lugar junto a mim; põe-te sobre a rocha.	Jo 1,14	Armou a tenda entre nós.
----------	--	---------	--------------------------

Para o texto de Êxodo havia um lugar especial no qual se podia ver a Deus. Para o texto Joanino o lugar é no *l o g o j* feito carne que fixou morada entre os homens.

**a)** A temática do objeto da Revelação

Ex 33,19	A Moisés Deus revelou: Toda bondade, seu nome e sua misericórdia.	Jo 1,18	O Filho único que está no seio do Pai o deu a conhecer.
----------	---	---------	---

A revelação do AT trazida por Moisés revelava um conhecimento de Deus através de sua ação na história do seu povo, de sua bondade, de sua identidade. Com o Filho, que estava na intimidade do Pai, a revelação se dá pela participação do próprio Filho no mistério de Deus que é Pai. Por isto só ele nos revela plenamente a verdade que é Deus.

**f)** A temática do lugar dos reveladores

Ex 33,21	Moisés sobre a rocha, junto a Deus	Jo 1,14 <sup>d-e</sup>	O <i>l o g o j</i> junto ao Pai como Filho único
----------	------------------------------------	------------------------	--

Moisés para receber uma revelação teve que ir para um lugar indicado por Deus, ficar junto dele sobre a rocha, em evento especial; O *l o g o j* sempre esteve voltado para Deus (cf. Jo 1,1. 18).

**g)** A temática dos agentes da Revelação

Ex 33,18	Moisés	Jo 1,18	Jesus Cristo
----------	--------	---------	--------------

Os dois mediadores da revelação: Moisés, o amigo íntimo; Jesus Cristo, o Filho único do Pai.

**h)** A temática do limite da visão do homem

Ex 33,23	A face de Deus não se pode ver, somente as costas.	Jo 1,14c	O <i>l o g o j</i> encarnado é visto por muitos.
----------	--	----------	--

No texto do AT há limites para a visão de Deus. No texto do NT o *l o g o j* feito carne permite que todos possam contemplá-lo. Deus se faz ver na pessoa de Jesus. Este é o único modo do ser humano ver a face de Deus. A face de Jesus é a face de Deus (cf. Jo 14, 9).

i) A temática do relacionamento com Deus

Ex 33,21	Eis aqui junto a mim...	Jo 1,18	O Filho único que estava no seio do Pai...
----------	-------------------------	---------	--

A intimidade de Moisés e a supremacia da relação filial do Filho único.

j) A temática da liberdade de Deus

Ex 33,19	Deus diz a Moisés que concede sua graça a quem quer.	Jo 1,14	Deus expressa de modo pleno a sua liberdade revelando-se na carne do “I ogoj” e sua “glória” é vista por muitos.
----------	--	---------	--

A revelação da liberdade proclamada por Deus no texto de 33,19 é experimentada e confirmada no texto joanino.

## 4.2. Diálogo

O critério do diálogo diz respeito ao contexto em que se encontra a perícope: Se os textos falam entre si, tanto no contexto imediato quanto no mais amplo. Refere-se à relação tanto de semelhança quanto de contraposição, até mesmo mudanças de perspectivas.

### 4.2.1. A relação contextual

**a) Termos comuns no contexto mais imediato de Ex 33,18-23:**

1. No contexto posterior a expressão: *rico em graça e fidelidade* (verdade):

- a) O texto de Hebraico Ex 34,6:  $\text{tmakdsx;brw!Wlx}$ ;
- b) O Texto grego da LXX: Ex 34,6:  $\text{el ehmw n pol ue l eoj kai. al hqinoj}$
- c) O texto de Jo 1,14; 1,16; 1,17:  $\text{pl hrhj caritoj kai. al hqeiajã}$

2. No contexto anterior o termo *tenda*:

- a) O texto hebraico de Ex 33,7-11:  $\text{lhao}$
- b) O texto grego da LXX: Ex 33,7-11: Usa o substantivo  $\text{sknhh}$ ,

c) O texto de Jo 1,14<sup>b</sup>: εσκηρwsen (Usa o verbo skhnow no indicativo aoristo) e não o substantivo skhnh.

**b) Termos comuns no contexto mais imediato de Jo 1,14-18:**

Não há nenhum termo comum aos dois textos nos contextos imediatos de Jo 1,14-18; nem anterior e nem posterior<sup>2</sup>.

**c) Os contextos nos textos**

1. A problemática do modo de presença de Deus no meio de seu povo que percorre todo o capítulo de Ex 33,1-23: no anjo, na tenda, na nuvem é retomada no texto joanino para aparecer com força na afirmação “ο λογοj sarx egeneto” (Jo 1,14 cf. Jo 2,13). A comunidade joanina que viveu a gloriosa experiência da proximidade de Deus em seu “monogenhj qeoj” (cf. Jo 1,18) sentiu a necessidade de proclamar o modo desta presença (Jo 1,14).

2. A *visão da Glória* no contexto da revelação de Deus é retomada por João do texto primitivo (v. 33,18), como em paráfrase, apresentando-se como a concretização da mediação de Moisés: ^dbk-ta, an" ylabh; (Ex 33,18). O texto de João proclama: “kai. eqeasameqa thn doxan autou” (Jo 1,14<sup>c</sup>). Deus ao se aproximar dos homens manifestando sua *glória* por meio do “λογοj sarx egeneto” (Jo 1,14) realizou a reconciliação entre a impossibilidade da visão de Deus e a possibilidade humana. Há uma transformação na visão da *glória* que a comunidade contempla. Não mais através de elementos que simbolizassem a presença de Deus (Ex 33,19), mas a plenitude pessoal de Deus em seu Filho Jesus Cristo (Jo 1,14-18).

3. A idéia da intimidade de Moisés com Deus que é um dos temas centrais que percorre todo o Ex 33,1-23: “YHWH falava face a face com Moisés, como um homem fala com seu amigo” (Ex 33,11) está associada com o “Filho Único que estava no seio do Pai” (Jo 1,18) que é também central em Jo 1,14-18. O texto de João destaca que a filiação de Jesus Cristo é superior a qualquer outro relacionamento com Deus. Isto traz uma mudança notável na mediação: a mediação de Moisés (cf. Ex 33,11) que como amigo íntimo intercedeu para que YHWH não abandonasse o seu povo (Ex 31,18; cf. 34,27-28) garantiu sua

<sup>2</sup> O termo mais próximo comum aos dois textos no Evangelho de João é Jo 2,11: “Manifestou sua glória”. Porém, no contexto geral do NT pode-se encontrar indícios de proximidade com o texto joanino: 1 Jo 1,1-3; Hebreus 1,1-3; Cl 1,15-20.

presença (Ex 33,14ss), mas não o perdão dos pecados (cf. Ex 32,34s), a reconciliação do povo com seu Deus. O texto de Jo 1,17 afirma que a *graça e a verdade vieram por Jesus Cristo* que como Filho único as manifestou em plenitude “e *graça sobre graça*” (Jo 1,16). Portanto, sua mediação é superior à de Moisés porque significa a total reconciliação de Deus com seu povo, que no seu Filho manifesta *toda sua bondade* (cf. Ex 33,19), trazendo vida e salvação (Jo 1,5; cf. Jo 10,10; 3,17).

4. A revelação do caráter de Deus:  $\tau\mu\alpha\lambda\acute{\iota}\sigma\tau\omicron\varsigma$ , a Moisés no contexto mais amplo do texto na teofania de Ex 34,6-7, no qual se realiza a promessa de Ex 33,19, é retomada por João para acentuar que ela está ao alcance do homem e pode ser experimentada por meio do  $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\iota\ \rho\lambda\eta\rho\eta\iota\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha\iota$  (Jo 1, 14<sup>c</sup>). No primeiro texto somente Moisés será privilegiado ao ver YHWH “passar” toda sua bondade (Ex 33,19; cf. 34,5-7). Portanto, há uma exclusividade no relacionamento entre Deus e Moisés (cf. Ex 33,7-14); porém, no texto Joanino por meio do  $\lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\iota$  encarnado todos (nós) podem contemplá-lo (Jo 1,14<sup>c</sup>), experimentar toda sua bondade, graça sobre graça (Jo 1,16) e ouvir o nome de YHWH ( $\epsilon\gamma\omega\ \epsilon\iota\mu\iota$  [cf. Jo 8,24. 28. 58]) que é o “Pai” (Jo 1,18; cf. Jo 17,6. 26)<sup>3</sup>.

5. O sentido da tenda como lugar do encontro com Deus. A tenda que, após o pecado de idolatria (cf. Ex 32,1-6) foi armada *fora e longe* do acampamento (cf. Ex 33,7-11) agora *está no meio dos homens* (cf. Jo 1,14<sup>b</sup>). O sentido da tenda no Êxodo como lugar de encontro com Deus era de um lugar provisório e a presença de Deus acontecia de modo intermitente, quando a coluna de nuvem baixava e parava à entrada da tenda (cf. Ex 33,9-10). Em João o sentido é de uma presença contínua, constante, e visível a todos:  $\kappa\alpha\iota\ \epsilon\sigma\kappa\eta\eta\omega\sigma\epsilon\iota\ \epsilon\iota\ \eta\mu\iota\iota\varsigma$  (Jo 1,14).

6. O contexto no qual Moisés suplica para *ver a glória* de Deus é da incerteza de sua presença no meio do povo de Israel<sup>4</sup>. A consciência de haver perdido o contato imediato e familiar com Deus provocou no povo o temor permanente de que em sua ira poderia abandoná-los (Ex 32,30-35). Daí, a esperança infatigável de buscar a reconciliação por meio da mediação de Moisés. A intercessão de Moisés (Ex 33,12-23) garantiu a presença de Deus e a renovação da Aliança com novas “Tábuas da Lei” (Ex 34,1-9), mas não ficou claro de que modo ele se faria

<sup>3</sup> O nome de Deus conforme o texto do Êxodo garante sua assistência: 3,14; 6,2s; Is 42,8; 43,3. 11. 15.

<sup>4</sup> Cf. Ex 32-33 e também os textos e salmos ligados ao período do pós-exílio: Is 41,14; 60,1-22; 62,4-5; 66,5; Sl 42; 63; 67; 77; etc.

presente (Ex 33,12-17)<sup>5</sup>. O contexto do Evangelho de João também era de insegurança para a nova comunidade de fé que buscava consolidar sua identidade cristã exigida pelas circunstâncias<sup>6</sup>. A proclamação do *Logos* encarnado em Jesus Cristo exigiu a necessidade de testemunhos (Jo 1,15) e provas das Escrituras (cf. Jo 5, 39. 47), pois se recusavam a aceitar Jesus como Filho de Deus. Portanto, o tema da natureza da presença de Deus é retomado por João para apresentar Jesus como o Filho único, aquele que faz Deus presente no meio dos homens. Assim, uma profunda mudança ocorre no modo da revelação do AT: agora, no NT, ela acontece na carne de Jesus Cristo, a Palavra eterna do Pai, e não mais escrita nas tábuas de pedra (cf. Ex 34,1-9).

### 4.3. Comunicação

O critério da comunicação por trabalhar com a linguagem, isto é, com o uso de termos e expressões comuns entre os textos, se configura como um dos mais importantes na definição de um processo de intertextualidade.

#### 4.3.1. Os graus da comunicação entre Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18

Os termos e expressões comuns nos respectivos textos não são muito numerosos, mas os poucos que aparecem são centrais nos dois textos:

##### A) Termos comuns nos textos:

1. Ex 33,18: *Mostra-me tua glória* // Jo 1,14: *Nós vimos a sua glória*
  - a) O texto hebraico: <sup>^</sup>dbk-ta, an<sup>"</sup> ynb<sup>r</sup> h;
  - b) O texto grego da LXX: “deikon moi thn seautou/ doxan”
  - c) O texto de Jo 1,14<sup>c</sup>: “kai. eqeasameqa thn doxan autou”.
2. Ex 33,20: *Não poderás ver a minha face porque o homem não pode me ver e continuar vivendo* // Jo 1,18: *Ninguém jamais viu a Deus.*
  - a) O texto hebraico: yxw<sup>"</sup> ~d'ah' ynb<sup>r</sup> y<sup>"</sup> al {yKi ynP<sup>"</sup>-ta, tar<sup>"</sup> ki l kllt al {
  - b) O texto grego da LXX:

<sup>5</sup> O contexto do texto que é pós-exílico também sente a ameaça da ausência de Deus por várias circunstâncias, como a destruição do Templo de Jerusalém, sendo a mais importante a futura relação do povo com Deus.

<sup>6</sup> Cf. nota 371.

“kai. eiþen ouw dunhsh| ideih mou to. proswpon<sup>7</sup> ouw gar mh. idh| anqrwpoj to. proswpon mou kai. zhsetai”.

c) O texto de Jo 1,18: Qeon oudeij ewrakēn pwpote

3. O verbo *ver*:

a) O texto hebraico: Ex 33,18; 33,20; 33,23: har

b) O texto grego da LXX: Ex 33,18: (v. deiknumi); 33,20 e 23: v. oraw

c) O texto de Jo 1,14: (qeaþmai); 1,18: oraw

4. Os mediadores:

a) O texto hebraico: Ex 33,18: Ele disse (Moisés)

b) O texto grego da LXX: Ex 33,18: Ele disse (Moisés)

c) O texto de Jo 1,17: *Jesus Cristo*.

#### 4.3.2.

#### A tensão entre os elementos comuns dos dois textos

a) Moisés pede que Deus lhe “faça ver” a sua glória (Ex 33,18). Deus lhe responde com outro verbo “fazer passar”<sup>8</sup> (Ex 33,19). Há uma clara tensão entre o verbo “*ver*” e o verbo “*passar*”. O verbo *ver* está na dependência do que Deus quer *mostrar* e o que Deus quer *mostrar* está na dependência do que o homem *pode ver*; e o que o homem quer *ver* sua condição humana não o permite porque ele não poderá ver e continuar vivendo (v. 20). Por isso Deus *fará passar* diante dele o que ele pode ouvir (o nome), o que pode experimentar (toda bondade) e o que deve conhecer (a liberdade de Deus). O mais profundo desejo do homem é ver a Deus “face a face”. No AT a visão de Deus está relacionada a uma experiência privilegiada<sup>9</sup>. O desejo de ver a Deus, só rara e parcialmente é satisfeito, pois Deus é um Deus escondido (cf. Is 45,15) que se revela à fé<sup>10</sup>.

Esta tensão entre a imanência do ser humano e a transcendência de Deus desaparece no texto de João. Deus toma a iniciativa de se *fazer ver* fazendo-se homem, na pessoa de seu Filho único (1,18): o logoj sarx egeneto. E assim, em

<sup>7</sup> A LXX traduz -ἴπρ por proswpon.

<sup>8</sup> O texto grego da LXX neste versículo difere do texto hebraico quando traduz “expressão blj -lk’ por th| doxh’”. O que faz com que Deus atenda positivamente o pedido de Moisés. Mas ao invés de Deus fazê-lo ver, vai fazer passar sua glória: kai. eiþen egw. pareuþsomai proteroj sou th| doxh| mou [...].

<sup>9</sup> Cf. Moisés (Ex 33), Elias (1 Rs 19,13) Isaías (6,1ss).

<sup>10</sup> Verbete *ver*, LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Petrópolis: Vozes, 1977, p. 1054.

Jesus, está superada a impossibilidade do homem de ver a Deus (cf. Jo 14,9 ss). No NT Deus se faz visível na pessoa de seu Filho, Jesus Cristo. Se há uma visão que antecede a fé, a própria fé desemboca num conhecimento e numa visão (cf. Jo 1,51; 3,21. 36). Ver a Jesus já é ver o *logoj*, “*a vida que estava junto do Pai e que nos apareceu*” (Jo 1,1; cf. 1 Jo 1,1-3; Jo 14,9 s; 12,45). Contudo, a transcendência de Deus não permite que Jesus revele toda a glória que lhe cabe (Jo 17,5), porque também ele pertence ao mundo invisível, *das realidades que não se vêem* e, que são a fonte das que vemos (cf. Hb 11,1). Portanto, a não ser na fé o desejo do homem de ver a Deus tal qual ele é não pode ser satisfeito por completo. Somente “*Jesus Cristo o autor e realizador da fé*” pode possibilitar ao homem a visão de Deus (cf. Hb 12,2): “*kai. eqeasameqa thn doxan autou*”. Por isso a visão da glória de Deus em Jesus está condicionada à fé<sup>11</sup>.

b) O motivo da glória é Deus entre seu povo. O termo *glória* comum aos três textos diverge em seus sentidos<sup>12</sup>. Mas no contexto imediato ao texto de Êxodo a *glória* apenas revelava que Deus estava entre eles; mas o modo como se fazia presente era velado, quer pela nuvem<sup>13</sup> (cf. 33,9; 34,5), quer pelo fogo (cf. Ex 19,18); quer pela tenda (cf. 33,9; cf. 25,8-9), quer pela arca (cf. 25,22), quer pelo santuário (cf. Ex 25,8). A *visão da glória* muitas vezes está associada com a teofania (Ex 19,18 ss) que é o elemento que enfatiza especialmente a divina presença. “*A glória de YHWH pousou sobre o monte Sinai, e a nuvem o cobriu durante seis dias. No sétimo dia, YHWH chamou Moisés do meio da nuvem*” (cf. Ex 24,16). Podiam-se ver os sinais dessa presença, mas a Deus mesmo não: “*O aspecto da glória de YHWH era, aos olhos dos israelitas, como um fogo consumidor no cimo da montanha*” (cf. Ex 33, 20-23; 24,17)<sup>14</sup>.

<sup>11</sup> No Evangelho de João a fé é uma forma de visão: “Não te disse que, se creres, verás a glória de Deus?” (Jo 12,40; cf. 6,40;).

<sup>12</sup> No texto hebraico Deus promete que fará passar toda sua bondade diante de Moisés (Ex 33,19) e o texto grego diz que Deus fará passar a glória. Portanto, o termo *glória* neste versículo (33,19) é entendido pela LXX como equivalente a manifestação de toda bondade de Deus. No v. 20 do texto hebraico há indícios de que os termos *glória* e *face* se equivalem (cf. vv. 18 e 20 e também vv. 22 e 23). Cf. Cap. I.

<sup>13</sup> Cf. “Eis que eu virei a ti na escuridão de uma nuvem... (Ex 19,9. 21); O próprio Moisés em cuja face resplandecia a consequência de ter falado com Deus teve que colocar um véu porque os israelitas temiam se aproximar dele (cf. Ex 34,29-35).

<sup>14</sup> Verbete *דְּבָרֵי* Glória, Ex 14,18; 17,6; 19,18; 24,17; cf. Ez 10,4. 18s; 22s; 39,21-29; Sl 19,2; e outros; A glória neste contexto designa o próprio Deus enquanto se revela em sua majestade, em seu poder, no brilho de sua santidade, no dinamismo de seu ser. LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Petrópolis: Vozes, 1977, p. 381.

Consoante o texto Joanino a maneira de Deus se fazer presente determina o sentido que o termo *glória* tem para o Evangelista (1,14<sup>c</sup>): *A glória é ver Deus na carne*. Homem entre os homens (1,14<sup>c</sup>) *Jesus manifestou a sua glória* (cf. 2,11; 17,5), que se revelou principalmente na sua *hora*, na cruz (12,23. 28). Portanto, é na pessoa de Jesus, na sua vida, o lugar onde acontece a plenitude da *glória* de Deus (17,22). Produziu-se assim uma grande mudança na revelação de Deus ao assumir uma existência na carne de Jesus Cristo e, conseqüentemente, no sentido de *glória*<sup>15</sup>.

#### **4.4. Seletividade**

O critério de seletividade está interessado em conhecer em que medida os termos e expressões destes dois textos os unem, os aproximam de forma mais íntima. Portanto, em que medida o texto de Jo 1,14-18 é mais próximo de Ex 33,18-23 do que de outros textos do AT.

##### **4.4.1. A importância de termos e expressões de Ex 33,18-23 em Jo 1,14-18.**

a) O termo *glória*<sup>16</sup> e o verbo *ver* no texto de João são os elementos de maior importância para assegurar a proximidade entre os dois textos. Não há nada que Deus *mostre* que não manifeste *sua glória*. Por conseguinte, é inevitável que a “*visão de Deus*” esteja relacionada à sua “*glória*”. A revelação continua e sua manifestação histórica sempre é descrita em termos de “*visão de glória*”. Muitas vezes aparece a súplica para ver a “*face*” (Sl 27,8s; 42,2). Mas é digno de nota que a súplica pessoal: “*mostra-me, por favor, tua glória*” é exclusiva de Moisés; portanto, sem similar no AT. No AT o termo *glória* aparece 217 vezes<sup>17</sup>, e tem um sentido muito amplo. Nos textos proféticos e nos litúrgicos geralmente vem

<sup>15</sup> O povo de Israel aprendeu o Temor de Deus ao associar a santidade do Transcendente à sua condição humana frágil e pecadora. Daí que a glória de Deus se tornou motivo de temor e era reservada a pessoas escolhidas. Não era medo psicológico, mas reverência perante Deus, que se revela. Em Jo a glória não mais amedronta ninguém, ela é causa do crer dos discípulos (cf. 2,11) e é para ser contemplada (cf. 17,24). LÉON-DUFOUR, X., *Vocabulário de Teologia Bíblica*, Petrópolis: Vozes, 1977, p. 381.

<sup>16</sup> Verbetes *диѡκ' Dicionário Internacional de Teologia do AT*, São Paulo: Vida Nova, 1998, p. 696. Conferindo o ambiente litúrgico tem-se uma noção da riqueza polissêmica que o termo “Glória” adquiriu no contexto da revelação do AT. Assim o conceito de “ver a glória” evoluiu porque Deus continua a revelar o seu mistério inalcançável.

<sup>17</sup> *Concordância Bíblica da Sociedade Bíblica Brasileira*, 1997, p. 462-463.

associado à manifestação de Deus ou a sinais de sua presença<sup>18</sup>. Como está no contexto do texto de 33,19, como súplica pessoal não há nenhum registro.

b) No texto de Jo 1,14<sup>c</sup>, a expressão “kai. eqeasameqa thn doxan autou/” está mais próxima de Ex 33,18-23 do que de qualquer outro texto do Antigo Testamento<sup>19</sup> não apenas na linguagem<sup>20</sup>, mas também no contexto teológico como texto normativo para a fé. A maravilha da proclamação joanina em forma de confissão de fé é entendida melhor à luz de Ex 33,18ss. Pelo fato de concentrar todo o universo simbólico relacionado à revelação esta expressão é a única que poderia plenamente concluir e atualizar a história da revelação de Deus por sua *Palavra* no prólogo<sup>21</sup>: kai o' logoj sarx egeneto kai. eqeasameqa thn doxan autou/(Jo 1,14).

A expressão: <sup>^</sup>dbk-ta, an' ymāf h do texto de Ex 33,18 é o elo mais íntimo entre eles. A familiaridade com a qual João a utilizou dá bem a medida de quanto estes textos estão próximos. A novidade absoluta da revelação de Deus na “carne” de Jesus Cristo só poderia ser expressa com: “kai. eqeasameqa thn doxan autou/”.

c) Ainda ligado ao verbo *ver* outro elemento que os une é o da impossibilidade do homem de ver a Deus. O texto de João ao dizer que “Oeon outeij ewraken pwpote” apresenta-se como parceiro de Ex 33,20: yxw' ~dah' ymāf h al { yKi mP'-ta, tar' i lkw' al Os dois textos se mostram muito próximos, apesar de o texto joanino superar o texto de Êxodo: “monogenhj qeoj o' wh eij ton kolpon tou/ patroj ekei/hoj exhgsato”. Agora, realmente ao homem é dada a possibilidade de ver a Deus “face a face” (cf. Jo 10,30; 14,9s; 17,5) e não só pelas costas.

<sup>18</sup> Glória como os atos de Deus na história: Sl 66,2ss: Cantai a glória de seu nome, dai glória ao seu louvor. Dizei a Deus: “Quão terríveis são tuas obras”; - Glória como lugar da habitação de Deus onde os fiéis podem louvá-lo: Sl 26,8: O lugar em que reside sua glória; Sl 29,9: No seu templo os fiéis bradam glória; Sl 63,3: Eu te contemplava no templo vendo teu poder e tua glória; - Glória como salvação: Sl 21,6: Grande é tua glória e tua salvação; Sl 96,2-3: Proclamai sua salvação, dia após dia, anunciai sua glória...; Sl 85,10: Sua salvação está próxima dos que o temem, e a glória habitará nossa terra; Sl 62,8: Em Deus está minha salvação e minha glória; Sl 85, 8: Mostra-nos YHWH teu amor e concede-nos tua salvação. A visão da glória é universal: Sl 97,6: Os povos todos vêem sua glória.

<sup>19</sup> O texto de Jo 1,14-18 está próximo de todo o capítulo Ex 33 (armar a tenda, a intimidade de Deus com Moisés, a Lei, a mediação, a promessa da presença). Mas, de modo especial com a seção 18-23; pois aí há mais intimidade com Jo 1,14-18. Há aproximação também com Ex 34,5-9; Is 40, 5; porém não no nível de intimidade com Ex 33,18-23.

<sup>20</sup> A súplica emprega a linguagem da retórica da persuasão e, portanto, reforça o grande desejo do homem de conhecer o seu interlocutor, de vê-lo face a face (cf. Ex 33,11). Mas essa expressão mostra-se seletiva também pelo fato de se adequar às crescentes mudanças que o contexto histórico e litúrgico vai exigindo. SCHÖKEL-CARNITI, *Salmos – Grande Comentário Bíblico*, São Paulo: Paulus, 1996, p. 65-70.

<sup>21</sup> Cf. O Prólogo (Jo 1,1-13), contexto anterior ao texto de Jo 1,14-18.

d) Pode-se perceber também uma proximidade entre os dois textos se se considera a “*bondade de Deus*” (33,19) como graça e verdade. O texto Joanino fala da *graça e verdade* por duas vezes: *doxan wj monogenouj para patroj( pl hrhj caritoj kai. al hqei aj (v. 14<sup>e</sup>). h carij kai. h al hqei a dia. Wlhsou/ Cristou/ egeneto (v.18)* No texto de Ex 33,19 Deus promete a Moisés fazer passar *toda bondade* diante de sua face: *^mP<sup>2</sup>-l [: blj -l k' rybi[; ymb]*

#### 4.4.2.

#### A originalidade de Jo 1,14-18

Pelo fato de pertencer ao Prólogo do Evangelho de João, o texto de 1,14-18 é, por natureza, altamente seletivo. Mas o é também nele mesmo. A proclamação de que o *logoj* divino se fez carne (1,14) anuncia o fim de uma velha ordem e dá a boa nova que reflete a liberdade, o poder e o amor de Deus de se aproximar do homem fazendo-se *homem*. Em todo o Novo Testamento não existe afirmação igual<sup>22</sup>. São exclusivos do texto Joanino - além do anúncio da encarnação do *logoj* - a confissão de fé (1,14) e o testemunho de sua preexistência (1,15), a revelação de que o *logoj* é o Filho único (1,14<sup>e</sup>), e que ele é Jesus Cristo (1,17), pelo qual nos chega a graça e a verdade de Deus (1, 16 e 17), e que somente ele como Filho que está no seio do Pai O revela. A seletividade deste texto se reflete não somente no conteúdo teológico, do qual é depositário, mas também na estrutura literária, na terminologia empregada, e sobretudo no aspecto semântico (cf. cap. II). Quase toda a terminologia empregada em Jo 1,14-18 (excetuando as do texto de Ex 33,18-23) é exclusiva e seleta:

- o O uso do termo *logoj* no sentido pessoal e absoluto (Jo 1,14<sup>a</sup>) para designar o Filho que está no seio do Pai como Filho único é exclusivo deste texto;
- o O uso do termo *sařx* para expressar a natureza da revelação (Jo 1,14<sup>a</sup>);
- o O uso do termo *eskhnwsen* no NT para expressar o lugar onde o revelado pode ser encontrado (Jo 1,14<sup>b</sup>);
- o O termo *monogenhj* usado em 1,14<sup>d</sup> em sentido absoluto é também exclusivo deste texto, assim como o *monogenhj qeoj* do v. 18, pois no Evangelho ele comparece em 3,16, mas antecedido do substantivo filho: *uion ton monogenh/*

<sup>22</sup> Há textos (como Fl 2,6-11; Cl 1,15-20; Ef 1,3-14; Hb 1,1-4) que fazem referências à preexistência, a Jesus como Palavra eterna do Pai, ao seu poder na criação, à filiação divina, mas não proclamam a encarnação do *logoj* como o texto Joanino.

- o Plhrhj aplicado ao Filho único também é exclusivo deste texto (Jo 1,14<sup>e</sup>);
- o Xaritoj kai. al hqeiaj esta expressão é também própria de João no NT e sua originalidade se acentua quando se tem em mente que ela porta o sentido e toda a carga semântica da hendiáde do Antigo Testamento tmak dsx, que está associada ao dom da Lei que veio por Moisés (1,17; cf. 34,6).
- o Ton kolpon tou/ patroj a expressão corresponde à intimidade com Deus<sup>23</sup>. No NT ela só aparece aqui.
- o O verbo exhghsatw significa contar uma narração, revelar ou explicar segredos divinos<sup>24</sup>. O seu uso é específico deste texto e se refere ao que o Evangelho vai narrar.
- o H carij kai. h' al hqeia dia. Vhsou/ Cristou/ egeneto Jesus Cristo como portador dos atributos divinos que correspondem à graça e à fidelidade de Deus (cf. Ex 34,6) também a expressão é própria deste texto.
- o A igualdade entre qeoj e o pathr só aparece aqui em Jo 1,18.
- o O Batista como testemunha da preexistência aparece apenas neste texto (cf. v. 15) e em 1,30.

#### **4.5. Estrutura**

O critério da estrutura procura verificar em que medida as estruturas dos dois textos convergem para os mesmos pontos importantes, para os mesmos pontos centrais, ou um ponto secundário em Êxodo torna-se importante ou mesmo central em João ou vive-versa.

##### **4.5.1. Elementos estruturais no texto de Ex 33,18-23**

Os elementos que definem a estrutura de Ex 33,18-23 e que constituem o seu núcleo teológico estão identificados com a questão da transcendência e da imanência de Deus; portanto, com a visão de Deus pelo homem:

- a) Os verbos ver (não ver) e passar

<sup>23</sup> A imagem exprime intimidade (cf. Jo 13,25). O judaísmo rabínico dizia que a Torah permanecia no seio de Deus (cf. nota 300). O seio é, sobretudo, símbolo de proteção, de maternidade. Em Lc 16,22 aparece a expressão “seio de Abraão” designando o lugar de repouso dos justos e corresponde à antiga expressão bíblica “reunir-se com os pais” (Cf. Jz 2,10; Gn 15,15; 47,30). CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A., *Dicionário de Símbolos*, Verbete *seio*, RJ: José Olímpio, 2006, p. 809.

<sup>24</sup> BARRET, C. K., *El Evangelio Según San Juan*, Madrid: Cristiandad, 2003, p. 255.

- b) Nome, bondade, glória
- c) Agraciar, ter misericórdia
- d) Os termos face, costas e mão

a) A súplica de Moisés para que Deus *se faça ver* por ele sustenta toda organização do texto. O verbo *har* constitui-se em seu eixo temático. Abre o diálogo (v. 18) na seqüência, quando da resposta negativa de Deus a Moisés no v. 20: “*Não poderás ver*” e no fim do diálogo comparece por duas vezes, uma positiva e outra negativa, após Deus preparar uma maneira de atender à súplica de Moisés (v. 23): “... E me *verás* pelas costas, mas minha face não *verão*. Também o verbo *rb* [passar] está em relação paralela com o verbo *ver*, como para contrabalançar. Ele se situa no texto sempre no momento no qual Deus fala da possibilidade de manifestar algo ao homem, no caso, a Moisés. Está presente no v. 19 quando Deus faz a promessa, e no v. 22 por duas vezes: ao indicar o lugar no qual Moisés deverá ficar e, quando terminar sua manifestação. Se o verbo *ver* está associado à atitude humana o verbo *passar* está em conexão com o agir de Deus. O *ver* do homem e o *passar* de Deus estruturam o texto de forma paralela. Os outros elementos como os do caráter de Deus e os termos que expressam partes do corpo em referência a Deus são o complemento do *ver* e do *passar*. Portanto, os elementos que catalizam a centralidade do texto de Ex 33,18-23 são o *ver* do homem e o *passar* de Deus.

b) No entanto, o termo glória é o objeto do *ver* e do *passar*. É, portanto, também essencial, é o elemento em torno do qual gira todo o conteúdo do texto. A glória está ligada à maneira como o Transcendente se faz *ver*; sempre anuncia sua presença.

c) Ligados ao termo Glória, como para complementá-la, em virtude de pertencerem ao universo simbólico da linguagem da revelação, estão os termos “nome”, “toda bondade” e a expressão da “liberdade de Deus” no seu agir misericordioso e na sua gratuidade.

d) Os termos face, costas e mão que são aplicados a Deus querem revelar a sua proximidade e ao mesmo tempo sua incompreensibilidade, o mistério no qual Deus se esconde.

#### 4.5.2. Elementos estruturais no texto de Jo 1,14-18

O eixo central do texto joanino é a proclamação de fé na natureza da divina presença: “o *logoj* se fez carne” e do seu lugar: “*armou a tenda entre nós*” com sua consequência para a humanidade. Estas afirmações que estruturam o texto se articulam em dois momentos distintos:

- 1) A confissão e testemunho de que a glória pode ser vista pelos homens (1,14-15).
- 2) E a plenitude de graça e de verdade da qual o Filho único do Pai é o portador (1,16-18): “*Dele todos nós recebemos*”.

- Do primeiro momento os elementos estruturais são as expressões:

- a) O *logoj* se fez carne
- b) Armou a tenda entre nós
- c) Nós vimos sua glória
- d) Glória de Filho único do Pai

- Do segundo, os elementos estruturais são:

- a) O recebimento da plenitude da graça e da verdade
- b) A revelação do nome do Filho único.

#### 4.5.3. Relação entre os elementos estruturais nos dois textos:

1. A visão da glória é essencial nos dois textos, porém há uma gradação. No primeiro texto o **ver** é objeto de desejo (Ex 33,18). No segundo, a visão da glória é uma proclamação auspiciosa (Jo 1,14).
2. O verbo **ver** é essencial nos dois; porém o **ver** Joanino é expressão de fé na revelação da glória de Deus na *carne*. A confissão de fé da comunidade (1,14) inaugura uma fase inteiramente nova no relacionamento entre Deus e o homem. É a fé em Jesus como “revelador do Pai” (3,34ss; 6,46; 8,19. 24) quem vai discernir a nova presença de Deus na história. Como a glória foi vista na carne do *logoj* o testemunho de uma figura histórica que respalda a confissão de fé da comunidade (1,15) mostra a importância da dimensão da fé no acolhimento do Filho.
3. No primeiro período da revelação *Deus faz passar* (Ex 33,19), toda sua bondade, mas não se desvela, continua abscondito. É indisponível. No texto

Joanino a forma de presença *na carne* sai dos parâmetros da revelação. Deus *egeneto* (acontece) em Jesus, o Cristo, o Filho único, portador da graça e da verdade. Assim a liberdade de Deus (Ex 33,19) é experimentada de forma concreta na encarnação do *logoj*.

4. O verbo *passar* (*rb[ ]*) que no texto do Êxodo era um dos termos principais é substituído pelo verbo *receber* (*lambaw*). Toda a bondade de Deus (*yblj -lK*) foi recebida em plenitude por meio de Jesus Cristo (cf. Ex 33,19 // Jo 1,16).

5. No texto Joanino a revelação da glória do Deus Transcendente acontece em nova forma de presença e em novo lugar. Não mais no alto da Montanha nem na nuvem; mas na imanência da carne de Jesus (1,14). Todos podem encontrá-lo sem mediação (v. 1,14 cf. Jo 14,9), pois ele “armou a tenda no meio dos homens” (v. 1,14 cf. Jo 1,29. 36. 43ss e outras). Desapareceu a busca angustiada de Deus, pois no seu Filho “Jesus Cristo” Ele se aproximou de todos os homens (1,17).

6. A nova mediação: *h' carij kai. h' alhgeia dia. Vhsou/ Cristou/ egeneto*! Ao fazer-se homem Jesus assumiu para si a mediação dos homens diante de Deus até o dom total de si mesmo, e a manifestação assim do amor do Pai<sup>25</sup>. A glória de Jesus Cristo que é vida (Jo 1,4) e Luz (Jo 1,5) e que veio para dar a vida (Jo 10,10; 15,13) e ser a Luz dos homens (cf. 8,12) resplende, sobretudo, na paixão, que é a glorificação do Filho pelo Pai e do Pai pelo Filho (13,31s). Na plenitude de *graça e verdade* está a *salvação*. Moisés também assumira no passado de forma exemplar a mediação do povo de Israel (cf. Ex 32,14), no entanto, o castigo pelo pecado não fora retirado: “*Mas no dia de minha visita punirei o pecado deles*” (cf. Ex 32,34s). Agora Deus, em Jesus Cristo, estabelece nova relação com o homem gratuitamente unindo-o a si na íntima comunhão entre o Filho e o Pai: “*Porque Deus não enviou seu Filho ao mundo para julgá-lo, mas para que o mundo seja salvo por ele*” (cf. Jo 3,17).

7. O cuidado de Deus para com Moisés ao ver passar a sua glória (Ex 33, 21-23) que é secundário no primeiro texto, no segundo é essencial, pois se transforma no envio do Filho único que estava no seio do Pai (v. 14 e 18).

8. Os termos *face, mão, costas* se acham incluídos na proclamação de Jo 1,14: *o logoj sarx egeneto*.

<sup>25</sup> MATEUS, J.; BARRETO, J., *O Evangelho de São João*, São Paulo: Paulinas, 1989, p. 70.

9. A comunicação neste novo tempo se faz na pessoa do *logoj* no qual se revela a glória do Filho único de Deus. O monogenouj para. patroj o único que viu a Deus e, por meio do qual se toca o mistério do Deus invisível. Ele é a Palavra do Pai que se fez carne: “*Eu falo o que vi junto de meu Pai*” (cf. Jo 8,38).

10. Ao proclamar a presença de Deus no seu Filho (cf. Jo 10,30), o texto também comunica que o Deus que se revelou a Moisés (Ex 34,6)

tmak dsx;brn> ~yPa; %ra, !lllx> ~llkr: lae hihy> hihy> é o Pai de Jesus Cristo e que é somente por autou/ himeij pantej el abomen kai. carin anti. caritoj\ (cf. Jo 1,16; 5,20. 5,43).

#### 4.6.

#### Síntese do Capítulo III

Este terceiro momento se ocupou essencialmente da verificação de uma correspondência entre os dois textos pesquisados, a fim de permitir estabelecer uma apreciação das relações intertextuais. Conferindo os critérios adotados pode-se concluir que:

a) As referências temáticas manifestaram a recorrência a temas que se tornaram paradigmas do falar sobre a presença de Deus ou sua manifestação<sup>26</sup>. A recorrência mostra a importância deles. Temáticas como a “visão da glória”, a “revelação do ser, do nome e da liberdade de Deus”, “a impossibilidade do ser humano de ver a face de Deus”, “os mediadores”, o “lugar da revelação” constituem os enunciados dos dois textos. São as “Relações temáticas” que fazem a intertextualidade e ajudam a visualizar os eixos semânticos que percorrem os dois textos e a sua evolução.

b) O critério do Diálogo dá autoridade para se afirmar que as duas passagens são parceiras no diálogo porque apresentam um contexto no qual a reflexão teológica da questão da *presença de Deus* e da natureza de sua *presença*<sup>27</sup> entre os homens que caracteriza o segundo texto, entra em ressonância com o texto predecessor. Esta reflexão não é atemporal. Tanto em Ex 33,18-23 quanto em Jo

<sup>26</sup> O termo “glória” em João se entende como sendo uma revelação da parte de Deus, ou como sendo a intervenção na história, feita pelo poder dele. A glorificação de Jesus torna-se uma realidade por seus sofrimentos, morte e ressurreição. Verbete Glória, *Dicionário Internacional de Teologia do NT*, São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 902.

<sup>27</sup> O texto de Ex 33,18-23 é o mais extenso tratamento do assunto da presença de Deus no Antigo Testamento (cf. item 2.5.). O NT o texto de Jo 1,1-18 é o mais explícito sobre a manifestação da presença divina quando afirma que no “*logoj* encarnado” a comunidade cristã fez a experiência da absoluta proximidade de Deus: O próprio Deus morando entre os homens.

1,14-18 estas experiências fundamentais estão em relação com uma dada crise religiosa identificada com a questão da imanência e da transcendência de Deus nas quais a intervenção divina é necessária. Cada texto então é fruto de um esforço para transmitir confiança na presença de Deus no meio dos homens e expressar aquilo que todos deviam crer. O diálogo dá-se pela atualização incessante da “história da salvação”.

c) A atenção às linguagens oferecida pelo critério da comunicação faz perceber pelo registro das duas experiências religiosas que o texto do NT buscava compreender a autenticidade de sua experiência à luz do texto do Êxodo considerado como obra fundante para sua comunidade de fé e assim procurava definir-se ante a sua teologia<sup>28</sup>. No texto antigo, que acumulava milhares de anos de experiência humana, se buscava discernir traços do mistério indizível de Deus, que vem ao encontro do homem, compartilhando assim, suas descobertas.

d) O critério da Seletividade assegura que estes textos são registros seletos que estendem as respectivas experiências de Deus a todo o povo de Israel (AT) e a toda comunidade cristã (NT). Sugere uma seleção em forma de sumário sobre o que o homem deve conhecer do encontro com o Deus vivo. Portanto, os textos em si não são simplesmente um relato, mas uma profunda reflexão teológica sobre a experiência da presença de Deus e que pretende ser normativa para toda a comunidade, pois expressa a mais autêntica fé de Israel e da comunidade cristã.

e) O critério da estrutura apresenta uma estreita similitude entre os dois textos. Pode-se afirmar que o *ver* estrutura os dois textos. As Estruturas são convergentes entre si, mas de modo inverso. O primeiro texto se inicia com o pedido para que Deus se faça *ver* por Moisés (Ex 33,18) e gradativamente, em torno do *ver*, vai se desenvolvendo; o segundo inicia-se com uma intensa proclamação do que foi *visto* pela comunidade e é concluído pela visão do Filho único que viu a Deus e por isso o faz visível ao homem (Jo 1,14. 18). E esta visão e suas conseqüências vão sendo detalhadas no decorrer do texto.

Em síntese: Os textos dialogam, se complementam e evoluem. O texto de João faz uma releitura do texto de Ex 33,18-23 quando:

---

<sup>28</sup> ANDIÑACH. P., O Pentateuco e suas projeções teológicas, In: *RIBLA* 23, Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1996, p. 23-24.

- Substancia a confissão da visão da glória no “I ogoj feito carne” na temática da revelação do texto do Êxodo. Aproxima-se no uso da expressão *ver a glória*, mas se distancia dela no modo como a glória é vista.
- Ao utilizar o termo “tenda” como lugar da morada de Deus (Jo 1,14<sup>b</sup>). Distancia-se no sentido novo: a tenda é a carne de Jesus.
- Na problemática da impossibilidade do homem *ver* a Deus. O texto joanino faz um arco entre as duas realidades para destacar o momento presente: Deus se faz homem para que o homem tenha possibilidade de vê-Lo. E quanto à impossibilidade advinda pelo pecado, o texto Joanino quer enfatizar que este obstáculo também foi derrubado. No Filho foram perdoados todos os pecados, pois ele trouxe graça sobre graça. A questão da transcendência de Deus e sua imanência no I ogoj o distancia muito da do texto do AT, mas João parte dele para chamar a atenção para a plenitude da revelação.
- Na mediação: Moisés, portador da Lei; Jesus da graça e da verdade (Jo 1,17)
- No recebimento dos bens: Todos recebem.
- Na liberdade do agir de Deus.
- Nos mediadores: O Deus de Moisés é em João o Pai do Filho único que O revela.
- Na exclusividade da visão de Deus só para Moisés. O I ogoj foi visto por muitos. A universalidade da salvação trazida por Jesus Cristo, portador da graça e da verdade.
- O passar da bondade de Deus serve para João afirmar a permanência da plenitude dos bens trazidos por Jesus Cristo: “*e graça sobre graça*”.

Esta releitura que o texto joanino faz do texto de Ex 33,18-23 é uma afirmação de sua importância. Quando um texto é reconhecido como fundante por uma comunidade, é relido pelas gerações sucessivas e seu sentido é expandido. Em alguns casos, desse modo, evidencia-se uma riqueza significativa que estava de alguma maneira oculta aos primeiros leitores, e que agora é revelada nas sucessivas atualizações que no devir da história foram feitas<sup>29</sup>. A partir deste estudo de intertextualidade pode-se perceber o grau de complexidade que o registro textual de uma experiência de Deus teologicamente refletida exige.

---

<sup>29</sup> ANDIÑACH, P., O Pentateuco e suas projeções teológicas, In: *RIBLA* 23, Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1996, p. 23.

## 5. CONCLUSÃO

### UM POSSÍVEL DIÁLOGO INTERTEXTUAL: Ex 33,18-23 E Jo 1,14-18

Os textos de Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18 relatam a experiência teologicamente refletida da divina presença entre os homens. Na medida em que a linguagem teológica reflete a experiência religiosa a problemática da relação de Deus com o ser humano está sujeita a uma grande variedade de interpretações, e de múltiplas perspectivas, pois correspondem também a uma grande variedade de experiências partilhadas<sup>1</sup>. Por ser própria do ser humano a experiência está condicionada por sua forma de ser e pelo seu contexto histórico e cultural<sup>2</sup>. Ela não pode ser vivida de forma individual e isolada. Faz-se necessário comunicá-la.

Uma vez que estas experiências são expressas por meio de variações infinitas da expressão simbólica este estudo procurou descobrir como as experiências registradas nos dois textos se relacionavam e sob que determinados aspectos; já que o próprio registro da comunicação é uma evidência do inesgotável. Foi justamente sobre a análise textual dessa comunicação e sua relação entre os textos Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18 que foi realizado este trabalho.

No capítulo primeiro, o texto de Ex 33,18-23 expõe de forma profunda e intensa o anseio do homem (Moisés) de se comunicar com o Transcendente, bem como a necessidade de superar os limites de sua humanidade. Este problema, que é o da imanência e da transcendência é inerente à linguagem sobre Deus e não pode ser resolvido.

---

<sup>1</sup> CROATTO percebe esta dificuldade também nas suas expressões: “De fato, os antigos orientais para exprimir seus conceitos, nem sempre usaram as mesmas formas e gêneros de expressão que hoje usamos; mas sim aqueles que estavam em uso entre os seus contemporâneos e conterrâneos para expressar suas experiências religiosas. A linguagem que expressa a experiência religiosa necessita, de per si, de compreensão”. CROATTO, S., *As Linguagens da Experiência Religiosa*, São Paulo: Paulinas, 2001, p. 84.

<sup>2</sup> CROATTO, S., op. cit. p. 41.

O texto apresenta-se em um contexto no qual o povo de Deus vive o paradoxo de senti-lo perto e ao mesmo tempo duvida de sua presença. A dúvida é consequência de uma relação de infidelidade do povo para com seu Deus. Por conseguinte, o texto se desenvolve em torno da questão da visão de Deus e da fé<sup>3</sup>: Pode o ser humano ver a Deus e em que condições? Por isso faz-se necessário a mediação de alguém que se mantenha fiel. Este alguém é Moisés. Duplamente fiel: ao povo e a Deus.

A linguagem que expressa a realidade da experiência do texto de Ex 33,18-23 acentua a dimensão profundamente afetiva da relação entre Deus e Moisés. Até mesmo no momento em que Deus impõe as condições para o encontro, esta afetividade está presente: Ele próprio prepara-lhe um lugar e tem o cuidado de preservá-lo das consequências que poderiam advir da comunicação entre um ser transcendente e um ser humano (cf. v. 21-23). Mas o impasse continua. O ser humano não pode ver a face de Deus.

Ao longo do primeiro capítulo foi sendo demonstrado que o texto de Ex 33,18-23 é um texto compósito, que corresponde a numerosas experiências, mas que principalmente é o logradouro da teologia da “Visão de Deus”. O texto de Ex 33,18-23 talvez seja o texto que concentre um maior número de elementos da tradição da fé de Israel.

Revelou também que Moisés se apropriou da história de sua relação com Deus, voltando ao passado (cf. Ex 3,14) para nele discernir os traços de seus encontros com Deus<sup>4</sup>. A lembrança da experiência religiosa no passado e as incertezas do encontro definitivo no futuro (cf. Ex 34,5-7) intensificam, no presente, a busca ansiosa de Deus (cf. 33,18). Rer a própria história permite que retrace as intervenções de Deus e mantenha sempre aberto o diálogo feito realidade existencial, na qual se manifesta “toda bondade” e diante da qual será proclamado o nome YHWH (cf. Ex 33,19)<sup>5</sup>. Portanto, a semelhante experiência segue uma compreensão de um relacionamento com YHWH dinâmico e aberto a novas manifestações.

O mistério da livre decisão divina (cf. Ex 33,19) surpreende a cada instante e deixa o homem desorientado. O agir de Deus, seu caráter, seu pensamento, sua

<sup>3</sup> A falta de confiança gerou a insegurança na presença de Deus.

<sup>4</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., *O Antigo Testamento como Palavra do Homem e Palavra de Deus*, In: SCHREINER, J., (Org.), *Palavra e Mensagem*, São Paulo: Paulinas, 1978, p. 9.

<sup>5</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., op. cit. p. 9.

lógica são surpreendentemente incompreensíveis para o homem. A revelação de Deus no Novo Testamento acontece de modo totalmente diferente do que fora revelado até então.

O texto de Jo 1,14-18 se situa no nível da experiência humana: a relação aconteceu entre o *Logoj* que se fez carne e uma comunidade humana. O Homem-Deus presente na terra permite aos seres humanos contemplar a sua glória. Embora se descreva a experiência em termos existenciais, pois esta experiência com o divino realizou-se em uma existência humana - a de Jesus Cristo, o Filho único do Pai -, a linguagem para expressá-la recorre a termos e expressões simbólicas da vivência do mistério com o Transcendente. Trata-se de uma experiência humana, que adquire um valor sacramental (cf. 1 Jo 1,1), pois torna possível ao ser humano a comunicação com o Transcendente.

Na experiência<sup>6</sup> o essencial é a vivência da transcendência; é que o Transcendente, núcleo de tal experiência, só é captado pelo homem religioso, isto é, pela fé<sup>7</sup>. É isto que confere legitimidade ao acontecimento. Por isto os termos e expressões são tirados da linguagem da comunicação de experiências anteriores. A intenção é legitimar um pensamento ou práxis a partir dessa conexão com um texto que tenha o reconhecimento da comunidade de fé.

O acontecimento no qual Deus se revelou e se deu a conhecer por sua Palavra constitui a experiência originária da relação pessoal de YHWH com o povo de Israel. É, pois, no próprio plano da linguagem<sup>8</sup> da experiência<sup>9</sup> onde emergiu essa reflexão que se atingirá o nível de conscientização que permitirá contemplar a *unidade* da Revelação. É precisamente por essa razão que as relações entre os conceitos vétero e neotestamentários de *Palavra de Deus* têm como base a linguagem - espaço de expressividade da Tradição e das culturas. O

<sup>6</sup> Segundo Yves Congar a “Experiência religiosa é a percepção da realidade de Deus vindo até nós, ativo em nós e por nós, atraindo-nos a si numa comunhão, numa amizade, isto é, num ser um para o outro”. CONGAR, Y., *Creio no Espírito Santo*, v. I, São Paulo: Paulinas, 2005, p. 13.

<sup>7</sup> CROATTO, S., *As Linguagens da Experiência Religiosa*, São Paulo: Paulinas, 2001, p. 41-42.

<sup>8</sup> Linguagem aqui porta o sentido de “vivência, tradição”, mas ela tem um sentido mais abrangente de exposição, comunicação e conhecimento. ALONSO SCHÖKEL, L., *A Palavra Inspirada*, São Paulo: Loyola, 1992, p. 20. Segundo Feres e Jasmín “A linguagem não é uma realidade separável das realidades sociais, um elenco de instrumentos neutros e atemporais do qual se pode dispor à vontade, mas uma parte essencial da realidade humana” FERES, J.; JASMIN, M., (Org.). *História dos Conceitos*, Rio de Janeiro: PUC/ Loyola, 2007, p. 62.

<sup>9</sup> Segundo Congar “nós tomamos consciência dessa experiência e a explicitamos somente nas expressões ou numa interpretação conceitual que são nossas (Rm 8,16). [...] A experiência carrega sua própria certeza. Esta é também corroborada pela coerência, pela homogeneidade de nossa experiência e de suas expressões com o testemunho de outros fiéis e dessa nuvem de testemunhas de que nos fala a carta aos Hebreus 12,1ss”. CONGAR, Y., op. cit. p. 13.

testemunho cristão foi preparado pela experiência continuada do povo eleito e pela reflexão de alguns escritores.

Ao vincular sua teologia com a do texto de Ex 33,18-23, o texto de Jo 1,14-18 a está legitimando e dando-lhe um lugar na biblioteca dos textos sagrados. Nesse caso não se dá o sentido inverso: não é necessário demonstrar a importância do texto do Êxodo e por isso vinculá-lo ao pensamento desse momento, mas são as reflexões do Prólogo que soam dissonantes dentro da tradição teológica israelita e então busca apoio recorrendo ao prestígio da narração antiga. Mas a leitura que o texto de Jo 1,14-18, faz do texto do Êxodo é claramente uma releitura e não uma simples citação literal<sup>10</sup>. Há outro aspecto importante que é comum às duas etapas da Revelação: *A Palavra de Deus chega aos homens na forma e figura de palavra humana*<sup>11</sup>.

Além disso, pode-se à luz da análise intertextual considerar que:

1. Os critérios metodológicos utilizados nesta análise proporcionaram embasamentos para se caminhar na direção de uma conclusão na qual se pode afirmar que entre os dois textos analisados existe uma relação de intertextualidade.
2. Os dois textos são tecidos com o mesmo fio da *revelação*, embora com parâmetros bastante diferentes. No texto Joanino a problemática não nasceu da busca do ser humano pela visão do Transcendente e da descoberta de sua impossibilidade, mas da dificuldade em aceitar, em crer e em confessar *ver a Deus na carne de Jesus*<sup>12</sup>. Sem o Antigo Testamento o ser de Jesus aparentemente continua totalmente escondido. É notável como a reflexão teológica do Novo Testamento voltava sempre de novo ao Antigo Testamento. O reconhecimento que se tinha dele como obra fundante fazia com que sempre de novo se procurasse definir-se ante a sua teologia<sup>13</sup>. O texto do Antigo Testamento é sempre um convite para a esperança. A função do Antigo Testamento como testemunha adquire um significado orientador e legitimador para o Evangelho de João.

<sup>10</sup> ANDIÑACH, P., O Pentateuco e suas projeções teológicas, In: *RIBLA* 23, Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1996, p. 23-24.

<sup>11</sup> ALONSO SCHÖKEL, L., *A Palavra Inspirada*, São Paulo: Loyola, 1992, p. 9.

<sup>12</sup> No Evangelho de João as pessoas recusam-se a aceitar quem Jesus é, exceto quando há um testemunho das Escrituras: “*Vós perscrutais as Escrituras porque julgais ter nelas a vida eterna; ora, são elas que dão testemunho de mim...*” (cf. Jo 5,39 e também 10,35s; 12,37ss).

<sup>13</sup> ANDIÑACH, P., op. cit. p. 24.

3. A unidade da história da salvação: tanto no texto do Antigo Testamento assim como no do Novo Testamento, a revelação presente e manifestada surge da fidelidade de Deus ao seu próprio caráter e às suas promessas (AT), cujo cumprimento fica ratificado por esta mesma palavra<sup>14</sup>. O contato entre os dois textos revela a consciência da prioridade da *Palavra Deus*<sup>15</sup>. O texto de Jo 1,14-18 é carregado da mais autêntica fé na revelação de Deus por sua Palavra nas duas etapas da história da salvação. Ambos os textos são normativos para a fé.

4. Os textos, tanto o de Ex 33,18-23 quanto Jo 1,14-18, são composições literárias altamente elaboradas teologicamente, constituindo-se num logradouro das mais profundas afirmações da revelação bíblica, e um bom exemplo da maneira como as antigas tradições servem de fontes e recursos para as afirmações de fé do presente.

Conforme ficou demonstrado critérios significativos unem entre si os dois textos. Isto leva a declarar que entre eles se processa o fenômeno da intertextualidade. O método que foi aplicado neste estudo mostrou como a prática da intertextualidade aprofunda e abre novos caminhos ao estudo da exegese bíblica. A riqueza semântica e de conteúdo contida nestes textos proporcionou um conhecimento de como os textos vivem e continuam a falar às gerações vindouras. Fez recordar a verdade de que um texto é uma fonte inesgotável de sentido, que há de morrer apenas quando um povo o considerar irrelevante para sua experiência histórica e de fé<sup>16</sup>. Faz-se necessário considerar que houve, em ambos os textos, um elevado grau de reflexão teológica e de habilidade narrativa.

É precisamente tal como uma reflexão teológica sobre a experiência da imanência e transcendência de Deus entre os homens que os textos Ex 33,18-23 e Jo 1,14-18 pontuam.

---

<sup>14</sup> É freqüente o recurso do Novo Testamento aos textos do Antigo Testamento. Portanto, na transmissão dos escritos do Antigo Testamento têm que ser levados em conta motivos teológicos.

<sup>15</sup> BRUEGGEMANN, W.; WOLFF, H. W., *O Dinamismo das Tradições do A.T.*, São Paulo: Paulinas, 1984; p. 47.

<sup>16</sup> ANDIÑACH, P., O Pentateuco e suas projeções teológicas, In: *RIBLA 23*, Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1996; p. 23.

## 6. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT de PURY. (Org.). **O Pentateuco em Questão**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- ALONSO SCHÖKEL, L. **Dicionário Bíblico Hebraico-Português**. 2ª Ed. São Paulo: Paulus, 1997.
- ALONSO SCHÖKEL; ASURMENDI, J. et al. **A Bíblia em seu Contexto**. São Paulo: Ave Maria, 1994.
- ALTER, R.; KERMODE, F. **Guia literário da Bíblia**. São Paulo: UNESP, 1997.
- ANDIÑACH, P. **El Libro Del Éxodo**. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. n. 23. O Pentateuco e suas projeções teológicas. Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1996.
- ARTOLA, M.; CARO SANCHEZ. **Bíblia e Palavra de Deus**. São Paulo: Ave Maria, 1996.
- AUBREY, R.; JOHNSON, C. **Aspectos do uso do termo Face (פָּנִים) no Antigo Testamento**. In: OTTO EISSFELDT, 60 Geburtstage 1. Setembro, 1947. p. 155-159.
- BAILLY, A. **Le Grand Bailly**: Dictionnaire Grec Français, Paris: Hachette, 2000.
- BARBIERO, G. **Dio di misericórdia e di grazia**. Itália: Portalupi Editore, 129-147.
- BARRET, C. K. **El Evangelio según san Juan**. Madrid: Cristiandad, 2003.
- BERGANT, D.; KARRIS R. **Comentário Bíblico**. São Paulo: Loyola, 1999. v. I, II, III.
- BÍBLIA. **Nueva Biblia Española**. 2ª Ed. Madrid: Cristiandad, 1975.
- BÍBLIA. **Bíblia Sacra Utrusque Testamenti**. Editio Hebraica et Grega. Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
- BÍBLIA. **Bíblia Septuaginta**. RAHLFS, A., Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004.

- BÍBLIA. **Novum Testamentum Graece**. NESTLE, E.; ALAND, K. 27ª Ed. Stuttgart, Germany: Deutsche Bibelge, 2001.
- BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002.
- BLANCHARD, Y. **São João**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BLANK, J. **O Evangelho segundo João**. Petrópolis: Vozes, 1981. v. I, II, III, IV.
- BLINZLER J. **Giovanni I Sinottici**. Itália, Brescia: Paidéia, 1969.
- BOISMARD, M. E. ; LAMOUILLE. **L'Évangile de Jean**. Paris: Éditions du Cerf, 1978. v. I, II, III.
- BROWN, R. **El Evangelio según san Juan**. Madrid: Cristiandad, 1979. v. I, II.  
----- **A Comunidade do Discípulo Amado**. São Paulo: Paulinas, 1981.
- BRUEGGEMANN, W.; WOLFF, H. W. **O Dinamismo das Tradições do Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1984.
- CABA J. **Cristo, Pan de Vida**. Teologia Eucarística do IV Evangelho - Madrid: BAC 1993.
- CARREIRA NEVES, J. **Escritos de São João**. Lisboa: UCE, 2004.
- CASSUTO, U. **A Commentary on the Book of Exodus**. Jerusalém: The Magnes Press; The Hebrew University, 1987.
- CHARPENTIER, E. **Para ler o Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- CHEVALIER, J.; GHEERBRANT, A. **Dicionário de Símbolos**. 20ª Ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 2006.
- CHIESA, B. **Un Dio di Misericórdia e di Grazia**. In: *Bibbia e Oriente*. V. 14, 1972.
- CLEMENTS, R. **Exodus**. – The Cambridge Bible Commentary. Cambridge: At the University Press, 1972.
- COTHENET, E. et al. **Os Escritos de São João e a Epístola aos Hebreus**. São Paulo: Paulinas, 1988.
- CRAGHAN, J. **Comentário Bíblico Internacional**. Navarra, Estela: Verbo Divino, 2000.
- CROATTO, S. **Êxodo. Uma Hermenêutica da Liberdade**. São Paulo: Paulinas, 1979.
- Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. nº 4, Uma releitura do nome de YHWH. Uma releitura do nome de YHWH, In: *Reconstruindo a história*. São Paulo: Metodista, 1989, p.[121] 9. 100 páginas.
- CRÜSEMANN, F. **A Torá**. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2002.

- DODD, C. H. **Interpretación del Cuarto Evangelio**. Madrid: Cristiandad, 2004.
- **La tradición Histórica en el Cuarto Evangelio**. Madrid: Cristiandad, 1978.
- EERDMANS, W. M. B. **Exodus**. England, London: Publ. Co, 1972.
- EGGER, W. **Lecturas del Nuevo Testamento**. España, Navarra: Verbo Divino, 1990.
- FABRIS, R ; B. MAGGIONE: **Os Evangelhos**. São Paulo: Loyola, 1992. vv. I, II.
- FERRARO, G. **O Espírito Santo no IV Evangelho**. São Paulo: Loyola, 1982.
- FEUILLET, A. **O Prólogo do IV Evangelho**. São Paulo: Paulinas, 1968.
- FOHRER, G. **Estruturas Teológicas fundamentais do Antigo Testamento**. S. Paulo: Paulinas, 1982.
- História da Religião de Israel**. S. Paulo: Paulus / Academia Cristã, 2006.
- FREEDMAN, D. N.; TOBIN, T. H. **The Anchor Bible Dictionaire**. v. 4. 1992. Verbetes Logoj.
- GARCIA-VIANA, F. **El Quarto Evangelio**. Historia, Teología y Relato. Madrid: San Pablo, 1997.
- GERSTENBERGER, E. (Org.). **Deus no Antigo Testamento**. São Leopoldo: ASTE, 1981.
- GOPPELT, L. **Teologia do Novo Testamento**. Petrópolis: Sinodal-Vozes, 1983. vv I, II.
- GRADL, F.; STENDEBACH F. J. **Israel e seu Deus**. S. Paulo: Loyola, 2001.
- GUILLET, J. **Jesus Cristo no Evangelho de São João**. São Paulo: Paulinas, 1985.
- GUNNEWEG, A. J. **História de Israel**. São Paulo: Loyola/Teológica, 2005. v. I, II.
- HAIGHT, R. **Jesus, Símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- Revista **Concilium**, Jesus Como Cristo: O que está em jogo na cristologia? 326 – 2008/3. p. 14., 152 páginas. R. HAIGHT, “Escritura: Uma norma pluralista para entender nossa salvação em Jesus Cristo”, p. 9-21.
- HARL, M. et al. **A Bíblia Grega dos Setenta**. S. Paulo: Loyola, 2007.
- HARRIS, L. et al. **Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

- HIATT, J. P. **The New Commentary- Exodus**. England: Marshall, Morgan & Scott, 1983.
- JACOB, B. **The Second Book of The Bible: Exodus**, New Jersey, Hoboken: KTAV Publishing House, Inc., p. 939-977.
- JACOB J. ENZ. **The Book of Exodus as a Literary Type the Gospel of John**. In *Journal of Biblical Literature*, vol. 76, n° 3. 1957, p. 208-215.
- JASTROW, M. **Dictionary of the Targumim, Talmud Bavli, Talmud Yerushalmi and Midrashic Literature**. USA: Treasury: Judaica, 2004.
- JAUBERT, A. **Leitura do Evangelho segundo João**. São Paulo: Paulinas, 1982.
- JENNI, E. ; WESTERMANN, C. **Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento**. Madrid: Cristiandad. 1978. v. I, II.
- JEREMIAS, J. **A Mensagem Central do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1977.
- JOÜON, P. **Grammaire de L'Hébreu Biblique**. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996.
- KLEIN; W. RALPH, **Israel no Exílio**. São Paulo: Paulinas, 1990.
- KÖNINGS, J. **Evangelho Segundo João**. Petrópolis: Vozes/Sinodal, 2000.
- **Perspectiva teológica**, ano XXXIX n° 108. A Teologia como ciência e a Universidade Brasileira, p. 243-250, 2007. 295 páginas.
- **Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana**. A Tradição do Discípulo Amado, n. 17: Petrópolis: Vozes/Sinodal, 1994/1, 96 páginas.
- LANDBOM, J. **God's Use The Idem Per Idem To Terminate Debate**. In *Harvard Theological Review* , Berkeley, CA 94709 p. 193-201.
- LEON-DUFOUR, X. **Leitura do Evangelho Segundo João**. São Paulo: Loyola, 1998. v. I, II, III, IV.
- **Vocabulário de Teologia Bíblica**. Petrópolis: Vozes, 1997.
- LOHFINK, G. **Agora entendo a Bíblia**. São Paulo: Paulinas, 1978.
- MAINVILLE, O. (Org.). **Escritos e Ambiente do Novo Testamento**. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 2002.
- MARTINI, C. **O Evangelho segundo São João**. São Paulo, Loyola, 1984.
- MATEUS, J.; BARRETO, J. **O Evangelho de São João**. São Paulo: Paulinas, 1989
- **Vocabulário Teológico do Evangelho de João**. São Paulo, Paulinas, 1989

- MICHAELI, F. **Le Livre de L'Exode** – Commentaire de l'Ancien Testament. Paris: Delache et Niestle Éditeurs, 1974.
- MINETTE de TILLESSE. Redaktionsgeschichte, in **Revista Bíblica Brasileira**, 4/3, Fortaleza: Nova Jerusalém, ano 12, 1988, p. 100.
- MOBERLY, W. **At The Mountain of God**. – Story and Theology in Exodus 32-34. England, Sheffield: JSOT, 1983.
- MONLOUBOU, L.; et Al. **Os salmos e outros Escritos**. São Paulo: Paulus, 1996.
- MONLOUBOU, L.; DU BUIT, F. M. **Dicionário Bíblico**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MORGEN, M. **As Epístolas de João**. São Paulo: Paulinas, 1979.
- MOULE, C. F. D. **As origens do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1979.
- PEREIRA, I. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. 6ª Ed. Porto: Livraria, Apostolado da Imprensa, 1984.
- PIXLEY, G. **Êxodo**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- SENÉN, V. **Los Escritos Originales de la Comunidad Del Discípulo Amigo de Jesus**. Salamanca: Sigueme, 1997.
- SCHNACKENBURG, R. **El Evangelio segun San Juan**. vv. I, II, III, IV. Salamanca: Herder, 1980.
- SCHREINER; DAUTZENGER. **Forma e Exigência do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1977.
- SCHREINER, J. **Palavra e Mensagem**. São Paulo: Paulinas, 1978.
- SCHELKLE: **Teologia do Novo Testamento**. v. I, II, III, IV. São Paulo: Loyola, 1977.
- SKA, J. L. **Introdução à Leitura do Pentateuco**. São Paulo: Loyola, 2003.
- SPICQ, G. **O amor de Deus revelado aos homens nos escritos de S. João**. São Paulo: Paulinas, 1981.
- STADELMANN, L. J. **Os Salmos** – Estrutura, Conteúdo, Mensagem. Petrópolis: Vozes, 1983.
- TARMON, A.; UVAL, E. **Hebrew Verb Tables**. Jerusalém: Tamir Publishers, 1998.
- THOMAS B. D. **God On The Mountain**. Atlanta, Geórgia: Scholars Press, number 37.
- TOSAUS, A. **A Bíblia como literatura**. Petrópolis: Vozes, 2000.

- TREBOLLE, B. J. **Bíblia Judaica e Bíblia Cristã**. Rio de Janeiro, Petrópolis: Vozes, 1996.
- TUÑI O. J. **O Testemunho do Evangelho de São João**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- **Escritos Joanicos Y Cartas Católicas**. Navarra: Verbo Divino, 1998.
- VECCHI, P.; SACCHI, F. **VERBI GRECI**. Milano: Edizione Bignami, 2002.
- VÍCHEZ, L. **Sabedoria**. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1995.
- WEGNER, U. **Exegese do Novo Testamento**. Manual de Metodologia. 4ª Ed. São Paulo: Paulus/Sinodal 2005.
- WEISER, A. **Os Salmos**. Grande Comentário Bíblico. São Paulo: Paulus, 1994.
- WENGST, K. **Il Vangelo Di Giovanni**. Brescia: Queriniana, 2005.
- WESTERMANN, C. **Teologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1987.
- WOLFF, H. W. **Bíblia - Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1982.
- ZENGER, E. **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2003.
- ZIMMERMANN, H. **Los Metodos Historicos-críticos en El Nuevo Testamento**. Madrid: B.A.C. 1969.

## 7 EXCURSOS

### 7.1.

#### Excursão I: O nome YHWH

1. A auto revelação de Deus pelo nome

**hw̄hy> ~vb.** - O nome de Deus como conceito a partir da experiência pertence aos meios de revelação pelo duplo significado que podia ter para o homem antigo. Por um lado, o conhecimento de um nome permite uma relação afetiva com quem leva esse nome, a ponto de poder dispor de sua presença. Com base nesse significado, o conhecimento do nome de YHWH garante a presença divina. No período mais antigo, acreditava-se poder obter a presença de Deus por meio do nome<sup>1</sup>. Em Gn 32,30 nome e face são paralelos (cf. Sl 27,8 o salmista procura a “face do Senhor”)<sup>2</sup>. Daí a importância do nome divino para a fé de Israel e para a auto-revelação de Deus e a relação pessoal entre Deus e o povo<sup>3</sup>. O outro significado do nome está ligado ao fato de que expressa a característica pessoal do sujeito, a sua forma de existência e a sua essência<sup>4</sup>. Por isso o nome de Deus é Deus mesmo (cf. Sl 54,3. 8-9)<sup>5</sup>. O nome de Deus era visto como expressão de sua identidade e então somente Deus mesmo podia pronunciá-lo. O testemunho das tradições israelitas é bastante claro sobre o ponto de que o nome YHWH está intimamente associado ao Êxodo. Somente Moisés e, nenhuma outra pessoa no Antigo Testamento, recebeu de Deus o privilégio de ouvi-lo proclamar o Seu Nome (cf. 3,14; 34,5-7; cf. 33,19).

---

<sup>1</sup> FOHRER, G., *Estruturas Teológicas Fundamentais do Antigo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1982, p. 61.

<sup>2</sup> WOLFF, H. W., *Bíblia-Antigo Testamento*, São Paulo: Paulinas, 1982, p. 17.

<sup>3</sup> JENNI, E.; WESTERMANN, C., *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*, v.I, verbete *Yahvé*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, p. 967-975.

<sup>4</sup> Conhecer pelo nome é um típico modo de dizer para indicar a eleição divina. FOHRER, G., op. cit. p. 61.

<sup>5</sup> FOHRER, G., op. cit. p. 61

## 2. O nome YHWH e as pesquisas:

F. Cross diz que a discussão em torno do sentido e origem do nome “YHWH” constitui testemunho monumental à diligência e habilidade dos peritos bíblicos<sup>6</sup>. A questão fundamental está ligada à origem das quatro consoantes – YHWH. Elas dão a impressão de ser uma fórmula com variações na pronúncia, e de difícil explicação<sup>7</sup>. A única explicação bíblica para o significado do tetragrama sagrado é a etimologia que nos oferece Ex 3,14, (através da fórmula enfática com um *yiqtol* na primeira pessoa que corresponde ao sujeito falante (*hyka( rva) hyka*) que deriva o nome do verbo *hyh*<sup>8</sup>. Conforme Ex 6,2s Deus se apresenta a Moisés pela primeira vez com seu nome YHWH (*hwhy>ywh*). Relaciona a aparição de Deus expressamente com o anúncio de seu nome. Mas essa afirmação constitui um conflito insolúvel com a longa série de partes de textos no livro de Gênesis que falam expressamente de uma auto-apresentação de Deus como YHWH, ou de uma adoração de YHWH sob este nome pelos patriarcas (cf. Gn 12,8; 13,18; 15,7; 22,14; 28,13; etc)<sup>9</sup>. Há confirmação da forma “*hwhy*” pela ocorrência em fontes epigráficas, não-bíblicas, como primitiva. O nome veterotestamentário de Deus aparece, sobretudo, na forma completa do tetragrama YHWH – nos textos extrabíblicos, anteriores ao exílio (séc.VII). Trata-se da linha 18 da estela de Mesha (século IX a.C), onde inequivocamente se fala de YHWH, o Deus de Israel e na Óstraca de Laquis<sup>10</sup> (séc. VII).

Para F. Cross a origem é encontrada na forma *yahwi* como parte de nomes próprios amorreus (notadamente nos textos de Mari) no segundo milênio antes de Cristo, nomes como Yahwi-il e Yahwi-Haddu. Nestes casos, *yahwi* é uma forma

<sup>6</sup> CROSS, F., YHWH e os Deuses dos Patriarcas, in GERSTENBERGER, E. (Org.). *Deus no Antigo Testamento*, S. Leopoldo: ASTE, 1981, p. 88.

<sup>7</sup> O tetragrama é composto por duas semivogais e duas guturais. Estes fonemas têm capacidade de variações e necessitam de combinações. Este é o ponto de partida de grande quantidade de perguntas segundo Siegfried HERRMANN. Cf. GERSTENBERGER, E., *Deus no Antigo Testamento*, (Org.). In: HERRMANN, S. O nome de Deus no AT, S. Leopoldo: ASTE, 1981, p. 148.

<sup>8</sup> CROSS diz que o nome YHWH se compõe do *yiqtol* causativo do verbo amorita-proto-hebraico *hwy*, “*ser*”. Mais ainda: os documentos levam à conclusão de que *yahwê* é uma forma abreviada de um nome fraseado, tirado de uma fórmula cultural (litúrgica arcaica). CROSS, F., op. cit. p. 89.

<sup>9</sup> E. ZENGER, *Introdução ao Antigo Testamento*, São Paulo, Loyola, 2003, p. 78.

<sup>10</sup> Na inscrição de *Mesha* [KAI N. 181, linha 18] “*y tomé de alli los objetos [?] de Yahvé y los llevé ante Camos*”, do séc. IX; óstraca de Tell Arada, finais do séc. VII; óstraca de Laquis 2,2. 5; 3,3. 9; 4,1; 5,1. 8; 6,1. 12; 9,1[KAI N. 192-197] em formas de desejo e imprecações, pouco antes do ano de 587 a.C. - verbete *Yahvé* in JENNI, E. ; WESTERMANN, C., *Diccionario Teologico Manual del Antigo Testamento*, v. I, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978, p. 967-968.

verbal que acompanha o nome de um Deus (Il ou Haddu), e a vocalização indica um significado causativo: “Il faz existir” ou “Haddu faz existir”<sup>11</sup>.

Bernhard Duhm pensa que o tetragrama sagrado se origina da forma abreviada YAHU, do grito extático: Ya! Hu!<sup>12</sup>. Segundo Siegfried Herrmann<sup>13</sup> as alusões mais antigas a YHWH têm a ver com uma região montanhosa. Estão ligadas ao “monte de Deus”. Seu nome por vezes é Sinai, por vezes Horeb. A região montanhosa de Seir ou de Parã é a moradia de YHWH. É, todavia, um fato difundido que o nome de um monte pode se identificar com o nome do deus que em seu alto é adorado. Por isso, o nome - *jhw'* - originalmente poderia ser a designação tanto de um lugar, de um monte, quanto de uma divindade lá adorada. Portanto, com todo cuidado pode-se dizer que no nome dos *shasu jhw'* há uma alusão muito antiga a uma divindade local, adorada na região montanhosa de Edom. Neste caso ter-se-ia que pressupor que se perdeu a lembrança de um determinado lugar ou monte *jhw'*. Restou tão somente o nome do deus desse monte por estar ligado profundamente ao círculo de pessoas que o adoravam. Tudo isso permanece bastante hipotético uma vez que o Antigo Testamento não dá nenhum indício de que o nome de YHWH pudesse ter tido algum lugar fixo<sup>14</sup>.

<sup>11</sup>CROSS, F., YHWH e os deuses dos patriarcas, In: *Deus no Antigo Testamento*, (Org.) GERSTENBERGER, E. S., Leopoldo: ASTE, 1981, p. 88-93.

<sup>12</sup>PIXLEY, G., *Êxodo*, S.Paulo: Paulinas, 1987, p. 39.

<sup>13</sup> Para HERRMANN, S., as pesquisas mais recentes dão a conhecer que o documento de El-Amarna Ocidental da época de Ramsés II que menciona, lado a lado, a Terra dos beduínos (*shasu*) de Seir (Gn 36,30) e a terra dos beduínos (*shasu*) de *jhw'* é cópia de modelos das ruínas de Solebe no Sudão (220 km ao sul de Wadi Halfa, à esquerda do Nilo, nas ruínas do templo de Amon) da época de Amenófis III (1408-1372). Na grafia de dois dos escudos lá encontrados, há certo tipo de designação geográfica (indicando terra de *shasu* de *jhw'*). Tal designação era adequada justamente para beduínos que eram elementos migrantes. Provavelmente remontam a uma época muito antiga que se deveria designar como proto-israelita. Com uma margem de certeza relativamente grande, o autor é induzido a localizar o nome *jhw'* na região de montanhas e estepes no sul da Palestina, na área entre o Neguev e o Golfo de Ácaba. Ali se deve localizar o Seir. A partir daí se deve combinar. Esta área era território dos edomitas, e lá, não por último se procura localizar os madianitas e os quenitas. Com estes povos se costuma localizar o início da religião de YHWH. Mas aí vem outra pergunta: O que a expressão “terra de *jhw'*” vem a significar? Parece que originalmente fosse a designação de uma região montanhosa, mas principalmente, há de ter-se relacionado de maneira íntima com os habitantes daquela região. O papiro Harris (Harris I 76,9s) relaciona a palavra Seir aos habitantes da região montanhosa. Como relacionar cronologicamente este material egípcio com os acontecimentos da fase mais antiga da história de Israel? Cf. HERRMANN, S., “O nome de Deus no Antigo Testamento”, in GERSTENBERGER, E., (Org.), op. cit. p. 138-142.

<sup>14</sup> ROWLEY, H. H., acredita que o javismo pode derivar dos quenitas. A fundamentação desta teoria é a relação de Moisés com Jetro (cf. Ex 18), sacerdote de Madiã (segundo Jz 1,16, do grupo quenita). O próprio livro do Êxodo (cf. 3,18) pressupõe que o santuário dos israelitas, lá mencionado, está no deserto. E a própria revelação de YHWH a Moisés que o Antigo Testamento relata ocorre na terra dos madianitas “atrás do deserto” (Ex 3,1). PIXLEY, G., *Êxodo*, São Paulo: Paulinas, 1987, p. 40.

## 1. A explicação do nome YHWH

A pretensa explicação do nome de YHWH em Ex 3,14 não pode ser explicada fora de seu contexto. Nem mesmo se pode pensar em traduzi-lo. É o que mostra o fato do nome de Deus não se explicar a partir da forma comum, isto é *jhw*<sup>4</sup>. O que interessa não é a etimologia, mas sim a confirmação do nome. Ex 3,14 tenta explicar o nome de Deus teologicamente numa situação concreta. Em Ex 3,13<sup>b</sup> quando Moisés quer saber o que ele responderá quando os israelitas perguntarem, “qual é o seu nome? - que lhes direi? Deus diz a Moisés para dizer: *hyka, rva] hyka*. . Aí nessa passagem não há revelação de um nome novo de Deus, mas uma mensagem de confiança na presença salvífica de YHWH, e um aprofundamento do sentido deste nome já conhecido (cf. 3,12 *%M[i hyka*)<sup>15</sup>.

S. Croatto diz que - em verdade “eu estarei contigo” é uma fórmula, tantas vezes usada nos oráculos e promessas de salvação ou proteção, especialmente quando Deus chama um intermediário para realizar uma obra, e que ela destina-se a dar segurança e confiança<sup>16</sup>. Esta forma assume dupla função. Aproveitando-se das consoantes do tetragrama, constata que perdura, para todos os tempos, a existência de YHWH em termos de poder interminável e, ao mesmo tempo, concretiza este poder no atual caso premente. Cria uma ligação entre a pergunta de Moisés pelo nome de Deus e a situação em que ocorreu<sup>17</sup>. Moisés deverá compreender que Deus é uma realidade, o que lhe dará confiança para empreender a missão. É no contexto da própria insegurança de Moisés (3,13; cf. 33,1-23) que Deus dá um indício do significado do nome próprio que se atribui. Não é só a tentativa de explicar um nome. Ao mesmo tempo ela assume uma função própria em conexão com a ordem dada a Moisés para tirar Israel do Egito. Esta fórmula expressa a decisão de YHWH de verdadeiramente apoiar esta saída e de realizá-la na história através de todos os meios disponíveis. YHWH dá mostras de sua superioridade, determinação e inconfundível unicidade àqueles que querem pôr em dúvida a tarefa de Moisés. O nome em Ex 33,19 confirma a continuidade dos

<sup>15</sup> O texto da LXX ao trazer *Kurioj* onde o TM traz o tetragrama sagrado YHWH, insere-se na linha da interpretação ontológica, enfatizando a “essência” de Deus, sua soberania. Mas segundo Croatto não é a mesma coisa falar da soberania de um Deus sem nome e falar da presença salvífica e próxima de um Deus concreto como é YHWH. CROATTO, S., *Uma releitura do nome de YHWH*. In: RIBLA, nº 4, São Paulo: Metodista, 1989, p.[121] 9.

<sup>16</sup> CROATTO, S., *As Linguagens da Experiência Religiosa*, São Paulo: Paulinas, 2001, p.[121] 9.

<sup>17</sup> HERRMANN, S., O nome de Deus no Antigo Testamento. In: GERSTENBERGER, G., (Org.). *Deus no Antigo Testamento*, S. Leopoldo: ASTE, 1981, p. 145.

eventos iniciados. Decisivas são: a determinação irreduzível e a autoridade de Deus que podem ser, ainda que provisoriamente, depreendidas até mesmo de seu nome.

YHWH ainda continua a manter o enigma de seu nome. Apesar do fato que ele sempre de novo se manifesta de maneira poderosa. Já foi neste sentido que se formulou em Ex 3,14 sua auto-apresentação, dando testemunho do seu poder histórico permanente. É Ele quem diz de si mesmo: “*Eu Sou*”<sup>18</sup>. A contemplação de “Toda a bondade” e a “proclamação do Nome” são em Ex 33,19 o significado implícito da passagem do Senhor. Mas o exercício destas qualidades depende exclusivamente da vontade do Senhor. Ouvi-lo proclamar o Seu nome e contemplá-Lo é favor que Deus concede em liberdade absoluta, àqueles a quem quer.

## 7.2.

### Excurso II

#### O texto de Ex 33,18-23 e a mediação de Moisés

Em uma primeira verificação pode-se constatar que o texto Ex 33,18-23 distingue dimensões da relação humana com a realidade transcendente: A *mediação* constitui a primeira dessas dimensões. Em Ex 33,18-23 tem-se de maneira explícita a consciência histórica do povo de Israel de que o contato dos homens com Deus é feito através de meios e de emissários. Esta passagem e todo o seu contexto<sup>19</sup> destacam de modo inigualável a pessoa de Moisés como o *mediador* por excelência.

#### 1. A mediação de Moisés

O contexto no qual o papel de Moisés<sup>20</sup> como mediador do povo de Israel se destaca é exatamente o do pecado de idolatria do povo de Israel (cf. 32,1-6). A relação Deus-Povo de Israel está radicalmente alterada, porque aí se introduziu

<sup>18</sup> HERRMANN, S., O nome de Deus no Antigo Testamento. In: GERSTENBERGER, G., (Org.). *Deus no Antigo Testamento*, S. Leopoldo: ASTE, 1981, p. 147.

<sup>19</sup> Aliás, todo o Livro do Êxodo apresenta a relação de Deus com seu povo através e pela mediação de Moisés (cf. Ex 3,1ss). Mas chama a atenção como todo o contexto (Ex 32-34) destaca a importância de Moisés como mediador entre Deus e o seu povo. Daí se amplia para o de intercessor. Conforme a nota 198 o papel de Moisés como mediador entre Deus e o povo de Israel é único.

<sup>20</sup> Moisés, primeiro intercessor para Israel (cf. 32,7-14). Intercessão foi uma das funções do profeta no antigo Israel, e Moisés é apresentado como o intercessor *por excelência*, em companhia de Samuel, em Jr 15,1. Ele é representado como intercedendo por Faraó e os Egípcios (cf. 8,8-13. 28-31; 9,27-31; 10,16-19), por Aarão (cf. Dt 9,20), por Miriam (cf. Nm 12,13), e frequentemente pelo povo de Israel (também 32,30-34; Nm 11,11-15; 14,11-25; 16,20-24; 21,7-9; Dt 9,18-29).

um elemento que falseia esta relação: o da possível substituição de Deus. Essa tentativa de substituir a *presença de Deus* pelo bezerro de ouro provoca em YHWH uma atitude de repúdio ao povo (cf. 32,9-10<sup>a</sup>), e ele então decide não mais acompanhá-lo (cf. item 2.4).

A presença de YHWH no meio do povo fazia a grande diferença entre o povo de Israel e as outras nações e chegou a tornar-se um dos principais sinais de status de sua aliança (33,16; 34,9). Ficar privados de sua presença porque YHWH os deixou significava não ter futuro. Desde então o drama que se desenrola é se depende ou não de Israel, à luz de seu pecado, continuar a ser povo de Deus<sup>21</sup> (cf. 32,7-14; 33,12-17 e também o item 2.4).

A mediação de Moisés alcança sua relevância exatamente quando o pecado de Israel<sup>22</sup> fica evidente e Deus dá sinais de que se tornou muito difícil a convivência (cf. 33,3<sup>b</sup>). Nesta situação a dimensão mediadora se manifesta na intercessão que Moisés faz para que Ele acompanhe o povo de Israel fundamentando-a na *própria história de Deus com seu povo*, isto é, apontando para o fato de que Deus leve em conta que Israel é o “povo de YHWH”, o “teu povo”<sup>23</sup> (cf. 32,11-13 e 32,30-32). A intercessão assim fundamentada é aceita por YHWH (cf. 32,14).

Baseando seu pleito na relação do próprio Deus com seu povo Moisés recorre à teologia básica para esta aceitação de Israel por YHWH, pois apela para sua *fidelidade* (“*E Deus lembrou-se da sua Aliança... e Deus se fez conhecer*” cf. Ex 2,24). A mediação se sustenta no fato de que a fidelidade de Deus que está sempre associada com sua misericórdia (cf. 34,6) lhe permite acreditar no perdão. No entanto, este exercício exige por parte do mediador uma atitude de confiança que só se torna possível devido ao *conhecimento* que este tem do “*caráter*” de Deus: “*Se eu encontrei graças aos teus olhos e que eu te conheça; e considera que esta nação é teu povo*” (“Tu me conheces pelo nome” cf. 33,12-13). De onde

<sup>21</sup> Cf. Item 2. YHWH parece repudiar o povo por referir-se a eles diante de Moisés como “teu povo” (32,7) que fizeste subir... ou “este povo” (v. 9), uma designação que freqüentemente carrega insinuação hostil.

<sup>22</sup> É interessante que o texto de 32,1 atribui o pecado ao fato da ausência de Moisés.

<sup>23</sup> No presente texto ele insiste junto de YHWH por 4 motivos para Ele não destruir Israel:

1. Israel é o povo de YHWH, não povo de Moisés (como está explicado no v.7);
2. Sua libertação exigiu o empenho de grande poder;
3. Os Egípcios irão zombar de YHWH (cf. Nm 14,13-16; Dt 9,28);
4. YHWH jurou aos antepassados dá-lhes uma descendência e a terra. Cf. EERDMANS, W. M. B., *Exodus*, England, London: Publ. Co, 1972, p. 306.

se conclui que a relação pessoal do mediador com Deus é um fator essencial na mediação (cf. 33, 12-17).

Outro aspecto importante é o do compromisso do mediador com a causa pela qual ele intermedia. Moisés era duplamente mediador: de Deus e do Povo. *“Representa o povo diante de Deus e introduz as suas causas junto de Deus”* (cf. 18,19<sup>b</sup>)<sup>24</sup>. Até mesmo na situação da grave crise que resultou na quebra das *Tábuas da Aliança* Moisés procura estender o escopo do favor de Deus incluindo dentro o povo, mesmo que ele seja de cerviz dura (cf. 32,32; 33,13; 34,9<sup>b</sup>): *“Perdoa as nossas faltas e os nossos pecados, e toma-nos por tua herança”* (34,9<sup>c</sup>).

Não obstante, apesar de toda bondade (cf. 33,19), de ser um Deus de ternura e de compaixão (cf. 34,6) YHWH leva o pecado a sério, pune-o até a quarta geração (cf. 34,7). O pecado não é nenhum evento isolado; ele, antes, libera um processo que destrói o que o ser humano tem de mais caro e precioso: a *fidelidade* que produz uma relação clara e transparente. Portanto, sempre vai permanecer uma dúvida, uma ameaça: *“riscarei do meu livro todo aquele que pecou contra mim”* (32,33), *“no dia da minha visita, eu punirei o pecado deles”* (32,34), *“e YHWH castigou o povo pelo que havia feito com o bezerro fabricado por Aarão”* (32,35), *“eu não subirei no meio de ti”* (33,3), *“E agraciarei quem agraciarei e me compadecerei de quem compadecerei”* (33,19)<sup>25</sup>. E YHWH, então, desistiu do castigo de não mais se fazer presente na caminhada com o qual havia ameaçado o povo após ouvir Moisés dizer: *“Se não vieres tu mesmo, não nos faças sair daqui”* (cf. 33,15). E Então YHWH decide ir com Moisés e com o povo<sup>26</sup>: *“Eu mesmo irei e te darei descanso”* (33,14). A presença de Deus junto ao povo estava garantida, mas apesar da apaixonada defesa de Moisés, o perdão não é concedido de maneira clara e completa.

## 2. A autoridade religiosa do mediador

<sup>24</sup> O diálogo de Moisés com seu sogro que está no relato de Ex 18,13-26 mostra a sobrecarga da missão de Moisés.

<sup>25</sup> GALAZZI, S., O Projeto Sadocita do Segundo Templo Ex 25-40, In: *RIBLA* 23, 1996, p. 125.

<sup>26</sup> O hebreu acreditar que YHWH poderia arrepender-se é de grande significação para sua concepção de divindade: YHWH não foi concebido por eles como sendo estático, mas antes, como uma dinâmica e vigorosa pessoa em um vital parentesco com pessoas terrestres, respondendo a suas necessidades e às suas atitudes e ações. EERDMANS, W. M. B., *Exodus*. England, London: Publ. Co, 1972, p. 307.

Ressaltada a relação de intimidade entre Moisés e Deus delineia-se um movimento no sentido de tornar evidente a autoridade de Moisés, o mediador, junto ao povo de Israel. Todo o capítulo 33 vai nesta direção. No entanto, este movimento não se restringe ao capítulo 33. Desde o início do Livro do Êxodo a pessoa de Moisés é apresentada com uma singularidade que o caracteriza como aquele que encontrou o favor de Deus desde seu nascimento (cf. Ex 2,1-21; 3-7)<sup>27</sup>. Estas considerações sugerem que o fato de Moisés ser conhecido por Deus e haver encontrado favor a seus olhos refere-se à graça de Deus dada a Moisés admitindo-o num exclusivo e único relacionamento<sup>28</sup>, provavelmente com especial referência à promessa de 32,10. É isto que forma o chão (base) para Moisés seguir suplicando e é o solo no qual Deus finalmente concede (cf. 33,17, item 2.5.1). No texto de 33,8-9 tem-se uma dimensão do respeito e da autoridade que Moisés alcançara perante o povo:

“Quando Moisés se dirigia para a Tenda, todo o povo se levantava, cada um permanecia de pé, na entrada da sua tenda, e seguia Moisés com o olhar, até que ele entrasse na tenda. E acontecia que, quando Moisés entrava na Tenda, baixava a coluna de nuvem, parava à entrada da tenda, e Ele falava com Moisés.”

A centralidade do papel de Moisés, no qual exerce uma autoridade indiscutível está estreitamente unida à sua relação com Deus, e cujo exercício acontece sempre em sintonia com a autoridade de YHWH<sup>29</sup>. O reconhecimento da autoridade de Moisés (cf. 33,7-14) adquire o status de ser realmente *autoridade religiosa* porque ela tem uma fonte genuinamente transcendente: “YHWH, então, falava com Moisés face a face, como um homem fala com seu amigo”. Daí, a necessidade da mediação<sup>30</sup>.

### 3. A historicidade da mediação

<sup>27</sup> Moisés é abandonado no Nilo, sendo salvo pela filha do faraó. O tipo de descrição (lenda de nascimento) faz com que se esperasse muito dessa criança (risco-salvamento: percebe-se a mão de Deus agindo!). Em Ex 3,4-6 relata-se uma experiência de Deus por Moisés num santuário (madianita?).

<sup>28</sup> Em todo o AT não tem nenhuma pessoa com a qual Deus tenha mantido um relacionamento tão íntimo e duradouro. Moisés foi o único homem que ouviu Deus pronunciar o seu próprio nome por duas vezes (cf. Ex 3,14 e 34,6).

<sup>29</sup> No Item 4.2. É lembrado que Moisés é chefe sem poder, porque sua autoridade para guiar o povo está na dependência da autoridade de Deus.

<sup>30</sup> Todo contato com a realidade transcendente é mediado. HAIGHT, R., *Concilium*, 326 (2008/3), p. 14.

Na própria relação do mediador com Deus pode-se ver o modo como a presença de Deus é percebida. Em sendo a mediação uma experiência histórica apresenta-se simultaneamente a insistência no aspecto *sensível* da mediação: “*Mostra-me, por favor, tua glória*”, suplica Moisés. O desejo da “*visão*” da *Glória de Deus* enunciado duas vezes (cf. Ex 33,18b e 33,22a) é explícito e representa a idéia inicial que é também o grande eixo teológico do texto. O homem tem necessidade de contato, quer visual, quer auditivo.

Também a dimensão profundamente afetiva da relação pessoal entre o mediador e Deus está posta de maneira singular no texto de 33,12-17 que antecede imediatamente ao texto de 33,18-23. O diálogo entre Moisés e YHWH é apresentado num contexto de intimidade que não tem similar (cf. item 2. 5. 1.): “Tu me disseste... mas não revelastes quem enviarás *comigo*, ...”<sup>31</sup> “Eu te conheço pelo nome... encontraste graça aos meus olhos”<sup>32</sup> (cf. v. 12) ... “eu e o teu povo” como saberemos senão pelo fato de *ires conosco?*” (v. 16).

Contudo a formulação do pedido de Moisés evidencia a necessidade de uma intervenção divina e os devidos limites que se põem aos homens o contato direto com Deus.

---

<sup>31</sup> O uso da preposição *-[i]* com sufixo de primeira pessoa do singular no v. 12 (*ym[i]*) e no v. 16 com sufixo de primeira pessoa do plural (*wm[i]*) implica um contato pessoal íntimo.

<sup>32</sup> O que é afirmado, segundo Zimmerli, citado por Moberly é efetivamente a especial eleição de Moisés por Deus. MOBERLY, W., *At the mountain of God – Story and Theology*, In: Exodus 32-34, England, Sheffield: JSOT, 1983, p. 71.

# Livros Grátis

( <http://www.livrosgratis.com.br> )

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)  
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)  
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)  
[Baixar livros de Matemática](#)  
[Baixar livros de Medicina](#)  
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)  
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)  
[Baixar livros de Meteorologia](#)  
[Baixar Monografias e TCC](#)  
[Baixar livros Multidisciplinar](#)  
[Baixar livros de Música](#)  
[Baixar livros de Psicologia](#)  
[Baixar livros de Química](#)  
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)  
[Baixar livros de Serviço Social](#)  
[Baixar livros de Sociologia](#)  
[Baixar livros de Teologia](#)  
[Baixar livros de Trabalho](#)  
[Baixar livros de Turismo](#)