

A MEMÓRIA DE JESUS E A MANIFESTAÇÃO DO PAI NO QUARTO EVANGELHO

Johan Konings S.J.

Não somos os primeiros a constatar que as cristologias narrativas pouco se inspiram no Quarto Evangelho (QE), tanto na atual teologia latino-americana como na europeia, de E. Schillebeeckx, por exemplo¹. Entretanto, as cristologias especulativas usam amplamente pelo menos o prólogo de João como ponto de partida para suas especulações. Será que este tratamento faz jus ao QE, ou repousa num preconceito espiritualista com relação ao evangelho que Clemente de Alexandria chamou de "espiritual"?

Nossa hipótese é que o QE é realmente uma memória de "Jesus Cristo vindo na carne" (1 Jo 4,2) e que uma leitura renovada de Jo pode e deve superar o preconceito espiritualista. Talvez o evangelho de João não seja tão "ingenuamente docetista" como acredita Käsemann², e muito mais "prático" do que os teólogos da práxis parecem admitir.

1. O QUARTO EVANGELHO

1.1. A questão literário-crítica

Com vistas à reflexão teológica que pretendemos realizar, convém estabelecer a base literário-crítica de nossa leitura, pois a unidade literária e teológica do atual QE não é indiscutível³. O atual Evangelho de João é como um templo que contém elementos de construções anteriores e também alguns acréscimos e adaptações de adequação duvidosa.

¹ A observação vem do artigo inspirador de J.O. TUÑÍ VANCELLS, "La vida de Jesús en el Evangelio de Juan", *RevLatAmTeol* 3 (jan. 1986) 3-43. E. SCHILLEBEECKX não trata o Evangelho de João no seu volume de cristologia narrativa (*Jesus, la historia de un viviente*, Madrid, 1983), mas no estudo sobre a práxis cristã (*Cristo y los cristianos; gracia y liberación*, Madrid, 1982).

² E. KÄSEMANN. *El testamento de Jesús*, Salamanca, 1983.

³ Um estado da questão recente se encontra em R. SCHNACKENBURG, *El evangelio según San Juan*, Barcelona, 1980-87, vol. 4; J.O. TUÑÍ VANCELLS, "La investigación joánica en el decenio 1974-1983", *ActBib* 31 (1984) 36-81.

Para nossa leitura, os elementos pré-joaninos não constituem problema, pois foram integrados de modo genial na substância do evangelho atual. Mas existem acréscimos de última hora, cuja extensão e teor nem sempre podem ser claramente delineados, p.ex., os indícios de uma re-apocaliptização da escatologia joanéia⁴. Não acreditamos, porém, que estas releituras tenham afetado a construção principal, aquela que pretendemos interpretar nas páginas seguintes.

1.2. O caráter próprio do Quarto Evangelho

Existe certamente notável diferença entre Jo e os evangelhos sinóticos, não só em conteúdo e organização, mas sobretudo no "jeito". Contudo, antes de considerar esta diferença, convém acentuar o que os evangelhos têm em comum: não somente certo número de narrações e sentenças, mas, antes de mais nada, o gênero literário do evangelho escrito, ou seja, do anúncio e pregação a respeito de Jesus em forma de narração de sua atividade e ensinamento, morte e ressurreição. O fato de Jo adotar esta forma literária é significativo. Significa que a narração da "história" de Jesus lhe parecia a forma mais adequada de transmissão de sua compreensão de Jesus, pelo menos no contexto em que ele a concedeu, e isso em oposição a formas de transmissão de cunho gnóstico como, p.ex., o evangelho de Tomé.

É consenso dos exegetas que todos os evangelhos são escritos teológicos. Desde que W. Wrede mostrou o alto teor e consistência teológica do aparentemente singelo evangelho de Mc⁵, os estudos sobre as respectivas teologias dos evangelhos não estancaram. Sabemos que a narração dos evangelhos é governada não só e nem mesmo em primeiro lugar pela ordem histórica dos fatos, mas por considerações teológicas, que-rigmáticas, catequéticas ou outras relevantes para o contexto das comunidades do séc. I.

Não se pode negar, porém, que o QE se apresenta muito mais como obra expressamente teológica do que os sinóticos. Teológica, no sentido de que a narração cede terreno à reflexão, o discurso primeiro da proclamação, ao discurso segundo da meditação⁶.

⁴ P. ex. os supostos acréscimos em Jo 5, 28s (cf. sobretudo o comentário de BULTMANN e, mais recente, J. BECKER, *Das Evangelium des Johannes*, Gütersloh, 1979, vol. 1, p. 236) e em 6, 39c. 40c. 44c (*ib.*, p. 211).

⁵ W. WREDE, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Breslau, 1901 (1ª ed.).

Se Mc apresenta um querigma ampliado, próximo do anúncio e instrução primeiros a respeito de Jesus e seu caminho — que é o caminho da comunidade —, Mt e Lc se mostram nitidamente preocupados com a sistematização e complementação: Mt em moldes didático-catequéticos, Lc em moldes histórico-narrativos. Ambos querem preservar e transmitir da melhor maneira a tradição da comunidade a respeito de Jesus e seu caminho, atualizando ao mesmo tempo esta tradição. Ora, neste ponto Jo demonstra uma diferença de acento: não se preocupa em transmitir *todos* os elementos de sua tradição; diz expressamente que não pretende ser completo. Em vez de ser exaustivo, ele quer destacar a relevância — representativa para o conjunto — de alguns poucos elementos da tradição e isso, mediante a ampliação dos elementos discursivos, transformando seu evangelho de narrativo em discursivo.

1.3 As chaves de leitura

1.3.1 A conclusão do evangelho

A conclusão do original Evangelho de João — o cap. 21 é estruturalmente um apêndice — encontra-se no final do cap. 20. Enuncia o caráter seletivo da obra, designando como “sinais” o conteúdo selecionado. Exprime também a intenção do registro escrito destes “sinais”: “Para que creiais que Jesus é o Messias, o Filho de Deus, e para que crendo tenhais vida em seu nome” (20,31). Pretende portanto sustentar a fé dos leitores em Jesus Cristo, fé inicial ou já estabelecida, que é interpretada como proporcionando a “vida”⁶.

Retêm nossa atenção as expressões “sinais” e “muitos outros, que não estão escritos neste livro”. O termo “sinal” é carregado de toda uma compreensão vétero-testamentária, tributária da teologia profética. Os sinais são as credenciais do profeta, sinais de que Deus está com seu enviado. O pano de fundo do termo “sinal” no QE parece ser uma cris-

⁶ Antigamente, este caráter mais “meditado” do QE se atribuía à idade provec-ta do evangelista, discípulo predileto de Jesus. Hoje, reconhece-se que a própria história e desenvolvimento das comunidades, como também a contribuição dos redatores do evangelho contribuíram decisivamente para esta evolução.

⁷ Em Jo 20,31, os manuscritos antigos variam entre *pisteuête* (“creiais”) e *pisteusête* (“chegueis a crer”), sendo que a primeira variante, no presente, sugere a continuidade, e a segunda, no aoristo, um acontecimento pontual (a conversão). Porém, não é certo que o evangelista use os tempos do verbo de modo estrito. O conjunto do atual evangelho leva a pensar que a consolidação da fé dos já crentes é o escopo principal.

tologia de reminiscência profética, correspondente à freqüência com que Jesus é chamado o enviado de Deus. Na narração destes sinais não importa tanto sua quantidade — a não ser por algum simbolismo numérico⁸ — e sim, sua qualidade, seu peso. Importa menos narrar todos os sinais que o profeta realizou do que mostrar seu valor de manifestação de Deus. Pelo menos, assim raciocina João.

O epílogo indica ainda outra restrição: a intenção da “escrituração”⁹ destes sinais não é a investigação histórica, mas os fins pastorais: pretende sustentar a fé dos leitores. Por trás desta breve frase está todo um mundo, o contexto vital do QE, do qual trataremos mais adiante. Retenhamos portanto que além do “peso” dos sinais aqui elencados, é critério para sua seleção também seu valor catequético e apologético, para reforçar a fé dos leitores.

1.3.2 O prólogo

A segunda chave de leitura é o prólogo; na realidade, a primeira que se apresenta ao leitor, e isto é importante, pois confere ao texto uma impostação toda especial. Se se tem falado de uma “alta cristologia” no QE, o prólogo certamente justifica este modo de falar. A cristologia de Jo começa em cima, junto a Deus (1, 1b). E se podemos comparar todo o Evangelho de João com uma cordilheira geral de sucessivos pontos altos de cristologia, o prólogo é certamente o pico de onde se pode observar o maciço todo. É o monte Everest do QE — ainda que, provavelmente, o autor o tenha escalado por último.

Ora, o específico do prólogo parece-nos ser a perspectiva da “encarnação”, ou antes, da *carnalidade* da manifestação da glória de Deus em Jesus de Nazaré. Partindo de uma especulação sobre a palavra-sabedoria de Deus¹⁰, o autor conduz o leitor à estonteadora proclamação de que esta palavra divina se tornou carne, humanidade frágil e perecível e, exatamente nisto, manifestou a sua glória de origem (1, 14). É o que resume o v. 18: “Ninguém jamais viu Deus, mas o filho ‘unigênito’ no-lo fez conhecer”. O resto do evangelho é elaboração desta frase programática.

⁸ As dez pragas do Egito, os sete milagres de Eliseu, os sete sinais de Jesus em Jo (2, 1ss; 4, 46ss; 5, 1ss; 6, 1ss; 6, 16ss; 9, 1ss; 11, 1ss).

⁹ Dizemos “escrituração”, porque nos parece que Jo 20,31 declara “escritura” (sacra) o que precede, conforme sugere o termo técnico *gegriptai* (“está escrito”).

¹⁰ Os comentários modernos remetem para Pr 8, 22ss; Eclo 24, 1ss; Is 55, 1ss; Br 3, etc.

Por isso, apesar de estilisticamente deslizar do narrativo para o discursivo, o QE não pode deixar de narrar a carnalidade, a atuação histórica de Jesus. Pois nela e só nela manifesta-se de modo decisivo o rosto de Deus.

2. A ESTRUTURA DE MANIFESTAÇÃO NO QUARTO EVANGELHO

Todo o QE deixa transparecer uma estrutura de manifestação. Sua composição é realizada de tal modo que ela produz o efeito de manifestação, traz à luz o que não era manifesto. A relativa preferência de Jo pelo verbo *faneroun* — só Paulo ganha dele — é significativa neste sentido¹¹.

Mostraremos esta estrutura de manifestação na construção bipartida do QE (2.1-2.3) e em algumas características literárias e teológicas do QE em geral (2.4).

2.1 Uma amostra: 1, 18 e 14,9

O já mencionado final do prólogo pode ilustrar essa estrutura de manifestação: "Ninguém jamais viu a Deus" (1,18). A frase é repetida quase literalmente em 6,46 e encontra eco em 3,13 e 5,37. A impossibilidade de ver a Deus torna-se, pela "ironia joanéia", cegueira e condenação, no fim do cap. 9. Entretanto, a segunda parte de Jo contém expressões que dizem o contrário. Já em 12,45, no fim da primeira parte, aparece a expressão "ver aquele que me envia" — Deus. Mas o desafio maior ao "dogma" da invisibilidade de Deus está em 14,7-9: "a partir de agora o conheceis e o tendes visto (...) O que me tem visto, tem visto o Pai"¹². Estas frases significam nada menos que a realização do programa de 1,18, onde Jo, depois de ter enunciado a invisibilidade de Deus, acrescenta: "o Filho único (...) no-lo deu a conhecer". É o que se realizou para os discípulos de Jesus e para os que eles representam, os fiéis de todos os tempos. O "ver" a Jesus — no sentido joaneu — constitui uma exceção à invisibilidade de Deus; aliás, a única, conforme Jo. Mas este "ver" tem seu momento e suas condições, como veremos adiante.

¹¹ NT: 49x; Mt + Mc + Lc : 3 x; Jo: 9x; Paulo: 22x.

¹² Mantemos o tempo perfeito na tradução dos verbos, para sugerir, como o texto grego, o efeito permanente do "ter visto" (cf. F. BLASS e A. DEBRUNNER *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, § 318, 4).

2.2 O "Livro dos Sinais", Jo 1-12

2.2.1 A semana inaugural, 1, 19-2, 11

O QE inicia sua narrativa com uma semana inaugural. Não podemos entrar nas diversas teorias a este respeito, mas algumas características são tão evidentes — e relevantes para nosso assunto — que não podemos deixar de mencioná-las.

Em primeiro lugar, observa-se o acúmulo de títulos cristológicos, ora recusados para si por João Batista, ora aplicados a Jesus por João ou pelos primeiros discípulos de Jesus. João Batista recusa os títulos de Messias, Elias e "o profeta", para se autodefinir como "voz" do *erkhómenos*, aquele que há de vir batizar com o Espírito Santo. Espontaneamente, João Batista aponta Jesus como o "cordeiro de Deus". Os discípulos de João, animados pelo depoimento de seu mestre, seguem a Jesus chamando-o de mestre, para depois anunciá-lo aos seus companheiros como Messias, aquele de quem falam as Escrituras. A identificação do Messias como sendo "Jesus, o filho de José, de Nazaré" provoca comentários céticos em Natanael, que, porém, percebendo o conhecimento de Jesus, o proclamará Filho de Deus e rei de Israel, ou seja, messias davídico. Misteriosamente, Jesus responde à sua proclamação messiânica com um anúncio da visão da glória do Filho do Homem... E no "terceiro dia", no fim da semana inaugural, Jesus realiza diante dos discípulos o "início de seus sinais" manifestando a presença de Deus nele ("glória"), e eles acreditam nele, reconhecem o que o sinal quer mostrar: sua legitimação profética da parte de Deus (2, 11).

Este reconhecimento, como também a "manifestação" (*efanérôsen*, 2, 11) à qual ele responde, não é completo e definitivo. Jesus mesmo tinha avisado que ainda não tinha chegado a sua hora (2, 4), expressão que, vista no conjunto de Jo, certamente anuncia a hora da paixão e da cruz. Contudo, o sinal de Caná é uma *fanérôsis* que vem confirmar todo o conteúdo cristológico que os primeiros discípulos começaram a divisar desde sua aprendizagem na seqüela de João Batista. Resíduo de fatos históricos ou da pedagogia da Igreja, pouco importa, esta semana inaugural é nitidamente sustentada por uma estrutura de manifestação.

2.2.2 De Caná a Caná, 2, 12-4, 54

A segunda seção do ministério público de Jesus é construída sobre o plano geográfico de uma viagem de Jesus, de Caná e Cafarnaum a Jerusalém (peregrinação e expulsão dos vendilhões, seguida do diálogo com Nicodemos e o relato sobre João Batista), e daí passando pela Samaria de volta a Cafarnaum e Caná. Contém cinco episódios construí-

dos simetricamente em redor do testemunho central e definitivo de João Batista (3, 22-36). Dois destes episódios parecem verdadeiras catequeses de iniciação: os diálogos com Nicodemos e com a samaritana. Em todo o conjunto, é notável a presença do tema do culto. Tem-se a impressão de se tratar de uma catequese narrativa a respeito do novo e verdadeiro culto — a fé em Jesus —, abraçado, no fim, pelo funcionário régio ou imperial, “ele e toda a sua casa”, ao modelo das conversões dos membros das primeiras comunidades cristãs (4, 53).

Também nesta secção, como na precedente, os sinais de Jesus sustentam a sua manifestação profético-messiânica. É por causa dos sinais, que Nicodemos procura Jesus, reconhecendo que “Deus está com ele” (3, 2), e a mulher samaritana reconhece Jesus como profeta pelo sinal de seu saber, sinal característico também dos profetas do A.T. (4, 19). No início desta secção, os judeus de Jerusalém pedem a Jesus um sinal de sua autoridade (2, 18). No fim, a cura do filho do funcionário é aproximada expressamente ao primeiro sinal de Caná (4, 54, cf. 2, 11), sugerindo-se um significado análogo para ambos.

2.2.3 A contestação dos sinais e obras de Jesus, cap. 5-10

Os cap. 5-10 constituem uma terceira secção na vida pública de Jesus conforme o QE. Seria uma secção bem cerrada, se não houvesse o cap. 6 no meio, pois, como foi observado há muito, os cap. 7-8 constituem a continuação do cap. 5¹³. O carácter alheio do cap. 6 aparece mais ainda pelo uso do termo “sinais” (cf. cap. 1-4), enquanto no resto desta secção a atividade de Jesus é descrita preferencialmente como “obras” (*erga*). Termina contudo com uma reflexão sobre os “sinais” (10, 40-42; cf. 2, 11), o que leva a pensar que a presença do cap. 6 nesta secção não é um erro de montagem, mas resultado de uma intervenção intencional do evangelista, que elaborou o sinal dos pães na forma de um episódio de conflito, que nos fornece um modelo para entender a conflitividade nos demais episódios desta parte do evangelho. Pois em toda esta secção observamos — e isto contrariamente à secção anterior — que os sinais ou obras de Jesus dão ensejo a uma opção a favor dele ou contra ele. De algum modo, as duas opções estão sempre representadas no texto. No cap. 6, inspirado na tradição sinótica, esta opção é elaborada literariamente pela oposição entre os judeus, que depois de uma fé superficial vol-

¹³ Diversos comentários modernos, inclusive R. Schnackenburg, colocam Jo 6 antes de Jo 5. Mas o estudo atento das transições entre Jo 5, Jo 6 e Jo 7 mostra que os editores do evangelho original estabeleceram conscientemente a ordem atual, achando-a portanto aceitável.

tam atrás diante da exigência de sua palavra (6, 60.66) e os "doze", a comunidade cristã representada por Pedro, seu porta-voz, que exclama: "Tu tens (as) palavras d(a) vida eterna" (6, 68). No cap. 5, esta opção não chega a ser proposta explicitamente, mas ela aparece nítida nas discussões com o judaísmo de Jerusalém, nos cap. 7-8, para se tornar paradigmática no cap. 9, na história do cego de nascença. As discussões no cap. 10 mostram que os judeus de Jerusalém optam contra Jesus, enquanto o povo na "periferia", além do Jordão, o reconhece como profeta maior que João e atestado por este (10, 40-42).

Enquanto nos cap. 1-4 os sinais aparecem quase como evidências incontestáveis da missão de Jesus, nos cap. 5-10 aparece cada vez mais claro que eles não convencem quem prefere ser cego (9, 41). Eles não são ambíguos por sua natureza (9, 16.32), mas por causa da incredulidade radical que se lhes opõe. Nesta seção, as partes discursivas já não se apresentam como iniciação cristã, como nos cap. 1-4, mas são temas de discussão, que mostram exatamente que não o mero efeito material dos sinais, mas seu significado revelacional (simbólico) constitui o seu cerne. A cura do aleijado significa que Jesus realiza a obra vivificadora de Deus, que se constitui em juízo e morte para quem a recusa. O dom do pão no cap. 6 significa que Jesus é o pão da vida descido do céu. A abertura dos olhos do cego significa que ele é a luz do mundo, ao mesmo tempo critério de juízo para quem a recusa.

2.2.4 Cap. 11 e 12

Os últimos capítulos do "Livro dos Sinais" já constituem um prelúdio da paixão e morte. São construídos totalmente em torno a um único sinal, o principal sinal de Jesus: a ressurreição de Lázaro. O quadro espaço-temporal é a última subida de Jesus a Jerusalém, portanto, o mesmo da história da paixão. Nesta subida realiza-se a ressurreição de Lázaro em Betânia, às portas da capital judaica, sob os olhos das altas autoridades do judaísmo, que reagem com hostilidade obcecada (11, 45-54). Em 11, 55-12, 9, João usa a tradicional história da entrada de Jesus em Jerusalém como apoteose do sinal de Betânia. A reação das autoridades judaicas é significativa: constatando o sucesso popular, não se deixam comover, mas concluem pela necessidade de ação, vendo que "o mundo (inteiro) foi-se atrás dele" (12, 19), o que Jo ilustra mediante o episódio dos "gregos" que procuram "ver Jesus" (12, 20-22). A decisão é tomada. Nos v. 23-26, Jesus proclama que a *hora* decisiva chegou e nos v. 37-50, o evangelista faz um retrospecto da atividade pública de

Jesus, constatando apenas a incredulidade diante dos "tantos (ou tamanhos) sinais" que Jesus fez (12, 37), alegando as palavras de Jesus sobre a sua missão como luz do mundo e palavra decisiva (v. 44-50).

2.3. O "Livro da Glória", Jo 13-20

A resposta ao desafio de 1, 18, repetido ao longo do "Livro dos Sinais", começa a despontar no fim de Jo 12, no retrospecto 12, 37-50, mais exatamente, em 12, 45, "o que me enxerga, enxerga o que me enviou". O final do cap. 12 anuncia a chegada da "hora" de Jesus, a hora de morrer como grão de trigo na terra. O "Livro da Glória", cap. 13-20, desenvolve este tema. É a hora em que a inacessibilidade e a invisibilidade de Deus são abolidas pela manifestação de sua glória, no momento em que Jesus é mais do que nunca "carne", existência histórica e mortal: na hora de sua morte. Pois esta é exatamente a manifestação da glória de Deus, do ser de Deus, que é amor até o fim — e que funda a comunhão do amor fraterno.

Nesta parte, o QE quase muda de gênero literário. Se nos cap. 1-12 se tinha a impressão de um evangelho basicamente narrativo enriquecido de amplas explicações discursivas, os cap. 13-20 dão a impressão de ser um grande discurso com uma tênue moldura narrativa. Esta inversão das proporções deixa adivinhar que na segunda parte de Jo se encontra a explicitação discursiva do significado que a narração anterior não entregou de modo imediato.

Anunciada desde 2, 4 e proclamada em 12, 23, a "hora" de Jesus marca a solene abertura da segunda parte do evangelho, 13, 1. É a hora do amor até o fim. O termo *telos* (fim, consumação) anuncia a conclusão da obra de Jesus e também de sua narração evangélica. Neste "acabamento" da narração querigmática a respeito de Jesus será finalizada também a catequese que tinha ficado sem conclusão na primeira parte. Agora já não são os mistérios da iniciação (batismo, eucaristia), nem a apologética anti-judaica, mas é o cerne mesmo da vida cristã — a manifestação do amor até o fim e a comunhão em Cristo —, que constitui o conteúdo discursivo central desta parte final. O público não são mais os candidatos à fé ou o mundo indeciso ou hostil, mas os que já optaram, os verdadeiros fiéis.

Antes deste ensinamento final, porém, Jo descreve um gesto profético de Jesus, que precisará de explicação, pois é realizado numa atmosfera de incompreensão, expressa por Simão Pedro, e na presença do projeto diabólico (13,2!) de Judas. O lava-pés é o *gesto profético* do amor até o fim, que nos faz "ter parte" com Jesus; e também um *modelo* de como ter parte com Jesus: pela prática da caridade fraterna.

A mudança de platéia é efetuada literariamente pela entrada em cena do Discípulo Amado e a subsequente saída do traidor, ainda antes que Jesus inicie os discursos de despedida, ou seja, a “catequese mistagógica”.

Os discursos de despedida pertencem propriamente ao gênero literário do testamento espiritual — disposições e revelações que serão de atualidade depois da morte do protagonista. Jo concretizou esse gênero literário em forma de um diálogo que surge por ocasião do anúncio da despedida de Jesus, no qual ele tece habilmente o dado tradicional da predição da negação de Pedro (13, 31-38).

Já o próprio anúncio do desaparecimento de Jesus demonstra, com relação à primeira parte do evangelho, uma relação de *manifestação plena* de seu sentido. A mesma fraseologia que levou duas vezes a um mal-entendido dos judeus a respeito do destino de Jesus (7, 34; 8, 21) manifesta aqui sua subida ao Pai: o sentido escondido da primeira parte do evangelho se manifesta na segunda. Este dado constitui a infraestrutura narrativa para a construção discursiva que é o assim chamado primeiro discurso de despedida, cap. 14. Os temas abordados no cap. 14 são complementados nos cap. 15-16, numa releitura que mostra a crescente preocupação com a situação eclesial frente à oposição sempre mais estruturada, principalmente do judaísmo rabínico do fim do séc. I.

O tema próprio dos cap. 14-17 é a ausência de Jesus¹⁴. E é nesta ausência que convém explicitar o que se realizou de fato, embora implicitamente, durante a sua presença: o significado da “carne” de Jesus torna-se manifesto na recordação pelo Espírito da Verdade, que vem depois de sua despedida, e que o mundo não pode receber (14, 17). É isso que o diálogo de despedida quer manifestar. Manifesta-o não para o mundo, mas para aqueles que guardam o seu legado, pois o mundo não o pode compreender, como também não o pode “ver” (14, 18-26).

Tendo descoberto assim a estrutura carne/“Espírito” como relação estrutural entre a primeira e segunda parte do QE, não estranharemos que exatamente este cap. 14 nos ofereça a resposta ao insaciável desejo de “ver Deus”. 14, 7.9 nos ensina que o “temos visto”, a saber, na carne de Jesus de Nazaré, que porém apenas manifesta seu sentido na recordação pneumática e anamnética da Igreja, ou seja, na comunidade

¹⁴ Geralmente se distinguem em Jo 13-17 o “primeiro discurso de despedida” (13, 31 [ou 14, 1] — 14, 31), o “segundo discurso” (cap. 15-16) e a “oração sacerdotal de Jesus” (cap. 17). Na realidade, a atual redação de Jo apresenta 13, 31-17, 26 como um único diálogo (ainda que se possam reconhecer as suturas de sua composição, que, aliás, não coincidem simplesmente com a mencionada tripartição).

da fé e da prática da caridade fraterna. (Pois Jesus relaciona a anamnese não tanto com o assentimento da fé e sim com o "guardar seus mandamentos", ou seja, a prática que ele iniciou e transmitiu.)

Os últimos capítulos do "Livro da Glória" (cap. 18-20), preparados pela longa meditação dos cap. 13-17, podem agora ser lidos sem dificuldade como a manifestação do amor do Pai, na carne de Jesus, entregue à morte e levando a termo a obra (missão) que o Pai lhe confiou (19, 30; cf. 17, 4.6.26 etc.). A ressurreição é a subida (20, 17) do enviado e Filho de Deus para o lugar de sua origem, o seio do Pai (cf. 1, 1.18; 6, 62; 12, 34-36; 17, 13 etc.).

2.4. Aspectos literários e teológicos da estrutura de manifestação

Queremos mostrar agora como não apenas a composição linear do QE, mas também alguns procedimentos literários e conceitos teológicos colaboram para produzir o efeito de manifestação da glória de Deus na carne de Jesus, que acabamos de apontar.

2.4.1 O simbolismo no Quarto Evangelho

Entendemos por simbolismo, aqui, o discurso relativo a realidades empíricas (materiais) como significantes de um significado não empiricamente verificável. Este discurso simbólico é comum na linguagem religiosa. Entre os evangelhos, o QE se destaca quanto ao uso do simbolismo. Se é verdade que na práxis de Jesus se manifesta algo que não se pode "ver" no sentido empírico — a glória de Deus —, não devemos estranhar que o QE tente comunicar isto mediante a linguagem simbólica. Espontaneamente lembramo-nos dos grandes símbolos do prólogo: luz, vida, palavra. Nos diálogos com Nicodemos e a samaritana aparecem os símbolos do novo nascimento e da água. Temos ainda o simbolismo do pão no cap. 6, do pastor (e da porta) no cap. 10, e a alegoria da videira no cap. 15.

Mas uma observação mais atenta nos faz ver que o discurso simbólico em Jo não é uma complementação do relato narrativo, mas constitui sua *interpretação*. Sobretudo a partir do cap. 5, ou seja, a partir do momento em que a "carne" de Jesus (sua práxis) aparece como ambígua, os sinais vêm acompanhados de amplos diálogos explicativos, que fazem do sinal não apenas uma atestação por assim dizer extrínseca da autoridade de Jesus como profeta, mas o transformam numa manifestação velada do dom de Deus em Jesus Cristo. Em torno à cura do aleijado em 5, 1ss, Jo estabelece uma associação de idéias cura-vida-juízo. No cap. 6, o pão do sinal evoca o alimento que não perece — que é o próprio Jesus, como enviado do Pai (ou então, a fé nele). Nos cap. 8-9 o simbo-

lismo da luz ladeia o sinal da cura do cego. O sinal de Lázaro significa o dom da vida em Jesus (cap. 11). Percebe-se também uma parcial coincidência com as sentenças figurativas autopredicativas de Jesus ("eu sou", veja 6,35; 8, 12; 9, 5; 11, 25).

O parentesco entre os sinais, os símbolos e as autopredicações aparece no seguinte esquema:

<i>sinal</i>	<i>símbolo</i>	<i>figura autopredicativa</i>
cura (cap. 5)	vida (eterna) (cap. 5)	vida (11, 25)
pão (cap. 6)	pão da vida (cap. 6)	pão da vida (6, 35 etc.)
vista (cap. 9)	luz (cap. 8-9)	luz do mundo (8, 12; 9, 5)
ressurreição (cap. 11)	vida eterna (cap. 5; 11)	ressurreição e vida (11, 25)
vinho (cap. 2)		videira (15, 1)

Poderíamos talvez acrescentar o tema do caminho (cf. 14, 7), relacionado com a condução que Jesus proporciona aos discípulos na caminhada sobre o mar (6, 16-21), e outras possíveis associações. Reconhece-se neste parentesco a relação que a chave de leitura Jo 20,31 exprime: os *sinais* são "escriturados" para que creiais e tenhais a vida (= o que os *símbolos* exprimem).

É claro que a presença constante do simbolismo em Jo, intimamente relacionado com a narração dos sinais, produz um efeito hermenêutico que leva a ver nos sinais mais do que meras façanhas ao modo dos taumaturgos helenísticos, e mais do que os sinais legitimadores dos profetas; eles constituem uma verdadeira manifestação velada da glória de Deus em Cristo. O que no diálogo de despedida vale a respeito das *paroimiai* (enigmas e parábolas) de Jesus (16, 25.29), vale também a respeito dos sinais. Assim como suas *paroimiai* não eram entendidas durante sua atividade pública (10,6), mas são manifestadas na "hora", assim toda a sua atividade, incompreendida pelos próprios discípulos envolvidos (6, 6; 12, 16 etc.) torna-se *parrésia*, manifesta, à luz da memória de sua hora (2, 17.21s!)¹⁵. Mas esta relação fica mais clara, quando se observa alguns procedimentos literários preferidos de Jo.

2.4.2 Alguns recursos retóricos

Para envolver o leitor no dinamismo da manifestação do sentido escondido, Jo utiliza os recursos retóricos conhecidos, especialmente o

¹⁵ Cf. o artigo citado de TUÑÍ VANCELLS (nota 1).

¹⁶ Cf. de modo especial H. LEROY, *Rätsel und Misseverständnis*, Bonn, 1968. Leroy acentua o contexto vital da iniciação na comunidade cristã.

diálogo e a discussão, a incompreensão, o mal-entendido, o duplo sentido e a ironia¹⁶.

Nos cap. 1-4 predomina o diálogo, seja entre Jesus e os discípulos (1, 35-51), seja com Nicodemos e a samaritana. O diálogo é o gênero literário que melhor exprime a abertura à revelação: visualiza o encontro entre a busca do homem e a manifestação de Deus. Deus não se impõe, mas vem ao encontro de quem o busca (1, 37s). Contudo, ele ultrapassa a expectativa e a pré-compreensão de quem o busca. Por isso, os diálogos iniciais de Jesus jogam com o mal-entendido. Tanto o diálogo com Nicodemos como o com a samaritana são estruturados a partir de um mal-entendido, respectivamente a respeito do novo nascimento e da água viva. O ser humano precisa de uma palavra que vem de Deus, para sair de sua expectativa limitada e abrir-se a uma perspectiva que Deus mesmo lhe oferece. Nestes mal-entendidos manifesta-se também o caráter de iniciação cristã que estes diálogos possuem: o já iniciado sabe exatamente o que significam o novo nascimento e a água viva, símbolos do batismo pelo qual ele foi introduzido na comunidade de fé. Novo nascimento e água são os "mistérios da fé". Para este efeito contribui ainda a "ironia joanéia", ou seja, o questionamento retórico do pretensão saber do interlocutor ou da adequação de seu agir, na presença "literária" do leitor cristão iniciado, que já "sabe melhor".

A partir do cap. 5, o elemento discursivo da narração joanéia cristaliza-se sobretudo em forma de discussões em torno a determinados temas fundamentais — a vida, o juízo, a origem, o testemunho, a legitimação etc. —, a respeito dos quais existe dissensão entre cristãos e judeus. Em vez do mal-entendido de iniciante, a incompreensão sempre mais crassa, chegando à irônica cegueira do cap. 9 ou o grotesco projeto de matar o recém-ressuscitado Lázaro, em 12,10. O conteúdo destas discussões já não é uma iniciação nos mistérios da fé — embora o cap. 6 conserve traços disso — mas antes a apologia, a refutação das invectivas movidas pelo farisaísmo, o uso da Escritura, a retidão intelectual etc.

Certamente, também aqui os discípulos aparecem ainda como incompreensivos — esquema que Jo conserva do modelo marcano —, pois a catequese (talvez "permanente") continua. Mas o novo tipo de incompreensão que aqui se destaca é a incompreensão maliciosa dos fariseus e/ou autoridades judaicas.

A primeira parte do evangelho culmina no retrospecto 12, 37-50, onde o evangelista toma pessoalmente a palavra (ainda que terminando por uma longa citação de Jesus, vv. 44-50). É um intervalo discursivo no meio da narração, que serve exatamente para constatar que a manifestação de Jesus em sinais, apesar de sua crescente evidência, não foi

aceita pelas autoridades judaicas, porque “vendo, não vêem” mesmo (cf. 12,40). Jo comenta somente o efeito negativo. Não lembra, p. ex., a emocionante confissão de fé de Pedro. Talvez faça assim porque, no fim da primeira parte, a questão da incredulidade já fica patente: o “príncipe deste mundo” já está mostrando as garras, mas também, sendo jogado fora (12, 31). A consolidação da fé, no entanto, deve ainda ser encenada na segunda parte do evangelho, onde tudo se torna manifesto para os que crêem. Por isso, na segunda parte, embora não faltem as imagens, figuras e duplos sentidos, também lhes é acrescentada a explicação, como ainda a explicação daquilo que na primeira parte tinha ficado obscuro.

2.4.3 Alguns conceitos teológicos importantes para a estrutura de manifestação

Podemos ilustrar esta manifestação de sentido ainda com a ajuda de alguns temas ou binômios literário-teológicos: o sentido do “ver Jesus”, a estrutura *sarx/pneuma* e a temática da *hýpsôsis* e da *doxa*.

a) “Ver Jesus” no evangelho de João

Entendemos agora melhor a polissemia tipicamente joanéia presente, p.ex., em 9,39-41. Existe um ver físico que não enxerga nada, mas é espiritualmente cego e não percebe a verdadeira missão e realidade de Jesus. O sinal do cego em Jo 9 aponta — mediante o sinal do ver “sárquico” — como acontece o ver “pneumático” de quem vê em Jesus o enviado do Pai: “Quem é (o Filho do Homem), Senhor, para que eu nele creia? (...) Tu o estás vendo (...)” (9,36-37).

A dialética do ver tem raízes vétero-testamentárias perceptíveis no texto central do QE, o retrospecto 12, 37-50: o texto de Is 6, 9s, citado também no resto do N.T.. Jo 9, 39s parece uma ilustração daquilo que diz Is 6,9 (Jo 12,40): não enxergam nada com os olhos que têm.

A partir deste final negativo do “Livro dos Sinais” entende-se melhor seu convite inicial: “vinde ver” (1, 39). Pois é isso que o livro quer efetuar: que o leitor se deixe atrair para, com os olhos da fé, ver quem Jesus é. E na plenitude da fé, este ver pneumático pode até dispensar o ver físico (20, 29b), que foi privilégio das testemunhas da primeira hora (20, 9; cf. 20, 29a).

Os cap. 13-17 anunciam o acontecimento do ver em plenitude, a saber, a *fanérôsis* para quem ama e crê (14, 19-21).

b) *Carne e espírito*

Podemos agora também elucidar melhor a compreensão joanêja de *sarx* e *pneuma*. Tomemos por ponto de partida um texto central do "Livro dos Sinais": 6, 62-63. O texto nos diz que o "escândalo" de Jesus (o paradoxo) não é tanto o discurso sobre o pão descido do céu (e ritualizado como comida e bebida na Eucaristia), mas a afirmação de sua subida. Não a descida, mas a subida é o que nos deixa perplexos: a subida do Filho do Homem para onde estava no início. O tema da subida do Filho do Homem constitui o fundo dos discursos de despedida, cap. 13-17, mas também do resmungo dos judeus em 12,34. Pois na opinião destes, o Filho do Homem devia descer à terra, para estabelecer aí o reinado de Deus. Não devia subir ao céu. Mas Jesus é o Filho do Homem que sobe ao céu — na ressurreição — porque lá é seu lugar desde o início. Este é o sentido da "alta cristologia" de João, no prólogo, etc.

Assim abordamos a *crux interpretum* 6, 63: "O espírito é o vivificante, a carne não tem utilidade; as palavras que eu vos tenho falado são espírito e são vida". Provavelmente, como em 3,6, "carne" significa o entendimento meramente humano, portanto, a compreensão carnal dos homens defrontando Jesus: a mente carnal dos destinatários da palavra. Esta não capta o seu sentido. Só o Espírito, presente nas palavras de vida de Jesus, pode fornecer a luz para compreender suas palavras. É a autonomia da revelação

Mas as palavras de Jesus não se tornam espírito e vida mecanicamente, por seu mero proferimento histórico. Se fosse por esse, permaneceriam, apenas carne. Tornam-se espírito e vida enquanto recebidas como tais, ou seja, na fé, que está exatamente em discussão neste contexto. Ora, o diálogo de despedida é dentro do Evangelho de João o lugar onde as palavras de Jesus são explicitadas como espírito e vida, para os que crêem e assim vivenciam a realidade pneumática na ausência do Jesus carnal, a partir de sua "subida". O diálogo da despedida anuncia e descreve a compreensão pneumática do evento-Jesus na comunidade da fé depois de sua *hýpsôsis* (enaltecimento).

c) *Enaltecimento e glória*

Um terceiro tema que ganha relevância à luz de nossas considerações é o tema do enaltecimento ou exaltação de Jesus. Numa ambigüidade bastante transparente para o leitor atento, e enraizada no texto-chave do servo padecente Is 52, 13, Jo usa o termo *hypsoun* para indicar ao mesmo tempo a elevação de Jesus na cruz e na glória; Jo 12, 33 nos fornece a chave semântica para esta interpretação, que é pressuposta

para entender 3, 14; 8, 28; 12, 32.34 — textos que pertencem aos mal-entendidos joaneus, já que só podem ser entendidos por quem possui a chave: o leitor iniciado.

Materialmente, o conteúdo da *hypsôsis* (enaltecimento) é o mesmo do *doxastênai* (ser glorificado), expressão tradicional, que Jo gosta de usar com freqüência. A originalidade joanéia consiste em ter usado outro termo tradicional, *hypsôthênai* (cf. At 2, 33 e Fl 2, 9) num sentido duplo, que conforme código conhecido somente pelos iniciados designa a morte de Jesus como momento integrante de sua glorificação.

Para Jo, a morte de Jesus não é um acidente de percurso consertado posteriormente por Deus na ressurreição-exaltação. A própria morte é exaltação, levantamento em alto: é ato soberano, no qual Jesus manifesta a *doxa* (glória) que também transparece na ressurreição (como segundo momento, interpretado mais especificamente como subida ao Pai; 20, 17). No QE não é preciso esperar a manhã do “primeiro dia da semana” para ver nos anjos do sepulcro um reflexo da “glória”. Ela aparece em todo este ato decisivo e soberano de Jesus que é a sua morte. O enfrentamento na hora da prisão (18, 1-10), o julgamento, a hora da morte, tudo é soberano e glorioso. É na cruz que aparece a “glória como do Filho único do Pai, cheio de graça e fidelidade” — as qualidades fundamentais de Javé (cf. 1, 14). É na cruz que aparece o rosto do Deus-que-é-amor, o Deus que se experimenta na ágape, e que Jesus veio mostrar ao mundo, que não pode conhecer Deus de outro modo.

Por isso, a frase de 14,9, “quem me tem visto, tem visto o Pai”, é com toda a razão pronunciada na hora da despedida, à sombra, ou melhor, à luz da cruz. A cruz é o trono da glória de Deus, o lugar por excelência de sua manifestação na carne — gloriosa — de Jesus de Nazaré.

Assim atingimos o paradoxo fundamental do QE, que é ao mesmo tempo o mais “espiritual” e o mais “carnal” dos evangelhos. “Espiritual”, no sentido de pneumático, ou seja, compreensível somente à luz da “história dos efeitos” (*Wirkungsgeschichte*) da fé na comunidade cristã, guiada pelo “Espírito da Verdade” na anamnese de Jesus. Mas esta memória é memória de sua carne, não de um flutuar angelicamente por cima do palco terrestre. É memória de sua humanidade existencial e histórica, de sua prática que o levou à morte, abismo mais profundo de seu ser carne.

O QE lembra as telas de Giotto. O pano de fundo é todo dourado, abstraído de nosso mundo. Mas as figuras no primeiro plano são pintadas com um realismo raras vezes encontrado no “realismo” idealizante da pintura posterior. A presença de um fundo dourado, evocador do mistério, não deforma a carnalidade, a verdadeira humanidade e his-

toricidade da figura de Jesus. Antes, acentua-a. Não por nada João é o único evangelista a mencionar as emoções de amizade em Jesus.

3. O DISCURSO CRISTO-TEOLÓGICO E PNEUMÁTICO DO QUARTO EVANGELHO

3.1 O contexto vital do Quarto Evangelho

Antes de formular as conclusões de nossa reflexão exploratória, convém esboçar o provável contexto vital do QE que se deixa adivinhar mais pelo próprio conteúdo do que pelas escassas indicações externas¹⁷. Quanto à gênese do escrito, parece inevitável aceitar sucessivos momentos de formulação oral e escrita, resultando na atual composição, feita na base de sentenças (*lógia*) de Jesus, narrativas arcaicas, textos litúrgicos, elaborações catequéticas e apologéticas, redações provisórias e releituras. Todo esse material deixa adivinhar situações e necessidades diversificadas. Prescindindo de exame pormenorizado, podemos adivinhar por trás do cap. 1 a situação de aproximação a Jesus de novos discípulos mediante os que já participam da comunidade, talvez como "apóstolos". Em Nicodemos, os samaritanos, o funcionário régio reconhecemos candidatos à iniciação cristã, que tomam conhecimento do código cristão sem o entender plenamente. Nos capítulos seguintes, a discussão com o judaísmo nos mostra as vicissitudes do discípulo cristão perante a oposição da sinagoga, que toma formas de excomunhão. Lázaro, no fim da atividade pública de Jesus, é o verdadeiro fiel, o amigo de Jesus, que pela fé possui a vida eterna, manifestando-se no sinal da ressurreição. Os discípulos presenciando o diálogo da despedida na "hora" de Jesus são os fiéis que chegam à plena verdade. O Discípulo Amado é por excelência o fiel completo, que conhece até as intenções escondidas do Senhor e que recebe junto a si aquela que introduziu Jesus no mundo, constituindo por assim dizer a casa de Jesus no tempo de sua ausência, enquanto ele prepara a casa para os seus junto do Pai.

Não há dúvida de que o QE está em contato íntimo com as exigências da comunidade em diversos momentos de sua história, e especificamente no momento em que ela é ameaçada de morte pelo judaísmo rabínico-farisaico depois da destruição de Jerusalém.

Com relação a isto, convém observar que, no caso do QE, o estudo das formas literárias elementares e seu *Sitz-im-Leben* original, ao

¹⁷ Ler especialmente R. E. BROWN, *A comunidade do Discípulo Amado*, São Paulo, 1984.

modo da *Formgeschichte*, nunca foi muito empolgante¹⁸. Em compensação, a relação entre o contexto vital ulterior e a constituição das matérias joanéias como evangelho “literário” parece um campo mais fecundo. Neste contexto ulterior, a iniciação cristã e a apologética anti-sinagoga são certamente dois elementos determinantes. Além disso pode-se observar uma relação, aliás evolutiva, com o gnosticismo. O pano de fundo para a compreensão da produção do QE não é, portanto, homogêneo. Contudo, em todos os momentos e contextos, ele se compreende como um escrito que está em função da comunidade eclesial e se entende somente como espelho de sua situação diante do mundo.

3.2. O desenvolvimento do discurso

3.2.1 *Os sinais de Jesus e a ambigüidade de sua obra*

Voltemos agora a Jo 1-12, considerado pelo próprio evangelista como sendo principalmente uma narração dos sinais de Jesus, ou seja, de sua atuação como profeta enviado por Deus. Vimos que, apesar de inicial adesão de pessoas de boa vontade, estes sinais e toda a obra de Jesus foram pouco convincentes para, exatamente, as instâncias que mais lidavam com as Escrituras, as autoridades judaicas, os círculos rabínicos, que “perscrutam as Escrituras porque pensam possuir nelas a vida eterna”, mas “não querem ir a Jesus para possuir (a) vida” (5, 39s).

A obra de Jesus, metonimicamente representada pelos sinais, é uma luz para o mundo, mas não uma luz que se impõe contra a vontade de quem a deve enxergar; pode-se também recusar enxergá-la e se tornar cego... A materialidade da atuação de Jesus não impõe seu significado à força; supõe a aceitação na fé. Por isso, Jo descreve esta atuação intencionalmente como ambivalente. Ela dá ensejo ao mal-entendido – provisório e maiêutico no caso dos discípulos, definitivo e diabólico no caso das autoridades judaicas e de Judas.

Tendo apontado, acima, o caráter “simbólico” dos sinais de Jesus – ou seja, que seu sentido consiste em fazer reluzir o dom de Deus em Jesus Cristo – não podemos cair no preconceito que R. Bultmann herdou de seus mestres liberais, achando que o caráter maciço dos milagres joaneus não combina com seu sentido simbólico e deve ser atribuído ao

¹⁸ Uma exceção constitui B. NOACK, *Zur johanneischen Tradition*, Copenhague, 1954.

Ora, este véu de manifestação velada é tirado no diálogo de despedida, especialmente no cap. 14. No momento de remeter os discípulos para a luz do Paráclito, o Espírito da Verdade, Jesus não apenas lembra o valor argumentativo de seus sinais (14, 11), mas também a *disclosure*, o descerramento do sentido de sua palavra. No fim do mesmo diálogo, os discípulos observam que Jesus já não fala em *paraimiai*, em enigmas e parábolas, mas abertamente (16, 29). Terminou o tempo da revelação velada. No tempo do Espírito, representado pelo diálogo de despedida, tanto os sinais como as sentenças de Jesus desdobram seu sentido pleno. Este sentido é exatamente o que está contido nos diálogos e discursos explicativos que acompanham os grandes sinais e que, no momento de serem pronunciados, não são entendidos pelos discípulos, nem aceitos pelos judeus.

À luz do Espírito, i.é, da experiência cristã comunitária da fé, seu sentido se abre e se torna memória lúcida para a comunidade cristã, memória atualizada, esclarecedora do momento que a comunidade está vivendo. É o momento hermenêutico, em que a atividade de Jesus se torna luz para sua situação histórica atual.

4. A MEMÓRIA DE JESUS EM JOÃO E A CRISTOLOGIA LATINO-AMERICANA

Pelo que precede fica claro que o QE não despreza o Jesus da história, nem o apresenta como um ser extraterreno, mas entende a história como memória relevante no contexto da comunidade atual e, por isso, descreve a *sarx* de Cristo à luz do *pneuma*, do "Espírito da Verdade", memória viva da comunidade e herdeiro legítimo da mensagem de Jesus (Jo 16, 14). Esta observação nos ajuda para entendermos melhor a finalidade de uma cristologia narrativa, como pretende ser a cristologia latino-americana que procura iluminar nossa práxis histórica pela práxis de Jesus de Nazaré.

O QE certamente não procura pintar em Jesus um "modelo padrão" de prática histórica. Se já nos evangelhos sinóticos a reconstrução da prática histórica de Jesus é problemática, muito mais em João. Os fariseus em Jo não são os fariseus históricos do tempo de Jesus; e provavelmente também as outras personagens mantêm apenas tênue laço com o que foram realidade histórica. As tentativas de reencontrar em Jo elementos de informação histórica não desfazem esta constatação. Inclusive, estes elementos muitas vezes nos ensinam mais sobre o tempo da primeira Igreja do que sobre o tempo de Jesus.

Mas não é esta a discussão que nos ocupa. Importa entender que o Evangelho de João não permite uma reconstrução da prática de

uso mal integrado de alguma fonte literária de quilate inferior¹⁹. Constatamos, em Jo, um progressivo e consciente realce do milagroso, culminando no último sinal (Lázaro) e servindo para mostrar o tamanho da incredulidade das autoridades judaicas diante de "tamanhos sinais" (12, 37).

Era necessário, para a intenção do QE, pôr em cena milagres maciços, para que não se possa dizer que os judeus não os enxergaram (9, 41!). A seleção de poucos, mas gradativamente mais poderosos sinais de Jesus, deve mostrar o progressivo endurecimento de seu coração. A conclusão de tudo isso, do ponto de vista da incredulidade, é exatamente o que Jo diz no retrospecto 12, 37-50.

3.2.2 *O legado de Jesus à luz do Paráclito*

Mas esta mesma atividade pública de Jesus, embora para uns destituída de sentido — já que não a querem reconhecer — tem para os fiéis um sentido virtualmente *inesgotável*. Também isto faz parte do sinal profético. Ele é pedra de toque. Acusa quem o recusa, ensina quem o aceita. O sinal não é arbitrário. Se fosse arbitrário, mera demonstração sensacionalista de poder, então Jesus não passaria de fato de um taumaturgo helenista²⁰. Os evangelhos sinóticos narram que Jesus recusou esta tentação, e João certamente subscreveria a visão dos sinóticos neste ponto.

Para quem crê, o sinal é um símbolo, um signo que por seu conteúdo natural remete para a realidade invisível. Exatamente nisto consiste o desafio fundamental do QE. O Deus que ninguém nunca viu, é visível para a fé, através dos sinais de Jesus, através de sua atuação, da qual os sinais são o elemento mais "significante". Esta função de manifestação velada (por mal-entendido etc.) marca também a palavra de Jesus, que dos sinais recebe sua legitimação.

¹⁹ Bultmann concebe esta fonte como uma coleção de 7 sinais de Jesus (*sêmeia*), apresentando-o como um taumaturgo ao modo da literatura helenista: a "Semeia-Quelle". Apontam-se analogias com a representação judeu-helenista de Elías e Eliseu (também autor de sete sinais). Nos últimos anos a hipótese de Bultmann foi ampliada por R. FORTNA (*The Gospel of Signs*, Cambridge, 1970), que vê por trás do atual Jo não apenas uma coleção de milagres, mas um inteiro "evangelho dos sinais". Não entramos aqui nesta discussão. Queremos apenas mostrar que a acentuação do milagroso não precisa de ser atribuído a alguma fonte com uma cristologia mais "baixa", mas que exatamente o evangelho "teológico" e "espiritual", com sua "alta cristologia", tinha interesse em realçar o caráter maciço dos sinais.

²⁰ Cf. nota 19.

Jesus como documentário filmado ao vivo. É antes uma peça de teatro bem montada, que até pode enganar o espectador pela vivacidade de seus detalhes.

Ora, exatamente esta montagem tão viva e visual é uma prova da importância que Jo confere à carnalidade da história de Jesus. Não historicidade científica, mas encarnação verdadeira. Essa é a qualidade histórica do Cristo de Jo. Podemos exemplificar o que queremos expressar, com o milagre de Lázaro. Para um espiritualista, ou mesmo, um existencialista como Bultmann, este milagre teria seu desenlace no diálogo de Jesus com Marta, 11, 25-27: Jesus é a vida eterna para quem viver crendo nele. Mas Jo continua pacificamente narrando o "grosseiro" milagre da ressurreição de um morto, morto mesmo, com quatro dias de sepulcro e já em estado de decomposição... Se o evangelista fosse tão "espiritual" como Bultmann deseja, poderia ter diminuído a dose. Mas mesmo Bultmann tem que admitir que o aumento da dose é redação do próprio evangelista. Para quê? Para mostrar que a atuação de Deus se torna "carne". Ela se verifica na carne. Aquele que abriu os olhos ao cego — conforme o desafio dos judeus 11, 37 — deixaria seu amigo no sepulcro, sobretudo depois da insistente prece da amiga Maria? A carne por si mesma não tem utilidade (6, 63), mas ela é lugar da manifestação da glória de Deus (11, 4.40 — redação do evangelista!). O episódio de Lázaro não seria "verdadeiro", não corresponderia à visão expressa em 1,14, se ela não acontecesse na carne, envolvendo até a autenticidade humana dos sentimentos afetivos de Jesus para com Lázaro e suas irmãs.

Jo não oferece muito material para uma reconstrução exterior e fatural da prática de Jesus, mas ele é valiosíssimo para uma compreensão hermenêutica desta mesma práxis. Ele não a despreza; ela a interpreta, descreve-a interpretada, atualizada à luz da memória viva da comunidade e dos novos desafios que o progredir do tempo traz consigo.

Por isso, Jo escreve um evangelho seletivo. Não pretende contar tudo, mas o que ele conta, conta-o bem, isso é, de modo altamente significativo, cheio de alusões à problemática de seu momento histórico, condensando em uns poucos "sinais" e nas palavras que os acompanham, toda a reflexão que meio século de experiência eclesial fez surgir.

Ora, com relação à cristologia latino-americana — perguntamos — não se deveria dar maior importância a descobrir o momento hermenêutico na imagem neotestamentária de Jesus, antes que insistir na questão do Jesus histórico? Ou, melhor, realçar no Jesus histórico não tanto a faturalidade dos eventos narrados e sim seu valor significativo? Certamente, para quem a entende bem, a questão do Jesus histórico já não é aquela questão apolôgica de provar a materialidade dos milagres e

nisso basear a fé na divindade de Cristo. O Jesus histórico não deve ser visto como argumento para fundamentar uma fé dogmática, mas como conteúdo ou termo de uma fé de adesão. Porém, este conteúdo é sempre um conteúdo interpretado. O QE, neste ponto, vai apenas um pouco mais longe que os três anteriores. O conteúdo da fé cristológica não é de saber se, ou não, Jesus contou com algum zelote no seu seguimento. O conteúdo é, conforme o escopo verdadeiro de uma cristologia narrativa, que Jesus *significa* o que as *narrações* evangélicas *significam*, mesmo não sendo documentários fatuais. Nisto consiste a arte da narratividade: expressar a realidade pela narração, mesmo se ela não corresponde materialmente à sempre irrecuperável facticidade. Ou melhor, mesmo se ela usa da história dos fatos apenas alguns fragmentos, que servem de rasto, de vestígio. É o que são os “sinais” de Jesus no QE: um rasto daquilo que é a “realidade Jesus”. Rasto tênue, reduzido a uns poucos episódios, mas amplamente esclarecido pelo elemento discursivo incrustado nesta narrativa.

Não vamos encontrar em Jo — nem nos outros evangelhos, a meu ver — uma reportagem das atividades de Jesus, mas sim um testemunho narrativo da práxis do Reino²¹ instaurada por Jesus, uma narração que nos faz ver o que é invisível: a manifestação de Deus em Jesus de Nazaré. E esta manifestação é sem dúvida histórica, prática, “carnal”, mas esta práxis tem que ser apresentada a cada geração em palavras novas. É o que fez Jo.

Jo mostra a manifestação do rosto de Deus — o Deus que está presente na ágape — na narração de Jesus de Nazaré, mesmo modificando esta narração em função das exigências hermenêuticas de seu momento eclesial e histórico. É a narração de uma prática carnal, isto é, limitada e ambígua, a tal ponto que divide o mundo em dois campos. Mas é uma prática “significante”, que assinala a presença de Deus no ato supremo de amor que é o dom da própria vida (15,13).

Jo trata a atuação de Jesus como sinal da presença de Deus, e não como uma realidade que esgotasse seu sentido em si mesma. Todo o agir de Jesus é, num certo sentido, sinal, manifestação de que “Deus está com ele” — e isso, de modo único e incomparável: superior a Moisés (1, 17), o “Filho único” nos fez ver a Deus (1, 18). No caso de Jesus, superlativo absoluto, o significado de *Deus estar com ele* desliza para o significado de *ele e Deus constituírem uma só realidade-em-manifestação*:

²¹ Jo não assume a terminologia do “reino”. Usa-a somente em 3, 3.5 relativamente à expectativa de Nicodemos. Para Jo, Jesus em pessoa é a plenitude daquilo que os judeus esperavam no “reino”: a Vida.

“Eu e o Pai somos *hen*, uma só coisa” (10, 30). Quem vê Jesus, vê o Pai (14, 9).

A cristologia de Jo não é apenas cristologia; não é uma mera messianologia davídica ou profética. A tradição sapiencial ensinou a Jo a vislumbrar, por trás de tudo o que a Lei e os profetas expressam, a comunicação de Deus mesmo, a Palavra por excelência, e é esta visão que ele aplica a Jesus, recapitulador de Moisés e de todos os profetas. O discurso de Jo sobre Jesus-Messias é discurso sobre Deus, manifestando-se na carne, na história. É *cristo-teologia*: Deus é como ele se manifesta na carne de Jesus, o Messias: amor até o fim.

Mas devemos entender bem a cópula “é” nesta proposição. Deus não é idêntico com a carnalidade de Jesus; ele é maior (1, 1). Uma coisa não nega a outra. Mesmo sendo a realidade de Deus, Jesus é o sinal desta realidade e não sua presença exaustiva. A Palavra não elimina o Mistério, mas torna-o presente. A morte por amor do Jesus-carne é Deus-em-manifestação, é “glória”, e contudo não exaure o que queremos dizer quando dizemos Deus. Nem mesmo quando dizemos que Deus é amor. Manifestação incomparável e única de Deus, Jesus continua sendo cifra ou código do Mistério: Palavra reveladora e contudo não exaustiva do Inefável. Mas a ousadia de João consiste em dizer que *este* “código” nos faz conhecer Deus como ele é.

Código prático que se decifra na prática. Só o entendemos praticando-o. Tal é o sentido do lava-pés e do mandamento do amor cristomórfico (Jo 13; cf. 15, 12-17). A práxis cristã — em nossa circunstância uma macro-práxis, voltada para a libertação histórico-material e a transformação das estruturas da sociedade — é certamente uma realização do Reino, do “regime” de Deus. Mas ela é, como a prática “carnal” de Jesus, ao mesmo tempo sinal-significante de um significado nunca dado, mas que nela se manifesta de maneira “verdadeira” (confiável e decisiva) na medida em que ela for fiel à “palavra traduzida em prática” que é Jesus Cristo vindo na carne (cf. 1 Jo 4, 2).

Concluindo, podemos dizer que o evangelho de João não é desvirtuado por um espiritualismo dualista, mas caracterizado por uma transparência radical do Inefável na “carne”, na práxis histórica de Jesus como ágape até o fim, descrita narrativamente por João como *sinal* e esclarecida por recursos discursivos bem mais elaborados do que nos outros evangelhos, a ponto de a própria práxis de Jesus ser resumida no termo “palavra”, não no sentido grego de *logos* ou razão, mas no sentido bíblico *verbal* do *dabar*, o falar, manifestar-se e dar-se a conhecer em palavras e atos significativos. A prática de Jesus não esgota aquilo que nela se manifesta, nem o esgotará a práxis cristã, mas mostra-o

como significativo privilegiado e fidedigno: a realidade última e sentido último de nossa existência e história não é diferente daquilo que Jesus mostrou no seu amor até o fim. E a práxis cristã, como “guardar a palavra-mandamento” de Jesus, muito além de ser “apenas” realização da utopia histórica, será manifestação do sentido inefável, sempre além do real — o sentido escatológico e decisivo — da trajetória humana individual e coletiva. Ela não é a última “palavra” da história, mas seu código “em atos e verdade” (1 Jo 3, 18).

O importante não é encontrar em Jesus um modelo-padrão de como fazer, mas ver no seu fazer-e-falar uma manifestação do critério último de nossa vida e história. Assim não cairemos num epigonismo fundamentalista, mas realizaremos uma reinterpretação prática — como o pianista interpreta o compositor — do sentido que a “carne” de Jesus assinala de modo autêntico e incondicional.

Johan Konings S.J. é doutor em Teologia pela Universidade Católica de Lovaina (Bélgica) com uma tese sobre o Evangelho de João. Professor nas Faculdades de Teologia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus (Belo Horizonte-MG) e da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Publicou diversos opúsculos sobre os evangelhos (*Encontro com o Quarto Evangelho*, Petrópolis, ²1975; *Jesus nos Evangelhos Sinóticos*, Petrópolis, ²1977). Dedicou-se nos últimos anos mais intensamente à hermenêutica bíblico-litúrgica (*Espírito e mensagem da Liturgia dominical*, Petrópolis, ²1986; fascículos *Liturgia da Palavra, caminho da fé*, São Paulo, 1986ss). É assessor nacional do Movimento de Cristãos Universitários.

Endereço: Caixa Postal 5047 — 31611 Belo Horizonte - MG