

UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO
ESCOLA DE COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E HUMANIDADES

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

FELIPE BAGLI SIQUEIRA

CONOTAÇÕES MOSAICAS NO JESUS JOANINO: A
RECEPÇÃO DAS TRADIÇÕES DE MOISÉS NA
PERÍCOPE DE JOÃO 6.1-15

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2018

FELIPE BAGLI SIQUEIRA

CONOTAÇÕES MOSAICAS NO JESUS JOANINO: A
RECEPÇÃO DAS TRADIÇÕES DE MOISÉS NA
PERÍCOPE DE JOÃO 6.1-15

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, Escola de Comunicação, Educação e Humanidades, em cumprimento às exigências para a obtenção do grau de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia

SÃO BERNARDO DO CAMPO

2018

FICHA CATALOGRÁFICA

Si75c Siqueira, Felipe Bagli
Conotações mosaicas no Jesus joanino: a recepção das tradições de Moisés na perícopre de João 6.1-15 / Felipe Bagli Siqueira -- São Bernardo do Campo, 2018.
177fl.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo - Escola de Comunicação, Educação e Humanidades Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião São Bernardo do Campo.
Bibliografia.

Orientação de: Paulo Roberto Garcia

1. Bíblia – N.T. – Evangelho de João 2. Bíblia – A.T. – Moisés (Tradições) 3. Cristianismo primitivo I. Título

CDD 226.406

A dissertação de mestrado sob o título “*Conotações mosaicas no Jesus joanino: a recepção das tradições de Moisés na perícopes de João 6.1-15*”, elaborada por Felipe Bagli Suqueira, foi apresentada e aprovada no dia 12 de março de 2018, perante banca examinadora composta pelo Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia (Presidente/UMESP), Prof. Dr. José Ademar Kaefer (Titular/UMESP) e Prof. Dr. Johan Maria Herman Jozef Konings (Titular/FAJE).

Prof. Dr. Paulo Roberto Garcia
Orientador e Presidente da Banca Examinadora

Prof. Dr. Helmut Renders
Coordenador do Programa de Pós-Graduação

Programa: Pós-Graduação em Ciências da Religião

Área de Concentração: Linguagens da Religião

Linha de Pesquisa: Literatura e Religião no Mundo Bíblico

Essa pesquisa foi produzida com o apoio da CAPES através de bolsa de estudos.

À minha amada esposa, Leidy!

AGRADECIMENTOS

A Deus, criador e sustentador vida. À Ele toda minha gratidão e devoção. Por meio Dele e para Ele existe essa pesquisa. E que os resultados apresentados aqui honrem o Seu nome. Esse é o meu desejo!

À minha linda esposa Leidy. Muitas foram as lágrimas derramadas nesse período, mas em nenhum momento deixou de lado o amor, a fé, o apoio, o incentivo e a dedicação. Tudo isso me faz cada dia mais ter a convicção de que tenho a pessoa perfeita para mim ao meu lado.

Aos meus pais, Ubaldino e Marlene. Fé, Dedicação, Valores, Amor, Renúncia, Generosidade, Disciplina, Força, Doação, Resistência! Essas são algumas das qualidades e características que cresci vendo em pais, o que me possibilitou chegar onde cheguei.

À Igreja Metodista na Quarta Região Eclesiástica, em especial ao Revmo. Bispo Roberto Alves de Sousa, pelo apoio e incentivo na continuidade dos estudos acadêmicos e, à Igreja Metodista na cidade de Viçosa, lugar onde a teoria foi colocada à prova pela complexidade do cotidiano.

Ao Prof. Dr. Paulo Garcia, meu orientador. Agradeço pelo tempo dedicado a mim, em conselhos e orientações que extrapolaram os limites da pesquisa acadêmica e transbordaram na vida. Muito mais do que um orientador, considero o Prof. Paulo um mentor

Ao Prof. Dr. Johan Konings, que me recebeu na Faculdade Jesuíta (FAJE-BH) para uma bom bate-papo sobre meu tema. Sem me conhecer, mostrou-se acolhedor e, com generosidade, indicou importantes caminhos para a conclusão dessa pesquisa.

Aos Prof. Paulo Nogueira, Prof. Tércio Siqueira, Prof. Ademar Kaefer, Prof. Cláudio Ribeiro, Prof. Lauri Wirth e à Prof^a. Sandra Duarte, que lecionaram disciplinas ao longo do mestrado e dividiram conhecimento. Tudo isso contribuiu para a finalização desse processo.

Ao Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (PPGCdR/UMESP), pela competência, organização, zelo e qualidade. Agradeço pela oportunidade de estudar e aprimorar meus conhecimentos.

A todos os amigos e amigas que contribuíram, direta ou indiretamente, para a construção dessa pesquisa, que dividiram momentos de alegria e tensão, nas salas de aula, corredores, cantina (principalmente!). Sem esses amigos e essas amigas jamais teria conseguido.

E a Palavra se fez carne e habitou entre nós [...].

João 1.14a

BAGLI S., Felipe. *Conotações mosaicas no Jesus joanino: a recepção das tradições de Moisés na perícopos de João 6.1-15*. 2018. 120 f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2018.

RESUMO

As tradições de Moisés, difundidas pelas literaturas judaico-cristãs (textos canônicos e não-canônicos) e presente na memória e oralidade popular do primeiro século, influenciou na construção da identidade de diversas comunidades cristãs primitivas e interferiu na redação de textos norteadores dessas comunidades no período neotestamentário. Diante disso, esta pesquisa tem como objeto a relação entre a imagem de Moisés e a imagem de Jesus na perícopos de João 6.1-15, partindo da hipótese de que essa perícopos é um indício de que o processo de redação do Evangelho de João faz parte desse contexto, na medida em que identificamos conotações mosaicas no Jesus joanino. Para isso, utilizaremos como metodologia, num primeiro momento, a pesquisa bibliográfica, na finalidade de compreender alguns temas e conceitos fundamentais para o desenvolvimento dessa pesquisa: a pluralidade do movimento judaico-cristão; a Comunidade Joanina e a redação do Evangelho de João; o processo de recepção de tradições, memórias e imaginários religiosos; intertextualidade e interdiscursividade; e a figura de Moisés no primeiro século. Posteriormente, faremos uma análise exegético-literária da perícopos de João 6.1-15 na intenção de compreender como o processo de recepção do imaginário de Moisés no Evangelho de João é articulado como elemento-chave na construção da imagem do Jesus joanino apresentado na perícopos especificada. Portanto, com essa pesquisa espera-se compreender qual é a importância desse processo de recepção para a consolidação da identidade da Comunidade Joanina em meio à pluralidade conflitiva do movimento judaico-cristão no primeiro século – levando em conta a centralidade da figura de Moisés nesse ambiente. E, conseqüentemente, contribuir para os estudos do Cristianismo Primitivo.

Palavras-chave: Cristianismo Primitivo – Comunidade Joanina – Evangelho de João – Tradições de Moisés – Identidade – Recepção.

BAGLI S., Felipe. Mosaic connotations in the Johannine Jesus: the reception of the traditions of Moses in the pericope of John 6: 1-15. 2018. 120 f. Dissertation (Master of Science in Religion) – Universidade Metodista de São Paulo (UMESP), São Bernardo do Campo, 2018.

ABSTRACT

The traditions of Moses, diffused by Judeo-Christian literatures (canonical and non-canonical texts) and present in the memory and popular orality of the first century, influenced the construction of the identity of several primitive Christian communities and interfered in the writing of texts guiding these communities in the New Testament period. In view of this, this research has as its object the relation between the image of Moses and the image of Jesus in the pericope of John 6: 1-15, starting from the hypothesis that this pericope is an indication that the process of writing the Gospel of John is part of this context, as we identify mosaic connotations in the Johannine Jesus. For this, we will use as a methodology, in a first moment, the bibliographical research, in order to understand some fundamental themes and concepts for the development of this research: the plurality of the Judeo-Christian movement; the Joanine Community and the drafting of the Gospel of John; the process of reception of religious traditions, memories and imaginaries; intertextuality and interdiscursivity; and the figure of Moses in the first century. Subsequently, we will make an exegetic-literary analysis of the pericope of John 6: 1-15 in an attempt to understand how the process of acquiring the imaginary of Moses in the Gospel of John is articulated as a key element in the construction of the image of the Johannine Jesus presented in the specified pericope. Therefore, this research hopes to understand the importance of this process of reception for the consolidation of the identity of the Joanine Community amid the conflicting plurality of the Judeo-Christian movement in the first century - taking into account the centrality of the figure of Moses in that environment. And, consequently, contribute to the studies of Early Christianity.

Keywords: Early Christianity – Johannine Community – Gospel of John – Traditions of Moses – Identity – Reception.

SUMÁRIO

Introdução.....	14
Capítulo 1 <i>A Figura de Moisés no imaginário Judaico-Cristão</i>	17
1.1. Pressupostos de pesquisa.....	17
1.2. Tradições de Moisés no Antigo Testamento (canônico).....	25
1.2.1. Moisés como Profeta.....	25
1.2.2. Moisés como Sacerdote.....	26
1.2.3. Moisés como Rei.....	26
1.2.4. Moisés como Legislador.....	27
1.3. Moisés na Literatura Não-Canônica.....	27
1.3.1 Testamento de Moisés.....	28
1.3.1.1. A figura de Moisés no TestMo.....	31
1.3.2 Livro dos Jubileus.....	32
1.3.2.1. A figura de Moisés no Livro dos Jubileus.....	36
1.3.3. Quarto Esdras.....	37
1.3.3.1. A figura de Moisés em 4 Esdras.....	40
1.3.4. Escritos de Filo de Alexandria.....	42
1.3.4.1. A figura de Moisés nos escritos de Filo de Alexandria.....	44
1.4. Considerações Parciais.....	47
Capítulo 2 <i>A perícope de João 6.1-15: primeira aproximação</i>	48
2.1. Teoria Literária do Evangelho de João.....	49
2.1.1. Primeira Fase (antes de 70).....	50
2.1.2. Segunda Fase (ano 80-90).....	52
2.1.3. Terceira Fase (100-110).....	54
2.2 Delimitação da Perícope.....	55
2.3. Tradução.....	58
2.3.1. Tradução Formal.....	58
2.3.2. Tradução do texto grego.....	60
2.4. A narrativa joanina e as narrativas sinóticas.....	60
2.4.1. Quadro comparativo.....	61
2.4.2. Aproximações.....	70
2.4.3. Distanciamentos.....	74
2.5. Considerações Parciais.....	76
Capítulo 3 <i>A perícope de João 6.1-15: segunda aproximação</i>	77

3.1. Análise Literária	77
3.1.1. Diagramação da perícopes	81
3.1.2. Verbos da perícopes	82
3.2. Análise das tradições	85
3.2.1. A recepção das tradições de Moisés	90
3.3. Contexto da Perícopes	92
3.3.1. Conflito com “os judeus”	100
3.4. Conotações mosaicas: uma questão de identidade	106
Considerações Finais	107
Referências Bibliográficas.....	110

INTRODUÇÃO

A figura de Moisés, mais do que qualquer outra personagem veterotestamentária, influenciou na identidade de diversas comunidades cristãs primitivas e impactou a construção de inúmeras narrativas identitárias desses grupos. Diversas pesquisas apontam a importância de Moisés para o mundo judaico-cristão que, em nossa perspectiva de pesquisa, são dois movimentos que coexistem no primeiro século. Além disso, parte do movimento cristão primitivo se entendia como um movimento judaico e legítimo representante do verdadeiro Israel. Essa relação se justifica à medida que se nota a forte presença de Moisés nos escritos neotestamentários, principalmente no que se refere ao ministério de Jesus. Moisés, figura central do judaísmo, continua tendo grande importância para o movimento cristão.

Diversas pesquisas têm demonstrado que a imagem de Moisés circulava com muita força no primeiro século, seja através da literatura ou através da oralidade popular. No que diz respeito às literaturas, percebemos a descoberta de uma nova metodologia de pesquisa, que é a *Apocriofidade*¹. Isto quer dizer que se deve considerar as tradições de Moisés circulantes para além do cânon bíblico, conceito este que não estava finalizado no primeiro século. Diferente do que se pensa tradicionalmente, a imagem de Moisés estava presente numa grande rede textual, inclusive com os escritos chamados de *apócrifos* e *pseudepígrafos*.

No meio desta rede textual está o Evangelho de João (=EJ), que vai nascendo em contato com imagens, metáforas, símbolos, personagens etc., difundidos pelas inúmeras literaturas. Em João, percebemos a presença de diversos elementos que apontam para o período veterotestamentário, porém, a figura que nos chama atenção é a de Moisés e sua relação com a identidade de Jesus apresentada pelo evangelista. Assim, essa pesquisa tem o objetivo de estudar a relação de Jesus e Moisés no EJ, analisando a perícopa de João 6.1-15. Na perícopa, verificamos que Jesus recebe conotações mosaicas muito acentuadas, o que distancia a narrativa joanina das narrativas sinóticas.

¹ Esse conceito será apresentado adiante.

Para apontar esse caminho da relação entre Jesus e Moisés na perícopre de João 6.1-15, discutiremos no primeiro capítulo a importância de Moisés no imaginário judaico-cristão. Como dito acima, adotaremos como metodologia um “alargamento” do cânon bíblico, investigando as tradições de Moisés em escritos considerados apócrifos, mas que circulavam com muita força no mundo antigo. A intenção é analisar algumas obras literárias em que a figura de Moisés é central, percebendo suas características e, principalmente, a forma como essa imagem é utilizada frente ao período de redação (certamente posterior à personagem). A intenção é mostrar as aproximações e distanciamentos que essas literaturas apresentam e, assim, analisar melhor a recepção dessas tradições no EJ.

No segundo capítulo, faremos uma primeira aproximação da perícopre de João 6.1-15. A análise contará com três passos. Primeiro, apresentaremos uma teoria literária sobre a redação do EJ, destacando seu contexto histórico-literário, buscando assim compreender as motivações para a presença da figura de Moisés. Em seguida, teremos a tarefa da tradução do texto grego. Esse passo é fundamental para a exegese, pois já na tradução verifica-se elementos importantes para a interpretação da mensagem. E, por fim, faremos uma comparação detalhada entre a narrativa joanina com as demais narrativas sinóticas. A narrativa da multiplicação de pães e peixes é privilegiada, pois encontramos no Novo Testamento seis versões diferentes para a mesma história. Sendo assim, essa tarefa é de extrema importância, pois nos dá uma primeira impressão sobre a apropriação que o EJ faz dessa memória tão marcante para os primeiros cristãos.

No terceiro e último capítulo, faremos uma segunda aproximação da perícopre, seguindo o seguinte roteiro: a) análise literária – destacando algumas ênfases e apresentando uma estrutura para a narrativa; b) análise das tradições: o objetivo é perceber e analisar o conjunto de imagens, conceitos, ideias, símbolos, motivos e representações tradicionais existentes dentro de um texto e aclarar sua origem e “evolução”, além disso, perceber em que sentido essas tradições são incorporadas ao texto a ser analisado; c) contexto da perícopre: situar a perícopre em seu contexto maior e menor, percebendo qual o papel da narrativa em toda a obra joanina – relacionando a perícopre com a teoria literária que será apresentada no capítulo 2.

Assim, esta pesquisa se lança no desafio de responder, principalmente, à seguinte questão: De que forma o processo de recepção do imaginário de Moisés no EJ influenciou na construção do Jesus joanino da perícopre de João 6.1-15 e qual a importância disso para a identidade da comunidade? A hipótese que direciona nossa pesquisa é a de que a imagem de Jesus é forjada a partir da recepção das tradições de Moisés e que essa recepção se torna

relevante quando situada no conflito da segunda fase de redação do EJ, conflito entre a comunidade joanina e a sinagoga.

CAPÍTULO 1

A FIGURA DE MOISÉS NO IMAGINÁRIO JUDAICO-CRISTÃO

A imagem de Moisés circulava fortemente no período neotestamentário, sendo lida e relida continuamente. A importância de sua figura para o movimento judaico-cristão pode ser verificada pelas inúmeras literaturas (canônicas e não canônicas) acerca dessa personagem, assim como, diversas tradições que circulavam na religiosidade popular, tanto em textos quanto na oralidade. Portanto, a recepção das tradições de Moisés influenciou na construção da identidade de diversas comunidades cristãs primitivas e interferiu na redação de textos norteadores dessas comunidades no primeiro século. Dentre elas, está a comunidade joanina e a perícopes de João 6.1-15.

Para se perceber a relação entre o EJ e a figura de Moisés, este capítulo tem como tarefa mapear algumas dessas tradições que circulavam através de importantes obras literárias que marcaram o imaginário religioso judaico-cristão. Porém, como metodologia de pesquisa, abordaremos essa relação de uma maneira mais ampla, já que entendemos que no primeiro século existia uma rede textual que extrapolava o cânon do Antigo e Novo Testamento. Para isso, antes de se fazer essa investigação, descreveremos os pressupostos adotados por essa pesquisa na abordagem da relação entre a comunidade joanina e as tradições de Moisés, que são: cristianismo como renovação do judaísmo; cristianismo como movimento plural; cristianismo para além do cânon.

1.1. Pressupostos de pesquisa

O estudo do Cristianismo Primitivo, nos últimos anos, tem respirado novos ares. Isso se deve, principalmente, às novas abordagens e propostas metodológicas de diversos pesquisadores que não se intimidaram diante dos limites e fronteiras há muito estabelecidos. Esse “novo tempo” tem sido possível à medida que alguns pressupostos para a pesquisa do

Cristianismo Primitivo são superados ou, pelo menos, questionados criticamente. Dentre tantos pressupostos, destaco três que serão norteadores aqui.

O primeiro pressuposto a ser superado e/ou questionado, é a concepção de Judaísmo e Cristianismo como dois sistemas religiosos autônomos, em que o segundo representou uma ruptura do primeiro. Nessa perspectiva, o evento Morte-Ressurreição de Jesus caracterizou esse cisma definitivo entre esses sistemas religiosos e, a partir disso, o Cristianismo trilhou um caminho oposto e independente ao Judaísmo – ainda que conflituoso.²

O segundo pressuposto é a concepção do Cristianismo Primitivo como uma religião institucionalizada e homogênea em sua origem. Aqui, o conceito é de uma igreja única, detentora da ortodoxia, sem divergências de textos, opiniões e concepções. Desde sua origem, que suspostamente seria o ano 30 d.C., a Igreja (a única!) seguiu a passos firmes na homogeneidade, contando com o apoio, submissão e fidelidade por parte de todos aqueles que creram em Jesus como Messias.

E por fim, o terceiro pressuposto, que é a redução do estudo do Cristianismo Primitivo a partir do que se chama “Novo Testamento”. O que tradicionalmente se faz é investigar o movimento cristão primitivo a partir da ideia anacrônica de Cânon Bíblico, como se já no primeiro século existisse uma coleção de textos com o status de sagrado, sendo esses os textos “verdadeiros” a respeito da fé em Jesus – representantes do “único e autêntico” cristianismo. Assim, os demais textos, apócrifos e pseudepígrafos, “são considerados uma espécie de coleção complementar, um cânon alternativo, para o estudo do cristianismo primitivo junto com o Novo Testamento”³. E ainda, com esses “falsos” textos, seria possível estudar o “falso” cristianismo.

A partir do questionamento desses pressupostos, surgem novas perspectivas para a pesquisa bíblica, que lançam luzes e possibilitam o avanço para uma melhor compreensão desse fenômeno cultural, chamado *Cristianismo Primitivo*. O que, sem dúvida, será de grande contribuição para o desenvolvimento dessa pesquisa.

Diferente da compreensão de Judaísmo e Cristianismo como dois sistemas separados, pesquisas recentes têm demonstrado que o Cristianismo se constituiu, inicialmente, como uma das facetas do judaísmo do primeiro século, que, como afirma Paulo Garcia, “deve ser visto

² GARCIA, Paulo Roberto. *Sábado: a mensagem de Mateus e a contribuição judaica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. p. 13.

³ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza Nogueira. *Apocri ficidade: os apócrifos cristãos no estudo do Cristianismo Primitivo*. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza Nogueira (Org.). *Apocri ficidade: O Cristianismo Primitivo para além do Cânon*. São Paulo: Fonte Editorial. 2015. p. 21.

como um fenômeno plural, multifacetário e marcado por diversos movimentos que conviviam em tensão político-teológica”⁴.

Sobre esse pluralismo judaico, Andrew Overman observa que, por uma variedade de influências e circunstâncias históricas, o período de cerca de 165 a.C. a 100 d.C. apresentou uma tendência crescente para a facciosidade e o sectarismo. Segundo o autor, o duro tratamento dado a muitos israelitas por seus governantes selêucidas⁵, a crescente influência do helenismo (e sua sedução para alguns israelitas e aversão para outros) e os abusos de governantes asmoneus⁶ posteriores, foram fatores determinantes para essa divisão. Destaca, ainda, que entre os elementos que provocaram fragmentação no século I d.C. estiveram a ocupação romana, as escolas judaicas rivais e a destruição do Templo de Jerusalém.⁷

Diante desse quadro, o Cristianismo Primitivo deve ser visto como um movimento de continuidade e renovação do Judaísmo e, suas controvérsias, não como uma disputa entre cristãos e judeus, mas entre *judeus do movimento judaico plural* e *judeus do movimento cristão*. Sobre o conceito ultrapassado de ruptura entre cristianismo e judaísmo, Garcia afirma:

Cada vez mais, as fontes pesquisadas vão apontando para um período – especialmente no cristianismo oriental – em que a relação com o judaísmo se dava, não apenas de forma intensa, como também uma parte do cristianismo se entendia como um movimento judaico e legítimo representante do “verdadeiro Israel”.⁸

É nesse contexto que o Cristianismo tenta afirmar-se, em meio a uma pluralidade judaica de movimentos e expressões. Como faceta de um judaísmo plural, só faz sentido abordar o Cristianismo Primitivo nessa mesma perspectiva: um movimento plural, marcado por divergências e conflitos. Segundo Koester, a missão e expansão da nova mensagem durante os primeiros anos e décadas depois da morte de Jesus foi um fenômeno absolutamente desprovido de unidade. Para o autor, o resultado desses grupos de seguidores de Jesus em rápida expansão foi muito variado⁹. Sobre isso, o autor afirma:

Em outros aspectos, são evidentes já no início variações no modo como círculos diversos de seguidores de Jesus expressavam sua relação com a

⁴ GARCIA, 2010, p. 17.

⁵ O Império Selêucida foi um Estado helenista que existiu após a morte de Alexandre, o Grande da Macedônia, cujos generais entraram em conflito pela divisão de seu império.

⁶ Dinastia que governou Israel no período aproximado de 145-65 a.C.

⁷ OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1997. p. 21.

⁸ GARCIA, 2010, p. 13-14.

⁹ KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulus, 2005. v. 2 . p 110.

memória de Jesus de Nazaré. Os grupos que aparentemente se formaram na Galileia não se referiam ao sofrimento e morte de Jesus. A comunidade que preservou a coletânea mais antiga dos ditos de Jesus, que por fim passou a construir o Evangelho dos Ditos Sinóticos (“Q”, ver §10.1a-c), não dava importância à lembrança do sofrimento e morte de Jesus, mas, embora celebrando uma refeição escatológica (ver Lc 13.28-29), enfatizava a presença da mensagem salvífica de Jesus em suas palavras como eram lembradas e como Jesus falou novamente por meio dos seus profetas (ver também a *Didaqué*, a Epístola de Tiago [§10.1c] e finalmente o *Evangelho de Tomé* [§10.1b]). Surpreendentemente, não há aqui títulos cristológicos para Jesus; somente num estágio posterior os profetas dessas comunidades anunciaram o retorno de Jesus no futuro próximo como “Filho do Homem” (ver §10.1a).¹⁰

Ainda sobre a pluralidade do Cristianismo Primitivo, encontramos em Konings uma importante observação:

A prática daquilo que Jesus tinha ensinado e mostrado fez a comunidade crescer e se espalhar, como se pode ler nos Atos dos Apóstolos. Durante vários decênios, os seguidores formaram comunidades que se alastraram na Galileia e em Jerusalém, na Samaria e entre os judeus espalhados pelo Próximo e Médio Oriente (a “diáspora”) – e, graças ao apostolado de Paulo, também entre os “gentios”, inclusive na Europa. O encontro dos apóstolos em Jerusalém, em 48/49 dC, é um marco na consolidação da unidade da Igreja, composta de comunidades culturalmente diversificadas de judeo-cristãos e de pagãos convertidos; as cartas de Paulo por um lado e a de Tiago por outro ilustram estas duas grandes correntes. À pluralidade das comunidades do cristianismo nascente correspondem os diversos evangelhos conservados no Novo Testamento, pequenos compêndios da pregação apostólica a respeito de Jesus.¹¹

Tanto a perspectiva de Koester quanto a de Konings nos ajudam a abrir os horizontes da pesquisa. Isso porque, contribuem com um olhar para além da concepção do Cristianismo Primitivo como movimento institucionalizado e homogêneo, mas, pelo contrário, como um movimento diversificado e dinâmico, caracterizado pelos conflitos e controvérsias entre seus seguidores e as literaturas originárias desse contexto.

Pensando sobre a pluralidade do Cristianismo Primitivo e sua coexistência com o Judaísmo, surge ainda uma nova perspectiva de estudo que extrapola os limites do Cânon Bíblico. Como sabemos, no primeiro século não havia nada que se assemelhasse a uma Bíblia no sentido estrito do termo. Como observa Paulo Nogueira, “Novo Testamento tal como delimitado canonicamente é fruto do resultado de disputas e negociações dos concílios das

¹⁰ Id., *Ibid.*, p 103.

¹¹ KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005. p. 31.

igrejas mais representativas, sob o auspício do poder Imperial, no século IV”.¹² Portanto, estudar o Cristianismo Primitivo a partir da ideia anacrônica de *cânon* é fechar os olhos para a complexidade desse movimento, ignorando seu dinamismo e sua rica capacidade de compreensão de mundo, expressa por meio da literatura e seus imaginários.

Sendo assim, torna-se fundamental o alargamento do *cânon* com a inclusão dos escritos apócrifos e pseudepígrafos, pois como observa Mathias Henze, “qualquer avaliação do judaísmo antigo e do cristianismo primitivo que se baseie apenas nos escritos canônicos corre o risco de estar gravemente distorcida e incompleta”¹³. Isso porque, enfatiza o autor, “os Pseudepígrafos podem nos ajudar a chegar a uma melhor compreensão da diversidade do judaísmo do Segundo Templo e repensar as linhas de continuidade entre cristianismo e o judaísmo rabínico”.¹⁴ Isso se torna fundamental para a compreensão do Cristianismo Primitivo.

Por isso, seguimos na proposta metodológica de Nogueira de que as barreiras canônicas sejam desconsideradas e que os textos (canônicos, apócrifos, pseudepígrafos e, até mesmo, a tradição oral e seus imaginários) sejam entendidos por meio de *redes textuais amplas*, cujas conexões devem ser buscadas caso a caso e não por coleções dadas a priori.¹⁵ Sobre abordar o cristianismo primitivo a partir das redes textuais, Nogueira escreve:

A continuidade de gêneros literários e de temas dos textos do Novo Testamento e dos apócrifos nos permite estudar o cristianismo primitivo *como um sistema de linguagem*. Nessa perspectiva privilegamos a *criação de redes textuais* e as tensões internas às mesmas, ao invés de listas canônicas. Ao estudarmos redes textuais nos defrontamos com processos dinâmicos de criação e reapropriação de textos. Nesse sentido a literatura do cristianismo primitivo não representa um processo isolado de criação de textos, mas é interseccionado (sobrepuesto) com a literatura judaica do segundo Templo. A literatura do cristianismo primitivo poderia ser considerada como recepção da literatura judaica? Pensemos, em textos como a Ascensão de Isaías, o Apocalipse de João ou o Apocalipse de Pedro em relações intertextuais e de recepção com a apocalíptica judaica. Eles fazem parte de um fluxo textual que extrapola o Novo Testamento e até mesmo o cristianismo primitivo. A perspectiva da consideração de *redes textuais* também pode nos ampliar o foco para a consideração da literatura e dos discursos religiosos do Mediterrâneo. [...] Ao tirarmos o foco dos cânones e transferindo para redes textuais amplas, que se sobrepõem e se intersectam, criamos um quadro histórico no qual os textos se relacionam uns com os outros na sociedade a partir dos mais

¹² NOGUEIRA, 2015, p. 22.

¹³ HENZE, Mathias. *Os Pseudepígrafos do Antigo Testamento Hoje: os antigos escritos de Israel na pesquisa moderna*. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza Nogueira (Org.). *Apocrioficidade: O Cristianismo Primitivo para além do Cânon*. São Paulo: Fonte Editorial. 2015. p. 61.

¹⁴ Id., *Ibid.*, p. 52.

¹⁵ NOGUEIRA, 2015, p. 25.

diferentes critérios e associações. Isso torna uma história do cristianismo primitivo um empreendimento mais sofisticado, ainda que mais difícil.¹⁶

Como expressão desse Cristianismo Primitivo, está o EJ. Na perspectiva dessa pesquisa, por trás do EJ está não somente um autor, mas uma comunidade, que nasceu de modo simples, foi crescendo e, a partir da superação de diversos conflitos (internos e externos), formou sua identidade em meio a esse contexto plural. Portanto, estudar o EJ é estudar a história da própria Comunidade Joanina, que se apresenta como um texto de profunda reflexão e forma literária. Segundo Carlos Josué C. Nascimento, sua finalidade teológica-literária é expressa com toda clareza no final: “*Muitos outros sinais fez Jesus ainda diante dos discípulos que não estão escritos nesse livro. Estes porém foram escritos para crerdes que Jesus é o Messias, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais a vida eterna em seu nome*” (20.30-31). Para Nascimento, nesse texto percebe-se a intenção querigmática e, ligada a ela, a intenção soteriológica – trata-se da fé em Jesus Cristo como “Messias e Filho de Deus”; nesta fé o homem alcança a “vida”.¹⁷ Nas palavras de Nascimento:

Esta finalidade é a diretriz de toda a obra e se dirige aos cristãos que viviam ao tempo de sua redação: mostrar-lhes que Jesus de Nazaré, e nenhum outro, é o Messias e que só a fé, na messianidade e na filiação divina de Jesus está a salvação. Nenhuma outra questão é tratada de forma tão ampla, como a pretensão de Jesus ser o revelador e o salvador, ou seja, como a sua messianidade.¹⁸

Como afirmamos, a formação da Comunidade Joanina se dá no enfrentamento de diversos conflitos, principalmente com as autoridades judaicas, que perseguiram constantemente aqueles que dessem adesão a Jesus (cf. Jo 9.1-41). Diante disso, o autor do EJ escreveu para fortalecer na fé em Jesus uma comunidade ameaçada frequentemente. Sem desconsiderar, é claro, o caráter universal de produção de sentido que um texto carrega em si. Portanto, o EJ é um texto de defesa e confissão da fé na messianidade de Jesus, texto com intenção de forjar a identidade dos discípulos a partir da construção da própria imagem de Jesus.

Na busca da construção dessa imagem, o autor reúne diversas tradições, memórias, teologias, imaginários etc., empregando considerável esforço numa harmonização que revela uma complexa estrutura literária. Memórias e tradições de destaque no período

¹⁶ NOGUEIRA, 2015, p. 28-29.

¹⁷ NASCIMENTO, Carlos Josué Costa do. *Do conflito de Jesus com os judeus à revelação da verdade que liberta em João 8.31-59*. 2010. 330 fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010. p. 17.

¹⁸ Idem.

neotestamentário, como Criação, Êxodo, Profetas, Apocalíptica, Viagem Celestial, Moisés, Elias-Eliseu etc., ganharam força, sendo lidos e relidos até a redação final do EJ. Dentro dessa trama literária, a memória que nos chama atenção é a de Moisés. Segundo Jonas Machado, mais do que qualquer outra figura bíblica, Moisés inspirou diversos trabalhos que envolvem detalhes de sua vida, pois ele é frequentemente citado fora do Pentateuco como arquétipo de várias figuras eminentes em Israel. Enfatiza, ainda, que fora da Bíblia Hebraica há obras inteiras de literatura *midráshica* e *hagádica* para salientar eventos da vida de Moisés.¹⁹ Nas palavras de Machado:

Ligada a tradições fundantes do povo de Israel, a grandeza da figura de Moisés está envolta em mitos que foram lidos e relidos com o passar das gerações. Essas leituras podem ser vistas na Bíblia Hebraica, na literatura judaica não canônica, em Qumran, chegando até às origens do cristianismo e sua literatura.²⁰

A pesquisa bíblica atual tem demonstrado que o movimento inicial de Jesus não emergiu do Antigo Testamento, mas do judaísmo do Segundo Templo. Segundo Henze, os autores cristãos primitivos que nos deram os escritos do Novo Testamento, simplesmente tomam o ambiente e cultura judaicos como algo dado quando escrevem sobre Jesus. Enfatiza que, para esses autores, é auto evidente, e só raramente é que voltam e explicam um costume ou crença do mundo judaico, supondo que nós, leitores, estamos familiarizados com esses costumes e crenças também – o que não é verdade.²¹ Sobre isso, Henze afirma:

Ao olhar para a matriz judaica do cristianismo primitivo, o Antigo Testamento por si só não será suficiente, principalmente porque há um intervalo cronológico significativo de várias centenas de anos entre o momento quando o Antigo e o Novo Testamentos foram escritos. Para entender o ambiente judaico do Novo Testamento, precisamos voltar aos escritos extra-canônicos do judaísmo antigo, isto é, aos Apócrifos e aos Pseudepígrafos.²²

Assim, como enfatiza Nascimento, podemos dizer que “o EJ surgiu num contexto judaico, numa comunidade judaico-cristã, marcada por forte polêmica com uma ou várias formas de interpretar o judaísmo e a pessoa de Jesus Cristo”.²³ Recuperar esse processo de

¹⁹ MACHADO, Jonas. *Transformação Mística na Religião do Apóstolo Paulo: a recepção do Moisés glorificado em 2º Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. p. 133. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

²⁰ Idem.

²¹ HENZE, 2015, p. 55.

²² Idem.

²³ NASCIMENTO, 2010, p. 36.

construção das comunidades primitivas e do rico diálogo do texto canônico com esse mundo da literatura não-canônica, nos insere no desafio da reconstrução desse Cristianismo Primitivo plural.

Apesar da relação entre Jesus e Moisés ser comumente abordada no Evangelho de Mateus, nossa intuição é que esse processo também acontece no EJ e a proposta dessa pesquisa, então, é estudar essa relação a partir da perícopre de João 6.1-15 – *a narrativa da multiplicação de pães e peixes*. Não é necessário muito esforço para perceber a relevância dessa narrativa para os primeiros cristãos. Isso se deve ao fato de ser um texto comum aos quatro evangelhos, lembrando que em Marcos e Mateus encontramos o registro de duas narrativas a respeito da multiplicação de pães e peixes: Marcos 6.30-44 e 8.1-10; Mateus 14.13-21 e 15.32-39; e Lucas 9.10-17²⁴. Logo, pesquisar o impacto dessa narrativa numa comunidade do primeiro século e sua própria ressignificação dessa memória, contribui significativamente para uma melhor compreensão do Cristianismo Primitivo.

Portanto, a partir de uma análise exegetico-literária da perícopre de João 6.1-15, nosso principal objetivo é compreender como o processo de recepção das tradições de Moisés no EJ influenciou na construção do Jesus joanino apresentado nessa perícopre e, ainda, qual o impacto dessa releitura (ou releituras) na consolidação da identidade da própria Comunidade Joanina. Vale ressaltar que essa perícopre é um texto norteador de uma comunidade que compõe o movimento cristão primitivo – movimento de renovação do judaísmo, de caráter plural e conflituoso, inserido na dinâmica das redes textuais do período neotestamentário.

Nessa perspectiva, utilizaremos um conceito chave como fundamento dessa pesquisa, o de *apocrifidade*. Na definição de Nogueira,

Suspensão dos pressupostos canônicos para o estudo do cristianismo primitivo, entendendo que todos os textos que nos são disponíveis pertencem à mesma rede textual, apesar de suas diferenças internas. Esse conceito de rede textual é fundamental. Ele não permite sequer separar de forma estrita a literatura do cristianismo primitivo da literatura judaica do Segundo Templo, uma vez que esses textos também eram consumidos e adaptados pelos primeiros cristãos.²⁵

Essa forma de abordagem do Cristianismo Primitivo é apresentada e bem desenvolvida no livro “*Apocrifidade: o Cristianismo Primitivo para além do Cânon*”²⁶, que se constitui

²⁴ Vale ressaltar que a comparação da narrativa do EJ com as demais (dos sinóticos) será fundamental para a compreensão da interpretação joanina, que se torna indício da identidade da comunidade.

²⁵ NOGUEIRA, 2015, p. 11.

²⁶ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza Nogueira (Org.). *Apocrifidade: O Cristianismo Primitivo para além do Cânon*. São Paulo: Fonte Editorial. 2015. 160 p.

numa coletânea de artigos. Dentre os artigos desse livro, teremos pelo menos dois como referenciais teórico-metodológicos. O primeiro é o texto de Nogueira, “*Apócrifidade: os apócrifos cristãos no estudo do Cristianismo Primitivo*”. Nesse artigo, o autor faz uma análise das primeiras experiências com os apócrifos, visitando os pressupostos no estudo dos apócrifos do Cristianismo Primitivo e, por fim, defende algumas teses com a finalidade de mostrar qual o valor da leitura dos apócrifos para a compreensão do Cristianismo Primitivo. O segundo artigo é o de Mathias Henze “*Os Pseudepígrafos do Antigo Testamento hoje: os antigos escritos de Israel na pesquisa moderna*”. Semelhantemente ao exercício de Nogueira, Henze descreve e aponta as contribuições provenientes do estudo sobre os pseudepígrafos: uma melhor compreensão do judaísmo antigo; conseqüentemente, do Cristianismo Primitivo; e da história da transmissão dos textos judaicos. Esses autores nos fornecem importantes informações e caminhos para uma melhor compreensão do tema proposto.

Laçados esses pressupostos, o passo seguinte é fazer um mapeamento da figura de Moisés na literatura judaico-cristã. Em nossa perspectiva, a Comunidade Joanina é uma expressão do Cristianismo Primitivo, inserida em todo contexto descrito até aqui. Por isso, temos a necessidade de uma investigação de parte da rede textual acerca de Moisés na qual a Comunidade Joanina está inserida. Isso será de grande ajuda na percepção da própria história da comunidade, suas origens, conflitos e seu lugar nesse mosaico religioso-cultural do período neotestamentário. Começaremos pela figura de Moisés no Antigo Testamento (= AT).

1.2. Tradições de Moisés no Antigo Testamento (canônico)

Lierman, em seu livro *The New Testament Moses*²⁷, faz um mapeamento sobre a figura de Moisés na literatura judaica e no pensamento cristão do primeiro século. Neste livro, o autor demonstra uma grande pluralidade acerca dessa figura tão importante para o movimento judaico-cristão. Nessa perspectiva, a intenção é seguir os passos de Lierman e apresentar, nesse tópico, algumas das tradições acerca de Moisés que aparecem no Antigo Testamento.

1.2.1. Moisés como Profeta

Na tradição bíblica, antes de tudo, Moisés foi considerado um profeta. Podemos ver isso claramente em textos como Nm 12.6-8, Dt 34.10 e, principalmente, Os 12.13. O chamado de

²⁷ LIERMAN, John. *The New Testament Moses: Christian perceptions of Moses and Israel in the setting of Jewish Religion*. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2004. 368 p.

Moisés segue uma estrutura comum na tradição bíblica: 1) teofania; 2) comissionamento divino; 3) obstáculo para o desempenho da vocação; 4) provisão divina para superar o obstáculo (geralmente, envolvendo a realização de sinais²⁸). De acordo com o Salmo 105.26-27, o Senhor enviou Moisés para realizar sinais e maravilhas no Egito, e o Pentateuco o descreve fazendo sinais também no deserto. Ele é visto como o maior profeta de todos os tempos, afinal, o Senhor falou com ele face a face e Dt 34.10 afirma que “nunca mais se levantou em Israel profeta algum como Moisés”.²⁹

1.2.2. Moisés como Sacerdote

O sacerdócio de Moisés é explícito apenas em um texto bíblico, Sl 99.6: “Moisés e Arão, entre seus sacerdotes, e, Samuel, entre os que lhe invocam o nome, clamavam ao Senhor, e ele os ouvia”. Para Lierman, é evidente no Pentateuco, no entanto, que quando Moisés inaugura a nação, ele faz isso como o sacerdote presidente. O sacerdócio de Arão, que Moisés também inaugurou naquele tempo, era, evidentemente, o sacerdócio delegado de Moisés. Enquanto ele vivia, foi Moisés que no tabernáculo (Êx 25.22) recebeu a continuação dos oráculos do Sinai através de um acesso à presença divina que até ultrapassou o privilégio sacerdotal de Arão e de seus sucessores (Lv 16.2). Juízes 18.30, segundo o qual o sacerdócio danita (dos filhos de Dã) alegou linhagem mosaica, também sugeriria que Moisés era sacerdote e talvez um sacerdote superior a Arão.³⁰

1.2.3. Moisés como Rei

Lierman sugere que a imagem de Moisés como rei perpassa todo o Antigo Testamento, e que essa imagem poderia ser inferida de Êx 4.20, que contém a sugestiva referência de Moisés levando o “bordão de Deus”. Em outros lugares no AT, “bordão” (como Ez 19.11, Sl 110.2) refere-se ao cetro de um governante e, certamente no período posterior a referência em Êx 4.20, foi tomada nesse sentido. Apesar de uma dificuldade textual, Lierman aponta Dt 33.5³¹ como o texto mais relevante para a realeza de Moisés. Outro destaque importante do autor é a relação

²⁸ Sobre a importância dos sinais em relação ao profeta veremos no capítulo 3.

²⁹ LIERMAN, 2004, p. 31-34.

³⁰ Id., Ibid., p. 66.

³¹ Lierman aponta que existe uma dificuldade no texto, por conta do tempo do verbo “*ser*”, que impede de saber realmente quem é coroado rei. Mas, para o autor, é Moisés. Concordamos com ele.

direta entre profecia e realeza em Dt 18.15, que para ele é um ponto de partida essencial para falar sobre o reinado de Moisés.³² Mas, sobre essa relação falaremos adiante³³.

1.2.4. Moisés como Legislador

Outra imagem de destaque a respeito de Moisés é a sua função como legislador. Encontramos em Deuteronômio diversos blocos de textos que nos ajudam a perceber essa categoria, como por exemplo Dt 1.6-4.40 e Dt 5.1-28.68. Lierman faz alguns destaques importantes nesses blocos, apontando que apesar de existir uma distinção clara entre a voz de Moisés e a de Deus, em alguns momentos essa distinção é quase indistinguível. Para o autor, isso tem a função de reforçar a autoridade de Moisés, já que ele é escolhido como alguém que deve transmitir ao povo a perfeita Lei de Deus. Além de Deuteronômio, diversos outros textos, como Ne 8.14 e Mt 4.4 por exemplo, tentam deixar claro que Moisés recebeu e transmitiu uma Lei dada pelo próprio Deus, que não o fez por ele mesmo.³⁴

1.3. Moisés na Literatura Não-Canônica

Como vimos acima, diversas são as tradições acerca de Moisés que aparecem no Antigo Testamento. Fato é que a abordagem feita até aqui não contempla de forma satisfatória toda a magnitude da figura de Moisés no imaginário judaico-cristão presente no AT. Porém, essa não é a intenção dessa pesquisa, já que não teremos espaço suficiente para uma análise dessa complexidade. A intenção, então, é chamar a atenção do leitor para perceber a pluralidade com a qual a figura de Moisés se apresenta na rede textual do mundo antigo. Abordamos até aqui apenas quatro categorias acerca de Moisés no AT: profeta, sacerdote, rei e legislador. Seguiremos, agora, de uma maneira diferente, analisando algumas literaturas não-canônicas, enfatizando seu contexto literário e, principalmente, sua abordagem da figura de Moisés.

Analisaremos quatro obras, que são: *Testamento de Moisés*, *O Livro dos Jubileus*, *4 Esdras* e *Escritos de Filo*. Optamos por esses textos na tentativa de contemplar ao máximo possível as redes textuais do mundo antigo. Escolhemos textos do contexto palestinese (Testamento de Moisés, Jubileus e 4 Esdras) – mesmo contexto do EJ –, mas também um autor

³² LIERMAN, 2004, p. 79, 80, 84.

³³ Dt 18.15 é um texto chave para a discussão que acontece no capítulo 3 dessa pesquisa, relacionando essa profecia com a perícopes de João 6.1-15 quando Jesus é identificado com o profeta que deveria vir ao mundo e, logo adiante, desejam coroá-lo rei. A relação profeta-rei é muito importante em nossa perícopes de estudo.

³⁴ LIERMAN, 2004, p. 125-127.

que extrapola as fronteiras judaicas, Filo. Isso nos permite perceber, mesmo que de forma limitada, como a imagem de Moisés circulava com força até mesmo distante do epicentro do Judaísmo, Palestina. Além disso, por interesse de pesquisa, daremos ênfase apenas a duas categorias acerca de Moisés: profeta e rei³⁵.

1.3.1 Testamento de Moisés

O título de *Testamento de Moisés* (= TestMo), se aplica à obra conservada unicamente em versão latina por um manuscrito palimpsesto³⁶ fragmentário do século VI, editado por Antonio Ceriani em 1861 e, que, sendo traduzido do grego, se remonta a um original semítico, composto ou em hebraico ou em aramaico.

O TestMo é, em sua forma atual, um produto das primeiras décadas da Era Comum. Entretanto, a análise literária do texto sugere que as referências aos príncipes asmoneus³⁷ e a Herodes e seus filhos (caps. 6-7) são secundárias à forma original da obra, que, segundo Nickelsburg, foi composta no tempo de Antíoco IV Epífanes. TestMo realiza claramente sua interpretação da história de Israel mediante a reescrita de Dt 31-34.³⁸ Os elementos de Dt 31-34 que encontram contrapartida em TestMo são: 1) Anúncio da morte de Moisés; 2) Comissionamento de Josué; 3) Ordens de conservação do livro; 4) Extensa revelação da história de Israel; 5) Bênção de Moisés; 6) Morte e funeral de Moisés: presumivelmente na conclusão perdida do TestMo;

Iniciando sua revisão de Deuteronômio onde ele começa (e, possivelmente, terminando-a com um relato de morte e sepultamento de Moisés correspondente ao fim de Deuteronômio), segundo Nickelsburg, o autor de TestMo estrutura seu livro como um testamento – um escrito que contém as supostas últimas palavras de uma figura famosa do passado. Essencial à concepção de sua obra pelo autor de TestMo é sua reescrita de Deuteronômio 31.24-26 no TestMo 1.16-18. Moisés está transmitindo a Josué profecias secretas que devem ser guardadas em vasos de cerâmica até que seja tempo de revela-las nos dias antes da “consumação do fim dos dias”. Em 12.4, ele novamente se refere ao “fim da era”. A crença de nosso autor de que

³⁵ Daremos ênfase à essas duas categorias por dois motivos: 1) porque são os dois títulos atribuídos a Jesus na perícopes de João 6.1-15; 2) por não termos espaço para uma abordagem dessa dimensão. Perderíamos o foco de nosso objeto de estudo.

³⁶ Papiro ou pergaminho cujo texto primitivo foi raspado, para dar lugar a outro.

³⁷ Eram os membros da dinastia governante durante o Reino Asmoneu de Israel (140 - 37 a.C.), um Estado judaico religioso independente situado na Terra de Israel.

³⁸ NICKELSBURG. *Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná*: uma introdução histórica e literária. São Paulo: Paulus, 2011. p. 159.

ele está vivendo nos últimos dias o levou a reescrever as profecias do Deuteronômio, completando com elementos claramente identificáveis na história da nação.³⁹

Sobre a reelaboração da parte final do Deuteronômio, Diez Macho afirma que o redator de TestMo se atém ao esquema: “pecado - castigo através dos gentios - conversão - salvação”.⁴⁰ Como observa o autor, este esquema é aplicado duas vezes. A primeira vez, utilizando a história do pecado do reino de Judá (cap.2), cujo castigo foi a deportação para a Babilônia (cap. 3.1-3), e cuja conversão supõe que Deus os traria de volta à sua terra (3.5-44 e 4.5-9). Este mesmo esquema, como aponta, é aplicado pela segunda vez aos trágicos acontecimentos de seu tempo (do redator), durante a perseguição de Antíoco IV. O pecado dos israelitas consiste na helenização, em terem abandonado a verdade, a lei (5.1-6.1), e nos sacerdotes profanarem o Templo (5.3).⁴¹

Nickelsburg concorda com a repetição do esquema, o que ele chama de *ciclos*, sendo o primeiro a história anterior de Judá (cativo). Como observa, o ciclo se repetiu nos eventos contemporâneos do autor. Os helenizantes e seus oponentes estão divididos com respeito à verdade (5.2). Especial menção é feita às ações dos sacerdotes que profanam o santuário (5.3). Os capítulos 6 e 7 são adições posteriores, pelo menos em sua forma atual. A perseguição de Antíoco, descrita em claros detalhes no capítulo 8, é punição de Deus (“visitação”, 8.1) dos pecados da nação. O fim de 8.5 parece conter uma referência ao “sacrilégio da desolação” erigido sobre o altar. O capítulo 9 funciona, então, como o ponto crucial no esquema. O misterioso *Taxo* reúne seus filhos perto de si e ecoa o sentimento que 1 e 2 Macabeus mais tarde atribuem aos judeus piedosos durante a perseguição: “Deixa-nos morrer a transgredir os mandamentos do Senhor dos Senhores, o Deus de nossos pais” (9.6). Eles morrem com um apelo para que Deus vingue seu sangue (9.7). As palavras de Taxo ecoam Deuteronômio 32.43. A repetição do tema de TestMo 10.2 indica que Deus ouvirá a oração deles. Suas mortes inocentes e clamor por vingança despertarão a ira de Deus e moverão o drama para seu ato final, descrito no capítulo 10.⁴²

Nosso autor escreve algum tempo depois do início da perseguição de Antíoco. O último evento datável é a construção do sacrilégio da desolação (dezembro de 167). Judas Macabeu ainda não está no horizonte, ou, pelo menos, não é mencionado. Em vez disso, esse autor espera o livramento na forma de intervenção divina direta. O evento que precipita o julgamento são as

³⁹ NICKELSBURG, 2011, p. 159.

⁴⁰ DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. I. Madri, Ed. Cristianidad, 1987. p. 275.

⁴¹ Idem.

⁴² NICKELSBURG, 2011. p. 160-161.

mortes inocentes dos piedosos. O autor pode ter testemunhado ou pode estar escrevendo para encorajar tais mortes – talvez os dois. Em todo caso, ele confia na fidelidade da antiga palavra de Deus por meio de Moisés. Deus responderá rapidamente o clamor dos justos.

A expectativa de um julgamento iminente era uma característica essencial da escatologia apocalíptica judaica. Quando esse julgamento não aconteceu como esperado, a literatura e as tradições apocalípticas puderam ser revisadas e atualizadas numa variedade de formas. O TestMo é um exemplo de revisão por meio de interpolação⁴³.

Como observa Diez Macho, entre a morte de Herodes o Grande e o ano 30 d.C., um redator apocalíptico revisou o TestMo reatualizando mais uma vez mediante a interpolação dos capítulos 6 e 7. Segundo o autor, em 6.9 se alude ao incêndio, ordenado por Sabino, comandante de Varo, dos edifícios circunvizinhos ao Templo e à crucificação massiva de judeus rebeldes que este mesmo ordenou meses depois da morte de Herodes. Nas palavras de Diez Macho, “é uma revisão atualizada para fortalecer uma vez mais aos fiéis nos duros anos de repressão depois da morte de Herodes”.⁴⁴

A figura de *Taxo* no TestMo

Sobre este personagem gravita em grande medida o sentido teológico de TestMo. Para Collins, sua atitude vital, preferindo o martírio do que transgredir os mandamentos de Deus, desencadeia a vingança divina e os tempos finais. Collins destaca o contraste entre esta ética pacifista e a contemporânea, predominantemente agressiva. Segundo o autor, a influência macabaica, ainda que um fator entre tantos no desenvolvimento judaico, era um fator real, especialmente quando ainda havia descendentes da casa dos asmoneus, e sempre que aparecem motivos macabeus no nacionalismo judeu estão associados à rebelião violenta. Se TestMo quis apresentar Taxo como um antitipo de Matatias, estava fazendo uma afirmação contra a ideologia popular de revolução violenta da que este havia sido pioneiro, estabelecendo o modelo da piedade pacifista ligada à observância perfeita da Lei e contenta em esperar a vingança de Deus, mesmo com o preço da morte. Esta piedade teria seu modelo nos *hasidim* dos tempos macabeus, mas também teve seus adeptos ao longo do período intertestamentário.⁴⁵

⁴³ Acréscimos e revisões posteriores no texto original.

⁴⁴ DIEZ MACHO, 1987, v.1, p. 276.

⁴⁵ COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à apocalíptica judaica*. São Paulo, Paulus: 2010. p. 195.

1.3.1.1. A figura de Moisés no TestMo

Dentro do esquema de aliança em torno do qual se configura o livro, Moisés desempenha a função de mediador da mesma, para a qual foi preparado desde antes da criação do mundo (1.14; 3.12).

Parece duvidoso que TestMo queira indicar a preexistência de Moisés como *pessoa*, ainda que não é impossível, pois tal afirmação parece ter sido aplicada ao Filho do Homem em alguns escritos (cf. 1 Hen 48.2-6; 2.7 e 4 Esd 12.32; 13.26), e certos círculos do judaísmo alexandrino pregavam a preexistência da humanidade em geral (cf. Sab, 2 Hen). É melhor considerar que o autor de TestMo, conseqüente em seu próprio determinismo, esteja referindo-se à função de Moisés.

Ainda que Moisés não seja chamado de *mediador* no AT, muitos relatos lhe atribuem tal papel, e tal designação está bem atestada em vários documentos do século I depois de Cristo (por exemplo, Gl 3.18; Hb 8.6; 9.15; 12.21; Filón, *Vita Mos.* 3.19). É no TestMo a grande missão de Moisés. Graças à sua intercessão diante Deus e a constante referência à aliança que o povo escapa do castigo divino (11.16-19). E depois de ter sofrido tanto pelo povo (3.11), à beira da morte elege Josué para substituí-lo (10.15), ao que parece, como o profeta prometido em Dt 18.15. Contudo, a relação de Moisés com Israel não cessa com sua morte, pois foi eleito por Deus para ser intercessor do povo no mundo espiritual (11.8).

A grandeza da figura de Moisés – no TestMo o grande profeta de Deus (11.16) e vidente apocalíptico iniciado em segredos ocultos – se vê realçada também na sua morte. Sofre o destino comum da humanidade, mas não como um homem qualquer. Nenhum lugar é digno de ser sua tumba, o mundo inteiro é seu sepulcro (11.5-8).

Convém destacar que, em contraste com outras fontes, TestMo não pretende uma idealização de Moisés, caracterizando-o como herói nacionalista, filósofo-sábio ou homem do Estado, mas TestMo destaca o ofício de profeta. Um profeta intercessor que sofre pelo povo cuja mensagem não se centra na legislação (como em Dt), se não nos segredos apocalípticos. Sobre essa característica apocalíptica, temos um artigo interessante de Garcia⁴⁶, texto em que trabalha a relação das imagens de Moisés e Jesus no Evangelho de Mateus. Apesar da abordagem de Garcia em um evangelho sinótico, seu ponto de partida é a figura de Moisés no imagético apocalíptico do primeiro século – portanto, solo comum para o EJ. O que é relevante em seu artigo é a análise do perfil de Moisés apresentado por TestMo (ou Assunção de Moisés:

⁴⁶ GARCIA, Paulo Roberto. *Imagens de Moisés e Jesus no Evangelho de Mateus: Moisés no imagético apocalíptico do primeiro século*. In: Helmut Renders; José Carlos de Souza. (Org.). *Teologia Wesleyana, Latino Americana e Global*. 18ªed. São Bernardo do Campo: Editeo, 2011, v., p. 37-46.

A figura de Moisés [na perspectiva de *Assunção de Moisés*] presente nas crenças do judaísmo do primeiro século é marcada por elementos da mística apocalíptica, cercada pelo caráter revelatório de suas palavras e por tradições angelomórficas. Moisés aparece como ser celestial; aqui, no caso, ele é descrito como preexistente, preparado por Deus antes da criação para cumprir esse papel. Soma-se a essa crença o imaginário de uma figura messiânica que ao cumprir a vontade de Deus, morrendo pela fidelidade, provocaria o início de uma nova era com a derrota definitiva de Satanás.⁴⁷

Se Moisés aparece enaltecido como grande profeta de Deus e consumado mestre do mundo (12.7), é para ressaltar não sua natureza superior, mas sua eleição para tal função por parte de Deus dentro de seu plano histórico, aspecto primordial para o autor de TestMo. Importante, ainda, perceber que faltam em TestMo características presentes na tradição deuteronomista. É pequeno seu interesse pelo relato do êxodo e pelos milagres de Moisés e, sobretudo, desprovê Moisés de toda imagem de grande herói nacional em guerra com seus inimigos. Moisés é guia de Israel não por uma liderança agressiva, mas por sua pureza de espírito. O próprio Moisés, portanto, reflete o ideal de vida exposto por *Taxo* (cap. 9), o outro protagonista de TestMo.

1.3.2 Livro dos Jubileus

A proveniência exata do Livro dos Jubileus (=Jub) é incerta, mas alguns autores, como Diez Macho e A. Piñero, concordam que Jubileus procede de um original hebraico, então traduzido para o grego e do grego para o etiópico, sendo esta a única versão existente em sua totalidade.⁴⁸ Segundo Nickelsburg, a data de composição de Jub pode ser discutida em dois estágios, e muitos fatores indicam por volta de 175 e 100-75 a.C. como limites. Para o autor, o *terminus post quem*⁴⁹ é fornecido por passagens que refletem temas que estavam em questão na reforma helenística: proibições de nudez e de incircuncisão à moda dos gentios (3.31; 15.34). Além disso, como destaca, a citação explícita de Jubileus no Documento de Damasco de Qumrã (CD 16:3-4) indica um limite mínimo de cerca de 100-75 a.C.⁵⁰

Jubileus é um livro que exorta os judeus piedosos, observantes da Torá, a que resistissem à perseguição, confiantes no rápido julgamento divino contra seus inimigos.⁵¹ Jubileus é uma

⁴⁷ GARCIA, 2011, p. 41.

⁴⁸ DIEZ MACHO, 1987, v.1, p. 180.

⁴⁹ A data mais antiga ou mais distante da aparição de um objeto ou fenômeno.

⁵⁰ NICKELSBURG, 2011, p. 154-155.

⁵¹ Id., Ibid., p. 146.

extensa elaboração de Gênesis 1 a Êxodo 12, apresentado como uma revelação secreta que os anjos da presença de Deus transmitiram a Moisés no Monte Sinai⁵². Para Piñero, essa reinterpretação de Gênesis e Êxodo (além de algumas leis de Levítico e Números), coloca Jubileus no mesmo gênero literário que o dos *midrashim*⁵³. Segundo Piñero, é a tradição normativa da seita essênica a que toma corpo em Jubileus para resumir, complementar, aclarar ou sublinhar passagens-chave dos primeiros livros do Pentateuco. Como observa, a liberdade com que o autor de Jub recompõe e revisa a tradição escrita dessa lei, parece um tanto contraditória em relação ao caráter sagrado dessa mesma Lei. Possivelmente, no entanto, o sentimento de inspiração divina que o impeliu a colocar suas ideias religiosas na boca do anjo falando com Moisés deu-lhe permissão para completar ou para especificar a lei dessa maneira.⁵⁴

Para Piñero, isso faz de Moisés o portador das tábuas da Lei e, por sua vez, de profecias completas sobre as graças e desgraças que alcançariam Israel, povo eleito, mas muitas vezes prevaricador, até o triunfo final da Lei, segundo um plano eterno.⁵⁵ Sobre o conteúdo de Jubileus, Piñero afirma:

Assim, passam diante dos olhos do leitor a criação, as vicissitudes das primeiras gerações humanas sobre a terra, com a progressiva queda do gênero humano, salvo alguns de seus membros, na iniquidade e suas dolorosas consequências. Sem dúvida, Abraão, posteriormente, restaura o verdadeiro culto divino e o transmite entre seus descendentes, protegido no futuro por uma zelosa observância da Lei, baseada em um ritual pormenorizado de ações (festividades e sacrifícios) e omissões (descanso sabático, proibições rituais e de comércio com gentios, proibição de matrimônio mistos) como na submissão mais rigorosa a um calendário sabático. Este é o verdadeiro eixo cosmogônico⁵⁶ de um judaísmo articulado como tal, em oposição a qualquer outro sistema cronológico. Precisamente, esta articulação deu seu nome ao livro, onde todos os acontecimentos se governam por ocorrência e se expressam em datas de semanas, septenários e jubileus, ou seja, semanas de dias, semanas de anos e semanas de semanas de anos.⁵⁷

Sobre o conteúdo de Jubileus, Diez Macho aponta cinco grandes temas:

⁵² NICKELSBURG, 2011, p. 147.

⁵³ No judaísmo, o *midrash* é o gênero de literatura rabínica que contém as primeiras interpretações e comentários sobre a Torá Escrita e a Torá Oral (lei falada e sermões), bem como a literatura rabínica não-legalística (*hagadá*) e ocasionalmente as leis religiosas judaicas (*halakhá*), que normalmente formam um comentário contínuo sobre passagens específicas da Escritura Hebraica (*Tanakh*).

⁵⁴ DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. II. Madri, Ed. Cristianidad, 1987. p. 70.

⁵⁵ Id., *Ibid.*, 1987, p. 35.

⁵⁶ Relativo a *cosmogonia*, teoria da formação do universo.

⁵⁷ DIEZ MACHO, 1987, v.2, p. 35.

1) As tábuas celestes

O encerramento da história de Gn 1 a Êx 12 em uma série regular de jubileus ou períodos de anos é significativo da concepção que se tem da história. Como aponta Diez Macho, o curso todo da história foi escrito por Deus em sete tábuas celestes; tudo, pois, está predeterminado, e a liberdade do homem, ainda que exista, não é capaz de mudar o curso dos acontecimentos. A Lei promulgada no Sinai é uma pequena parte do conteúdo das sete tábuas, escritas desde sempre. Por esta razão, como destaca Diez Macho, não surpreende que no Livro dos Jubileus apareçam os patriarcas cumprindo a Lei.⁵⁸

2) A eleição de Israel e sua separação dos demais povos

Tema fundamental para Jubileus é a predestinação de Israel, que foi chamado desde o princípio da criação para ser o povo escolhido de Deus, o povo da aliança, o povo santo. A eleição, como enfatiza Diez Macho, implica uma separação e se inscreve na ordem da criação. Esta eleição tem uma dupla exigência, o cumprimento rigoroso da Lei das sete tábuas e a separação total dos gentios. Além disso, é importante destacar a proibição absoluta dos matrimônios mistos (Jub 30.7). Assim, percebemos que a separação dos gentios é indispensável e não admite exceção. Como destaca Diez Macho, o puritanismo religioso da comunidade de Jubileus aparece em todos os lugares.⁵⁹

3) Escatologia

Segundo Diez Macho, o Livro dos Jubileus concebe a restauração de Israel na mesma terra de Palestina, em torno de Jerusalém. Não se representa, pois, um mundo mais além ou outro. Segundo o autor, tem um suposto nacionalista: os gentios ficam excluídos da salvação (Jub 22.20s), pois são pecadores (Jub 22.23s). Israel, em troca, julgará as nações gentílicas e dominará em toda a terra (32.19). Diez Macho destaca, ainda, que Jub tem uma suposição legalista: somente os que cumprirem a Lei serão salvos. Então, não somente os gentios serão castigados, mas também os israelitas infiéis. E por fim, também uma suposição individualista: todos os indivíduos, gentios e israelitas, serão julgados por Deus (Jub 5.13-16).⁶⁰

⁵⁸ DIEZ MACHO, 1987, v.1, p. 182.

⁵⁹ Id., Ibid., p. 183 e 184.

⁶⁰ Idem.

4) Pecados para morte e expiação dos pecados

Em toda tradição judaica, com exceção do rabinismo⁶¹, se reconhece a existência de pecados tão graves que anulam o pacto salvífico entre Deus e Israel. Sendo assim, Jub estabelece uma série de pecados “para morte” (21.22; 26.34), que excluem o israelita da salvação prometida a todo Israel. Tais pecados não tem perdão, segundo Jub, pois são essencialmente contra Deus. Diez Macho nos apresenta uma lista: não observar o preceito da circuncisão, não guardar o sábado, praticar ou permitir matrimônios mistos, não observar a Páscoa, planejar danos contra o próximo israelita, comer carne com sangue, o incesto com a mulher do próprio pai, ou outro tipo de incesto e a idolatria. Em contrapartida, os demais pecados, supondo o arrependimento, não separam nenhum israelita da salvação que Deus prometeu.⁶²

5) Origem do mal

Para Diez Macho, Jubileus segue o *Livro dos Vigilantes* de 1 Enoque⁶³ na explicação da origem do mal: o mal moral é causado por anjos caídos – os anjos vigilantes –, que se uniram sexualmente com as filhas dos homens⁶⁴. Essa união sexual (considerada imprópria), contaminou toda a natureza. Segundo o autor, é importante notar que por trás da narrativa do dilúvio de Jub, mesmo com a destruição dos perversos, Deus fez uma obra nova. Porém, apesar de tal renovação e purificação, os humanos continuaram pecando, em razão de sua liberdade e da influência de poderes demoníacos. Assim, como observa Diez Macho, Jub tem uma dupla causa do mal moral, do encurtamento da vida humana e do decaimento da natureza depois do dilúvio: “a liberdade humana e a ação dos demônios”.⁶⁵

⁶¹ Segundo o rabinismo, se há arrependimento, Deus salva os israelitas de qualquer pecado. O rabinismo segue como norma o dito: “Ainda que (os israelitas) tenham pecado, são Israel”. Cf.: DIEZ MACHO, 1987, v.1, p. 185.

⁶² DIEZ MACHO, 1987, v.2, p. 185 e 186.

⁶³ *Livro dos Vigilantes* pertence a uma obra maior conhecida como 1 Enoque. Este texto, por sua vez, somente foi preservado totalmente na versão etíope (em Ge'ez), e tem aproximadamente 49 manuscritos. Representa um compêndio de cinco livros que perpassa vários séculos entre o (s) judaísmo (s) do segundo templo e o cristianismo (s).

⁶⁴ Percebemos eco dessa tradição em Gênesis 6.1-4.

⁶⁵ DIEZ MACHO, 1987, v.1, p. 186 e 187.

1.3.2.1. A figura de Moisés no Livro dos Jubileus

Segundo John Lierman, Moisés é visto como um profeta em Jubileus. Apesar do prólogo aos Jubileus não chamar Moisés explicitamente de profeta, informa que ele recebeu revelações de “o que foi (no) e o que (será) no final” (1.26; igualmente 1.4).⁶⁶ Vejamos as citações:

Prólogo Estas são as palavras da distribuição de dias da Lei e o testemunho dos atos nos anos, seus septenários e seus jubileus, em todos os anos do mundo, tal como comunicou o Senhor a Moisés no Monte Sinai, quando subiu para receber as tábuas de pedra da Lei e os mandamentos por ordem do Senhor, segundo lhe disse: “Sobe para cima do monte”.

1.26 Tu escreve todas as palavras que hoje lhe comunico neste monte, o passado e o futuro, com a distribuição dos dias da Lei e a revelação e dos septenários dos jubileus para sempre, para que eu desça e habite com eles pelos séculos e séculos.

1.4 Moisés permaneceu no monte por quarenta dias e quarenta noites, e o Senhor lhe mostrou o passado e o futuro da distribuição de todos os dias da Lei e da revelação.⁶⁷

Como lemos, desde o prólogo, Moisés é chamado por Deus para subir o Monte Sinai para receber as tábuas da Lei, na finalidade de ensinar ao povo. Ele espera por seis dias, coberto por uma nuvem. Ao sétimo dia, o Senhor chama a Moisés da nuvem, que via a glória de Deus. Depois disso, Moisés permaneceu quarenta dias e quarenta noites, e Deus lhe revelou o passado e o futuro da distribuição de todos os dias da Lei e da revelação.

A revelação começa com uma exortação contra a apostasia de Israel, que se entrega à idolatria, semelhante aos gentios. Diante disso, vem uma ameaça de juízo contra a apostasia do povo:

1.10 Muitos perecerão, serão apanhados e cairão nas mãos do inimigo, pois abandonaram minha Lei e meus mandamentos, as festas de minha aliança, meus sábados, meus santuários, que eu consagrei entre eles, meu tabernáculo e meu templo, o que eu santifiquei na terra para colocar meu nome sobre ele permanentemente. **1.11** Se farão túmulos, bosques sagrados e ídolos, adorando em vão a si mesmo, sacrificando seus filhos aos demônios e a todas falsas obras de seus corações.

1.13 Eu lhes ocultarei o meu rosto, lhes entregarei nas mãos dos gentios para ser escravizados, presos, devorados, e lhes jogarei da terra de Israel, dispersando-os entre as nações.⁶⁸

⁶⁶ LIERMAN, 2004, p. 34.

⁶⁷ Traduzido por mim da versão apresentada em: DIEZ MACHO, 1987, v.2, p. 81 e 83. (Tradução da versão etiópica)

⁶⁸ Traduzido por mim da versão apresentada em: DIEZ MACHO, 1987, v.2, p. 82. (Tradução da versão etiópica)

Porém, seguindo um esquema típico da história de Israel (semelhante ao que vimos em TestMo)⁶⁹, existe a promessa da salvação, mediante arrependimento e compromisso com a Lei:

^{1.15} Então se voltarão a mim dentre as nações com todo seu coração, todo seu espírito e toda sua força; os congregarei dentre todas elas, e me rogarão que vá ao seu encontro. Quando me buscarem de todo seu coração e todo seu espírito, eu lhes mostrarei uma salvação plena na justiça.⁷⁰

Diante dessa revelação, Jubileus apresenta Moisés como intercessor do povo. Ele se prostra diante de Deus e clama em favor do povo, pedindo ao Senhor que poupasse Israel de ser entregue nas mãos do inimigo. Moisés pede que Deus derrame misericórdia e crie no povo um coração puro e um espírito reto. Deus, porém, reafirma seu plano de juízo contra Israel:

^{1.22} Respondeu o Senhor a Moisés: “Eu conheço a teimosia de seu pensamento e sua dura cerviz: não escutarão para conhecer seu pecado e os de seus pais.
^{1.23} Mas logo se voltarão a mim com toda retidão, todo coração e todo espírito. Cortarei o prepúcio de seus corações e de seus descendentes, e lhe criarei um espírito santo, purificando-os para que não se apartem de mim desde esse dia para sempre.⁷¹

Depois disso, o anjo ordenou a Moisés que escrevesse desde o princípio da criação até que o templo de Deus fosse construído entre o povo para todo o sempre. Então, o anjo tomou as tábuas da distribuição de anos da criação, as da Lei e da revelação, até que se criasse o Templo do Senhor em Jerusalém, no Monte Sião.

1.3.3. Quarto Esdras

Quarto Esdras é um apocalipse judaico, inserido em uma obra maior chamada 2 Esdras⁷². Segundo Collins, o livro foi escrito na Palestina, por volta do final do primeiro século d.C., após a destruição romana de Jerusalém – qualquer que seja a data precisa. 4 Esdras (2

⁶⁹ Esquema típico na história/literatura de Israel: apostasia-castigo-arrependimento-salvação.

⁷⁰ Traduzido por mim da versão apresentada em: DIEZ MACHO, 1987 (Vol. II), p. 82. (Tradução da versão etiópica).

⁷¹ Traduzido por mim da versão apresentada em: DIEZ MACHO, 1987 (Vol. II). p. 83. (Tradução da versão etiópica).

⁷² *Esdras* é a forma grega do nome hebraico *Ezra*. Uma vez que São Jerônimo incluiu 2 Esdras em sua tradução latina da Bíblia (a Vulgata), ele veio a ser incluído nos *Apocrypha*. Os manuscritos latinos geralmente separam o núcleo judaico dessa obra de suas edições cristãs, dando a cada um a sua própria enumeração, que frequentemente é como segue: O Esdras-Neemias canônico = 1 Esdras; 2 Esdras 1-2 ou nossos Apocrypha = 2 Esdras; 1 Esdras ou nossos Apocrypha = 3 Esdras; 2 Esdras 3-14 ou nossos Apocrypha = 4 Esdras; 2 Esdras 15-16 ou nossos Apocrypha = 5 Esdras. Cf. NICKELSBURG, 2011, p. 502.

Esdras 3-14)⁷³ está preservado em latim e em várias outras versões antigas, incluindo o armênio, sírio e georgiano. Há, como aponta Collins, concordância geral de que a língua original era o hebraico.⁷⁴

Apesar de ser um escrito pós 70 d.C., esse apocalipse, como destaca Nickelsburg, tem o seu ambiente ficcional no trigésimo ano após a destruição de Jerusalém pela Babilônia, isto é, 557 a.C. Ele é atribuído a certo Salatiel (Shealtiel), que a Bíblia menciona como o pai de Zorobabel, o construtor do Segundo Templo. Em 4 Esdras, contudo, Salatiel é identificado como Esdras, o escriba, que na realidade viveu durante o século seguinte.⁷⁵

Sobre a relação da destruição babilônica de Jerusalém (586 a.C.) e a destruição romana (70 d.C.) em 4 Esdras, Collins afirma que as reflexões do livro não são uma resposta imediata à catástrofe de 70 d.C., mas, em vez disso, contemplam o estado de coisas que perduravam desde então. Para o autor, ao comparar o destino de Sião com o da Babilônia, Esdras vai além da crise histórica específica em direção ao problema da teodiceia⁷⁶ ou justiça de Deus. Os eventos de 70 d.C. são catalisadores para a pergunta mais abrangente. É claro, como destaca o autor, que o artifício apocalíptico padrão da pseudomínia⁷⁷ já serve para colocar o problema em uma perspectiva mais ampla. Ostensivamente, a ocasião da perplexidade de Esdras é a catástrofe de 586 a.C. e o exílio resultante. Para Collins, a derrota por Roma é apenas uma reencenação de um dos principais paradigmas da história judaica.⁷⁸

Alguns autores, como Nickelsburg e Collins, apontam que 4 Esdras, na sua forma atual, é uma coleção de sete unidades⁷⁹, que são comumente denominadas “visões”, apesar de esse rótulo não ser apropriado em todos os casos, já que as três primeiras são diálogos entre Esdras e o anjo Uriel.⁸⁰ Optamos por esse caminho para uma breve análise do livro. Nas palavras de Nickelsburg:

Quarto Esdras é um apocalipse, uma coleção de visões revelatórias unidas por uma moldura narrativa. O “enredo” da narrativa reconta a transformação de

⁷³ Collins apresenta uma outra proposta de nomenclatura para os livros de Esdras: 1 Esdras = o livro canônico de Esdras; 2 Esdras = o livro canônico de Neemias; 3 Esdras = 1 Esdras (apócrifo judaico); 4 Esdras = 2 Esdras 3-14 (apócrifo judaico); 5 Esdras = 2 Esdras 1-2 (apócrifo cristão); 6 Esdras = 2 Esdras 15-16 (apócrifo cristão). Ressalta que também há um *Apocalipse de Esdras* cristão escrito em grego. Cf. COLLINS, 2010, p. 281.

⁷⁴ COLLINS, 2010, p. 281.

⁷⁵ NICKELSBURG, 2011, p. 502.

⁷⁶ Teodiceia = Justiça de Deus. Termo referente a um tratado sobre a justiça/onipotência de Deus, em busca de uma resposta ao paradoxo de Epicuro (resposta para a pergunta de por que Deus permite o mal).

⁷⁷ Nome fictício usado pelo autor de uma obra, literária ou não, sendo o seu nome verdadeiro ocultado.

⁷⁸ COLLINS, 2010, p. 287.

⁷⁹ Essas unidades são: **1:** 3.1-5.19; **2:** 5.20-6.34; **3:** 6.35-9.25; **4:** 9.26-10.59; **5:** 10.60-12.51; **6:** 13.1-58; **7:** 14.1-48.

⁸⁰ COLLINS, 2010, p. 283.

Esdras de alguém que lamente a destruição de Jerusalém e critica o que ele percebe ser injustiça de Deus em alguém que entende os caminhos de Deus no mundo e que transmite a revelação confortadora e doadora de vida de Deus. A transformação acontece como resultado das revelações que são mediadas pelo anjo Uriel e por Deus, o “Altíssimo”. Pelo consenso acadêmico, o livro se divide claramente em sete seções, cada uma concentrando-se em uma revelação.⁸¹

Segundo Nickelsburg, as primeiras três seções narram sonhos que contêm diálogos argumentativos sobre a teodiceia, às vezes evocativos do livro de Jó (3.1-5.20; 5.21-6.35; 6.36-9.26). Cada um começa com uma oração na qual Esdras levanta o tema da justiça divina. Um anjo aparece e responde a Esdras. Os dois entram em uma discussão. Os diálogos concluem com uma indicação para a frente. Esdras deve esperar sete dias sem jejuar, mas ir a um campo de flores e comer apenas flores. A mudança dupla, na dieta e na localização, marca a transição para as visões dos capítulos 10-14. A sequência – oração e angelofonia – é tradicional (cf., e.g., 1 Henoc 12.3; Dn 9).⁸²

Já a quarta seção de 4 Esdras, ou a primeira visão, é geralmente considerada o ponto de virada do livro. Esdras começa, de maneira similar aos outros diálogos, a reclamar sobre a destruição de Israel. No entanto, ele é distraído pela visão de uma mulher que está lamentando pela morte de seu único filho. Esdras subitamente assume o papel de consolador, apesar de usar um tom rude. A mulher, então, é transformada em uma visão esplêndida da Sião celestial que vem para a terra (10.25-27), e, pelo clamor de Esdras, Uriel aparece e interpreta a dupla visão da mulher e da cidade (10.29-59). Esse encontro marca o final das reclamações de Esdras contra Deus.⁸³ Desse ponto em diante, sua transformação é completa. Como destaca Collins, Esdras prontamente aquiesce nas revelações remanescentes e no final se torna, ele próprio, o mediador da revelação aos outros. Assim, a conversão de Esdras é agora consolidada por duas visões oníricas⁸⁴, que mostram claras influências de Daniel (capítulos 11-13).⁸⁵

Na quarta e última seção temos um paralelismo entre Esdras e Moisés. Mas, sobre essa seção falaremos no próximo tópico, destacando a figura de Moisés no livro de 4 Esdras.

⁸¹ NICKELSBURG, 2011, p. 503.

⁸² Idem.

⁸³ Id., Ibid., p. 508.

⁸⁴ Próprio dos pensamentos, ideias, visões etc. que aparecem durante o período do sono.

⁸⁵ COLLINS, 2010, p. 294-295.

1.3.3.1. A figura de Moisés em 4 Esdras

A figura de Moisés recebe destaque especial no último capítulo de 4 Esdras (14). Como observa Nickelsburg, Esdras é retratado na última visão (14.1-48) como um profeta, e isso é possível porque recebe o papel de novo Moisés, enquanto, ao mesmo tempo, suas funções escritas são enfatizadas.⁸⁶ Dessa forma, podemos dizer que o autor/redator evoca a figura de Moisés como um profeta, aquele que recebe revelações diretamente de Deus, e associa a imagem de Esdras com esse perfil de Moisés. Apoiamo-nos em Lierman para essa afirmação, pois o autor enfatiza que em 4 Esdras encontremos um Moisés profeta. Em suas próprias palavras:

No final do primeiro século, escritores ainda reivindicam revelações proféticas para Moisés, como em 4 Ezra 14.5, onde é dito que no Monte Sinai Deus disse a Moisés “muitas coisas maravilhosas, e mostrou-lhe os segredos dos tempos e declarou-lhe o fim dos tempos”.⁸⁷

Sobre a relação de Esdras com Moisés, Diez Macho afirma:

Em paralelismo com a visão de Moisés na sarça (Êx 3), Esdras é apresentado como um novo Moisés: deverá reescrever os livros de Moisés queimados no incêndio do templo (14.21-22), deverá instruir o povo e transmitir aos sábios a ciência esotérica dos setenta livros (14.44-48). Provavelmente, também este capítulo é uma adição posterior.⁸⁸

Esdras recebe o papel de novo Moisés, comissionado por Deus do arbusto. Essa é a única instância clara na qual Deus fala diretamente a Esdras.

¹ No terceiro dia, enquanto estava assentado debaixo de um carvalho, eis que veio uma voz de um arbusto oposto a mim e disse: “Esdras, Esdras”. ² Disse eu: “Eis-me aqui, Senhor”. E me levantei. ³ Então ele me disse: “Revelei-me em um arbusto e falei com Moisés, quando meu povo estava na escravidão no Egito, ⁴ e o enviei e ele conduziu meu povo para fora do Egito. E o levei ao Monte Sinai, onde o mantive comigo por muitos dias. ⁵ E lhe disse muitas coisas maravilhosas e lhe mostrei os segredos dos tempos e lhe declarei o fim dos tempos. Então lhe dei ordem, dizendo: ⁶ ‘Publicarás abertamente estas palavras e, sobre estas, guardarás segredo’” (4 Esdras 14.1-6).⁸⁹

⁸⁶ NICKELSBURG, 2011, p. 512.

⁸⁷ LIERMAN, 2004, p. 43.

⁸⁸ DIEZ MACHO, 1987, v. 1, p. 257.

⁸⁹ PROENÇA, Eduardo de (Org.). *Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia*. São Paulo: Fonte Editorial, 2005. v. 2. p. 246-247.

O propósito do discurso divino não é acrescentar algo à revelação que foi dada, mas comissionar Esdras para “advertir teu povo, consolar os seus humildes, ensinar os seus sábios”:

¹³ Agora, portanto, coloca tua casa em ordem e repreve teu povo. Conforta os humildes entre eles e instrui os sábios. E, agora, renuncia a vida corruptível ¹⁴ e põe de lado teus pensamentos mortais. Afasta de ti os deveres humanos e renuncia à tua natureza fraca [...] (4 Esdras 14.13-14).⁹⁰

Como observa Collins, a analogia com Moisés fica mais explícita quando Esdras é inspirado a ditar a seus escribas durante quarenta dias. Isso é necessário porque a Torá foi queimada na destruição de Jerusalém.⁹¹

²¹ Pois tua lei foi queimada e, assim, ninguém sabe as coisas que foram feitas ou serão feitas por ti.

²³ Ele [o Senhor] respondeu: “Vai e reúne e dize-lhes para não procurá-lo por quarenta dias”. ²⁴ Mas prepara para ti muitos tabletes e leva contigo Sareia, Dabria, Selemia, Etano e Asiel – estes cinco, porque são treinados em escrever rapidamente. ²⁵ E virás aqui e acenderei em teu coração a lâmpada do conhecimento, que não será apagada até que o que estás prestes a escrever esteja pronto. ²⁶ E, quando tiveres terminado, algumas coisas tornarás públicas e outras entregarás em segredo aos sábios. Amanhã a esta hora começarás a escrever” (4 Esdras 14.21, 23-26).⁹²

Ainda assim, ressalta Collins, a tarefa de Esdras não é simplesmente restaurar os livros de Moisés, e ele não pode ser compreendido como um profeta da lei mosaica. Primeiro, ele é inspirado diretamente (após beber um líquido semelhante ao fogo). Sua autoridade, então, não está sujeita à de Moisés. Na verdade, aponta Collins, como se presume que a lei de Moisés esteja queimada, Esdras agora se torna a autoridade máxima em revelação divina.⁹³

³⁸ E, no dia seguinte, eis que uma voz me chamou, dizendo: “Esdras, abre tua boca e bebe o que te dou a beber”. ³⁹ Então abri minha boca e eis que um copo cheio me foi oferecido. Estava cheio de algo como água, mas sua cor era como de fogo. ⁴⁰ Tomei e bebi. E, quando o bebi, meu coração transbordou de conhecimento e a sabedoria aumentou em meu peito, pois meu espírito manteve sua memória ⁴¹ e minha boca foi aberta e não se fechou mais. ⁴² E o Altíssimo deu entendimento aos cinco homens e, cada um por sua vez, escreveu o que era ditado em caracteres que não conheciam. [...] (4 Esdras 14.38-42a).⁹⁴

⁹⁰ PROENÇA, 2005, v. 2., p. 247.

⁹¹ COLLINS, 2010, p. 300.

⁹² PROENÇA, 2005, v. 2., p. 248.

⁹³ COLLINS, 2010, p. 300.

⁹⁴ PROENÇA, 2005, v. 2., p. 248-249.

Segundo, como segue Collins, Esdras dita um total de noventa e quatro livros. Vinte e quatro destes são divulgados para o povo e, presumivelmente, correspondem à Bíblia Hebraica. Há mais setenta livros, no entanto, que são reservados aos homens sábios. As revelações secretas dadas a Esdras no decorrer de 4 Esdras são representativas dessa sabedoria a mais. Portanto, o grosso da exortação de Esdras ao povo é renunciar à vida mortal e apressar-se para fugir destes tempos e esperar pelo julgamento após a morte (14.14,35). Em 4 Esdras, como em Daniel e Enoque, a sabedoria dos sábios não consiste no seu conhecimento da lei mosaica, mas na sabedoria apocalíptica oriunda de revelação adicional.⁹⁵

Para Collins, o capítulo final, então, reivindica a maior das autoridades para Esdras. Sua revelação endossa a lei mosaica, mas seu principal propósito é fornecer a revelação adicional que é necessária para que se compreenda o sentido da experiência humana. Podemos, assim, entender por que o autor/redator teve de “violar” a cronologia para colocar sua meditação sobre a queda de Jerusalém nos lábios de uma figura que poderia carregar autoridade de tanto peso.⁹⁶

1.3.4. Escritos de Filo de Alexandria

Filo de Alexandria viveu aproximadamente entre os meados do século I a.C. e do século I d.C., sendo o responsável pelas mais importantes fontes para o estudo do desenvolvimento espiritual do judaísmo helenista.⁹⁷ Falar sobre Filo é um grande desafio, pois, como ressalta Koester, em virtude de fragmentos dispersos de informações sobre sua vida só é possível uma reconstrução imperfeita da biografia de Filo⁹⁸. Seguimos, então, na trilha de Koester.

Filo nasceu em torno de 20 a.C. numa família judia helenizada de Alexandria, no Egito. Segundo Koester, sua educação seguiu os padrões do ensino escolar grego e a riqueza dos pais assegurou-lhe os meios para aperfeiçoar-se com os melhores professores. Filo tinha excelente domínio da língua grega, conhecia muito bem a filosofia e a história gregas e sabia citar poetas e autores trágicos sem nenhum esforço.⁹⁹

Koester destaca, ainda, a dificuldade que é falar sobre a educação de Filo. Ele certamente conhecia pouco o hebraico; suas obras contêm apenas algumas palavras hebraicas e algumas etimologias de nomes hebraicos. Para o autor, qualquer sugestão de que Filo teria recebido também uma educação comparável à ministrada em escolas rabínicas mais recentes é

⁹⁵ COLLINS, 2010, p. 300-301.

⁹⁶ COLLINS, 2010, p. 301.

⁹⁷ MACHADO, 2007, p. 153.

⁹⁸ KOESTER, 2005, v. 1., p. 279.

⁹⁹ Idem.

insustentável, apesar de semelhanças esparsas com a exegese rabínica presentes em seus escritos. Na sinagoga judaica de língua grega de Alexandria ele se familiarizou com os serviços regulares da comunidade religiosa e com a interpretação das Escrituras e a apologética do judaísmo helenístico. Para Koester, algum aprendizado formal relacionado com essas questões explica porque muita coisa que encontramos nas obras de Filo não é material original dele, mas elaboração de fontes e tradições antigas.¹⁰⁰

A produção literária de Filo se caracteriza por dois diferentes gêneros. O primeiro, a apologia. Nesse gênero fazem parte obras como *Ad Flaccum* e *Legatio ad Gaium*, *Apologia*, *De vita contemplativa* e um livro sobre os essênios, do qual temos um fragmento em Eusébio. As demais obras de Filo pertencem ao gênero exegético. Dentre muitas obras, podemos citar *Quaestiones in Genesin* e as *Quaestiones in Exodum*. Alguns fragmentos mostram que Filo havia escrito comentários semelhantes sobre os livros Levítico e Números, escritos que esboçam rapidamente tanto o sentido literal como alegórico de cada passagem sucessiva, sendo entendidos como exposições homiléticas ou notas para uso na sinagoga.¹⁰¹

Destacam-se, ainda, os comentários bíblicos de Filo, de caráter apologético. O primeiro livro do comentário apologético é *De opificio mundi*, uma interpretação complexa de Gênesis 1-2. Os livros seguintes são biográficos, e tratam de Abraão, Isaac, Jacó e José. Mas, como aponta Koester, o ápice dessas obras biográficas do comentário apologético está nos dois livros *De vita Mosis*. Correspondendo às biografias gregas da época, e seguindo biografias judaicas mais antigas de Moisés, Moisés não é somente profeta e sacerdote, mas também taumaturgo, místico e mediador da sabedoria divina, isto é, o “homem divino”. Sua atividade culmina em sua legislação, que é vista como a concretização da lei da natureza, que Moisés aplica a situações específicas. Com a realização dessa tarefa, o maior homem divino de todos os tempos cumpre sua missão régia.¹⁰²

Essa pluralidade de tradições e imagens acerca de Moisés nos chama atenção, valendo destacar a localização geográfica dos escritos de Filo, o Egito. Isso mostra a força com que a figura de Moisés transitava no judaísmo plural do primeiro século e, ainda, a capacidade de recepção e ressignificação dessas tradições. Sobre a importância da figura de Moisés nos escritos de Filo veremos a seguir.

¹⁰⁰ KOESTER, 2005, v. 1., p. 279.

¹⁰¹ Id., Ibid., p. 280.

¹⁰² Id., Ibid., p. 281.

1.3.4.1. A figura de Moisés nos escritos de Filo de Alexandria

Como apontamos acima, percebemos a importância da figura de Moisés nos escritos de Filo. Segundo Meeks, Moisés é superior aos patriarcas, sendo o principal herói para Filo. Enquanto eles tiveram que ser iniciados nos santos segredos como novatos, Moisés atua desde o princípio como Mistagogo¹⁰³. Noé representa apenas uma cópia da “sabedoria suprema” demonstrada em Moisés. Enquanto Deus concede graça a Noé somente através de seu poder, recompensa pessoalmente a Moisés.¹⁰⁴

Para Filo, Moisés é o judeu ideal, cuja vida apresenta os mais altos valores do judaísmo. Assim, os verdadeiros judeus, isto é, aqueles que são capazes de entender perfeitamente o significado simbólico da Torá são os discípulos de Moisés. Além disso, Moisés é o próprio ideal para Filo, o verdadeiro filósofo, sábio e teólogo, o modelo a ser imitado. Moisés próprio era discípulo de Deus; ele aprendeu de Deus enquanto estavam sozinhos. Ele é chamado de “amigo de Deus”, que compartilha todos os tesouros de Deus e, tanto quanto possível, até o título dele.¹⁰⁵

A figura de Moisés aparece nos escritos de Filo de forma bem diversificada. Diversas são as compreensões acerca do papel de Moisés, como sendo divino, alguém com muitos nomes, como Rei, com funções místicas, como sacerdote e/ou Mistagogo, como sumo sacerdote, como legislador, como profeta, como profeta místico etc. Porém, o que nos é interessante para essa pesquisa é perceber a concepção de Filo a respeito de Moisés nas categorias de *Rei* e *Profeta*.

Moisés como Rei

Segundo Meeks, o tema fundamental de *De Vita Mosis* de Filo é que Moisés era o “mais excelente Rei”, o “mais perfeito governante”. Observa que esse fato não parece tão claro, pois Filo introduz apontando que Moisés é legislador dos judeus, de acordo com uns e o intérprete das sagradas Leis, para outros. Porém, como afirma Meeks, no final do primeiro livro, Filo demonstra ao leitor que tanto legislação como sacerdócio e profecia são atribuições da

¹⁰³ Um *Mistagogo* (Μυσταγωγός) é uma pessoa que inicia outros nas crenças místicas, um mestre ou pessoa que tem conhecimento dos Mistérios Sagrados. Era um sacerdote grego, que servia o propósito da iniciação nos mistérios da religião, ensinando as cerimônias e os ritos.

¹⁰⁴ MEEKS, Wayne A. *The Prophet-King: Moses traditions and the Johannine Christology*. Leiden, E. J. Brill: 1967. p. 102.

¹⁰⁵ Id., *Ibid.*, p. 103.

realeza.¹⁰⁶ Encontramos nas palavras de Lierman (sobre os escritos de Filo) apoio para essa perspectiva:

Em sua biografia de Moisés, realeza é a principal categoria para discussão: o primeiro livro inteiro de *De Vita Mosis* pretende descrever Moisés como Rei (Mos. 1.334). O segundo livro trata de “assuntos aliados e consequentes” (Mos. 2.1), ou seja, que ele era filósofo, legislador, sumo sacerdote, profeta (Mos. 2.2): todos os papéis reconhecidos como requisitos para um reinado apropriado. Para Filo, Moisés é “o governante verdadeiramente perfeito” (Mos. 2.187).¹⁰⁷

Meeks observa que no desenvolvimento da narrativa de Filo acerca do Êxodo, quando a preparação de Moisés para a realeza está completa, que Filo insere uma importante passagem na qual expõe as bases e características da realeza de Moisés. Nessa passagem, Filo dá três explicações para a eleição de Moisés como rei.¹⁰⁸

Primeiro, Deus recompensou Moisés com a realeza porque ele renunciou à hegemonia do Egito da qual ele era herdeiro. A recompensa foi, com certeza, superior à honra perdida, pois Israel era uma nação mais populosa e mais poderosa, uma nação destinada a ser consagrada acima de todas as outras a oferecer orações em prol de toda a raça humana. Em segundo lugar, Moisés recebeu a realeza porque as virtudes que ele exibiu o marcaram como governante ideal. Ele não usou da força para adquirir o trono, mas foi escolhido livremente. Ele não estabeleceu uma dinastia, mas julgou imparcialmente seus próprios filhos. Filo destaca que a única extravagância de Moisés foi o acúmulo de virtudes, e esses exemplos práticos de virtudes são fornecidos ao longo de toda a narrativa.

Por fim, uma explicação mais mística, pois Moisés é apresentado como deus e rei, compartilhando de honra divina. Sua subida ao Sinai é interpretada como uma divinização e ascensão ao mais alto céu onde habita apenas Deus. Segundo Meeks, enquanto a designação de Moisés como “deus” deriva de Êxodo 7.1, não há correspondente no contexto para o título de “rei” dado a Moisés. Ele acredita que Filo uniu a ideologia helenista de reinado com uma fonte midráshica existente em seu tempo que entendeu a subida mosaica ao Sinai como visão mística caracterizada por ascensão aos céus e entronização.¹⁰⁹

¹⁰⁶ MEEKS, 1967, p. 108.

¹⁰⁷ LIERMAN, 2004, p. 103-104.

¹⁰⁸ MEEKS, Wayne A. *The Prophet-King: Moses traditions and the Johannine Christology*. Leiden, E. J. Brill: 1967. p. 108.

¹⁰⁹ Id., *Ibid.*, p. 111.

Moisés como Profeta

Um dos títulos mais comuns que Filo utiliza para se referir a Moisés é o de *profeta*¹¹⁰. Existem outros profetas – como Abraão, Isaque e Samuel –, mas Moisés aparece como “o profeta”. Lierman destaca essa ênfase e acrescenta que Filo dá a Moisés diversas outros títulos com pequenas variações dessa categoria: o arqui-profeta; o revelador; o revelador e o profeta; o profeta mais perfeito; um profeta da mais alta qualidade; o todo sábio e profeta; a palavra profética; o profeta-palavra; a natureza profética; um intérprete de Deus; e o teólogo. Moisés foi encarregado de oráculos de Deus, mensagens sagradas que ele profetizou.¹¹¹

Lierman ainda aponta que “o termo ‘profeta’ é usado em Filo não como algo distinto de legislador ou sacerdote, mas, ao contrário, como um termo geral em que legislador e sacerdote devem ser incluídos”¹¹². Para Filo, então, a profecia foi a fundação de todos os papéis de Moisés em relação a Israel.

Por trás da frequência desse título encontramos dois fatores, como destaca Meeks: “(1) o fato de que, como Filo coloca, Moisés é ‘louvado como profeta’, e (2) a noção que o próprio Pentateuco, escrito por Moisés, consiste em oráculos proféticos”¹¹³. Por isso, não é surpreendente que “o profeta” como um título para Moisés facilmente intercale ou se funda com outros títulos já considerados acima.

Importante destacar que, em *De Vita Mosis*, Filo classifica os oráculos revelados através de Moisés em três categorias: “(1) aqueles falados por Deus, pessoalmente, tendo Moisés como ‘intérprete’; (2) aqueles dados como respostas às perguntas de Moisés, e; (3) aqueles falados por Moisés em estado de êxtase”¹¹⁴. Aqui aparece um aspecto importante, pois, para Filo, o profeta, no estrito senso, é o “extático”.

¹¹⁰ Principalmente *προφῆτης* mas também *θεοπρόπος*.

¹¹¹ LIERMAN, 2004, p. 43-44.

¹¹² Id., *Ibid.*, p. 45.

¹¹³ MEEKS, 1967, p. 126.

¹¹⁴ Id., *Ibid.*, p. 127. (*Tradução minha*)

1.4. Considerações Parciais

Finalizamos esse capítulo ressaltando a importância da figura de Moisés para a religião judaico-cristão. Sem dúvidas, essa figura impactou consideravelmente o imaginário religioso de judeus e cristãos ao longo de séculos. Como dito anteriormente, nossa abordagem nunca pretendeu esgotar a investigação da importância de Moisés, mas, apenas demonstrar, mesmo de maneira singela, tamanha complexidade dessa personagem na literatura e imaginário do povo judaico-cristão. Além disso, perceber a capacidade que essa imagem teve de transitar em diversos contextos, sociais, políticos e até geográfico, sendo recepcionado nas mais variadas formas e intenções. A partir daqui o desafio é abordar a perícopes de João 6.1-15, buscando indícios da relação entre a comunidade joanina e essas tradições mosaicas circulantes na Palestina do primeiro século.

CAPÍTULO 2

A PERÍCOPE DE JOÃO 6.1-15: PRIMEIRA APROXIMAÇÃO

O desafio desse capítulo é fazer uma primeira aproximação exegética da perícope de João 6.1-15. Demonstramos anteriormente a importância da figura de Moisés no mundo judaico-cristão e, agora, a intenção é buscar indícios da presença dessa figura na literatura joanina. A primeira aproximação começa com um passo muito importante, que é a apresentação de uma proposta de uma teoria literária para o Evangelho de João. Compreendemos como um passo fundamental para nossa abordagem a tarefa de descrever uma teoria sobre a redação do quarto evangelho, assim como da comunidade produtora do texto. Entendemos que por trás do Evangelho de João está uma comunidade judaico-cristã, inserida em um contexto religioso plural, em contato com uma grande rede textual, rica em imagens, metáforas, símbolos e conflitos, constituindo-se como fator catalisador para a redação do Evangelho de João.

Outros passos dessa primeira aproximação serão a delimitação e tradução da perícope. Isso nos permitirá uma primeira impressão sobre palavras e expressões importantes no texto, além da relação com toda a obra joanina. Já na tradução podemos ter uma noção sobre as “amarras” utilizadas pelo redator para enfatizar e destacar alguns elementos identitários para a comunidade joanina.

E, por fim, faremos uma comparação entre a narrativa joanina e as demais narrativas dos sinóticos. Vale destacar que a narrativa da multiplicação de pães e peixes é diferenciada, pois encontramos seis versões diferentes (Jo 6.1-15; Mc 6.30-44; Mc 7.31-8.10; Mt 14.13-21; Mt 15.29-39; Lc 9.10-17). Isso nos permite perceber melhor como se dá o processo de recepção de histórias tão importantes para os primeiros cristãos e como cada uma das comunidades fazia uso dessas imagens, metáforas, narrativas e personagens, adaptando à realidade do cotidiano de cada uma. Existe um núcleo comum que aparece em todas elas, portanto, a análise se centrará

nas aproximações e nos distanciamentos entre essas narrativas, fazendo um destaque no material exclusivo da versão joanina.

2.1. Teoria Literária do Evangelho de João

Pode-se dizer que o redator do EJ utiliza tradições e fontes comuns aos evangelhos Sinóticos, contudo, como afirma Nascimento, não se pode afirmar dependência literária entre os documentos. Segundo o autor, o texto foi “produzido”, isto é, elaborado em várias etapas; usou-se de material variado e existente na época e no lugar onde o autor ou os autores viveram; o que nos faz concluir que o EJ não foi composição de um único autor que escrevia suas recordações e reflexões.¹¹⁵

Segundo Nascimento, a partir destes questionamentos, foram levantadas várias hipóteses para esclarecer as divergências. Teoria das mudanças, modificações acidentais e reorganização dos textos (Wikenhauser, Boismard); teoria das fontes múltiplas (Macgregor, Morton, Bultmann); teoria das redações múltiplas (E. Schwarz, Wellhausen, W. Wilkens, Parker). Para o autor, as discussões antes de Bultmann giravam, sobretudo, em torno da paternidade e da origem do EJ e o processo de descobrimento das origens e das fontes do EJ tiveram enormes avanços. Nascimento escreve:

Chegou-se à conclusão que o texto que temos hoje deve ser fruto de um longo e complexo processo redacional. Tudo começou por volta do ano 50 com relatos de Jesus narrados e interpretados como sinais. Com o tempo foram sendo modificados com acréscimos e enxertos.¹¹⁶

Para uma abordagem consistente do EJ, percebe-se a necessidade de apoio em uma teoria literária. Portanto, como elemento norteador em nossa abordagem, adotaremos uma teoria literária acerca do EJ defendida por Paulo Garcia¹¹⁷, dialogando constantemente com outros importantes pesquisadores.

Adotaremos uma teoria literária em três etapas de redação: primeira fase (antes de 70); segunda fase (80-90); e terceira fase (100-110). A história da comunidade joanina é marcada

¹¹⁵ NASCIMENTO, Carlos Josué Costa do. *Do conflito de Jesus com os judeus à revelação da verdade que liberta em João 8.31-59*. 2010. 330 fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010. p. 25.

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ Paulo Roberto Garcia é professor da disciplina Introdução ao Novo Testamento na Universidade Metodista de São Paulo – UMESP. Atualmente desenvolve em seu grupo de pesquisa – *Literatura de Memória Joanina* – uma pesquisa no EJ, e tem adotado uma Teoria Literária (ainda não publicada) própria para abordagem do evangelho. Como orientação, utilizaremos esta teoria literária.

por diversos conflitos, internos e externos, e a partir de uma análise das etapas de redação se torna possível identificar alguns desses conflitos e, de certa forma, reconstruir não só a imagem de Jesus de Nazaré, como também a própria história da comunidade.¹¹⁸

Portanto, em diálogo com alguns pesquisadores e seguindo as hipóteses acerca da teoria literária do EJ apresentada por Garcia, descreveremos as possíveis fases de redação do evangelho, com suas principais características e contribuições na formação e consolidação da comunidade joanina.

2.1.1. Primeira Fase (antes de 70)

Esta fase é marcada basicamente pela tradição oral e por pequenas fontes literárias. Percebe-se neste momento duas memórias básicas no seio da comunidade: a *Fonte dos Sinais* (sete narrativas de milagres com o objetivo “*escritos para que creiam que Jesus é o Cristo*”; Jo 20.31)¹¹⁹ e os *Relatos da Paixão e Ressurreição*¹²⁰ – conjunto de memórias populares que enfatizavam os milagres de Jesus, que apontavam a *doxa* (glória) de Deus e Jesus como profeta; Jesus aparece como alguém que realiza sinais a partir da glória de Deus e aponta para a glória de Deus. Nessa primeira etapa, algumas características eram marcantes, como por exemplo: a) a comunidade cristã era identificada como uma “seita judaica”;¹²¹ b) ausência de um discurso

¹¹⁸ Sobre isso, Brown afirma: “[...] através da análise das fontes, os evangelhos nos revelam algo sobre a história pré-evangélica dos pontos de vista cristológicos do evangelista. Indiretamente, eles também revelam algo sobre a história da comunidade, antes, no começo do século, especialmente se as fontes usadas pelo evangelista fazem parte da herança da comunidade”. >> Cf. BROWN, Raymond Edward. *A comunidade do discípulo amado* [tradução: Euclides Carneiro da Silva]. São Paulo: Paulus, 1999. p. 15.

¹¹⁹ Fonte dos Sinais (*Semeia-Quelle*): João narra um número selecionado de milagres realizados por Jesus, que constituem as principais seções narrativas da primeira parte do evangelho (caps. 1-12). Bultmann sugere que foram selecionados de uma coleção mais ampla de sinais atribuídos a Jesus. O indício de que tenha sido emprestado de outra fonte aparece na enumeração de 2.11 e 4.54, assim como a menção de vários sinais em 12.37 e 20.30. A última passagem afirma que Jesus realizou muitos outros sinais que não foram relatados neste evangelho. Bultmann acredita que o relato vocação dos discípulos em 1.35-49 poderia ser a introdução da Fonte dos Sinais. Esta fonte estava escrita em grego que apresenta fortes afinidades semíticas (verbo antes do sujeito, falta de partículas de conexão etc.). >> Cf. BROWN, Raymond Edward. *El evangelio segun Juan (I-XII): introduccion, traduccion y notas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979. p. 30.

¹²⁰ Sobre isso, Brown afirma: “*Relatos da Paixão e Ressurreição (Passionsbericht): Embora esta fonte tenha muito em comum com o relato da paixão subjacente aos sinóticos, Bultmann insiste que o autor do EJ utilizou um material distinto. O estilo desta fonte não aparece claramente definido, mas se escreveu em grego semitizado*”. >> Cf. Id., *Ibid.*, p. 31. [Tradução minha].

¹²¹ Sobre isso Brown escreve: “Situando-se no contexto da última compreensão de ‘seita’, pode-se afirmar que todo o movimento cristão primitivo foi sectário, porque ele se adapta às características básicas de uma seita: (1) surgiu de um movimento agrário de protesto; (2) rejeitou muitas das realidades sustentadas pela ordem estabelecida (exigências da família, das instituições religiosas, da riqueza, de teólogos intelectuais); (3) era igualitário; (4) oferecia amor especial e aceitação; (5) era uma organização voluntária; (6) exigia um compromisso total de seus membros; (7) era apocalíptico”. >> Cf. BROWN, 1999, p. 12-13.

dualista; c) e apresenta uma escatologia tradicional – possivelmente com ênfase na ressurreição futura.

Sobre o lugar vivencial, esbarramos em uma problemática. Em nossa perspectiva, contrariando a tradição – que aponta para Éfeso como ambiente de redação do EJ –, o texto joanino, tanto na primeira e segunda fase, é uma produção da Transjordânia. Alguns indícios são levantados na defesa dessa hipótese:

- 1) Nenhum escrito evangélico tem tanto destaque à Judeia quanto João – Jesus aparece três vezes em Jerusalém; existe pouca menção à Galileia; e o final é impreciso geograficamente;
- 2) Se colocarmos o EJ em Éfeso, deveremos tratar “os judeus” como uma etnia. Sendo assim, teremos um evangelho anti-semita, com uma aversão odiosa sem limites para com os judeus. Isso, sem dúvida, contraria toda a proposta evangélica. Porém, se na Transjordânia, “os judeus” são identificados com as autoridades judaicas, não com a gente de Jerusalém ou da Judeia, menos ainda com a nação judaica no seu ambiente, mas simplesmente com os homens que têm poder e a influência que lhes conferem o direito de falar no lugar de todos os outros;
- 3) Nesta fase, os fariseus não representam uma classe de destaque, mas atuam nas regiões de periferia (Transjordânia). Jerusalém é dominada pela elite (saduceus), e o Templo (religião oficial) era uma marca de identidade, o que conferia uma identidade ao judaísmo. Sendo assim, não faz muito sentido o conflito entre a comunidade joanina e os fariseus, a não ser que este conflito seja vivenciado a partir da periferia de Jerusalém, local em que a sinagoga tem muita força e os fariseus (religião da casa – religiosidade popular) grande poder econômico;

A comunidade joanina vive ainda nesta primeira etapa o drama de transição de grupos dominantes. Como vimos acima, o Templo era uma marca de identidade ao judaísmo e garantia autenticidade ao grupo representante da religião oficial. Porém, após o ano 70, com a destruição do Templo, o judaísmo se vê mergulhado em uma grande crise, que pode ser apontada em algumas direções: 1ª) *teológica*: a maior marca do Templo era a capacidade de perdoar os pecados, a partir de sacrifícios. Com a queda, uma dúvida se ergue no meio do povo – “*O que fazer para se alcançar o perdão dos pecados?*”; 2ª) *espaço afetivo-religioso*: o Templo era um espaço que oferecia serviço religioso, mas também promovia a comunhão entre familiares e amigos, pois se caracterizava como o espaço do encontro. Por pelo menos três vezes ao ano, as famílias se reuniam em Jerusalém para as festividades, o que se perdeu após o ano 70; 3ª)

autenticidade: após a queda do Templo, diversos grupos se colocaram como o “verdadeiro Israel”, o que proporcionou uma imensa diversidade de movimentos religiosos e briga por espaço.

Portanto, no final da primeira fase, a comunidade joanina é caracterizada como um movimento no judaísmo plural, e já vivencia no seu cotidiano alguns conflitos externos que ameaçam sua sobrevivência.

2.1.2. Segunda Fase (ano 80-90)

A segunda fase se caracteriza pelos discursos de Jesus e os diálogos¹²², e ocorre certa mudança no pensamento escatológico. A escatologia, que anteriormente era basicamente futura, começa a dar lugar à ideia de uma escatologia realizada – *Quem nele crê não é julgado o que não crê já está julgado, porquanto não crê no nome do unigênito Filho de Deus* (3.18): crer em Jesus é ser ressurreto.

Em nossa perspectiva, nesta fase, o EJ ainda se mantém na Transjordânia, e apoiamos-nos nos conflitos com a sinagoga para essa afirmação. Com a destruição do Templo (ano 70), a sinagoga viveu uma ascensão religiosa, galgando uma posição de destaque na religiosidade. A sinagoga assume a “Ideologia do Templo”¹²³ no imaginário religioso da época, o que sem dúvida, provocou ainda mais atritos com os cristãos primitivos. Os fariseus, representantes da sinagoga, assumem posição de destaque na sociedade, e se apoiam na Lei como piedade e alternativa na polêmica de perdão de pecados. Portanto, crer em Jesus se tornou um grande risco, visto que a fé em Jesus era uma ameaça à proposta religiosa da sinagoga – o texto de João 9 ilustra bem essa polêmica.¹²⁴ O conflito com a sinagoga trouxe grandes controvérsias para o seio da comunidade, pois não se limitou à dimensão externa, ganhando aos poucos espaço no interior da comunidade. Mesmo com a decepção do rompimento, alguns da comunidade ainda insistiam em manter relações com a sinagoga, o que impulsionou a certa postura mais radical por parte da liderança em relação à imagem da sinagoga.

¹²² Por exemplo, os capítulos 3 e 4 – Nicodemos e a mulher samaritana.

¹²³ Sacrifício de animais como meio de perdão de pecados.

¹²⁴ Com a ascensão da sinagoga, a ideologia do Templo é transferida para este espaço. Portanto, o perdão de pecados que era realizado via sacrifício, agora, numa nova perspectiva, é realizado pela observância da Lei. Portanto, como dito acima, crer em Jesus é desafiar e criticar esta ideologia do Templo presente na sinagoga – *Quem crê e confessa Jesus como Cristo é expulso da sinagoga* (9.22, 35).

Outro indício da localização da Transjordânia é o conflito com os seguidores de João Batista. Possivelmente, o fato de dividirem o mesmo espaço geográfico¹²⁵, foi um grande catalisador para este conflito, além, é claro, das divergências teológicas acerca da figura do Cristo.

Mas o conflito interno não se limita apenas às polêmicas acerca da sinagoga e a cada dia se intensifica. A comunidade, que já nessa fase possui uma característica plural em sua composição, tem ainda que lidar com a influência do pensamento gnóstico que invade o imaginário religioso da comunidade. Portanto, esta fase é marcada por uma exacerbação dos conflitos internos originados de tantas ideias e posturas no mundo plural joanino. Com tantos conflitos e dissensões, percebemos um esforço do redator em valorizar a unidade do grupo. Na tentativa de combate das influências externas e na busca de unidade, percebe-se no EJ o aparecimento e intensificação de uma linguagem dualista, além de uma valorização do amor entre os irmãos. Um grande reflexo desta fase é o capítulo 17, em que Jesus se coloca em oração enfatizando que a unidade interna é condição para que o mundo creia que ele [Jesus] é o enviado de Deus.¹²⁶

Porém, o esforço do evangelista em manter a unidade não foi capaz de frear toda dissensão no seio da comunidade, que aumentou a cada dia, tornando-se cada vez mais uma ameaça à comunhão do grupo. O nível de tensão interna foi tanto que as relações de fraternidades se romperam, gerando uma ruptura no grupo. Portanto, no final da segunda fase, devido a tantos conflitos internos¹²⁷, a comunidade joanina sofre um cisma, evento este que marcaria para sempre a vida dos cristãos do EJ.

Ainda na segunda fase, já no final, nasce a Primeira Epístola de João. Esta epístola, que, na verdade, consiste em um tratado teológico,¹²⁸ atesta esse trauma,¹²⁹ e tem a intenção de curar

¹²⁵ “Estas coisas se passaram em Betânia [região da Transjordânia], do outro lado do Jordão, onde João estava batizando” (Jo 1.26). >> Cf. BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Edição revista e atualizada no Brasil. (Grifo meu).

¹²⁶ “a fim de que todos sejam um; e como és tu, ó Pai, em mim e eu em ti também sejam eles em nós; para que o mundo creia que tu me enviaste” (Jo 17.21). >> Cf. BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Edição revista e atualizada no Brasil. (Grifo meu).

¹²⁷ Conflito alimentado principalmente pelas correntes gnósticas.

¹²⁸ Possivelmente esta obra não se constitui em uma epístola e sim em um tratado teológico, pois não apresenta característica de carta: não possui remetente, destinatário, saudação, despedida etc. Possui por outro lado um texto de caráter bem apologetico, principalmente acerca do tema “encarnação do logos”, tema decisivo no cisma. Além disso, aparece como forma de defender a fé da comunidade em meios a tantas ameaças que os cercavam.

¹²⁹ “¹⁸ Filhinhos, já é a última hora; e, como ouvistes que vem o anticristo, também, agora, muitos anticristos têm surgido; pelo que conhecemos que é a última hora. ¹⁹ Eles saíram de nosso meio; entretanto, não eram dos nossos; porque, se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido conosco; todavia, eles se foram para que ficasse manifesto que nenhum deles é dos nossos” (1Jo 2.18-19) / “¹ Amados, não deis crédito a qualquer

a dor da divisão e fortalecer a identidade¹³⁰ dos que permaneceram. Como é uma resposta ao cisma e nasce em meio à dor da comunidade, esta “epístola” é muito dura, com um sectarismo afluído, diferente da linguagem inclusivista e plural do evangelho, mas, como vimos, é socialmente justificável.

2.1.3. Terceira Fase (100-110)

Após o cisma, a comunidade joanina inicia uma nova etapa em sua vida. Diante de um trauma tão profundo, a terceira fase do EJ é marcada pelo esforço do evangelista em curar as feridas da comunidade e reconstruir a identidade do grupo. Mesmo com a ruptura e o aparecimento de uma linguagem sectária como defesa contra as tensões externas, a comunidade joanina ainda precisava lidar com a pluralidade interna e os conflitos potencializados no interior do grupo.

A comunidade joanina nesse período, mesmo com o cisma, tinha a pluralidade como característica, mantendo diversos grupos em sua composição – *crístãos-judeus-palestineses*, *crístãos-judeus-samaritanos*, *crístãos-judeus-helenizados*¹³¹ e *gentios convertidos*. Por isso, essa fase é caracterizada por uma forte tentativa de fortalecer a identidade do grupo, visto a variedade de tendências, além, é claro, da sempre presente “ameaça” gnóstica. Surge então, a necessidade de um marco doutrinário do grupo, a *encarnação*. No auge da polêmica com “os de tendências gnósticas”, o EJ reforça a fé na encarnação de Jesus, e ainda percebe-se um esforço em demonstrar a superioridade do *Discípulo Amado* em relação a Tomé e Maria Madalena – *ícones do movimento gnóstico*. Alguns textos apontam para esta fase, como o Prólogo (encarnação), o capítulo 20 (Tomé e Maria Madalena) e o capítulo 21 (reforça a autoridade do *discípulo amado*).

Ao que tudo indica, nesta fase, o grupo muda sua posição geográfica para a Ásia Menor. Com o cisma, possivelmente um grupo foi para Edessa – que mais tarde se tornou um grande

*espírito; antes, provai os espíritos se procedem de Deus, porque muitos falsos profetas têm saído pelo mundo fora.*² *Nisto reconheceis o Espírito de Deus: todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne é de Deus;*³ *e todo espírito que não confessa a Jesus não procede de Deus; pelo contrário, este é o espírito do anticristo, a respeito do qual tendes ouvido que vem e, presentemente, já está no mundo*” (1Jo 4.1-3). >> Cf. BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Edição revista e atualizada no Brasil. (*Grifo meu*).

¹³⁰ “⁷ *Amados, amemo-nos uns aos outros, porque o amor procede de Deus; e todo aquele que ama é nascido de Deus e conhece (γινώσκω) a Deus.* ⁸ *Aquele que não ama não conhece (γινώσκω) a Deus, pois Deus é amor*” (1Jo 4.7-8). >> Cf. BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Edição revista e atualizada no Brasil. (*Grifo meu*).

¹³¹ Esses crístãos com fortes tendências gnósticas, que se mantiveram na comunidade, porém ainda fazendo uso do discurso dos que saíram.

centro do movimento gnóstico – e o outro grupo para a Ásia – nesta fase não existe nenhum indício para manter o EJ na Transjordânia, e é vinculado a Éfeso. Além destas características, percebe-se na terceira fase muitos outros aspectos importantes para a compreensão do EJ:

- 1) É a fase que mais aproxima o EJ dos sinóticos;
- 2) O EJ retoma a ideia de uma escatologia futura;
- 3) A morte de Jesus é apresentada como evento pneumatológico. Na morte de Jesus, o Espírito é dado (verbo *paradidomi*) como presente e, a morte aparece como elemento salvífico;
- 4) A Vida do Salvador como paradigma ético (evento lava-pés);
- 5) Devido à polêmica gnóstica, surge uma ênfase no corpo de Jesus antes e após a ressurreição – o Jesus-ressurreto aparece com cicatrizes e come com os discípulos; pode ser tocado e segurado (20.17);
- 6) Em meio a tantos conflitos, perseguições e rompimentos, surge no EJ a ideia de uma “nova família da fé” (Jo 19.25-27);

Ainda nesta fase, por volta do ano 110 d.C., são escritas a Segunda e Terceira Epístola de João. Envolvidas com outras preocupações, essas epístolas parecem ainda preocupadas com a polêmica gnóstica, porém já numa outra perspectiva, a da pregação itinerante. Possivelmente nesta época, pregadores itinerantes com perspectivas gnósticas¹³² estavam ameaçando novamente as comunidades, isso devido ao fato de muitos líderes receberem em suas casas estes pregadores. Portanto, mesmo após alguns anos após o cisma, a comunidade ainda é assombrada por este “fantasma” chamado *gnosticismo*.

2.2 Delimitação da Perícope

Em nossa perspectiva, a perícope de João 6.1-15 (a multiplicação de pães e peixes) forma uma unidade textual completa e autônoma, com sentido e total coerência, com início e final perfeitamente identificáveis. Algumas mudanças encontradas no bloco de textos nos dão apoio nessa opção de delimitação.

¹³² Possivelmente nesta época, o gnosticismo já se constituía como movimento, e a semelhança do cristianismo, enviava pregadores e missionários com o objetivo de expandir o movimento.

a) Mudança de local

Em 5.1-47, Jesus sobe para uma festa dos judeus em Jerusalém. Chegando lá, se dirige para um determinado tanque, chamado *Betesda*, que fica junto à Porta das Ovelhas. Nesse lugar, Jesus cura um homem que sofria de uma enfermidade há trinta e oito anos. Posteriormente, Jesus o encontra no Templo, onde profere um discurso aos judeus. Já em 6.1, lemos que Ele está na Galileia, atravessando o mar de Tiberíades. Sem dúvida, uma mudança considerável de geografia. Em seguida, em 6.16, lemos que os discípulos estão se deslocando, inicialmente sozinhos, para a outra margem do mar de Tiberíades, rumo a Cafarnaum. Essa informação indica uma ruptura geográfica.

b) Mudança Temporal

A expressão *Μετὰ ταῦτα* (que significa *depois destas coisas*), que é comum no início de narrativas, está em 5.1, indicando uma distância temporal ou de fatos da perícopre anterior (4.43-54)¹³³. Essa mesma expressão abre 6.1, o que nos indica uma mudança temporal entre as perícopes. Já em 6.16 encontramos a expressão Ὡς δὲ ὀψία ἐγένετο, que significa “*E quando tarde se fez*”, indicando novamente uma mudança, visto que abre uma nova narrativa.

c) Mudança de assunto

O relato de 5.1-47 é extenso e contém grande diversidade, mas poderíamos resumir o assunto em pelo menos dois aspectos. Primeiro, o encontro de Jesus com o enfermo e a cura e, posteriormente, o reencontro no Templo. Em segundo, a cura realizada por Jesus, por virtude de acontecer no sábado, gera uma disputa com os judeus, que o perseguem. Diante disso, Jesus discursa aos judeus em torno dessa polêmica. Em 6.1, com Jesus já na Galileia, o assunto centra-se na multiplicação de pães e peixes que foi capaz de alimentar uma multidão. Em virtude desse sinal (como a narrativa classifica), Jesus é identificado como um profeta esperado pelo povo. Percebe-se uma nova mudança em 6.16, quando a narrativa segue descrevendo uma nova travessia no mar, porém com novos detalhes. Os discípulos, a princípio, seguem sozinhos e depois, milagrosamente, Jesus os segue andando por sobre as águas. O texto segue contando detalhes desse acontecimento, fazendo destaque ao medo por parte dos discípulos.

¹³³ A perícopre de João 4.43-54 começa com a expressão *μετὰ δε τας δυο ημερας*, que significa *depois de dois dias*.

d) Mudança de Personagens

No bloco de 5.1-47, encontramos como personagens principais a multidão de doentes, Jesus e o enfermo curado por ele e, os judeus. Na perícopes de 6.1-15 temos algumas mudanças: há uma nova multidão (diferente da de doentes, essa agora tem fome); os discípulos, que não estavam na cena anterior – com menção especial para Filipe e André; e, o rapaz que entrega os pães e peixes para o milagre. Já na narrativa seguinte, 6.16-21, os discípulos seguem sozinhos para Cafarnaum e Jesus aparece posteriormente; e não temos mais a multidão e nem a menção do rapaz e do nome de alguns dos discípulos. A multidão reaparece apenas em 6.22.

e) Mudança de Linguagem

Após a cura do enfermo em 5.1-18, Jesus entra em disputa com os judeus, e por isso, em 5.19, começa um discurso sobre sua missão. Esse estilo discursivo é muito comum na obra joanina e aqui, em específico, termina em 5.47 com uma pergunta. Nesse bloco de 5.19-47, somente Jesus fala. Em 6.1, com a expressão *Μετὰ ταῦτα*, começa uma narrativa, contendo um pequeno diálogo entre Jesus e Filipe e, depois, Jesus e André. Aqui, em especial, não identificamos alteração de 6.1-15 para 6.16-21.

Portanto, diante desses indícios, em nossa perspectiva, delimitamos o texto de João 6.1-15 como uma perícopes, ou seja, uma unidade literária autônoma, que será o objeto de nossa análise exegético-literária.

2.3. Tradução

2.3.1. Tradução Formal

Texto Grego ¹³⁴	Tradução Formal
¹ Μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος.	¹ Depois de isto (estas coisas) partiu o Jesus do outro lado o mar da Galileia, de Tiberíades.
² ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολὺς, ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων.	² Seguia e a ele multidão (plebe) grande (numerosa), porque viam os sinais que fazia sobre (em) os enfermos.
³ ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος Ἰησοῦς καὶ ἐκεῖ ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.	³ Subiu e para o monte Jesus e ali assentava com os discípulos dele.
⁴ ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.	⁴ Era e próxima a Páscoa, a festa dos judeus.
⁵ Ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος ὅτι πολὺς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λέγει πρὸς Φίλιππον· πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι;	⁵ Erguendo então os olhos o Jesus e vendo (contemplar) que grande (numerosa) multidão vem em direção a (para) ele, diz para Filipe: “De onde (como) compraremos pães para que comam estes?”
⁶ τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν· αὐτὸς γὰρ ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν.	⁶ Isto e dizia provando a ele, ele pois sabia que estava para fazer.
⁷ ἀπεκρίθη αὐτῷ [ὁ] Φίλιππος· διακοσίων δηναρίων ἄρτοι οὐκ ἀρκοῦσιν αὐτοῖς ἵνα ἕκαστος βραχύ [τι] λάβῃ.	⁷ Respondeu a ele Filipe: “Duzentos denários pão não bastam a eles para que cada um pouco algum receba”.
⁸ λέγει αὐτῷ εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου·	⁸ Diz a ele um de os discípulos dele, André o irmão de Simão Pedro:

¹³⁴ Texto grego da 28ª edição de Nestle-Aland (*Novum Testamentum Graece*). Disponível em: <http://www.nestle-aland.com/en/read-na28-online/>

<p>⁹ ἔστιν παιδάριον ᾧδε ὃς ἔχει πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια· ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστὶν εἰς τοσούτους;</p>	<p>⁹ “Está rapaz aqui que tem cinco pães de cevada e dois peixes; Mas isto que é para tantos?”</p>
<p>¹⁰ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν. ἦν δὲ χόρτος πολὺς ἐν τῷ τόπῳ. ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι.</p>	<p>¹⁰ Disse o Jesus: “Fazei os homens assentarem-se”. Havia e grama muita em o lugar. Assentaram-se pois os homens o número cerca de cinco mil.</p>
<p>¹¹ ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων ὅσον ἤθελον.</p>	<p>¹¹ Tomou pois os pães Jesus e tendo dado graças (eucaristia) distribuiu aos reclinados similarmente também os peixes conforme desejavam.</p>
<p>¹² ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν, λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα, ἵνα μὴ τι ἀπόληται.</p>	<p>¹² Quando e ficaram satisfeitos disse aos discípulos dele recolheis os que sobraram (excessos) pedaços (fragmentos) para que não se perca.</p>
<p>¹³ συνήγαγον οὖν καὶ ἐγέμισαν δώδεκα κοφίνους κλασμάτων ἐκ τῶν πέντε ἄρτων τῶν κριθίνων ἃ ἐπερίσσευσαν τοῖς βεβρωκόσιν.</p>	<p>¹³ Reuniram então e encheram doze cestas pesadas de pedaços (fragmentos) dos cinco pães feito de farinha de cevada os quais dos que sobraram (excessos) dos alimentos.</p>
<p>¹⁴ Οἱ οὖν ἄνθρωποι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος¹³⁵ εἰς τὸν κόσμον.</p>	<p>¹⁴ As então os homens vendo que fez sinal disseram este é verdadeiramente o profeta que vem para o mundo.</p>
<p>¹⁵ Ἰησοῦς οὖν γνοὺς ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἀρπάζειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα, ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος.</p>	<p>¹⁵ Jesus pois conhecendo que estavam para vir e levar (tomar a força) a ele para que fizessem rei retirou-se de volta para o monte sozinho.</p>

¹³⁵ *Verbo participio, presente, voz média/passiva, caso nominativo, gênero masculino e singular.* O verbo ἐρχόμενος é acompanhado por um artigo e concorda com o substantivo προφήτης, o que caracteriza ἐρχόμενος como um *adjetivo atributivo* (traduzido como “que vem”), apesar de gramaticalmente ser classificado como um *participio presente*. Cf. REGA, Lourenco Stelio; BERGMANN, Johannes. *Noções do grego bíblico: gramática fundamental*. São Paulo: Vida Nova, 2014. p. 200.

2.3.2. Tradução do texto grego

¹ Depois destas coisas partiu Jesus para o outro lado do mar da Galileia, para Tiberíades.

² Seguiu a ele grande multidão, porque viam os sinais que fazia sobre os enfermos.

³ Subiu Jesus para o monte e ali assentava com os seus discípulos.

⁴ Era próxima a Páscoa, a festa dos judeus.

⁵ Então, erguendo Jesus os olhos e vendo que grande multidão vem em direção a ele, diz para Filipe: “De onde compraremos pães para que eles comam?”.

⁶ E dizia isto provando a ele; pois ele (Jesus) sabia o que estava para fazer.

⁷ Respondeu a ele Filipe: “Duzentos denários de pão não bastam para eles, para que cada um receba algum pouco”.

⁸ Diz a ele um de seus discípulos, André o irmão de Simão Pedro:

⁹ “Está aqui um rapaz que tem cinco pães de cevada e dois peixes; Mas o que é isto para tantos?”

¹⁰ Disse Jesus: “Fazei os homens assentarem-se”. Havia muita grama no lugar. Então, assentaram-se os homens, em número aproximado de cinco mil.

¹¹ Então, Jesus tomou os pães e tendo dado graças distribuiu aos reclinados; de forma semelhante, também os peixes, conforme desejavam.

¹² Quando ficaram satisfeitos, disse aos seus discípulos: “Recolheis os pedaços que sobraram para que nada se perca.

¹³ Então, reuniram e encheram doze cestas pesadas de pedaços dos cinco pães feito de farinha de cevada, que sobraram do que haviam comido.

¹⁴ Então, vendo os homens que fez sinal, disseram: “Este é verdadeiramente o profeta que vem para o mundo”.

¹⁵ Jesus, pois, conhecendo que estavam para vir e leva-lo para que o fizessem rei, retirou-se de volta para o monte sozinho.

2.4. A narrativa joanina e as narrativas sinóticas

Podemos considerar a perícopre de João 6.1-15 como uma perícopre privilegiada, pois encontramos outras cinco narrativas sobre a história da multiplicação de pães e peixes. Sendo assim, julgamos extremamente necessário uma análise comparativa entre essas narrativas, destacando suas semelhanças e, principalmente, as diferenças. Entendemos que as aproximações (material comum) e os distanciamentos (material exclusivo) nos dão importantes pistas sobre como a comunidade joanina fez uso dessa história comum que circulava no meio das comunidades, percebendo o processo de recepção.

2.4.1. Quadro comparativo

João 6.1-15	MARCOS 6.30-44	MARCOS 7.31-8.10	MATEUS 14.13-21	MATEUS 15.29-39	LUCAS 9.10-17
	6.30 Καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ὅσα ἐδίδαξαν.				9.10a Καὶ ὑποστρέψαντες οἱ ἀπόστολοι διηγήσαντο αὐτῷ ὅσα ἐποίησαν.
	6.31 καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἰδίαν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον. ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν.				
¹ Μετὰ ταῦτα ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης τῆς Γαλιλαίας τῆς Τιβεριάδος.	6.32 Καὶ ἀπῆλθον ἐν τῷ πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν.	7.31 Καὶ πάλιν ἐξελθὼν ἐκ τῶν ὀρίων Τύρου ἦλθεν διὰ Σιδῶνος εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας ἀνὰ μέσον τῶν ὀρίων Δεκαπόλεως.	14.13a Ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν ἐν πλοίῳ εἰς ἔρημον τόπον κατ' ἰδίαν·	15.29 Καὶ μεταβὰς ἐκεῖθεν ὁ Ἰησοῦς ἦλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας,	9.10b Καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς ὑπεχώρησεν κατ' ἰδίαν εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά.

<p>2^a ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολὺς,</p>	<p>6.33 καὶ εἶδον αὐτοὺς ὑπάγοντας καὶ ἐπέγνωσαν πολλοὶ καὶ πεζῆ ἀπὸ πασῶν τῶν πόλεων συνέδραμον ἐκεῖ καὶ προῆλθον αὐτούς.</p>	<p>7.32 Καὶ φέρουσιν αὐτῷ κωφὸν καὶ μογιάλον καὶ παρακαλοῦσιν αὐτὸν ἵνα ἐπιθῆ αὐτῷ τὴν χεῖρα.</p>	<p>14.13^b καὶ ἀκούσαντες οἱ ὄχλοι ἠκολούθησαν αὐτῷ πεζῆ ἀπὸ τῶν πόλεων.</p>	<p>15.30^a καὶ προσῆλθον αὐτῷ ὄχλοι πολλοὶ</p>	<p>9.11^a οἱ δὲ ὄχλοι γνόντες ἠκολούθησαν αὐτῷ.</p>
		<p>7.33 καὶ ἀπολαβόμενος αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ὄχλου κατ' ἰδίαν ἔβαλεν τοὺς δακτύλους αὐτοῦ εἰς τὰ ὦτα αὐτοῦ καὶ πτύσας ἤψατο τῆς γλώσσης αὐτοῦ,</p> <p>7.34 καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν ἐστέναξεν καὶ λέγει αὐτῷ· εφφαθα, ὃ ἐστὶν διανοίχθητι.</p> <p>7.35 καὶ [εὐθέως] ἠνοιγήσαν αὐτοῦ αἶ ἀκοαί, καὶ ἐλύθη ὁ δεσμὸς τῆς γλώσσης αὐτοῦ καὶ ἐλάλει ὀρθῶς.</p>		<p>15.30^b ἔχοντες μεθ' ἑαυτῶν χωλοὺς, τυφλοὺς, κυλλοὺς, κωφοὺς, καὶ ἐτέρους πολλοὺς καὶ ἔρριψαν αὐτοὺς παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ ἐθεράπευσεν αὐτούς.</p>	
		<p>7.36 καὶ διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ λέγωσιν· ὅσον δὲ</p>			

		αὐτοῖς διεστέλλετο, αὐτοὶ μᾶλλον περισσότερον ἐκήρυσσον.			
		7.37 καὶ ὑπερπερισσῶς ἐξεπλήσσοντο λέγοντες· καλῶς πάντα πεποίηκεν, καὶ τοὺς κωφοὺς ποιεῖ ἀκούειν καὶ [τοὺς] ἀλάλους λαλεῖν.		15.31 ὥστε τὸν ὄχλον θαυμάσαι βλέποντας κωφοὺς λαλοῦντας, κυλλοὺς ὑγιεῖς καὶ χωλοὺς περιπατοῦντας καὶ τυφλοὺς βλέποντας· καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν Ἰσραήλ.	
2 ^b ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων.					
3 ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος Ἰησοῦς καὶ ἐκεῖ ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.				15.29 ^b καὶ ἀναβὰς εἰς τὸ ὄρος ἐκάθητο ἐκεῖ.	
4 ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων.					
5 ^a Ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος ὅτι	6.34 ^a Καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον		14.14 ^a Καὶ ἐξελθὼν εἶδεν πολὺν ὄχλον		

πολὺς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτὸν					
	6.34b καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς, ὅτι ἦσαν ὡς πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα, καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς πολλά.		14.14b καὶ ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτοῖς καὶ ἐθεράπευσεν τοὺς ἀρρώστους αὐτῶν.		9.11b καὶ ἀποδεξάμενος αὐτοὺς ἐλάλει αὐτοῖς περὶ τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, καὶ τοὺς χρεῖαν ἔχοντας θεραπείας ἰᾶτο.
		8.1 Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις πάλιν πολλοῦ ὄχλου ὄντος καὶ μὴ ἐχόντων τί φάγωσιν, προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς λέγει αὐτοῖς· 8.2 σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν· 8.3 καὶ ἐὰν ἀπολύσω αὐτοὺς νήστεις εἰς οἶκον αὐτῶν, ἐκλυθήσονται ἐν τῇ ὁδῷ· καὶ τινες αὐτῶν		15.32 Ὁ δὲ Ἰησοῦς προσκαλεσάμενος τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ εἶπεν· σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλον, ὅτι ἤδη ἡμέραι τρεῖς προσμένουσίν μοι καὶ οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν· καὶ ἀπολύσαι αὐτοὺς νήστεις οὐ θέλω, μήποτε ἐκλυθῶσιν ἐν τῇ ὁδῷ.	

		ἀπὸ μακρόθεν ἤκασιν.			
	<p>6.35 Καὶ ἤδη ὥρας πολλῆς γενομένης προσελθόντες αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἔλεγον ὅτι ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ἤδη ὥρα πολλή·</p> <p>6.36 ἀπόλυσον αὐτούς, ἵνα ἀπελθόντες εἰς τοὺς κύκλῳ ἀγρούς καὶ κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς τί φάγωσιν.</p> <p>6.37 ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν αὐτοῖς· δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν.</p>		<p>14.15 Ὀψίας δὲ γενομένης προσῆλθον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ λέγοντες· ἔρημός ἐστιν ὁ τόπος καὶ ἡ ὥρα ἤδη παρήλθεν· ἀπόλυσον τοὺς ὄχλους, ἵνα ἀπελθόντες εἰς τὰς κώμας ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς βρώματα.</p> <p>16 ὁ δὲ [Ἰησοῦς] εἶπεν αὐτοῖς· οὐ χρειαν ἔχουσιν ἀπελθεῖν, δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν.</p>		<p>9.12 Ἡ δὲ ἡμέρα ἤρξατο κλίνειν· προσελθόντες δὲ οἱ δώδεκα εἶπαν αὐτῷ· ἀπόλυσον τὸν ὄχλον, ἵνα πορευθέντες εἰς τὰς κύκλῳ κώμας καὶ ἀγρούς καταλύσωσιν καὶ εὕρωσιν ἐπισιτισμόν, ὅτι ὧδε ἐν ἐρήμῳ τόπῳ ἐσμέν.</p> <p>9.13 εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς· δότε αὐτοῖς ὑμεῖς φαγεῖν.</p>
5 ^b λέγει πρὸς Φίλιππον· πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι;		8.4 καὶ ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ὅτι πόθεν τούτους δυνησεταιί τις ὧδε χορτάσαι ἄρτων ἐπ' ἐρημίας;		15.33 καὶ λέγουσιν αὐτῷ οἱ μαθηταί· πόθεν ἡμῖν ἐν ἐρημίᾳ ἄρτοι τοσοῦτοι ὥστε χορτάσαι ὄχλον τοσοῦτον;	
6 τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν· αὐτὸς γὰρ ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν.					

7 ἀπεκρίθη αὐτῷ [ὁ] Φίλιππος· διακοσίων δηναρίων ἄρτοι οὐκ ἄρκοῦσιν αὐτοῖς ἵνα ἕκαστος βραχύ [τι] λάβῃ.	6.37b καὶ λέγουσιν αὐτῷ· ἀπελθόντες ἀγοράσωμεν δηναρίων διακοσίων ἄρτους καὶ δώσομεν αὐτοῖς φαγεῖν;				
	6.38a ὁ δὲ λέγει αὐτοῖς· πόσους ἄρτους ἔχετε; ὑπάγετε ἴδετε.	8.5a καὶ ἠρώτα αὐτούς· πόσους ἔχετε ἄρτους;		15.34a καὶ λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· πόσους ἄρτους ἔχετε;	
8 λέγει αὐτῷ εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου·	6.38b καὶ γνόντες λέγουσιν·	8.5b οἱ δὲ εἶπαν·	14.17a οἱ δὲ λέγουσιν αὐτῷ·	15.34b οἱ δὲ εἶπαν·	9.13b οἱ δὲ εἶπαν·
9a ἔστιν παιδάριον ᾧδε ὃς ἔχει πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια·	6.38c πέντε, καὶ δύο ἰχθύας.	8.5c ἑπτὰ.	14.17b οὐκ ἔχομεν ᾧδε εἰ μὴ πέντε ἄρτους καὶ δύο ἰχθύας.	15.34c ἑπτὰ καὶ ὀλίγα ἰχθύδια.	9.13c οὐκ εἰσὶν ἡμῖν πλεῖον ἢ ἄρτοι πέντε καὶ ἰχθύες δύο,
9b ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστὶν εἰς τοσοῦτους;					9.13d εἰ μήτι πορευθέντες ἡμεῖς ἀγοράσωμεν εἰς πάντα τὸν λαὸν τοῦτον βρώματα.
			14.18 ὁ δὲ εἶπεν· φέρετέ μοι ᾧδε αὐτούς.		

10a εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν.	6.39 καὶ ἐπέταξεν αὐτοῖς ἀνακλῖναι πάντας	8.6a καὶ παραγγέλλει τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν	14.19a καὶ κελεύσας τοὺς ὄχλους ἀνακλιθῆναι	15.35a καὶ παραγγείλας τῷ ὄχλῳ ἀναπεσεῖν	9.14b εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ· κατακλίνατε αὐτοὺς
	6.39b συμπόσια συμπόσια				9.14c κλισίας [ὡσεὶ] ἀνά πεντήκοντα.
10b ἦν δὲ χόρτος πολλὸς 10c ἐν τῷ τόπῳ.	6.39c ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ.	8.6b ἐπὶ τῆς γῆς·	14.19b ἐπὶ τοῦ χόρτου,	15.35b ἐπὶ τὴν γῆν	
10d ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες	6.40 καὶ ἀνέπεσαν πρασιαὶ πρασιαὶ κατὰ ἑκατὸν καὶ κατὰ πεντήκοντα.				9.15 καὶ ἐποίησαν οὕτως καὶ κατέκλιναν ἅπαντας.
10e τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι.	6.44 καὶ ἦσαν οἱ φαγόντες [τοὺς ἄρτους] πεντακισχίλιοι ἄνδρες.	8.9a ἦσαν δὲ ὡς τετρακισχίλιοι.	14.21a οἱ δὲ ἐσθίοντες ἦσαν ἄνδρες ὡσεὶ πεντακισχίλιοι	15.38a οἱ δὲ ἐσθίοντες ἦσαν τετρακισχίλιοι ἄνδρες	9.14a ἦσαν γὰρ ὡσεὶ ἄνδρες πεντακισχίλιοι.
			14.21b χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων.	15.38b χωρὶς γυναικῶν καὶ παιδίων.	
11 ἔλαβεν οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ εὐχαριστήσας διέδωκεν τοῖς ἀνακειμένοις ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων ὅσον ἤθελον.	6.41 καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κατέκλασεν τοὺς ἄρτους καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς [αὐτοῦ] ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς,	8.6c καὶ λαβὼν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα παρατιθῶσιν, καὶ 8.7 καὶ εἶχον ἰχθύδια ὀλίγα· καὶ	14.19c λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας, ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν καὶ κλάσας ἔδωκεν τοῖς μαθηταῖς τοὺς ἄρτους, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις.	15.36 ἔλαβεν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους καὶ τοὺς ἰχθύας καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς, οἱ δὲ μαθηταὶ τοῖς ὄχλοις.	9.16 λαβὼν δὲ τοὺς πέντε ἄρτους καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν εὐλόγησεν αὐτοὺς καὶ κατέκλασεν καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς παραθεῖναι τῷ ὄχλῳ.

	καὶ τοὺς δύο ἰχθύας ἐμέρισεν πᾶσιν.	εὐλογήσας αὐτὰ εἶπεν καὶ ταῦτα παρατιθέναι.			
12a ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν,	6.42 καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν,	8.8a καὶ ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν,	14.20a καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν,	15.37a καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν.	9.17a καὶ ἔφαγον καὶ ἐχορτάσθησαν πάντες,
12b λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα, ἵνα μὴ τι ἀπόληται.					
13 συνήγαγον οὖν καὶ ἐγέμισαν δώδεκα κοφίνους κλασμάτων ἐκ τῶν πέντε ἄρτων τῶν κριθίνων ἃ ἐπερίσσευσαν τοῖς βεβρωκόσιν.	6.43 καὶ ἦραν κλάσματα δώδεκα κοφίνων πληρώματα καὶ ἀπὸ τῶν ἰχθύων.	8.8b καὶ ἦραν περισσεύματα κλασμάτων ἑπτὰ σφυρίδας.	14.20b καὶ ἦραν τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων δώδεκα κοφίνους πλήρεις.	15.37b καὶ τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων ἦραν ἑπτὰ σφυρίδας πλήρεις.	9.17b καὶ ἦρθη τὸ περισσεῦσαν αὐτοῖς κλασμάτων κόφινος δώδεκα.
14 Οἱ οὖν ἄνθρωποι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον.					
15a Ἰησοῦς οὖν γνοὺς ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἀρπάζειν					

αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα,					
	6.45b ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον. 46a καὶ ἀποταξάμενος αὐτοῖς	8.9b καὶ ἀπέλυσεν αὐτούς.	14.22b ἕως οὗ ἀπολύσει τοὺς ὄχλους. 14.23a καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους	15.39a Καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους	
15b ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος.	6.46b ἀπῆλθεν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι. *47b καὶ αὐτὸς μόνος ἐπὶ τῆς γῆς.		14.23b ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος κατ' ἰδίαν προσεύξασθαι. ὁψίας δὲ γενομένης μόνος ἦν ἐκεῖ.		9.18a Καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον κατὰ μόνας
16 Ὡς δὲ ὁψία ἐγένετο κατέβησαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἐπὶ τὴν θάλασσαν 17a καὶ ἐμβάντες εἰς πλοῖον ἤρχοντο πέραν τῆς θαλάσσης εἰς Καφαρναούμ.	6.45a Καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν,	8.10 Καὶ εὐθὺς ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἦλθεν εἰς τὰ μέρη Δαλμανουθά.	14.22a Καὶ εὐθέως ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν αὐτὸν εἰς τὸ πέραν,	15.39b ἐνέβη εἰς τὸ πλοῖον καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὄρια Μαγαδάν.	
					9.18b συνῆσαν αὐτῷ οἱ μαθηταί, καὶ ἐπηρώτησεν αὐτοὺς λέγων· τίνα με λέγουσιν οἱ ὄχλοι εἶναι;

2.4.2. Aproximações

Pelo quadro apresentado, podemos perceber como que, apesar da permanência de um roteiro comum que perpassa todas as narrativas, a perícopé joanina apresenta diversos elementos distintos e característicos do próprio evangelho. Temos, então, a tarefa de apresentar e analisar esses elementos, pois serão fundamentais para a percepção da recepção joanina das tradições de Moisés. Começamos por demonstrar as pequenas variações que ocorrem no conteúdo comum. Isso é de grande importância, pois, apesar de João se apoiar no roteiro tradicional, sua narrativa apresenta algumas adaptações que nos chamam atenção, o que merece um destaque. Vejamos abaixo:

1) Jo 6.1

Encontramos aqui uma variação interessante acerca do verbo-chave que inicia a transição da narrativa. Em seis narrativas, encontramos cinco verbos distintos para descrever a ação de Jesus em se deslocar para a outra margem do lago. Mc 7.31: ἐξέρχομαι; Mt 14.13: ἀναχωρέω; Mt 15.29: ἔρχομαι; Lc 9.10: ὑποχωρέω. Já em João 6.1 encontramos o verbo ἀπέρχομαι, mesmo utilizado em Mc 6.32.

Outro detalhe interessante no v. 1 são os nomes, ou descrições, que aparecem a respeito da travessia ou do ponto de chegada. Em Mc. 632 e em Mt 14.13, temos a menção de que Jesus foi para um lugar deserto (ἐρημον τόπον); Mc 7.31 menciona as cidades de Tiro e Sidon e, ainda, a região de Decápolis (Τύρου, Σιδῶνος, Δεκαπόλεως); Lc 9.10 cita a cidade de Betsaida (Βηθσαϊδά) como destino da viagem; Mt 15.29 só informa que Jesus atravessou o mar da Galileia. João, apesar de não informar especificamente o destino (que será o monte), cita Tiberíades (Τιβεριάδος). Isso pode nos ajudar a datar a redação do texto, pois como nos informa Konings, o lago da Galileia só é chamado de Tiberíades no final do primeiro século.¹³⁶

2) Jo 6.5

Em todas as narrativas temos a descrição do encontro de Jesus com a multidão, que o segue a pé para o outro lado do mar. Porém, percebemos um destaque na narrativa joanina sobre a percepção de Jesus sobre a presença da multidão. Em Mc 6.34 e Mt 14.14, encontramos apenas o verbo ὀράω (ver) para descrever a percepção de Jesus. Em João, porém, temos uma construção mais complexa: *Ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος ὅτι πολὺς*

¹³⁶ KONINGS, 2005, p. 149.

ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτὸν (⁵ *Então, erguendo Jesus os olhos e vendo que grande multidão vem em direção a ele*). João destaca a ação de Jesus em “levantar os olhos” e, então, vê/contempla a multidão. Para isso, utiliza o verbo θεάομαι, e não ὀράω. Em Lucas e na segunda multiplicação de Mateus e Marcos, não temos a menção de que Jesus vê a multidão.

Ainda no v. 5 temos uma outra adaptação. Diante da compaixão de Jesus pela multidão faminta, surge uma pergunta sobre “como seria possível alimentar a multidão naquele lugar deserto”. Essa pergunta não existe na primeira narrativa de Marcos e Mateus, e nem na narrativa de Lucas. A diferença que se destaca é o autor da pergunta. Enquanto em Mc 8.4 e Mt 15.33 a pergunta é feita pelos discípulos a Jesus, em João é invertido e mais direcionado, pois Jesus é quem pergunta, mas não aos discípulos, mas apenas a Filipe: *λέγει πρὸς Φίλιππον· πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι* (*diz para Filipe: “De onde compraremos pães para que eles comam?”*). Percebemos que essa pergunta de Jesus está associada à informação do v. 6, em que o redator afirma que Jesus pergunta apenas para colocar Filipe à prova, pois Jesus “sabia o que estava para fazer”: *τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν· αὐτὸς γὰρ ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν* (⁶ *E dizia isto provando a ele; pois ele (Jesus) sabia o que estava para fazer.*).

3) Jo 6.7

No versículo 7 temos um importante paralelo com a narrativa de Mc 6.30-44, que é a referência a um valor financeiro que, mesmo sendo alto, seria insuficiente para saciar a fome da multidão: *διακοσίων δηναρίων ἄρτοι*. Não encontramos essa menção nas outras narrativas. Percebemos, entretanto, a continuidade do destaque que a narrativa joanina faz na figura de Filipe, pois a resposta dada sobre a aparente impossibilidade da situação apresentada é dada por ele: *ἀπεκρίθη αὐτῷ [ὁ] Φίλιππος· διακοσίων δηναρίων ἄρτοι οὐκ ἀρκοῦσιν αὐτοῖς ἵνα ἕκαστος βραχύ [τι] λάβῃ*. Em Mc 6.37 é dada pelos discípulos: ^{6.37b} *καὶ λέγουσιν αὐτῷ*.

4) Jo 6.8

Outra personagem que ganha destaque na versão joanina é André, irmão de Simão Pedro. Ele é o responsável por informar a Jesus a quantidade de pães e peixes disponíveis até então: ⁸ *λέγει αὐτῷ εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου* (⁸ *Diz a ele um de seus discípulos, André o irmão de Simão Pedro*). Nas outras cinco versões, não temos nenhuma menção específica, é dito apenas “eles”.

5) Jo 6. 9

João parece ter interesse em especificar bem as personagens, falas e ações, pois no v. 9, encontramos a descrição da origem dos pães e peixes que são utilizados na ação de multiplicação, vêm das mãos de um menino (παιδάριον): ⁹ ἔστιν παιδάριον ὧδε ὃς ἔχει πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια· ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστὶν εἰς τοσούτους (⁹ “Está aqui um rapaz que tem cinco pães de cevada e dois peixes; Mas o que é isto para tantos?”). Interessante destacar, ainda, que essa informação vem por meio de André. Nas demais narrativas, são os discípulos que informam e informam apenas a quantidade, sem mais detalhes.

6) Jo 6.10

Algo comum a todas as narrativas é a descrição de que toda a multidão se assenta para receber o alimento. Porém, nessa cena também encontramos três detalhes que divergem quando comparamos as narrativas, o que nos ajuda a perceber o processo de recepção dessas memórias. Em primeiro lugar, aparecem nas narrativas três verbos distintos para descrever a ação de assentar. Lc 9.14 utiliza κατακλίνω; Mc 6.39 e Mt 14.19, ἀνακλίνω; já em João 6.10, Mc 8.6 e Mt 15.35, encontramos o verbo ἀναπίπτω.

Em segundo lugar, a descrição do lugar onde a multidão se assenta. Começamos por Lucas que não faz nenhuma menção sobre esse lugar. Mc 8.6 e Mt 15.35, mencionam que a multidão se assenta sobre o chão: ^{8.6b} ἐπὶ τῆς γῆς / ^{15.35b} ἐπὶ τὴν γῆν. Mt 14.19, diz que se assentam sobre a relva (^{14.19b} ἐπὶ τοῦ χόρτου), e Mc 6.39, utiliza a mesma palavra “relva”, mas acrescenta a informação de que a relva estava verde: ^{6.39c} ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ. João, porém, utiliza uma expressão diferente, pois descreve que “havia muita relva/grama no lugar”: ἦν δὲ χόρτος πολλὸς ἐν τῷ τόπῳ. O que nos chama atenção é o uso do verbo εἰμί (ser/estar) e, ainda, a expressão ἐν τῷ τόπῳ (em o lugar). Em nossa perspectiva, essa expressão pode estar associada à pergunta da mulher samaritana (Jo 4.20) a Jesus acerca de “o lugar” para se adorar a Deus. Nesse contexto, aparecem algumas imagens importantes, como “monte” e “Jesus como profeta”, ambas associadas à pergunta sobre “o lugar”. Em João 6.1-15, menciona-se que a multidão se assenta “em o lugar”, no contexto em que se menciona que Jesus sobe ao monte, é tempo de Páscoa e ele é o profeta esperado. Isso tudo nos faz considerar a expressão ἦν δὲ χόρτος πολλὸς ἐν τῷ τόπῳ (*Havia muita grama no lugar*) como material exclusivo, que será analisada adiante.

E, por fim, a divergência quanto ao número de pessoas (homens) alimentadas de forma miraculosa. João acompanha os relatos da primeira multiplicação de Marcos e Mateus, informando a quantidade de cinco mil homens: ^{6.10d} τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι (*em número*

aproximado de cinco mil). Já no segundo relato de Marcos e Mateus, encontramos um outro número, quatro mil (τετρακισχίλιοι).

7) Jo 6.11

O versículo 11 é de grande importância para nossa análise, pois como veremos no capítulo posterior, esse é o versículo central em nossa perícopé, que se apresenta em forma de um quiasmo¹³⁷. Nesse núcleo, encontra-se uma sequência de verbos muito importante: λαμβάνω (tomar/receber), ευχαριστέω (dar graças) e διαδίδωμι (distribuir/dar). O verbo λαμβάνω aparece em todas as versões. Já ευχαριστέω aparece apenas em Mc 8.6 e Mt 15.36, ou seja, na segunda narrativa de ambos evangelhos. Esse fato é muito interessante pois, levando em conta a utilização do verbo ἀναπίπτω (v. 10), podemos perceber que a narrativa joanina tem elementos comuns tanto com as primeiras narrativas de Marcos e Mateus, como da segunda versão de cada um deles. O verbo ευχαριστέω não é exclusivo da narrativa joanina e aparece pouco no Evangelho de João, três vezes apenas (6.11; 6.23; 11.41). Apesar disso, podemos dizer que é um verbo-chave para nossa perícopé e toda mensagem joanina, pois, como afirma Konings:

O gesto de Jesus e a terminologia [do verbo] fazem pensar na fração do pão sob a ação de graças (= eucaristia), característica da assembleia cristã dos primeiros tempos – refeição ao mesmo tempo fraterna e messiânica. Tal alusão à bênção e fração/distribuição do pão por Jesus (cf. o v. 23) prepara a parte “eucarística” do diálogo, Jo 6.51-58.¹³⁸

Ainda sobre o v. 11, destacamos o terceiro verbo citado, o que descreve a distribuição dos pães e peixes por Jesus. Enquanto nos sinóticos Jesus parte os pães (por exemplo em Mt 14.19, κλάσας ἔδωκεν) e dá aos discípulos para que eles distribuíssem, em João descreve que é Jesus quem distribui os pães para a multidão¹³⁹. Além disso, enquanto nos sinóticos aparecem dois verbos para descrever a ação de *partir* e *dar*, κλάω e δίδωμι, João utiliza apenas um e exclusivo de sua narrativa, διαδίδωμι.

¹³⁷ Sobre isso, ver tópico 3.1 (Estrutura).

¹³⁸ KONINGS, 2005, p. 151.

¹³⁹ A versão de João 6.11 da 2ª edição de *The Greek New Testament according to the Majoritary Text* segue o roteiro dos sinóticos (Jesus dá os pães aos discípulos e esses distribuem à multidão: ελαβε δε τους αρτους ο ιησους και ευχαριστησας διεδωκε τοις μαθηταις οι δε μαθηται τοις ανακειμενοις ομοιως και εκ των οψαριων οσον ηθελον

8) Jo 6.13

Avançando na perícopie encontramos no v. 13 uma divergência acerca da informação sobre a quantidade da sobra de pães. Em Mc 8.8 e Mt 15.37 aparece a expressão ἑπτὰ σπυρίδας (sete cestos), enquanto que em João e nas demais narrativas sinóticas, aparece a expressão δώδεκα κοφίνους (doze cestos). Detalhe para a diferença na quantidade de cestos e para a própria palavra utilizada para “cestos”: σπυρίς e κόφινος.

9) Jo 6.15

E, por fim, percebemos uma diferença significativa no versículo 15. Na primeira narrativa de Marcos e Mateus e, na de Lucas, após a multiplicação dos pães e peixes, Jesus se afasta para um lugar separadamente. Marcos e Mateus descrevem como “monte” (ὄρος). A segunda narrativa de Marcos e Mateus não contém essa informação. João segue a informação de que Jesus se afasta sozinho para o monte após a multiplicação. A diferença, porém, encontra-se no motivo para essa ação. Enquanto os sinóticos descrevem que Jesus se afasta para a oração, João expõe um conflito entre Jesus e a multidão, pois ele resolve se afastar quando “conheceu” (γινώσκω) que a multidão, ao ver o sinal que Jesus realizou, estava para vir e coroá-lo (αρπάζω e ποιέω) como rei. Sobre esse conflito veremos a seguir.

2.4.3. Distanciamentos

Além de algumas pequenas adaptações, observando o quadro comparativo apresentado nesse capítulo¹⁴⁰, percebemos que a perícopie de João 6.1-15 apresenta uma quantidade considerável de material exclusivo, que não encontramos nas demais narrativas sinóticas. Esse fato reforça a realidade de que o EJ utiliza essa história comum imprimindo sobre ela intenções específicas de sua realidade e temporalidade. Vejamos o material exclusivo:

1) A multidão segue a Jesus por vê-lo fazer sinais

^{2b} ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ^{2b} porque viam os sinais que fazia sobre os ἀσθενούντων. enfermos.

¹⁴⁰ Sobre o quadro comparativo com as narrativas sinóticas, ver o tópico 2.4.1.

2) Menção da Páscoa

⁴ ἦν δὲ ἐγγύς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν ⁴ Era próxima a Páscoa, a festa dos judeus.
Ἰουδαίων.

3) Jesus coloca Filipe à prova

⁶ τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν· αὐτὸς ⁶ E dizia isto provando a ele; pois ele (Jesus)
γὰρ ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν. sabia o que estava para fazer.

4) Expressão “em o lugar”

^{10c} ἐν τῷ τόπῳ. ^{10c} em o lugar.

5) Ordem de Jesus para recolherem as sobras

^{12b} λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· συναγάγετε ^{12b} disse aos seus discípulos: “Recolheis os
τὰ περισσεύσαντα κλάσματα, ἵνα μὴ τι pedaços que sobraram para que nada se
ἀπόληται. perca.

6) Sinais que identificam Jesus como “o profeta”

¹⁴ Οἱ οὖν ἄνθρωποι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν ¹⁴ Então, vendo os homens que fez sinal,
σημεῖον ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ disseram: “Este é verdadeiramente o profeta
προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. que vem para o mundo”.

7) Jesus se retira para o monte ao ser identificado como Rei

¹⁵ Ἰησοῦς οὖν γνοὺς ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι ¹⁵ Jesus, pois, conhecendo que estavam para
καὶ ἀρπάζειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα, vir e leva-lo para que o fizessem rei, retirou-
ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος. se de volta para o monte sozinho.

2.5. Considerações Parciais

Percebemos nesse capítulo como a formação do EJ se dá de uma maneira complexa, com pelo menos três momentos distintos de redação/revisão. Entender a história de formação do EJ é entender a história da própria comunidade joanina, suas aflições e dificuldades e, principalmente, sua resposta de fé aos desafios. Com as fases demarcadas, temos a possibilidade de perceber e entender as diferenças apresentadas em nossa perícopes quando comparadas com as narrativas sinóticas. Como vimos, a narrativa joanina segue aparentemente um mesmo roteiro, porém, apresenta aproximações e distanciamentos que nos chamam atenção.

Diante dessas aproximações e distanciamentos, surgem algumas perguntas: Quais são as intenções e necessidades por trás do EJ? Qual a importância dessa narrativa para a Comunidade Joanina? Qual o lugar dessa narrativa na obra literária joanina? Para responder essa e outras perguntas, seguiremos com a análise em nossa narrativa com a segunda aproximação da perícopes de João 6.1-15.

CAPÍTULO 3

A PERÍCOPE DE JOÃO 6.1-15: SEGUNDA APROXIMAÇÃO

Chamaremos de *segunda aproximação* a continuidade da análise na perícópe de João 6.1-15. No capítulo anterior, na *primeira aproximação*, demos ênfase à história do EJ e sua relação com as narrativas sinóticas. Ou seja, uma abordagem externa ao próprio texto. Aqui, porém, focaremos diretamente na perícópe, buscando analisar seus aspectos literários e suas relações com o próprio EJ. Para isso, teremos como tarefa a análise literária e das tradições presentes no texto, assim como, o contexto (maior e menor) da perícópe.

3.1. Análise Literária

Temos como importante tarefa da exegese a subdivisão da perícópe, buscando uma estrutura textual que permita uma melhor abordagem. Em nossa perspectiva, a narrativa de João 6.1-15 se apresenta como uma “estrutura concêntrica”¹⁴¹, que alguns autores chamam de “quiasmo”. Vejamos abaixo:

¹⁴¹ As “estruturas concêntricas se caracterizam por apresentar vários elementos equidistantes de um centro comum. No centro da frase ou do texto há um elemento sem correspondência, em relação ao qual equidistam os elementos pares que se correspondem. O esquema segue, nestes casos, o tipo “a-b-c x c’-b’-a””, em que x é o centro agregador do texto. Cf. WEGNER, Uve. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal. São Paulo: Paulus, 2002. p. 92.

A – Transição: Jesus atravessa o mar (Jo 6.1)

B – A multidão segue a Jesus (viram sinais); Jesus sobe ao monte (6.2-6)

C – Uma multidão faminta e pães insuficientes (6.7-10)

D – Jesus toma os pães e alimenta a multidão (6.11)

C' – Uma multidão alimentada e abundante sobra (6.12-13)

B' – Multidão vai a Jesus (viram o sinal); Jesus se retira para o monte (6.14-15)

A' – *Transição: uma nova travessia (6.16-21)*¹⁴²

Em João 6.1, bloco **A**, temos uma abrupta interrupção na fala de Jesus em Jerusalém e logo ele é apresentado na Galileia atravessando o mar de Tiberíades¹⁴³. Isso prepara o leitor, mesmo que de forma inesperada, para a próxima cena. O que temos chamado de bloco **A'**, seria a nova travessia, que, como já explicamos acima, não será alvo de nossa análise. Porém, serve como apoio para facilitar o entendimento de nossa estrutura.

No bloco **B**, ainda no v. 2, temos a menção de que a multidão segue a Jesus em virtude dos sinais que ele fez sobre os enfermos na Judeia. Para reforçar a presença da multidão, é citado novamente no v. 5a a presença de muitas pessoas que vão ao encontro de Jesus, que está no monte com os discípulos. Importante destacar, é a menção de que a Páscoa¹⁴⁴ (festa dos judeus) estava próxima. Como correspondência, encontramos no bloco **B'** (6.14-15) a informação de que a multidão vai até Jesus novamente motivada por um sinal. Outro fator importante é que Jesus também tem uma atitude semelhante, que é retornar ao monte¹⁴⁵, dessa vez, porém, sozinho. Temos ainda o acréscimo da identificação de Jesus como Profeta e como Rei. Em nossa perspectiva, essa identificação está diretamente associada aos sinais realizados por Jesus, citados em **B** e **B'** e, ainda, com a menção da *Páscoa*. Vale acrescentar, em ambos

¹⁴² Apesar de delimitarmos nossa perícope em 6.1-15, utilizamos o bloco de 6.16-21 como suporte para nossa estruturação, na finalidade de demonstrar os elementos equidistantes de nossa perícope. João 6.16-21 apresenta-se como um novo episódio, uma cena de travessia dramática no Mar da Galileia em que Jesus se manifesta como “Eu Sou” aos seus discípulos. Por esse motivo e por outros já apresentados no tópico 2.2 (Delimitação da perícope), não estenderemos nossa análise até o v. 21. Por isso, utilizamos aqui em *italico*.

¹⁴³ Sobre essa quebra de coesão falaremos a seguir. Constitui-se de um elemento muito importante para nossa análise exegética.

¹⁴⁴ A informação de que a Páscoa estava próxima é de grande importância para a mensagem joanina. Como veremos a seguir, trata-se de um material exclusivo dessa narrativa, o que nos chama muita atenção.

¹⁴⁵ Sobre esse retorno de Jesus ao monte, veremos a seguir. Salta-nos aos olhos a insatisfação de Jesus com a multidão em relação à interpretação do sinal realizado. Jesus parece fugir da motivação que move a multidão.

os blocos, a realidade de que Jesus sabe exatamente o que vai acontecer. Sobre isso, veremos no terceiro capítulo.

B ² ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολὺς, ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει ἐπὶ τῶν ἀσθενούντων. ³ ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος Ἰησοῦς καὶ ἐκεῖ ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ. ⁴ ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα, ἡ ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων. ⁵ Ἐπάρας οὖν τοὺς ὀφθαλμοὺς ὁ Ἰησοῦς καὶ θεασάμενος ὅτι πολὺς ὄχλος ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λέγει πρὸς Φίλιππον· πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι; ⁶ τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν· αὐτὸς γὰρ ᾔδει τί ἔμελλεν ποιεῖν.

B' ¹⁴ Οἱ οὖν ἄνθρωποι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον ἔλεγον ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον. ¹⁵ Ἰησοῦς οὖν γινούσ ὅτι μέλλουσιν ἔρχεσθαι καὶ ἀρπάζειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα, ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος.

A relação **C** e **C'** se dá a partir da oposição. Em **C** temos uma impossibilidade, pois existe uma multidão a ser alimentada (cinco mil homens), mas, a quantidade de pães e peixes existente é insuficiente para tal feito (cinco pães e dois peixes). A situação é reforçada pela utilização do verbo λαμβάνω. Esse verbo aparece no *subjuntivo*, que expressa a ideia de uma incerteza quanto ao futuro (em relação à fome da multidão). Já em **C'**, apesar dos mesmos elementos presentes na cena (discípulos, multidão, pães etc.), encontramos uma situação oposta. Temos agora uma multidão alimentada e uma abundante sobra, “doze cestos de pedaços dos cinco pães feito de farinha de cevada que sobraram do que haviam comido (v. 13)”. O verbo ἐμπίπλημι, que aqui aparece no *aoristo*, enfatiza uma realidade concreta, a de satisfação da multidão, ou seja, uma situação oposta à anterior.

⁷ ἀπεκρίθη αὐτῷ [ὁ] Φίλιππος· **διακοσίων δηναρίων ἄρτοι οὐκ ἀρκοῦσιν αὐτοῖς ἵνα ἕκαστος βραχὺ [τι] λάβῃ.** ⁸ λέγει αὐτῷ εἷς ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ, Ἀνδρέας ὁ ἀδελφὸς Σίμωνος Πέτρου· ⁹ ἔστιν παιδάριον ὧδε **ὃς ἔχει πέντε ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια**· ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστὶν εἰς τοσούτους; ¹⁰ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς· ποιήσατε τοὺς ἀνθρώπους ἀναπεσεῖν. ἦν δὲ χόρτος πολλὸς ἐν τῷ τόπῳ. ἀνέπεσαν οὖν οἱ ἄνδρες τὸν **ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι.**

¹² ὡς δὲ ἐνεπλήσθησαν, λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· συναγάγετε τὰ **περισσεύσαντα** **C'** **κλάσματα**, ἵνα μή τι ἀπόληται. ¹³ συνήγαγον οὖν καὶ **ἐγέμισαν δώδεκα κοφίνους** κλασμάτων ἐκ τῶν πέντε ἄρτων τῶν κριθίνων ἃ ἐπερίσσευσαν τοῖς **βεβρωκόσιν.**

E, por fim, temos a parte **D** (v. 11), parte central de nossa perícopie. Em **D** encontramos palavras importantes para o Evangelho de João, como por exemplo εὐχαριστήσας (tendo dado graças), a palavra ἄρτους (pães) e διέδωκεν (distribuiu). O v. 11 é o motivo da oposição entre **C** e **C'**, pois descreve a ação de Jesus em multiplicar os pães e peixes, alimentando de forma miraculosa a multidão faminta. Importante destacar, que **D** liga a perícopie de João 6.1-15 com outras partes importantes do EJ. Portanto, em nossa perspectiva, o v. 11 é central na narrativa, e tem a finalidade de destacar a ação de Jesus em receber, dar graças e partir os pães a todos. Esses verbos são marcantes e destacam a prática eucarística, uma tradição muito importante para os primeiros cristãos.

D ¹¹ **ἔλαβεν** οὖν τοὺς ἄρτους ὁ Ἰησοῦς καὶ **εὐχαριστήσας διέδωκεν** τοῖς ἀνακειμένοις ὁμοίως καὶ ἐκ τῶν ὀψαρίων ὅσον ἤθελον.

3.1.1. Diagramação da perícópe

Diante da subdivisão sugerida, apresentamos a diagramação da perícópe, o que nos permite uma melhor visualização do texto:

A ¹ Depois destas coisas partiu Jesus para o outro lado do mar da Galileia, para Tiberíades.

² Seguia a ele grande multidão, porque viam os sinais que fazia sobre os enfermos.

B ³ Subiu Jesus para o monte e ali assentava com os seus discípulos. ⁴ Era próxima a Páscoa, a festa dos judeus. ^{5a} Então, erguendo Jesus os olhos e vendo que grande multidão vem em direção a ele, diz para Filipe: “De onde compraremos pães para que eles comam?”. ⁶ E dizia isto provando a ele; pois ele (Jesus) sabia o que estava para fazer.

C ⁷ Respondeu a ele Filipe: “Duzentos denários de pão não bastam para eles, para que cada um receba algum pouco”. ⁸ Diz a ele um de seus discípulos, André o irmão de Simão Pedro: ⁹ “Está aqui um rapaz que tem cinco pães de cevada e dois peixes; Mas o que é isto para tantos? ¹⁰ Disse Jesus: “Fazei os homens assentarem-se”. Havia muita grama no lugar. Então, assentaram-se os homens, em número aproximado de cinco mil.

¹¹ Então, Jesus tomou os pães e tendo dado graças distribuiu aos **D** reclinados; de forma semelhante, também os peixes, conforme desejavam.

C' ¹² Quando ficaram satisfeitos, disse aos seus discípulos: “Recolheis os pedaços que sobraram para que nada se perca. ¹³ Então, reuniram e encheram doze cestas pesadas de pedaços dos cinco pães feito de farinha de cevada, que sobraram do que haviam comido.

B' ¹⁴ Então, vendo os homens que fez sinal, disseram: “Este é verdadeiramente o profeta que vem para o mundo”. ¹⁵ Jesus, pois, conhecendo que estavam para vir e leva-lo para que o fizessem rei, retirou-se de volta para o monte sozinho.

A' *João 6.16-21*

3.1.2. Verbos da perícope

Apresentamos abaixo uma lista completa com todos os verbos utilizados pelo redator na perícope, descrevendo a quantidade de vezes que cada um deles aparece, além de uma análise morfológica. Por essa tabela podemos ter uma ideia sobre algumas ênfases do redator, além da possibilidade de contribuir para o mapeamento das tradições, que será abordado a seguir.

Verbo	Q.	Forma (s)	Observação
λέγω	6x	λέγει (v.5)	Verbo no indicativo, presente, ativa, 3ª pessoa no singular.
		ἔλεγεν (v.6)	Verbo no indicativo, imperfeito, ativa, 3ª pessoa do singular.
		λέγει (v.8)	Verbo no indicativo, presente, ativa, 3ª pessoa no singular.
		εἶπεν (v.10)	Verbo no indicativo, aoristo, ativa, 3ª pessoa no singular.
		λέγει (v.12)	Verbo no indicativo, presente, ativa, 3ª pessoa no singular.
		ἔλεγον (v.14)	Verbo no indicativo, imperfeito, ativa, 3ª pessoa do plural.
εἰμί	5x	ἦν (v.4)	Verbo no indicativo, imperfeito, voz não-declarada, 3ª pessoa do singular.
		ἔστιν (v.9)	Verbo no indicativo, presente, voz não-declarada, 3ª pessoa do singular.
		ἐστίν (v.9)	Verbo no indicativo, presente, voz não-declarada, 3ª pessoa do singular.
		ἦν (v.10)	Verbo no indicativo, imperfeito, voz não-declarada, 3ª pessoa do singular.
		ἐστίν (v.14)	Verbo no indicativo, presente, voz não-declarada, 3ª pessoa do singular.
ποιέω	5x	ἐποίει (v.2)	Verbo no indicativo, imperfeito, ativo, 3ª pessoa do singular.
		ποιεῖν (v.6)	Verbo no infinitivo, presente, voz ativa

		ποιήσατε (v.10)	Verbo imperativo, aoristo, ativa, 2ª pessoa do plural.
		ἐποίησεν (v.14)	Verbo indicativo, aoristo, ativo, 3ª pessoa do singular.
		ποιήσωσιν (v.15)	Verbo subjuntivo, aoristo, ativa, 3ª pessoa do plural.
έρχομαι	3x	ἔρχεται (v.5)	Verbo indicativo, presente, neutro, 3ª pessoa do singular.
		ἐρχόμενος (v.14)	Verbo no particípio, presente, neutro, nominativo, masculino, singular.
		ἔρχεσθαι (v.15)	Verbo no infinitivo, presente, voz média ou passiva deponente
ἀναπίπτω	2x	ἀναπεσεῖν (v.10)	Verbo no infinitivo, aoristo, ativa.
		ἀνέπεσαν (v.10)	Verbo indicativo, aoristo, ativo, 3ª pessoa do plural.
λαμβάνω	2x	λάβῃ (v.7)	Verbo subjuntivo, aoristo, ativa, 3ª pessoa do singular.
		ἔλαβεν (v.11)	Verbo no indicativo, aoristo, ativa, 3ª pessoa no singular.
μέλλω	2x	ἔμελλεν (v.6)	Verbo no indicativo, imperfeito, ativa, 3ª pessoa no singular.
		μέλλουσιν (v.15)	Verbo no indicativo, presente, ativa, 3ª pessoa no singular.
συνάγω	2x	συναγάγετε (v.12)	Verbo no imperativo, aoristo, ativa, 2ª pessoa do plural.
		συνήγαγον (v.13)	Verbo no indicativo, aoristo, ativa, 3ª pessoa do plural.
περισσεύω	2x	περισσεύσαντα (v.12)	Verbo no particípio, aoristo, ativa, acusativo, neutro, plural.
		ἐπερίσσευσαν (v.13)	Verbo no indicativo, aoristo, ativa, 3ª pessoa do singular.
ακολουθέω	1x	ἠκολούθει (v.2)	Verbo no indicativo, imperfeito, ativa, 3ª pessoa do singular.

απέρχομαι	1x	ἀπῆλθεν (v.1)	Variação do verbo έρχομαι. Verbo indicativo, aoristo, ativo, 3ª pessoa do singular.
αυέρχομαι	1x	ἀνῆλθεν (v.3)	Variação do verbo έρχομαι. Verbo indicativo, aoristo, ativo, 3ª pessoa do singular.
ἀναχωρέω	1x	ἀνεχώρησεν (v.15)	Verbo no indicativo, aoristo, ativa, 3ª pessoa do singular.
οράω	1x	ιδόντες (v.14)	Verbo no particípio, aoristo, ativa, nominativo, masculino, plural.
θεωρέω	1x	έθεώρουν (v.2)	Verbo indicativo, imperfeito, ativo, 3ª pessoa do singular.
θεάομαι	1x	θεασάμενος (v.5)	Verbo no particípio, aoristo, média/depoente, nominativo, masculino, singular.
κάθημαι	1x	έκάθητο (v.3)	Verbo no indicativo, imperfeito, média ou pass. depoente, 3ª pessoa do singular.
ανάκειμαι	1x	ἀνακειμένοις (v.11)	Verbo no particípio, presente, média ou pass. depoente, masculino, plural.
ευχαριστέω	1x	εὐχαριστήσας (v.11)	Verbo no particípio, aoristo, ativa, média ou pass. depoente, masculino, singular.
διαδίδωμι	1x	διέδωκεν (v.11)	Verbo no indicativo, aoristo, ativa, 3ª pessoa no singular.
εσθίω	1x	φάγωσιν (v.5)	Verbo no subjuntivo, aoristo, ativa, 3ª pessoa do plural.
εμπίπλημι	1x	ένεπλήσθησαν (v.12)	Verbo no indicativo, aoristo, passiva, 3ª pessoa do plural.
βιβρώσκω	1x	βεβρωκόσιν (v.13)	Verbo no particípio, perfeito, ativa, dativo, masculino, plural
πειράζω	1x	πειράζων (v.6)	Verbo no particípio, presente, ativa, nominativo, masculino, singular.
ασθενέω	1x	άσθενούντων (v.2)	Verbo no particípio, presente, ativa, genitivo, masculino, plural.
επαίρω	1x	Έπάρας (v.5)	Verbo no particípio, aoristo, ativa, nominativo, masculino, singular.

αγοράζω	1x	ἀγοράσωμεν (v.5)	Verbo no indicativo, futuro, ativa, 1ª pessoa do plural.
οἶδα	1x	ἴδει (v.6)	Verbo no indicativo, mais que perfeito, ativa, 3ª pessoa do plural.
γινώσκω	1x	γνοῦς (v.15)	Verbo no particípio, aoristo, ativa, nominativo, masculino, singular.
αρπάζω	1x	ἀρπάξειν (v.15)	Verbo no infinitivo, presente, ativa.
απορίνομαι	1x	ἀπεκρίθη (v.7)	Verbo no indicativo, aoristo, dativo, 3ª pessoa do singular.
ἀρκέω	1x	ἀρκοῦσιν (v.7)	Verbo no indicativo, presente, ativa, 3ª pessoa do plural.
ἔχω	1x	ἔχει (v.9)	Verbo no indicativo, presente, ativa, 3ª pessoa do singular.
θέλω	1x	ἤθελον (v.11)	Verbo no indicativo, imperfeito, ativa, 3ª pessoa do plural.
απόλλυμι	1x	ἀπόληται (v.12)	Verbo no subjuntivo, aoristo, média, 3ª pessoa do singular.
γεμίζω	1x	ἐγέμισαν (v.13)	Verbo no indicativo, aoristo, ativa, 3ª pessoa do plural.

3.2. Análise das tradições

Temos aqui uma tarefa de extrema importância para o estudo da perícopre. Trata-se da análise das tradições presentes no texto. O objetivo é perceber e analisar o conjunto de imagens, conceitos, ideias, símbolos, motivos e representações tradicionais existentes dentro de um texto e aclarar sua origem e “evolução”. Além disso, perceber em que sentido essas tradições são incorporadas ao texto a ser analisado, ou seja, se o texto simplesmente as assimila em seu sentido corrente ou se as usa em algum sentido diferente e inovador.¹⁴⁶ Começemos, então, com um quadro reunindo palavras e expressões que se associam a partir do campo semântico comum:

¹⁴⁶ WEGNER, Uve. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal. São Paulo: Paulus, 2002. p. 245.

Palavras/expressões		Campo Semântico
partiu Jesus para o outro lado do mar	ἀπῆλθεν ὁ Ἰησοῦς πέραν τῆς θαλάσσης	Êxodo (Moisés)
Seguia a ele grande multidão	ἠκολούθει δὲ αὐτῷ ὄχλος πολὺς	
em número aproximado de cinco mil	τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι	
ficaram satisfeitos	ἐνεπλήσθησαν	
“Recolheis os pedaços que sobraram para que nada se perca	συναγάγετε τὰ περισσεύσαντα κλάσματα, ἵνα μὴ τι ἀπόληται	
Subiu Jesus para o monte	ἀνῆλθεν δὲ εἰς τὸ ὄρος Ἰησοῦς	
retirou-se de volta para o monte sozinho	ἀνεχώρησεν πάλιν εἰς τὸ ὄρος αὐτὸς μόνος	
“De onde compraremos pães para que eles comam?”	πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι	
Era próxima a Páscoa	ἦν δὲ ἐγγὺς τὸ πάσχα	
Lugar (deserto)	ἐν τῷ τόπῳ	
conforme desejavam	ὅσον ἤθελον	
E dizia isto provando a ele	τοῦτο δὲ ἔλεγεν πειράζων αὐτόν	
porque viam os sinais que fazia	ὅτι ἐθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει	
vendo os homens que fez sinal	ἄνθρωποι ἰδόντες ὃ ἐποίησεν σημεῖον	
“Este é verdadeiramente o profeta que vem para o mundo”	οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ προφήτης ὁ ἐρχόμενος εἰς τὸν κόσμον	
leva-lo para que o fizessem rei	ἀρπάζειν αὐτὸν ἵνα ποιήσωσιν βασιλέα	

Observação: todas palavras/expressões em destaque são parte do material exclusivo da narrativa joanina.		
viam os sinais que fazia	ἔθεώρουν τὰ σημεῖα ἃ ἐποίει	Ciclo do Profeta Eliseu
ali assentava com os seus discípulos	ἐκεῖ ἐκάθητο μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ	
“De onde compraremos pães para que eles comam?”	πόθεν ἀγοράσωμεν ἄρτους ἵνα φάγωσιν οὗτοι	
pães de cevada e dois peixes;	ἄρτους κριθίνους καὶ δύο ὀψάρια	
“Mas, o que é isto para tantos?”	ἀλλὰ ταῦτα τί ἐστὶν εἰς τοσούτους	
em número aproximado de cinco mil.	τὸν ἀριθμὸν ὡς πεντακισχίλιοι	
distribuiu	διέδωκεν	
ficaram satisfeitos	ἐνεπλήσθησαν	
pedaços dos cinco pães feito de farinha de cevada, que sobraram do que haviam comido.	κλασμάτων ἐκ τῶν πέντε ἄρτων τῶν κριθίνων ἃ ἐπερίσσευσαν τοῖς βεβρωκόσιν	

Ao analisar a perícopes, encontramos duas grandes tradições, a do Êxodo (Moisés) e a do ciclo do profeta Eliseu. É muito comum quando lemos a narrativa da multiplicação de pães e peixes, seja nos sinóticos ou em João, trazermos à mente a imagem da experiência do povo de Israel peregrinando no deserto em direção à Canaã. Porém, como observa Myers ao comentar o Evangelho de Marcos, essa memória se baseia originalmente no ciclo de milagre do profeta Eliseu¹⁴⁷ relatado em 2 Rs 4.42-44¹⁴⁸. Sobre a relação de Marcos com a narrativa do profeta Eliseu, Myers afirma:

¹⁴⁷ MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 256.

¹⁴⁸ 2 Rs 4.42-44: ⁴² Veio um homem de Baal-Salisa e trouxe ao homem de Deus pães das primícias, vinte pães de cevada, e espigas verdes no seu alforje. Disse Eliseu: Dá ao povo para que coma. ⁴³ Porém seu servo lhe disse: Como hei de eu pôr isto diante de cem homens? Ele tornou a dizer: Dá-o ao povo, para que coma; porque assim diz o SENHOR: Comerão, e sobejará. ⁴⁴ Então, lhos pôs diante; comeram, e ainda sobrou, conforme a palavra do SENHOR. Cf. ARA.

Essa narrativa é esclarecedora por duas razões. Primeiro, os milagres sucessivos de Eliseu envolvendo alimento ocorreram no contexto de “fome na terra” (2Rs 4.38) e, por isso, estão diretamente relacionados com a preocupação de retardar o flagelo da fome. Em segundo lugar, o “pão” trazido a Eliseu representa as primícias (2Rs 4.42). Pode ser que Marcos evoque essa tradição por causa desses fatores, que se relacionariam com os conflitos e atritos sobre a fome, o pagamento do dízimo e a distribuição do fruto da terra articulados em [Mc] 2.23-28.¹⁴⁹

A análise de Myers é de grande contribuição para esta pesquisa, apesar de comentar a respeito do Evangelho de Marcos. Isso porque, como aponta a pesquisa atual, Marcos foi o primeiro evangelho a ser escrito, o que o torna muito mais do que uma fonte para outros escritos, mas um registro anterior da recepção de imaginários e tradições circulantes que se tornaram pano de fundo para as narrativas acerca de Jesus. Esse fato nos ajuda a perceber o distanciamento e a originalidade da mensagem joanina.¹⁵⁰ Não queremos dizer com isso que nas narrativas sinóticas existe apenas a memória do profeta Eliseu como pano de fundo, mas ressaltar que tradições tanto do Êxodo quanto de Eliseu dialogam e se “misturaram” nessa narrativa. Esse processo acontece também no EJ, pois como observa Konings, “existe um parentesco do texto joanino com os paralelos sinóticos, assim como paralelos também no Êxodo e na história de Elias-Eliseu”¹⁵¹.

Ao observamos as tradições no texto, percebemos que a memória de *Eliseu* e do *Êxodo* se confundem, porém, como foi demonstrado no capítulo anterior, a narrativa joanina tem um distanciamento considerável em relação às narrativas sinóticas¹⁵². Isso é um elemento fundamental no texto, pois o material exclusivo de João faz sobressair no texto a tradição do Êxodo, pois dá conotações mosaicas à figura de Jesus. Além disso, reforça a estrutura literária da perícopes em um quiasmo. Vejamos abaixo:

¹⁴⁹ MYERS, 1992, p. 256.

¹⁵⁰ Lembrando que nossa análise se baseia consideravelmente na comparação com as narrativas sinóticas.

¹⁵¹ KONINGS, Johan. *The dialogue of Jesus, Philip and Andrew in John 6.5-9*. In: Devaux, A. (ed.). *John and the Synoptics* (BETHL 101). Leuven, 1992, 523-534.

¹⁵² Sobre isso, ver “Quadro comparativo”, tópico 2.2.1.

A (6.1) Jesus atravessa o mar – 6.1 (transição)

A multidão segue a Jesus – 6.2

Jesus realiza sinais – 6.2

B (6.2-5a) Jesus sobe o monte – 6.3

A multidão vai em busca de Jesus – 6.5

Fala de Jesus semelhante à de Moisés – 6.5

Jesus sabe o que vai acontecer – 6.6

C (6.5b-10) Jesus dá uma ordem (ênfase no que Ele diz) – 6.10

D (6.11) Jesus dá graças e distribui os pães e peixes – 6.11

C' (6.12-13) Jesus dá uma ordem (ênfase no que Ele diz) – 6.12

Jesus realiza um sinal – 6.14

Associam Jesus (Profeta) à uma fala de Moisés – 6.14

B' (6.14-15) Jesus sabe o que vai acontecer – 6.14

A multidão vai em busca de Jesus – 6.15

Jesus é identificado como rei – 6.15

Jesus se retira para o monte – 6.15

A' (6.16-21) Jesus atravessa o mar – 6.16-21

* *Observação: as frases em destaque (negrito) são material exclusivo da narrativa joanina.*

Encontramos no Jesus da perícopa de João 6.1-15 paralelos com a figura de Moisés apresentada nos escritos que analisamos no primeiro capítulo. Em TestMo, Moisés é descrito como mediador/intercessor do povo e faz menção da tradição de Dt 18.15 sobre “o profeta” que deveria vir ao mundo. Então, Josué aparece como seu substituto, possivelmente como o profeta prometido (TestMo 10.15). Além disso, mesmo sendo substituído, Moisés é considerado o grande profeta de Deus e vidente apocalíptico (TestMo 11.16). Essa mesma tradição de Moisés como profeta encontramos em Jubileus, que enfatiza que ele recebe revelações, ou seja, sabe o que vai acontecer. O imaginário do monte recebe destaque, pois narra Moisés subindo ao monte para receber a Lei e assim, ensina ao povo. Quarto Esdras também apresenta o tema do ensino ao povo por meio de revelações, mas, um aspecto interessante é que Esdras, a personagem central, é retratado como um novo Moisés, apesar de ser um profeta que não está sujeito à autoridade de Moisés, mas, se apoia na sabedoria apocalíptica de revelação. Em Filo temos

Moisés como o judeu ideal, aquele que compartilha o título com Deus, pois sua subida ao monte é vista como uma entronização. Para Filo, Moisés é “o profeta”.

Vejamos um quadro comparativo com essas aproximações:

João 6.1-15	Outras Literaturas
Jesus atravessa o mar	Livro do Êxodo (Pentateuco) e alguns Salmos (ex.: Sl 105.26-27)
Jesus sobe para o monte	Livro do Êxodo (Pentateuco);
	Jubileus: Jesus sobe ao monte, recebe a Lei e ensina ao povo;
	Filo: Subir ao monte como símbolo de entronização;
Jesus é “o profeta que vem para o mundo”	Dt 18.15;
	TestMo 10.15: Josué é o substituto de Moisés;
	TestMo: destaca o ofício de profeta;
	Filo: Moisés é “o profeta”
Jesus como rei	Filo: Subir ao monte como símbolo de entronização;
	Êx 4.20;
Jesus dá uma ordem (ênfase no que Ele diz)	4Esdras: Esdras como profeta que recebe revelações e transmite ao povo;
	TestMo: Moisés é mediador/intercessor;
	Jubileus: Moisés é portador de profecias;
	Filo: Moisés aprende diretamente de Deus;
Fala de Jesus semelhante à de Moisés	Nm 11.13;

3.2.1. A recepção das tradições de Moisés

Algumas referências do AT e demais literaturas não-canônicas citadas acima não representam que existe dependência literária, mas apenas demonstram os paralelos dessas tradições em outros textos, distantes em relação à temporalidade e contextos, o que nos faz perceber a força dessas imagens no longo tempo. Até porque, chamamos de tradição do Êxodo

não a literatura em si do Livro do Êxodo, assim como todo o Pentateuco, mas as memórias, imagens, símbolos, personagens etc., que remontam ao tema da saída do povo de Israel do Egito, liderados por Moisés. Como demonstramos no primeiro capítulo, esse tema extrapola os escritos do Pentateuco e qualquer outro escrito, estando presente na memória e oralidade popular. Por isso, recusamos a ideia de dependência literária entre a narrativa joanina e os demais escritos.

Sobre essa não-dependência literária, Marcelo Carneiro nos aponta um caminho interessante em sua tese¹⁵³ ao afirmar que a discussão em torno da oralidade e textualidade no mundo antigo demonstra que era um processo bastante fluido e complexo e que era possível sair de um ambiente para o outro sem se perceber a diferença. Com isso, podemos perceber que a tradição oral está presente e atuante na intertextualidade e/ou interdiscursividade¹⁵⁴ dos Evangelhos, em especial o de João, com a literatura judaico-cristão. Nas palavras de Carneiro,

O uso oral das Escrituras Hebraicas era bastante comum, considerando-se que apenas uma parcela pequena dos judeus tinha de fato acesso aos pergaminhos e, conseqüentemente, à leitura e escrita. É possível julgar que os grupos protocristãos tenham utilizado as Escrituras Hebraicas do mesmo modo, ao interpretá-las a partir do evento Jesus Cristo, dando novo significado para eles. Logo, as muitas alusões indiretas, alegorias e tipologias presentes nos textos, especialmente nos discursos de Jesus, refletem esse rico legado escriturístico judaico.¹⁵⁵

Diante disso, se faz necessário a compreensão de um importante processo, que temos chamado nessa proposta de pesquisa de *recepção*. Relembro que rejeitamos a ideia de dependência literária e que o possível “conteúdo” sobre Moisés que desagua na perícopes de João 6.1-15 constitui-se não necessariamente de uma obra literária, mas em imaginário, produzido pelo contínuo processo de leitura e releitura da cultura religiosa popular do primeiro século. Teremos como referencial de pesquisa, o conceito de *recepção* apresentado por Nogueira:

Recepção é o *processo* de leitura de textos ou de símbolos originados de textos, por parte de leitores de períodos distanciados na história do tempo da redação dos textos, de forma que estas leituras pareçam atuais, ou melhor,

¹⁵³ CARNEIRO, Marcelo da Silva. “*O filho do homem é o senhor do sábado*”: memória e identidade nos evangelhos sinóticos. 2014. 254 p. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

¹⁵⁴ Segundo Zabatiello, “relações *intertextuais* são as que um texto estabelece com outros *textos*, anteriores ou contemporâneos a ele. Relações *interdiscursivas* são as que um texto estabelece com *discursos* anteriores ou contemporâneos”. Cf. ZABATIELLO, Julio Paulo Tavares. *Manual de exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007. p. 68.

¹⁵⁵ CARNEIRO, 2014, p. 65.

como se os textos tivessem sido produzidos para estes leitores segundos. Também entendo como parte de nosso conceito lato de recepção o pressuposto de que o processo de leitura atualizada de textos do passado distante origina-se de *propriedades* inerentes aos próprios textos. Ou seja, a recepção aqui é entendida de forma dupla: como *potencialidade* do texto para releituras e como *processo* de apropriação e atualização do leitor distante no tempo.¹⁵⁶

Nesse sentido, como afirma José Adriano Filho, podemos entender *recepção* como um processo de interação do leitor com o texto, e que essa “atitude de interação tem como pré-condição o fato de que o texto e leitor estão mergulhados em horizontes históricos que precisam fundir-se para que a comunicação ocorra”¹⁵⁷. Segundo o autor, na *recepção* tratamos os signos textuais como obras inacabadas e abertas a diversos olhares interpretativos, cujo sentido se consolida a partir do encontro entre o horizonte de expectativas dos autores e as possíveis significações estabelecidas por seus leitores. Assim, continua José Adriano, o processo de recepção “atribui à leitura um efeito emancipatório que liberta o leitor da busca por uma interpretação única, além de permitir que cada um imprima sua marca interpretativa no texto com o qual interage”.¹⁵⁸

Portanto, levando em conta nossa hipótese de que as tradições de Moisés são articuladas como elemento-chave na construção do Jesus joanino, podemos olhar para essa comunidade cristã (Comunidade Joanina) como uma *leitora emancipada* de textos, pois imprime seus próprios significados na obra recebida. Para uma melhor percepção dessa recepção, veremos a seguir o contexto da perícopes, analisando como ela se articula na narrativa joanina.

3.3. Contexto da Perícopes

A perícopes de João 6.1-15 compõe uma cena que abrange todo o capítulo 6 (Jo 6.1-71). Trata-se de uma narrativa complexa, de caráter revelatório sobre a pessoa de Jesus, que se apresenta como o “pão da vida”. Nessa cena completa, ou seja, Jo 6.1-71, podemos encontrar a repetição de algumas palavras e expressões e, ainda, descobrir outras que complementam nossa percepção acerca da relação entre Jesus e Moisés em nossa perícopes. Por questões

¹⁵⁶ NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. *Hermenêutica da recepção: textos bíblicos nas fronteiras da cultura e no longo tempo*. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org). Dossiê: Hermenêutica da Recepção. Estudos de Religião. Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião. Volume 26, n. 42, p. 16-17, junho de 2012.

¹⁵⁷ ADRIANO FILHO, José. *Estética da recepção e hermenêutica bíblica*. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza Nogueira (Org.). *Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos*. São Paulo: Paulinas. 2012. p. 173-174.

¹⁵⁸ Id., *Ibid.*, p. 176.

metodológicas, nos referiremos à essa cena (Jo 6.1-71) como *contexto menor*, e usaremos como delimitação a seguinte divisão:

6.1-15: Jesus alimenta uma multidão

6.16-21: Jesus anda por sobre o mar

6.22-59: Diálogo de Revelação (Pão da Vida)

6.60-71: Crise e Confissão de Fé

Após a multiplicação dos pães e peixes, Jesus e os discípulos atravessam novamente o mar da Galileia em direção à Cafarnaum. Nessa travessia os discípulos enfrentam uma revolta no mar e, apesar da grande dificuldade, conseguem chegar do outro lado graças à intervenção milagrosa de Jesus. Beutler observa que essa perícopes (6.16-71) parece, à primeira vista, um “corpo estranho”, sem muita conexão com a cena. Porém, o autor nos chama atenção para a expressão *εγώ ειμί* (Eu Sou) em 6.20, pois trata-se de uma fórmula significativa para conectar o relato da caminhada sobre a água com o discurso subsequente, em que Jesus se revela como “Eu sou o pão da vida” (Jo 6.35.48.51). Beutler afirma que a expressão *εγώ ειμί* (Eu Sou) tem raízes no vocabulário do Antigo Testamento, mais especificamente, o imaginário da vocação de Moisés (cf. Êx 3.14).¹⁵⁹

Konings observa que a expressão “Sou eu. Não temais” é uma linguagem de manifestação de Deus, da teofania, o que representa um convite à superação do medo, reação comum à manifestação do sagrado (cf. Êx 19.16; Dt 18.16).¹⁶⁰ Sobre essa expressão Konings ainda afirma:

Também o termo “sou eu” evoca a atmosfera da teofania. Mesmo se o primeiro sentido da expressão é identificar a pessoa de Jesus, é inevitável a associação com o nome de Deus, YHWH (“Aquele que é”, “Eu Sou”, Êx 3.14). Deus revelou-se a Moisés como aquele que não tem nome próprio, como têm os outros deuses, ou melhor, cujo nome é inefável. Identificou-se como aquele que, com sua presença, acompanha seu povo: “Eu sou/estou (contigo)” (Êx 3.12; > exc. 8.28). Assim é Jesus para seus discípulos de ontem e de hoje. Todavia, só os iniciados entendem isso.¹⁶¹

Seguindo a narrativa, encontramos a multidão novamente à procura de Jesus, que não o encontra no lugar em que comeram pão, “tendo o Senhor dado graças” (*ευχαριστέω*). Aqui, em

¹⁵⁹ BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João: comentário*. [Tradução: Johan Konings] São Paulo: Edições Loyola, 2015. p.170.

¹⁶⁰ KONINGS, 2005, p. 153.

¹⁶¹ KONINGS, 2005, p. 153.

6.23, aparece novamente o verbo *ευχαριστέω* (dar graças), verbo central na narrativa da multiplicação (6.11). Quando a multidão se encontra com Jesus, o diálogo começa de uma maneira tensa por conta de uma pergunta da multidão: “Mestre, quando chegaste aqui?” (6.25). Na resposta de Jesus encontramos outra palavra-chave para nossa pesquisa, que é a palavra *sinais*. Enfatizada ao ser citada por duas em 6.1-15, essa palavra aparece novamente aqui e se torna tema de discussão entre Jesus e a multidão, que pede um *sinal* para que possa crer em Jesus.

É evidente no EJ a ênfase na palavra *sinal*. Diversas propostas de estruturação do EJ se baseiam nos sinais (ou milagres) realizados por Jesus na primeira parte da obra joanina (cap. 1-12). Há divergência, porém, sobre a identificação desses sinais. Alguns afirmam serem sete na primeira parte, outros, seis, sendo que o último seria a própria ressurreição de Jesus, o grande sinal. Ambas as abordagens se apoiam na força do número sete, evocando a tradição do número perfeito.

Mas, em virtude da identificação de Jesus como profeta, a palavra *sinal* ganha destaque. Isso, porque, como afirma Lierman, uma ampla faixa de tradição associou os profetas a sinais miraculosos. Quase todas as chamadas no AT foram cumpridas com o fornecimento de um sinal autenticando essa chamada, tanto para o profeta quanto para o próprio povo. A associação de profetas e milagres foi forte o suficiente para consolidar a tradição de realização de milagre como um sinal para demonstrar a autenticidade do profeta e de sua mensagem.¹⁶²

Lierman observa que uma reação característica às maravilhas realizadas por Jesus foi dar-lhe o reconhecimento de profeta. Isso acontece em Jo 6.1-15, pois, ao verem o sinal da multiplicação de pães e peixes, a multidão identificou Jesus como “o profeta que vem ao mundo”, que é “o profeta”, como Moisés anunciou. Para Lierman, isso se confirma pelo fato do sinal da multiplicação ser um tipo de sinal mosaico, especialmente pelo discurso sobre o pão que acontece em seguida, discurso que se concentra na figura de Moisés e no maná do deserto.¹⁶³

A respeito da expectativa de um sinal semelhante ao de Moisés (maná), Jesus corrige a multidão em sua interpretação e afirma: “Não foi Moisés quem vos deu o pão do céu; o verdadeiro pão do céu é meu Pai quem vos dá” (Jo 6.32). Ashton vê nesse texto indício de que por trás da “desavença” entre Jesus e Moisés, existe uma disputa entre a comunidade joanina e o judaísmo tradicional, que se afastaram progressivamente.¹⁶⁴ O autor entende que na disputa

¹⁶² LIERMAN, 2004, p. 52-53.

¹⁶³ LIERMAN, 2004, p. 54.

¹⁶⁴ ASHTON, John. *The Gospel of John and Christian Origins*. Minneapolis: Fortress Press, 2014. p. 15.

sobre o maná como sinal, o redator do EJ contrasta Deus e Moisés, fazendo com que Moisés seja diminuído na cena, pois ofereceu aos antigos um pão que não era do céu. Somente Deus é quem pode dar esse pão, e ele dará, que é Jesus.¹⁶⁵

Para Ashton, na perícopes de João 6.1-15 está o reconhecimento mais claro da identidade de Jesus em todo o Evangelho, que é assumir o lugar de Moisés como “o profeta” de Deus. Assim, em uma história que, entre outras coisas, justificou a afirmação de Jesus no capítulo 5 de que Moisés escreveu sobre ele, o redator prossegue em sua agenda: “refutar a crença judaica de que Moisés teve o papel principal na história da revelação de Deus para o seu povo, e retribuir esse papel a Jesus.”¹⁶⁶ Ao analisar as intenções da relação entre Jesus e Moisés narradas no EJ, Ashton conclui:

- 1) Em seu papel profético, Moisés foi o precursor de Jesus, que cumpriu a predição que Moisés seria seguido por um profeta como ele;
- 2) Moisés escreveu sobre Jesus. No Pentateuco, a Torá, havia histórias que anunciavam eventos da vida de Jesus;
- 3) Foi através de Moisés que Israel recebeu a Lei; Mas as prescrições da Lei, assim como o Sábado e a Circuncisão, deixaram de ter qualquer relevância;
- 4) A revelação de Deus para Moisés, núcleo e fundação da tradição judaica, foi substituída pela revelação de Jesus, e o próprio Jesus tomou o lugar de Moisés.¹⁶⁷

Essa controvérsia gera murmuração por parte dos judeus, que consideram a afirmação de Jesus como “o Pão da vida” um escândalo (6.41-42). Beutler nos chama atenção para o fato de aqui aparecer pela primeira vez na perícopes a expressão “os judeus”, que substitui “a multidão”. O autor entende isso como um recurso literário de João para enfatizar o antagonismo dos judeus em relação à Jesus, “transformando” todos que não creem em Jesus em “os judeus”. Isso acontece também em Jo 9, quando os fariseus são chamados posteriormente de judeus, pois se mostram avessos à fé (Jo 9.18, 22). Beutler entende que “murmurar” pertence aos temas do Êxodo, pois, segundo Êx 16.2, os israelitas no deserto “murmuravam” contra Moisés e Aarão, porque não tinham pão e porque tinham saudades das cebolas do Egito. Para o autor, a concordância do vocabulário é um indício de que Jo 6 é um hipertexto de Êx 16, mas a base do protesto dos judeus contra Jesus é diferente dos israelitas no deserto. Para Beutler, não é a falta de pão que eles criticam agora, mas a afirmação de Jesus ser “o pão que desceu do céu”, pois essa afirmação é absurda já que conheciam seu pai e sua mãe.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Id., *Ibid.*, p. 22.

¹⁶⁶ *Idem.*

¹⁶⁷ Id., *Ibid.*, p. 24.

¹⁶⁸ BEUTLER, 2015, p. 178-179.

Parte final da cena é marcada pela necessidade da opção *pró* ou *contra* Jesus (6.60-71), o que gera uma crise de fé, resultando na deserção de muitos. Konings observa que o v. 59 é uma importante transição, pois ao citar que as palavras de Jesus são ditas na sinagoga de Cafarnaum, insere o leitor no ambiente do conflito entre a comunidade joanina e a sinagoga. Nas palavras de Konings:

O vv. 59 constitui a transição para o desenlace deste episódio dramático. Foi *na reunião sinagoga* (lit.: “em sinagoga”), em Cafarnaum, que Jesus falou assim. Essa não é meramente uma nota circunstancial. Pelo contrário, faz surgir no horizonte todo o conflito da comunidade joanina, que, no tempo em que o evangelho é escrito e divulgado, se encontra excluída da Sinagoga. Nesse momento, a sinagoga dos “judeus” (termo usado nos vv. 41 e 52) — a comunidade judaica reorganizada pelos rabinos farisaicos depois do fim do Templo — representava para os leitores do Quarto Evangelho a “concorrência”: estava fazendo propaganda entre os fiéis judeo-cristãos da comunidade de João. É bom ter isso presente ao ler os versículos seguintes.¹⁶⁹

As palavras de Jesus foram recebidas como “duras”, pois Jesus enfatiza a necessidade de crer nele como aquele que desceu do céu e que de novo subirá ao céu para junto do pai (v. 62). Para Beutler, a crise da fé parece, portanto, causada pelo discurso inteiro de Jesus sobre si mesmo como pão descido do céu, pão que é prometido aos discípulos também em forma sacramental.¹⁷⁰ O resultado é que “muitos dos seus discípulos o abandonaram e já não andavam com ele (Jo 6.66).

Dito isso, apresentamos abaixo um quadro que sintetiza a relação de Jo 6.1-15 com seu contexto menor, ou seja, o cap. 6. Olhando dessa forma, podemos perceber melhor a relação das imagens de Moisés com a figura de Jesus na cena da multiplicação.

¹⁶⁹ KONINGS, 2005, p. 163.

¹⁷⁰ BEUTLER, 2015, p. 183.

Perícopo	Características do tema do Êxodo (Moisés)
Jo 6.1-15	Atravessar o mar Subir o monte Multidão que segue Fazer sinais Alimentar uma multidão no deserto Revelação (saber o que vai acontecer) O Profeta que vem ao mundo
Jo 6.16-21	Eu Sou Não temais Atravessar o mar (andar sobre o mar)
6.22-59	Multidão procura por Jesus Dar graças (ευχαριστέω) Sinal que identifica Jesus como enviado de Deus Comer maná no deserto Moisés Pão que desse do céu (maná) Murmuração por parte do povo Morte no deserto
6.60-71	Murmuração por parte do povo Deserção de alguns Confissão de fé

Portanto, a cena do capítulo 6 é uma cena dramática, que retrata uma crise de fé diante de um conflito com a sinagoga (judaísmo tradicional). Porém, esse contexto de conflito fica ainda mais nítido quando olhamos os capítulos anteriores e posteriores. O cap. 6 está inserido em um bloco que podemos chamar de bloco das festas, Jo 5-8. Essas festas inciam em 5.1, quando Jesus sobe para Jerusalém por conta de uma festa “dos judeus”. Em Jerusalém, Jesus cura um paraplégico, o que gera uma grande controvérsia com os judeus, que queria matá-lo. Na sequência, Jesus profere um discurso sobre sua missão.

O cap. 7 inicia com uma polêmica entre Jesus e seus familiares a respeito da fé nele. Logo depois, ele sobe novamente para Jerusalém para a Festa dos Tabernáculos e começa uma

nova controvérsia entre ele e os judeus a respeito da identidade de Jesus, que se revela como “água viva” e, no cap. 8, como “luz do mundo” – também com polêmica. O cap. 6 aparece entre essas duas extremidades, que funcionam como uma moldura para a cena na Galileia. Vejamos uma estrutura:

- 5.1-18:** Jesus cura um paralítico (em Jerusalém)
- 5.19-47:** Discurso de Jesus sobre sua missão (em Jerusalém)
- 6.1-15:** *Jesus multiplica pães e peixes (na Galileia)*
- 6.16-21:** *Jesus anda por sobre o mar (na Galileia)*
- 6.22-59:** *Discurso de Jesus sobre sua identidade (na Galileia)*
- 6.60-71:** *Crise de fé e confissão (na Galileia)*
- 7.1-9:** Controvérsia entre Jesus e seus familiares (na Galileia)
- 7.10-53:** Controvérsia com os judeus sobre identidade de Jesus (em Jerusalém)
- 8.1-11:** Debate sobre a Lei de Moisés (em Jerusalém)
- 8.12-59:** Discurso de Jesus e nova controvérsia (em Jerusalém)

Há uma grande discussão a respeito da ordem dessa estrutura. Diversas teorias são utilizadas para explicar a falta de coesão no texto joanino, principalmente por conta do cap. 6¹⁷¹. As hipóteses são variadas, como por exemplo, a do autor/redator ter morrido antes de finalizar a obra e, também, por conta de um descuido, houve uma troca accidental de páginas. Alguns autores entendem essa quebra de coesão como um indício de ênfase para o discurso joanino acerca da missão de Jesus, criticando a religião centrada em Jerusalém. Dentre alguns autores, temos uma afirmação de Konings acerca disso:

Que pensar disso? A modificação da ordem original, se houve, pode ser intencional (remanejamento pelo autor ou editor) ou accidental (troca de páginas). Visto que em 5,1 e 7,1 se constata indícios de adaptação à ordem atual, concluímos que o “organizador” do texto se deu conta da troca! Por que então não “destrocou”? É mais fácil supor que não houve troca nenhuma, mas que o autor, na fase da redação final, inseriu o “minievangelho” do cap. 6 – situado na Galileia – entre os episódios de Jerusalém que ocupam os capítulos 5 e 7-8. Se, assim, a sequência 5-7-8 ficou interrompida, em compensação, o maravilhoso minievangelho do cap. 6 veio a constituir o centro de toda a primeira parte de Jo (1-12).¹⁷²

¹⁷¹ O cap. 5 é interrompido abruptamente por 6.1. Jesus está proferindo seu discurso em Jerusalém quando, de repente, atravessa o mar da Galileia. Em 6.1 aparece o verbo *ἀπέρχομαι*, que enfatiza a ação de Jesus em sair/romper para outro lugar. No cap. 7 temos a mesma temática do cap. 5, Jesus em Jerusalém para uma festa e nova controvérsia acerca de sua identidade.

¹⁷² KONINGS, 2005, p. 148.

Vale ressaltar a menção da proximidade da Páscoa em Jo 6.1-15. É tempo de Páscoa, mas Jesus parte com seus discípulos para a Galileia. Lá, distante de Jerusalém, celebra a Páscoa com seus discípulos e profere um discurso em que se revela como o “Pão que desceu do céu” (6.41). Em 3.13 há outra menção do período de Páscoa e Jesus está em Jerusalém, mais especificamente no Templo. Porém, ao invés de celebração, há uma reprovação de Jesus contra o que acontecia dentro do Templo. Percebemos que Jo 6.1-15 constitui-se como uma cena de deslocamento, em que a celebração da libertação acontece distante de Jerusalém, na Galileia. Na cena encontramos diversos verbos que indicam constante movimento: *απέρχομαι*, *αυέρχομαι*, *έρχομαι*, *ακολουθέω*, *ἀναχωρέω*. Além disso, em Jo 6.10 temos a expressão *ἐν τῷ τόπῳ* (em o lugar). Essa expressão aparece no diálogo entre Jesus e a mulher samaritana, quando esta lhe pergunta acerca “do lugar” correto para se adorar a Deus, Sião ou Garizim. Em Jo 6.23, a expressão *ἐν τῷ τόπῳ* aparece novamente, referindo-se ao mesmo lugar onde a multidão foi alimentada de forma milagrosa. Assim, a Galileia, e não mais Jerusalém, se torna “o lugar” da celebração, graças à presença de Jesus, pão da vida. Sobre esse deslocamento geográfico, Beutler afirma:

Partimos da ideia de que Jo 6 é uma “releitura” posterior do esquema pascal do Quarto Evangelho. Jesus não sobe mais ao Templo de Jerusalém para as festas de peregrinação de seu povo e de sua comunidade de fé, mas celebra a nova Páscoa na Galileia, terra-mãe de algumas comunidades cristãs da primeira hora. A Páscoa continua importante, mas recebe um sentido novo. Será a festa da memória da última ceia de Jesus com os seus, de seu adeus e de sua ressurreição. Não é por acaso que neste capítulo (e só aqui, em João) se encontram enunciados sobre o corpo e o sangue de Jesus entregues na eucaristia. Cristãos e cristãs que no futuro celebrarem a ceia estarão conscientes das raízes judaicas de sua celebração e se recordarão das palavras de instituição de Jesus, com as quais ele, ao modo de um pai de família, dedicou aos seus os seus dons de pão e vinho. Não precisam mais subir a Jerusalém. Em sua assembleia para a refeição sagrada entrarão no santuário, encontrarão Deus em Cristo e receberão vida eterna.¹⁷³

Percebemos que a perícopes de João 6.1-15 está inserida num contexto de conflito com a sinagoga, o que resulta numa ruptura desses movimentos. Isso nos ajuda a situar nossa perícopes na segunda fase de redação do EJ. Como abordamos no segundo capítulo, essa fase é marcada pelos discursos de Jesus acerca de sua identidade e, principalmente, pelas controvérsias com “os judeus” – indício de conflito com a sinagoga. Apesar da perícopes de Jo 6.1-15 conter a menção de um sinal (marca da primeira fase), a conotação mosaica da figura de Jesus insere a narrativa diretamente no conflito da segunda fase. O distanciamento da narrativa

¹⁷³ BEUTLER, 2015, p. 187.

joanina em relação às narrativas sinóticas¹⁷⁴, pode ser um indício de uma redação posterior da memória circulante na comunidade anterior ao conflito, que foi catalisado pela destruição do Templo.

Sendo assim, nessa fase, a figura de Moisés é fundamental para a Comunidade Joanina, que tem que disputar espaço com os judeus. Sobre esse conflito, falaremos a seguir.

3.3.1. Conflito com “os judeus”

Percorrendo as páginas do EJ, nota-se em destaque a presença de um grupo: *os judeus*. Diferente, por exemplo, dos samaritanos que aparecem praticamente apenas em uma perícopie (4.1-42), “os judeus” estão espalhados por todo EJ, aparecendo em narrativas e diálogos polêmicos com Jesus. O curioso é que, em alguns momentos, “os judeus” aparecem como amigos de Jesus, mas em diversas outras passagens, são opositores não só a Jesus, mas como à vontade do Pai. Comparando o EJ com os sinóticos temos ainda outra surpresa: o EJ menciona “os judeus” em 70 passagens, 33 das quais eles aparecem como inimigos de Jesus; este dado é tanto mais chocante quando se tem em conta que esta expressão aparece raramente nos Sinóticos – 5 vezes em Mateus, 6 em Marcos e 5 em Lucas.¹⁷⁵ Percebemos nitidamente um interesse marcante ao longo da obra joanina sobre “os judeus”. Com tantas referências sobre eles, podemos concluir que, de alguma forma, “os judeus” foram importantes na formação da comunidade joanina. Porém, diante da alternância entre relatos de afinidade e oposição, como podemos entender, de fato, quem são “os judeus” no EJ? Para o evangelista, qual foi a verdadeira relação entre a comunidade joanina e “os judeus”? Teriam “os judeus” alguma relação com o Judaísmo da época de Jesus ou da redação do EJ?

Maria Aparecida de A. Almeida entende que a comunidade joanina nasceu com pessoas que estavam sofrendo com a restauração do judaísmo depois da destruição do Templo (ano 70 d.C.) e o *Sínodo de Jâmnia*¹⁷⁶ (80 d.C.). Segundo Almeida, este grupo de fariseus/judeus refaz

¹⁷⁴ Sobre esse distanciamento, ver tópico 2.4.1. no capítulo 2.

¹⁷⁵ Cf. WENGST, Klaus. *Interpretacion del evangelio de Juan* [Tradução: Manuel Olasagasti]. Salamanca: Sígueme, 1988. p. 41.

¹⁷⁶ Em 68, quando do assédio de Jerusalém (>Voc. *Guerra Judaica*), os fariseus, com a anuência do poder romano, saíram da cidade para refugiar-se em Jâmnia/Javné, a uns 50 km a oeste de Jerusalém. Depois da destruição do Templo (em 70) e do fim da guerra, os rabinos (mormente fariseus) começaram a recompor a comunidade judaica na base da Sinagoga, sem o Templo. O “*Sínodo de Jâmnia*”, como é chamado, tomou a decisão de excluir os cristãos da nova comunidade judaica. Incluíram na oração cotidiana do judeu a *birkat ha-minim*, uma maldição dos hereges (*minim*). As razões disso podem ser diversas. Em primeiro lugar, os cristãos proclamavam Jesus como Messias, o que os judeus nacionalistas não podiam aceitar, sobretudo depois da destruição do Templo, uma situação nada “*messiânica*” (no entender deles). Além disso, os cristãos atribuíram a Jesus missão e dignidade divinas, o que os judeus consideravam blasfêmias (cf. Jo 5.18 etc.). Enfim, unindo-

e reconstrói o judaísmo a partir exclusivamente da Lei, em perspectiva farisaica e deuteronomista, negando, portanto, que Jesus seja a “consumação-perfeita” messiânica de Deus. Para a autora, os textos de Jo 9.22; 12.42; 16.2 nos mostram o quanto o Jesus joanino reprova os judeus e seu desconhecimento de Deus (5.37-47; 8.19,55) e o quanto “os judeus” também tornam evidente sua não-aceitação a Jesus numa atitude agressiva: *a exclusão da sinagoga judaica*.¹⁷⁷

Já Konings entende que depois da destruição do Templo, que acarretou o fim dos sacrifícios e do sacerdócio, os rabinos (mestres leigos) da tendência farisaica de Hillel reconstituem a comunidade em torno do estudo da Torá, em Jabneh/Jâmnia, perto da atual Tel-Aviv. A relação entre a sinagoga judaica e a comunidade cristã é agora de conflito aberto. Para Konings, o Evangelho de João conheceu sua redação final na atmosfera de conflito com esse novo judaísmo, chamado de “judaísmo formativo”, depois de 80 d.C. Talvez as alusões à exclusão da sinagoga (Jo 9.22; 12.42) se refiram a uma decisão do grupo de Jâmnia (mas a perseguição dos cristãos nas sinagogas pode ser bem mais antiga, como provam os textos de Marcos e da fonte Q usada por Mateus e Lucas).¹⁷⁸

Embora “os judeus” ocupem um lugar de destaque no EJ, Almeida entende que o evangelista parece ter uma aversão odiosa sem limites para com eles. Porém, destaca que o termo *judeu* no EJ não designa uma etnia, nem uma cultura, nem um povo. Para Maria Aparecida, quando usado por João com conotação adversativa, este termo não indica os judeus em geral – presentes tanto na Judéia como na Galiléia – para falar dos seus costumes, suas leis ou sua religião, mas se refere aos opositores de Jesus e seus discípulos: “um grupo especial no ambiente judaico que tem peso político e social e até certo poder de decisão; uma ideologia que está tomando corpo numa estrutura de poder”.¹⁷⁹ Ao usar o termo “os judeus” em sentido hostil, o escritor joanino aponta o grupo judaico dominante, quer no tempo de Jesus, quer no tempo das comunidades joaninas (constituídas de judeus e não judeus). Almeida acrescenta ainda que o problema é que João não distingue estes dois momentos e projeta anacronicamente a situação ulterior sobre a narrativa do ministério de Jesus. Para ela, João funde em um só horizonte o ano

se a outros grupos (samaritanos, gregos), os cristãos de origem judaica deixavam de colaborar na construção de uma comunidade étnica; eram considerados traidores. >> Cf. KONINGS, 2005, p. 200.

¹⁷⁷ ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. *Eu sou a Luz do mundo: um estudo do significado do termo luz em João 9,1-41*. 2008. 167fl. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo. p. 150.

¹⁷⁸ KONINGS, 2005, p. 32.

¹⁷⁹ ALMEIDA, 2008, p. 126.

30 d.C. e o ano 90 d.C.¹⁸⁰, mas não há razão para deduzir, do uso deste termo, que o Evangelho de João seja anti-judaico. A respeito da expulsão dos cristãos da sinagoga, Almeida escreve:

A comunidade joanina rompe com o sistema baseado no cumprimento rigoroso da Lei. Isso ameaça a autoridade dos judeus/fariseus. Então, os cristãos são expulsos da sinagoga e começam a ser perseguidos. Diante das perseguições e das crises internas e externas, sentem a necessidade de reafirmar sua própria fé e definir a sua identidade. As pessoas que começam a enxergar aceitam a proposta de Jesus e passam a viver de um jeito novo. Em meio a esse sofrimento, a comunidade vivencia uma nova relação de comunhão.¹⁸¹

Segundo Maria Aparecida, uma das políticas das lideranças de Jâmnia foi justamente a culpabilização do povo judeu, imperfeito no cumprimento da lei mosaica segundo os mesmos, pela destruição do Templo. Por isso, a crença na messianidade de Jesus foi interpretada pelos fariseus como infidelidade à lei, como heresia. Almeida entende que a reação da comunidade joanina se expressa em termos de desprezo pela autoridade farisaica e de rechaço ao “Judaísmo” por eles apregoado. Por esse motivo, a exclusão e a separação do judaísmo era um momento de trevas para quem proclamava Jesus como Messias. Os dissidentes ficavam sem proteção, sem trabalho, sem relações sociais e comerciais, separados de sua tradição religiosa, dos serviços e ritos religiosos. Segundo Almeida, sem a religião judaica, permitida pela lei do império, os judeus cristãos deveriam assumir outra religião que fosse reconhecida pelos romanos, caso contrário, seriam vistos como inimigos. A situação da comunidade joanina era de muita insegurança. De um lado, as autoridades religiosas e do império mantinham sobre ela uma vigilância continua. De outro lado, a multidão passou a ver os dissidentes cristãos como pessoas suspeitas, gente perigosa.¹⁸²

Segundo J. Louis Martyn, temos que ler o Evangelho de João num nível duplo: o nível da vida de Jesus e o nível da presença poderosa deste Jesus no âmbito de sua comunidade. O Evangelho de João reflete um estágio inicial de banimento no judaísmo formativo. O ponto de partida do trabalho de Martyn é a expulsão dos cristãos da sinagoga, que ele classifica como dado anacrônico, pois esta medida contra os cristãos só foi executada a partir dos anos 90 d.C. Sua aplicação à vida de Jesus é um indício de que outros dados semelhantes podem ser mais um reflexo dos problemas e preocupações da comunidade joanina do que dados históricos sobre Jesus.¹⁸³

¹⁸⁰ Cf. BROWN, 1999, pp. 42-43.

¹⁸¹ ALMEIDA, 2008, p. 140.

¹⁸² Id., Ibid., p. 137.

¹⁸³ MARTYN, J. Louis. *History and theology in the fourth gospel*. New York: Harper & Row, 1968. pp. 17-41.

Para Klaus Wengst, ainda que o Jesus do Evangelho de João apresente as Escrituras, Moisés e a Lei a seu favor e ainda que o mesmo se qualifique como judeu, fala, no entanto, em “vossa lei” (8.17; 10.34), como se tampouco ele não fosse judeu. Também chama seus antepassados do deserto de “vossos pais” (6.49). É indiscutível que esta distância que estabelece no EJ e que apresenta o judaísmo como alheio a Jesus não concorde com a realidade do Jesus terreno. Este tipo de exposição é compreensível, em compensação, como expressão do contraste entre judaísmo e cristianismo da época do evangelista. A mesma distância acontece quando este fala da “páscoa dos judeus” (2.13; 6.4; 11.55), da “festa dos judeus” (5.1; 6.4) e da “purificação dos judeus” (2.16). O julgamento aparece aqui como um coletivo religioso bem definido frente a Jesus – e é, no plano do evangelista, frente à comunidade que aceita e crê – com sua Escritura, festas e costumes.¹⁸⁴

Senen Vidal, sobre o conflito com “os judeus”, escreve que é a etapa do surgimento da comunidade joanina como uma nova instituição: “o trauma profundo de sua expulsão do seio do judaísmo equivale ao trauma de um autêntico ‘*nascimento*’ em uma vida independente”.¹⁸⁵ Segundo Vidal, o testemunho principal são os escritos que surgem nesta época (aproximadamente o ano 80 d.C.), precisamente com o escrito etiológico (justificativo) da comunidade joanina.

Para Vidal, a expulsão dos cristãos da sinagoga (cf. 9.22; 12.42; 16.2) se explica apenas a partir da situação especial do judaísmo depois do ano 70 d.C. Segundo o autor, foi neste tempo quando se iniciou seu processo de uniformização a partir da corrente dominante do rabinismo fariseu (daí utilizar o termo “fariseus” para designar as autoridades judaicas nos textos de João e dos evangelhos sinóticos redigidos neste tempo). Vidal entende que sua delicada situação política, social e religiosa não podia suportar as diferenças e tensões do judaísmo do tempo anterior e, em consequência, se excluiu de seu seio diversos grupos e movimentos considerados “heréticos”, dentro dos quais se incluíam os grupos de judeus cristãos (entre eles, os joaninos). Para o autor, a sanção oficial desta expulsão foi a famosa “benção dos hereges”, agregada neste tempo (em torno de 80 d.C.) à antiga 12ª bênção da oração sinagagal das “18 bênçãos”. Por outra parte, atesta Vidal, todo movimento “messiânico”, como era o joanino, significava um perigo social e político para aquele judaísmo dependente, mais do que nunca, da simpatia do poder romano (cf. 9.1-34). Isso explica que a confissão de fé em Jesus como profeta messiânico

¹⁸⁴ WENGST, 1988, p. 50.

¹⁸⁵ VIDAL, 1997, p. 44.

se convertera na razão fundamental da expulsão dos grupos joaninos do seio da sinagoga. Sobre isso, Vidal ainda escreve:

Os grupos joaninos sofreram um grande revés, perdendo também membros e simpatizantes influentes, que passaram a ser “cristãos ocultos” (cf. 3.1-11; 12.42-43). Mas isso significou seu nascimento em uma existência como *uma comunidade com entidade própria*, organizada e configurada fora das práticas e celebrações do judaísmo (mesmo perdendo alguns traços de sua antiga tradição >> cf. 4.1-42; 20.17).¹⁸⁶

Portanto, a ênfase joanina não é mais, como na etapa anterior, a de renovação do judaísmo, mas sim, como indica Vidal, a de superação e substituição de seus ritos e práticas: culto do templo, festas, sábado, ritos de purificação. Daí se explica a veemência e a dura polêmica dos textos do Evangelho de João. Mas Vidal percebe que ao mesmo tempo, isso possibilita a abertura da comunidade joanina *ao mundo gentio*, supondo que dentro da comunidade havia membros que já não entendiam as práticas judaicas e nem o aramaico; por isso precisamente se escreve em grego.

Para Carlos Josué, a partir dos anos 70 (pós destruição do Templo), um novo grupo entra na comunidade joanina,¹⁸⁷ acentuando ainda mais o conflito com as “autoridades judaicas”, ocasionando a expulsão dos cristãos da sinagoga. Expulsos pelos fariseus, apresentados como autoridades (cf. 9.13-17; 7.32,45; 11.45-47,57). Nascimento acrescenta que as autoridades judaicas eram tolerantes com os cristãos que anunciavam a ressurreição de Jesus (cf. At 5.33-42), contudo não toleravam os que criticassem o templo (já destruído) e apresentassem Jesus como igual a Deus.¹⁸⁸

Nascimento também destaca que o evangelista põe muita ênfase na afirmação que Jesus é o Messias, precisamente o que alguns judeus negavam. Com mais frequência que os sinóticos o autor usa o nome *Christós*, e é o único que transcreve o nome Messias (1.41; 4.25). Identifica a Cristo com figuras preanunciadas no Antigo Testamento: o Servo de Javé (1.29,34), o cordeiro de Deus (1.29), o rei de Israel (1.49), o Santo de Deus (6.69). Segundo Carlos Josué, a primeira parte do Evangelho apresenta Jesus posicionando-o diante das instituições de Israel: a expiação, o Templo, o culto (2 – 4), as festas (Sábado, Páscoa, Tabernáculos, Dedicção [5 – 10]). O autor justifica essa atitude do evangelista como reação diante da incredulidade dos judeus e indica

¹⁸⁶ VIDAL, 1997, p. 45.

¹⁸⁷ Segundo Nascimento, até então a comunidade era formada por: cristãos judeus que comungavam a mesma fé das outras comunidades que surgiram dos Doze discípulos (*1º grupo*); judeus de concepções peculiares antitemplo (cf. 2.14-15, 19-20) (*2º grupo*); samaritanos (cf. 4.1-42) (*3º grupo*). >> Cf. NASCIMENTO, 2010, p. 71.

¹⁸⁸ Cf. BROWN, 1999, p. 48-49.

que a maneira de usar a expressão “os judeus”, denota uma atitude controversa: “em boa parte se usa o termo técnico para designar as autoridades religiosas, especialmente as de Jerusalém, que são hostis a Jesus”.¹⁸⁹

Já Grégory Baum diz que toda a hostilidade para com os “judeus” era por causa do acento novo dado à escatologia. O autor joanino afirma que as promessas feitas já se cumpriram em Jesus Cristo, que a graça da salvação está presente, não no advento futuro. Essa perspectiva histórica, segundo Baum, obriga o evangelista a adotar uma atitude de serenidade diante das perseguições e até da expulsão. O julgamento do mundo começa na pessoa de Jesus. Os que não creem em Jesus não receberão a vida, e a cólera de Deus pesa sobre eles (3.36).¹⁹⁰

Segundo Nascimento a comunidade do Discípulo Amado viu-se diante de todos esses desafios, os quais foram aproveitados para seu fortalecimento. O critério de pertença à comunidade não era mais a etnia judaica e se tornou o crer decididamente em Jesus; não haviam cristãos de uma categoria inferior por seguirem Jesus Cristo, mas eram acolhidos pelo fato de aceitarem que Jesus era o Messias encarnado, morto e ressuscitado; Nascimento ainda acrescenta que também a prática litúrgica foi um diferencial dos judeus da sinagoga; um novo calendário, um novo ritual (batismo), nova catequese. Segundo o autor, a comunidade, aos poucos, se tornava autônoma, independente, original, distinta do judaísmo, mesmo tendo saído dele.

A partir de todos esses esclarecimentos, podemos afirmar que o conflito entre a comunidade joanina e “os judeus” (Judaísmos e autoridades judaicas) foi decisivo na história da comunidade. Diante de toda perseguição originada da expulsão da sinagoga, compreendemos a preocupação do evangelista em animar os joaninos a permanecerem firmes na fé. Com o rompimento com o Judaísmo, os cristãos joaninos estavam desprotegidos e enfraquecidos. Assim, coube ao evangelista incentivar a unidade dos cristãos joaninos e a esperança na vida eterna a partir da fé em Jesus Cristo; isto através de um estilo literário marcante em toda obra joanina.

¹⁸⁹ NASCIMENTO, 2010, p. 62.

¹⁹⁰ BAUM, Grégory. *Les Juifs et l'Évangile. L'Évangile de Saint Jean*. (Lectio Divina 41), Paris: Les Éditions du Cerf, 1965. p. 123 e 148.

3.4. Conotações mosaicas: uma questão de identidade

Temos no conflito com “os judeus” o lugar vivencial¹⁹¹ de nossa perícopie. Portanto, por trás da narrativa da multiplicação de pães e peixes, e, ainda, por trás das controvérsias entre Jesus e “os judeus”, está uma comunidade judaico-cristã que encontra na memória de Jesus as respostas de fé para enfrentar seus próprios desafios.

Para Carlos Josué, o grande desafio dessa fase para a Comunidade Joanina é forjar a própria identidade frente à pluralidade do primeiro século. E, essa construção de identidade acontece no enfrentamento dos conflitos. Frente a esse conflito, a figura de Moisés é um elemento-chave para esse processo, pois trata-se do maior ícone do judaísmo. Portanto, dar a Jesus conotações mosaicas e, ao mesmo tempo, forjar um Jesus como alguém que supera Moisés é, estritamente, uma questão de identidade comunitária e não uma ação informativa. Trata-se de uma questão de fortalecimento de fé em Jesus como o Filho de Deus (Jo 20.31), como o Messias esperado.

Associar Jesus a Moisés foi uma estratégia literária da comunidade joanina para enfrentar seus desafios com “os judeus”, que está alinhada à primeira parte do EJ (2-12). Segundo Carlos Josué, em todo o Livro dos Sinais (cap. 2-12 de Jo) o autor se empenha em revelar a verdadeira identidade de Jesus, seu verdadeiro EU. Como observa, há uma concentração cristológica constante e todos os símbolos dizem quem é Jesus, e o que ele é para nós: Eu sou a luz (8.12), o verdadeiro pão descido do céu (6.32), o verdadeiro pastor (10.11,14), a videira verdadeira (15.1).¹⁹² Portanto, a identidade de Jesus como “o profeta” que substitui Moisés está diretamente ligada à identidade da própria Comunidade Joanina e seu enfrentamento aos judeus.

¹⁹¹ *Lugar vivencial* é uma expressão que procura reproduzir as palavras alemãs *Sitz im Leben*. *Sitz* significa lugar/assento e *im Leben* quer dizer *na vida*. Literalmente, *Sitz im Leben* significa, pois, *lugar na vida = lugar vivencial*. Alguns autores preferem outras traduções, como *lugar de origem, situação geratriz, ambiente vital* ou *contexto histórico*. Cf. WEGNER, Uve. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal. São Paulo: Paulus, 2002. p. 171.

¹⁹² NASCIMENTO, 2010, p. 228.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A redação da perícopa de João 6.1-15 contempla a segunda fase do EJ, fase marcada pelo conflito com a sinagoga. Após a destruição do Templo, diversos grupos se apresentam como representantes do “verdadeiro Israel”, buscando identidade e espaço na pluralidade do judaísmo desse tempo. Dentre esses grupos, temos a Comunidade Joanina.

Essa fase é marcada pelos discursos de Jesus, enfatizando sua missão e sua identidade como “aquele enviado por Deus”. Diante da pluralidade do judaísmo desse período e, ainda, frente à hostilidade por conta da sinagoga, o EJ tem a tarefa de fortalecer a fé da comunidade em Jesus como o Messias. Por essa fé muitos foram perseguidos e expulsos da sinagoga, impedidos de celebrar a fé no espaço oficial. Isso representou diversos problemas sociais para os joaninos, afetando principalmente a situação econômica.

O grande esforço, então, é forjar a identidade de Jesus, que na verdade, é a própria identidade da comunidade. Jesus recebe vários títulos ao longo do EJ e diversas imagens, símbolos, metáforas etc., são utilizadas pelo redator na tarefa de “moldar” Jesus. Dentre tantas imagens e símbolos, metáforas e personagens, a figura que mais nos chama atenção é a de Moisés. Em João 6.1-15, assim como em todo o capítulo 6, a presença de Moisés é marcante. Evidentemente, essa presença também é notada nas demais narrativas sinóticas da multiplicação de pães e peixes. Porém, como vimos no segundo capítulo (tópico 2.4.1), João apresenta um considerável distanciamento dessas narrativas, e com isso, apresenta um Jesus com conotações mosaicas muito mais acentuadas.

A memória do profeta Eliseu também pode ser notada, (cf. 2Rs 4.42-44 – *como vimos na análise das tradições*), principalmente na narrativa de Marcos. Como apontam alguns pesquisadores, essas duas tradições se misturam, o que torna a tarefa de mapeamento difícil. Ambas as memórias têm os personagens como profetas, que são seguidos por pessoas e, num momento dramático, alimentam de forma milagrosa um grupo grande de

peessoas. Porém, na narrativa do EJ, percebemos uma ênfase maior na figura de Moisés em detrimento da de Eliseu, determinada pelo material exclusivo de João, que está conectado com toda a cena subsequente no capítulo 6, em que apresenta Jesus como “o pão que desceu do céu” (imaginário do maná no deserto).

O EJ está inserido nas redes textuais do primeiro século, composta de textos canônicos e não canônicos e, ainda, com a mesma forma, a tradição oral. Nessas redes textuais, a imagem de Moisés circulava com muita força, sendo lida e relida por diversas comunidades, gerando novas interpretações e abordagens acerca dessa figura. Por isso, percebemos uma marcante pluralidade de abordagem, recepção e utilização da figura de Moisés.

Como caminho metodológico, optamos por uma investigação das tradições de Moisés, tanto no AT quanto em outras literaturas do mundo extra canônico. Por limitação de espaço e delimitação do objetivo de pesquisa, selecionamos apenas quatro escritos além do AT, que são: Testamento de Moisés, o Livro dos Jubileus, Quarto Esdras e os Escritos de Filo. As três primeiras dividem o mesmo ambiente do EJ, o mundo Siro-Palestinense. Já os escritos de Filo estão distantes geograficamente da comunidade joanina, pois trata-se de um escrito situado no Egito. Essa distância reforça para nós a força com que a imagem de Moisés circulava, rompendo até mesmo barreiras geográficas.

Nessas obras selecionadas, o que nos chama atenção é a presença da tradição de Moisés como profeta. Outras funções se misturam, como legislador, sacerdote, rei, mediador etc., mas todas reforçando o papel profético de Moisés. Pontos comuns são a subida ao monte para receber revelações e, ainda, o anúncio do próprio Moisés acerca de seu substituto, “o profeta”.

Percebemos na perícopes de João 6.1-15 aproximações com essas literaturas, já que para O EJ aproveita dessa tradição para dizer que Jesus é esse substituto, “o profeta” que foi anunciado pelo próprio Moisés. Mas, essa aproximação com as tradições de Moisés se fortalece à medida que notamos os distanciamentos com as demais narrativas sinóticas.

Apresentar Jesus como o substituto de Moisés, se torna um elemento fundamental para o discurso identitário da comunidade joanina. Jesus é o Messias, o próprio Deus encarnado, pão da vida que desceu do céu, portanto, é maior que Moisés. Portanto, dar a Jesus conotações mosaicas é, na verdade, uma questão de forjar a identidade da própria comunidade. Muitos abandonaram a fé e a comunidade por conta das perseguições e hostilidades dos “judeus”, por isso, torna-se necessário fortalecer o discurso através da relação entre a imagem de Jesus e as tradições de Moisés.

Frente ao conflito com “os judeus” e o rompimento com a sinagoga, nada melhor que utilizar a principal figura do judaísmo para exaltar e atestar Jesus como Messias, como aquele

esperado por todo povo. A imagem de Moisés não só “empresta” conotações à Jesus, como se torna secundária no discurso joanino.

Apesar de não pretendermos aqui esgotar o tema, a intenção é de contribuir para uma melhor compreensão do Cristianismo Primitivo, através da análise do EJ. Diante disso, destaco a contribuição dessa pesquisa pela perspectiva metodológica adotada, abordando a relação da figura de Moisés com Jesus no EJ a partir da recepção dos imaginários produzidos e/ou alimentados também pela literatura não canônica, e não apenas pelas canônicas, como tem sido feito tradicionalmente. Recuperar esse processo de construção das comunidades primitivas e do rico diálogo do texto canônico com esse mundo da literatura não-canônica, nos insere no desafio da reconstrução do cristianismo primitivo, que tem em sua origem, uma formação plural. Essa perspectiva de abordagem coloca o EJ no ambiente religioso do primeiro século, que representa um contínuo processo de recepção e ressignificação de textos. Diante disso, olhamos para o texto do EJ como um grande mosaico de tradições, teologias, memórias e personagens arquetípicos, ressignificados de maneira adequada ao cotidiano da comunidade joanina, e não como um texto produzido por um único autor, com caráter normativo e com dependência literária dos escritos canônicos, reduzido a uma obra biográfica de Jesus de Nazaré.

Sendo assim, essa abordagem contribui para uma leitura mais acurada dos textos sagrados, o que gera uma importante contribuição para a sociedade. A Bíblia é o principal fundamento da fé de uma parcela considerável da população brasileira, tornando-se produtora de sentido e legitimadora de práxis, conceitos e mentalidades. Diante disso, abordar um texto bíblico nessa perspectiva provoca uma relevante reflexão acerca das motivações das narrativas e suas aplicações cotidianas. Perceber a capacidade de uma comunidade em lidar com a pluralidade de ideias, tradições e memórias, e, ainda, a maneira como as assimila e ressignifica, nos ajuda a notar os processos de tradições, memórias e oralidades ressignificadas pelas inúmeras comunidades cristãs atuais. Além disso, nos permite confrontar discursos estereotipados e hermenêuticas massificadoras, que desvalorizam a riqueza da pluralidade e desconhecem o caminho da harmonização.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. *Eu sou a Luz do mundo: um estudo do significado do termo luz em João 9,1-41*. 2008. 167fl. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. *Profeta e Luz: categorias intercambiáveis para consolidar a identidade de Jesus na literatura joanina*. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2012 (Tese de Doutorado em Ciências da Religião). 299 p.

ANDERSON, Paul N. *John, Jesus and History*, v. 1: Critical appraisals of critical views. (edited by Paul N. Anderson, Felix Just, and Tom Thatcher). Leiden/Boston: Brill, 2007. 357 p.

ANDERSON, Paul N. *The christology of the fourth gospel: its unity and disunity in the light of John 6*. Tübingen: Mohr, 1996. 317 p.

ANDIÑACH, Pablo R. *O livro do Êxodo: um comentário exegético-teológico*. Tradução de Nelson Kilpp. São Leopoldo: Sinodal : EST, 2010. 398 p.

ASHTON, John. *The Gospel of John and Christian Origins*. Minneapolis: Fortress Press, 2014. 208 p.

ASHTON, John. *Understanding the fourth Gospel*. Oxford: Clarendon Press, 1993. 599 p.

BARKER, Margaret. *King of the Jews: Temple Theology in John's Gospel*. London: Society for Promoting Christian Knowledge (SPCK), 2014. 1241 p.

BAUM, Grégory. *Les Juifs et l'Évangile. L'Évangile de Saint Jean*. (Lectio Divina 41), Paris: Les Éditions du Cerf, 1965. 198 p.

BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João: comentário*. [Tradução: Johan Konings] São Paulo: Edições Loyola, 2015. 550 p.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002. 2206 p.

- BÍBLIA. Português. *Bíblia sagrada*. Tradução de João Ferreira de Almeida. 2. ed. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 1993. Edição revista e atualizada no Brasil.
- BOOR, Werner de. *Evangelho de João I: comentário esperança*. Curitiba: Evangélica Esperança, 2002. 263 p.
- BORTOLINI, José. *Como ler as cartas de João: quem ama nasceu de Deus e conhece a Deus*. São Paulo: Paulus, 2001. 74 p. (Como ler a Bíblia).
- BORTOLINI, José. *Como ler o evangelho de João: o caminho da vida*. São Paulo: Paulus, 1994. 205 p. (Como ler a Bíblia).
- BROWN, Colin (Org.). *O novo dicionário internacional de teologia do novo testamento: volume 2: R-Z*. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1982. p. 340-357.
- BROWN, Colin; COENEN, Lothar (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. 2773 p.
- BROWN, Raymond Edward. *A comunidade do discípulo amado* [tradução: Euclides Carneiro da Silva]. São Paulo: Paulus, 1999. 209 p.
- BROWN, Raymond Edward. *El evangelio segun Juan I-XII: introduccion, traduccion y notas*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1979. 758 p.
- BROWN, Raymond Edward. *El evangelio segun Juan XIII-XXI: introduccion, traduccion y notas*. Madrid: Ediciones Cristandad, 1979. 884 p.
- CARSON, D. A. *O comentário de João* [tradução: Daniel de Oliveira e Vivian Nunes do Amaral]. São Paulo: Shedd Publicações, 2007. 686 p.
- CASALEGNO, Alberto. *Para que contemplem a minha glória (João 17.24): introdução à teologia do Evangelho de João*. São Paulo: Loyola, 2009. 414p. (Bíblica Loyola; v. 57).
- COLLINS, John J. *A imaginação apocalíptica: uma introdução à apocalíptica judaica* [Tradução: Carlos Guilhaume da Silva Magajewski]. São Paulo, Paulus: 2010. 477 p.
- CUNHA, Elenira Aparecida. *Por causa do Reino dos Céus: uma leitura de gênero de Mateus 19.1-2 e 5.27-32*. 2003. 281 fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2003.
- DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. I. Madri, Ed. Cristianidad, 1987.
- DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. II. Madri, Ed. Cristianidad, 1987.
- DIEZ MACHO, Alejandro. *Apócrifos del Antiguo Testamento*. Vol. V. Madri, Ed. Cristianidad, 1987.

DODD, Charles Harold. *A Interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Teológica/Paulus, 2003. 616 p.

ERDMAN, Charles R. *O evangelho de João*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 1965. 158 p.

GALVÃO, Antônio Mesquita. Jesus e a samaritana (um diálogo sempre atual). *Revista Grande Sinal*, Petrópolis, v. 59, n. 1, p. 49-62, jan./fev. 2005.

GARCIA, Paulo Roberto. *Imagens de Moisés e Jesus no Evangelho de Mateus: Moisés no imagético apocalíptico do primeiro século* (p. 37-46). In: Helmut Renders; José Carlos de Souza. (Org.). *Teologia Wesleyana, Latino Americana e Global*. 18ªed. São Bernardo do Campo: Editeo, 2011.

GARCIA, Paulo Roberto. *Jesus, um galileu frente a Jerusalém: um olhar histórico sobre Jesus e os Judaísmos de seu tempo*. In: André Leonardo Chevitarese; Gabriele Cornelli; Monica Selvatici. (Org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, p. 271.

GARCIA, Paulo Roberto. *Sábado: a mensagem de Mateus e a contribuição judaica*. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. 200 p.

GINGRICH, F. Wilbur. *Léxico do Novo Testamento: grego e português*. Tradução de Julio Paulo Tavares Zabatiero. São Paulo: Edições Vida Nova, c1983. 228 p.

GIRARD, Marc. *Os símbolos na Bíblia: ensaio de teologia bíblica enraizada na experiência humana universal*. Tradução de Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1997. 798 p.

GOMES, Paulo Sergio; OLIVETTI, Odayr. *Novo Testamento interlinear analítico: texto majoritário com aparato crítico*. São Paulo: Cultura Cristã, 2008. 984 p

GUNNEWEG, Antonius H. J. *Teologia Bíblica do Antigo Testamento: uma história da religião de Israel na perspectiva bíblico-teológica*. Tradução de Werner Fuchs. São Paulo: Editora Teológica : Edições Loyola. 2005. 368 p. (Série Biblioteca de Estudos do Antigo Testamento).

HARSTINE, Stan. *Moses as a Character in the Fourth Gospel: a study of Ancient Reading Techniques*. York/New York: Sheffield Academic Press Ltd, 2002. 209 p. (Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 229)

HAUBECK, Wilfrid; SIEBENTHAL, Heinrich von. *Nova chave linguística do Novo Testamento grego: Mateus - Apocalipse*. Tradução de Nelio Schneider. São Paulo: Targumim: Hagnos, 2009. 1466 p.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. v. 1. 432 p.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. v. 2. 410 p.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005. 404 p.

KONINGS, Johan. *The dialogue of Jesus, Philip and Andrew in John 6.5-9*. In: Devaux, A. (ed.). *John and the Synoptics* (BETHL 101). Leuven, 1992, 523-534.

KUMMEL, Werner Georg. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982. 798 p.

LANFRANCHI, Pierluigi. *Moses' Vision of the Divine Throne in the Exagoge of Ezekiel the Tragedian*. In: JONGE, Henk Jan de; TROMP, Johannes (Orgs.). *The Book of Ezekiel and its Influence*. London and New York: Routledge, 2016. 232 p.

LELOUP, Jean-Yves. *O evangelho de João*. [Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira]. Petrópolis: Vozes, 2000. 300 p. (Colecao unipaz).

LEON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do evangelho segundo João I: capítulos 1-4*. São Paulo: Loyola, 1996. 315 p. (Bíblica Loyola; v. 13)

LEON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do Evangelho segundo João II: capítulos 5-12*. [Tradução de Johan Konings]. São Paulo: Loyola, 1996. 349 p. (Bíblica Loyola; v. 14).

LEON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do evangelho segundo Joao III: capítulos 13-17*. São Paulo: Loyola, 1996. 230 p. (Bíblica Loyola; v. 15).

LEON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do evangelho segundo Joao IV: Capitulos 18-21*. São Paulo: Loyola, 1998. 262 p. (Bíblica Loyola; v. 16).

LIERMAN, John. *The New Testament Moses: Christian perceptions of Moses and Israel in the setting of Jewish Religion*. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2004. 368 p. (Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament, No. 2)

LIMA, Anderson de Oliveira. *Introdução à exegese: um guia contemporâneo para a interpretação de textos bíblicos*. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. 161 p.

LOTMAN, Yuri M. *As três funções do texto*. In: *Por uma teoria semiótica da cultura*. Belo Horizonte: FALE/UFMG, 2007. p. 13-26.

LOTMAN, Yuri M. *La semiosfera I: semiótica de la cultura y del texto*. Tradução do russo de Desiderio Navarro. Madri: Ediciones Cátedra S. A, 1996. 174 p.

LOTMAN, Yuri M. *La semiótica de la cultura y el concepto de texto*. In: *Entretextos: Revista Electrónica Semestral de Estudios Semióticos de La Cultura*. número 2 de novembro de 2003. 6 p.

MACHADO, Jonas. *Transformação Mística na Religião do Apóstolo Paulo: a recepção do Moisés glorificado em 2º Coríntios na perspectiva da experiência religiosa*. 349 fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2007.

- MANTOVANI, José Pascoal. *Os sinais no Evangelho de João: exegese de João 6.1-15*. São Bernardo Campo, 2013. 114 fl. Dissertação (Mestrado) – Universidade Metodista de São Paulo, Faculdade de Humanidades e Direito, curso de Pós-graduação em Ciências da Religião.
- MARTYN, J. Louis. *History and theology in the fourth gospel*. New York: Harper & Row, 1968.
- MATEOS, Juan et al. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989. 295 p.
- MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *O evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*. São Paulo: Paulinas, 1989. 925 p.
- MEEKS, Wayne A. *The Prophet-King: Moses traditions and the Johannine Christology*. Leiden, E. J. Brill: 1967. 369 p. (Supplements to Novum Testamentum)
- MICHAELS, J. Ramsey. *João*. São Paulo: Vida, 1994. 376 p. (Novo comentário bíblico contemporâneo).
- MORIN, Emile. *Jesus e as estruturas de seu tempo*. São Paulo: Paulus, 1988. 155 p.
- MYERS, Ched. *O Evangelho de São Marcos* [tradução de I. F. L. Ferreira; revisão H. Dalbosco]. São Paulo: Paulinas, 1992. 570 p. (Coleção Grande Comentário Bíblico).
- NASCIMENTO, Carlos Josué Costa do. *Do conflito de Jesus com os judeus à revelação da verdade que liberta em João 8.31-59*. 2010. 330 fl. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Curso de Pós-Graduação em Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010.
- NEUENFELDT, Elaine. Encontros e diálogos entre a samaritana e Jesus. *Revista A Palavra na Vida*, São Leopoldo, n. 213/214, p. 37-43, set. 2005.
- NEVES, Joaquim Carreira das. *Escritos de João*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004. 352 p. (Estudos Teológicos – 17).
- NICKELSBURG. *Literatura Judaica, entre a Bíblia e a Mixná: uma introdução histórica e literária* (tradução Elizangela A. Soares e Paulo A. S. Nogueira). São Paulo: Paulus, 2011. 663 p.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (Org.). Dossiê: Hermenêutica da Recepção. In: Estudos de Religião. Revista Semestral de Estudos e Pesquisas em Religião. Volume 26, n. 42, 279 p., junho de 2012.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza Nogueira (Org.). *Apocrificidade: O Cristianismo Primitivo para além do Cânon*. São Paulo: Fonte Editorial. 2015. 160 p.
- NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza Nogueira (Org.). *Linguagens da Religião: desafios, métodos e conceitos*. São Paulo: Paulinas. 2012. 254 p.

Novo Testamento Interlinear Grego - Português. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004. 965 p.

OVERMAN, J. Andrew. *O Evangelho de Mateus e o Judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. Tradução de Cecília Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 1997. 171 p.

PAGELS, Elaine. *Os Evangelhos Gnósticos* [Tradução: Marisa Motta]. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006. 205 p.

PINNICK, Avital Kobayashi. *The Birth of Moses in Jewish Literature of the Second Temple Period*. 259 p. Tese (Doctor of Philosophy) – The Study of Religion, Harvard University, Cambridge/Massachusetts, 1996.

PIÑERO, Antonio et al. *Evangelhos gnósticos: evangelhos, actos, cartas*. [Tradução: Luís Felipe Sarmiento]. 3. ed. Lisboa: Ésquilo, 2006. 302 p. (Biblioteca de Nag Hammadi; v. 2).

PROENÇA, Eduardo de (Org.). *Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia* [Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues]. São Paulo: Fonte Editorial, 2005. v. 1. 881 p.

PROENÇA, Eduardo de (Org.). *Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia* [Tradução de Cláudio J. A. Rodrigues]. São Paulo: Fonte Editorial, 2005. v. 2. 836 p.

RAMOS, Luiz Carlos. *Modelo de Trabalho Acadêmico: Versão 2011*. São Bernardo do Campo, 46 p. Trabalho não publicado.

REGA, Lourenco Stelio; BERGMANN, Johannes. *Noções do grego bíblico: gramática fundamental*. São Paulo: Vida Nova, 2014. 425 p.

ROBINSON, James McConbey. *A Biblioteca de Nag Hammadi*. Tradução de Teodoro Lorent. São Paulo: Madras, 2006. 464 p.

ROQUE, Célia Juliano. *"Caminhos para Deus": propostas religiosas divergentes e identidade do grupo joanino: uma leitura em João 13.33-14.31*. 2015. 151 fl. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Faculdade de Humanidades e Direito, Programa de Pós-Graduação Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

RUSCONI, Carlo. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. [Tradução de Irineu José Rabuske] 3. ed. São Paulo: Paulus, 2009. 538 p.

RYLE, J.C. *Comentário do Evangelho Segundo João*. São Paulo: Imprensa Metodista, 1957. 296 p.

SANTOS, Ana Pinheiro dos. *Eu sou o pão da vida: uma controvérsia em João 6.22-59*. São Paulo: São Bernardo do Campo. Universidade Metodista de São Paulo. 2010. 101 f.

SCHMIDT, Werner H. *A fé do Antigo Testamento*. Tradução de Vilmar Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004. 562 p.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *El Evangelio segun San Juan: version y comentario*. Barcelona: Herder, 1980. v. 1. 658 p.

SCHWANTES, Milton. *Breve história de Israel*. São Leopoldo: Oikos, 2008. 94 p.

SIQUEIRA, Felipe Bagli. *O convívio dos diferentes: o desafio para a inclusão a partir de João 4*. 2013. 86 p. Monografia (Graduação em Teologia) - Faculdade de Teologia da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, São Bernardo do Campo.

VANDERKAM, James. *Os manuscritos do Mar Morto e o Cristianismo*. In: SHANKS, Hershel: *Para compreender os Manuscritos do Mar Morto*. Rio de Janeiro, Imago, 1993.

VAUX, Roland de. *Instituições de Israel no Antigo Testamento*. Tradução de Daniel de Oliveira. São Paulo: Teológica, 2002. 622 p.

VIDAL, Senen. *Los escritos originales de la comunidad del discipulo amigo de Jesus: el evangelio y las cartas de Juan*. Salamanca/Espanha: Sígueme, 1997. 653 p. (Biblioteca de estudios biblicos).

VIELHAUER, Phillip. *Historia de la literatura Cristiana: introducion al Nuevo Testamento, los apócrifos e los Padres Apostólicos*. Salamanca: Sígueme, 1991.

WEGNER, Uve. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 3. ed. São Leopoldo: Sinodal. São Paulo: Paulus, 2002.

WENGST, Klaus. *Interpretacion del evangelio de Juan* [Tradução: Manuel Olasagasti]. Salamanca: Sígueme, 1988. 146 p. (Biblia y catequesis).

ZABATIERO, Julio Paulo Tavares. *Manual de exegese*. São Paulo: Hagnos, 2007. 159 p.