

Wilder F. de Santana

**RELAÇÕES LINGUÍSTICAS
E AXIO(DIA)LÓGICAS:
Palavras e escutas exotópicas**

VOL.2

Wilder Kleber Fernandes de Santana

**Relações Linguísticas e
Axio(dia)lógicas**
Palavras e escutas exotópicas



2019 © Copyright do autor. Todos os direitos reservados.

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que sejam levados em conta os direitos do autor.

Capa

Wdson Fernandes (Faculdade Estácio)

Diagramação

Wilder Kleber Fernandes de Santana

Revisão

Éderson Luís Silveira (UFSC)

Wilder Kleber Fernandes de Santana.

Relações linguísticas e Axio(dia)lógicas: Palavras e escutas exotópicas. São Carlos, Pedro & João Editores, 2019. 102p.

ISBN 978-85-7993-670-8

1. Estudos de Discurso. 2. Relações linguísticas e axiológicas. 3. Dialogismo. 4. Autor. I. Título.

CDD - 410

CONSELHO EDITORIAL AD HOC: Dr. Pedro Farias Francelino (UFPB); Dr^a. Maria de Fátima Almeida (UFPB); Dr^a. Maria Bernardete da Nóbrega (UFPB); Dr. Paulo Dalla-Déa (UNIESP); Dr. José Ferrari Neto (UFPB); Msc. Éderson Luís Silveira (UFSC); Ma. Rosilene Felix Mamedes (UFPB); Dr. Manassés Morais Xavier (UFCEG); Dr^a Eliete Correia dos Santos (UEPB); Dr^a Fabíola Nóbrega Silva (UFPB); Dr^a. Rivaldete Maria Oliveira da Silva (UNIPÊ); Dr^a. Júlia Cristina de Lima Costa (UFPB); Dr^a. Maria Verônica Edmundson (IFPB); Dr^a. Symone Nayara Calixto Bezerra (UEPB)

COMISSÃO CIENTÍFICA/COMISSÃO TÉCNICA AD HOC: Dr. Pedro Farias Francelino (UFPB); Msc. Éderson Luís Silveira (UFSC); Msc. Wilder Kleber Fernandes de Santana (UFPB)

Editores: Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

Conselho Científico da Pedro & João Editores: Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/ Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil).



Pedro & João Editores

www.pedroejoaoeditores.com.br

13568-878 - São Carlos – SP

2019

SUMÁRIO

Capítulo 1 - SOCIOALTERITARISMO: JESUS CRISTO E JOÃO EVANGELISTA EM PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO	4
Capítulo 2 - O DISCURSO RELIGIOSO EM ARENA DIALÓGICO-IDEOLÓGICO-DISCURSIVA	11
Capítulo 3 - O EVANGELHO DE JOÃO EM ORQUESTRAÇÃO DE VOZES	20
Capítulo 4 - (DES)CONTÍNUAS E (IN)FIÉIS PALAVRAS: OS EVANGELHOS NARRADOS POR TESTEMUNHAS OCULARES	27
Capítulo 5 - MOVIMENTOS ARQUITETÔNICOS: JESUS E O PÃO DA VIDA SOB NOTAÇÕES JOANINAS	36
Capítulo 6 - ACUSAÇÃO E CORREÇÃO: INSTÂNCIAS AXIO(DIA)LÓGICAS NO SERMÃO SOBRE O PÃO DA VIDA	44
Capítulo 7 - RELAÇÃO AXIO(DIA)LÓGICA DE AFRONTA: O MANÁ NO DESERTO COMO EVENTO CONSTITUINTE	50
Capítulo 8 - NEGAÇÃO E REDIRECIONAMENTO ARGUMENTATIVO: DEUS DÁ O VERDADEIRO PÃO DO CÉU	56
Capítulo 9 - AUTO-AFIRMAÇÃO E INSEPARABILIDADE: JESUS COMO FONTE DE VIDA ETERNA	63
Capítulo 10 - EMBATES LINGUÍSTICO-DIALÓGICO-DISCURSIVOS SOBRE A JUSTIFICAÇÃO	68
Capítulo 11 - OUTRIFICAÇÃO COMO ATO RESPONSIVO: JESUS NADA PODE FAZER SEM DEUS	73
Capítulo 12 - ENTORNOS DISCURSIVOS SOBRE REAFIRMAÇÃO E COMPLEMENTAÇÃO: JESUS ENQUANTO PÃO QUE VIVIFICA	80
Capítulo 13 - SILENCIAMENTO, OBSERVÂNCIA E ESCUTA: CARNE E SANGUE DE JESUS COMO METÁFORAS DOUTRINÁRIAS	87
Capítulo 14 - SOBRE A (DES)TERRITORIALIZAÇÃO DA LINGUAGEM E DO SUJEITO NO DISCURSO BÍBLICO DO PÃO DA VIDA	94

Capítulo 1

SOCIOALTERITARISMO: JESUS CRISTO E JOÃO EVANGELISTA EM PROCESSO DE CONSTITUIÇÃO

Introdução

Estudos que se preocuparam em abordar a dimensão categórica *sujeito* tiveram pauta em discussões linguístico-filosóficas desde antes mesmo da apropriação do domínio escrito. Porém, ainda que esta modalidade tenha potencializado a capacidade humana de observação diante dos fatos e de suas experiências, nem todas as pesquisas e direcionamentos de estudo situaram o sujeito como categoria central a ser estudada, principalmente no que respeita a uma perspectiva sociológica ou dialógico-discursiva, o que reverbera em notações sociointeracionistas (da linguagem).

A partir de estudos desenvolvidos (e direcionados) por Mikhail M. Bakhtin (1993 [1920-1924]), 2006 [1979], 2010 [1924]), Valentin N. Volóchinov (2017 [1929]) e Pável N. Medviédov (2016 [1928]) sobre a linguagem e suas manifestações, tem-se acesso a uma proposta de inclusão do sujeito em perspectiva de relações interdiscursivas e responsabilidade socio-ético-estética, em que este não é mais visto de forma uno-direcional, mas sobretudo é percebido a partir de suas relações com seu(s) outro(s), constituído alteritariamente.

A partir desse aporte teórico, propõe-se, aqui, investigar, a partir de óculos linguístico-discursivo-teológicos, como se constituem os sujeitos enunciativos Jesus Cristo e João Evangelista, no *I século da era cristã*, conforme González (2011).

Compreende-se que ambos os sujeitos da enunciação, ao se reportarem aos seus interlocutores, emitem seus discursos de forma responsável, com os devidos cuidados éticos em considerar e situar as condições de produção de suas enunciabilidades. A partir do relato de João, em seu evangelho (Bíblia de

Jerusalém, 2012), temos acesso aos registros escritos das exposições orais de Jesus Cristo, em perspectivas histórica e historiográfica.

Nesse sentido, defende-se, aqui, que a bíblia cristã não se trata apenas de um conjunto de escritos religiosos, mas sobretudo de documentos históricos e literários, assim como narrativas biográficas. Nessas vias interpretativas, sob prisma da Análise Dialógica do Discurso (ADD), procuramos situar os sujeitos enunciativos Jesus Cristo e João evangelista como produtores de narrativas éticas e responsáveis, sem que tentem criar álibis para sua existência e(m) seus propósitos enunciativos.

1. Que é um processo de Constituição sob as lentes da ADD?

O termo constituição, como categoria condensada por Bakhtin em seus estudos filosóficos (2010 [1924]) e escritos ético-estético-cognitivos (2006 [1979]), está intrinsecamente ligada ao fenômeno da alteridade. Sientamos que não há formulas prontas nem acabadas para definir tais termos, como em um esboço dicionarizado. Cabe, portanto, ao pesquisador, debruçar-se cuidadosamente sobre seus postulados, considerando-se suas condições concretas e reais de produção, para então, compreender de que forma o filósofo russo acentua tal categoria.

Nas lentes da Análise Dialógica do Discurso, a constituição rege o funcionamento real da linguagem, segundo a qual os enunciados que emitimos constituem-se a partir de outros enunciados, pois a palavra é, em si, dialógica (2006 [1979]). Nas palavras de Bakhtin (2006 [1979], p. 123), o diálogo, não constitui senão uma das formas, da interação verbal. De modo paralelo, em seu escrito inicial *Para uma filosofia do Ato responsável*, o pensador soviético tece considerações profundas a respeito dos seres humanos que se constituem em sua existência, essa que só é possível mediante os outros humanos que os circundam. Assim,

O ato da atividade de cada um, da experiência que cada um vive, olha, como um Jano bifronte, em duas direções opostas: para a unidade objetiva de um domínio da cultura e para a singularidade irrepitível da vida que se vive, mas não há um plano unitário e único em que as duas faces se determinem reciprocamente em relação a uma unidade única. **Somente o evento singular do existir no seu efetuar-se pode constituir esta unidade única;** (BAKHTIN, 2010 [1924], p. 39, grifos nossos).

Nesse sentido, não há como um sujeito constituir-se sozinho, e nem mesmo irresponsavelmente, como se criasse escapatórias para fugir de suas responsabilidades ético-morais para com seus outros. Faz-se necessário explicitar que Bakhtin, Volóchinov e Medviédev não se referem a um sujeito que

esboça discursos mimeticamente, como mero reproduzidor de dizeres, conforme outrora pontuou Paul Valery (1871-1945), em críticas ao sistema político francês, ao afirmar que cada um tais sujeitos trazem dentro de si todo um reservatório de frases, epítetos e locuções prontas e acabadas, resultado de pura imitação. Não é a esse regime subjetivo e massivo de enunciabilidades que os pesquisadores russos se referem.

Ao contrário, concordamos com Ponzio, ao afirmar, em *Introdução à tradução brasileira de Para uma Filosofia do Ato Responsável*, intitulada *A concepção bakhtiniana do ato como dar um passo*, que

Cada eu ocupa o centro de uma arquitetônica na qual o outro entra inevitavelmente em jogo nas interações dos três momentos essenciais de tal arquitetônica, e portanto do eu, segundo a qual se constituem e se dispõem todos os valores, os significados e as relações espaçotemporais. Esses são todos caracterizados em termos de alteridade e são: eu-para-mim, eu-para-o-outro, o outro-para-mim. (Introdução, 2010, p. 19).

É então, em correlação com seus outros que o ser-evento único na existência tem notadas suas singularidades, e é através dessas diferenciações que este torna-se capaz de constituir e ser constituído. Em outras palavras, o sujeito que enuncia deve se responsabilizar por esses feitos, demarcadas as singularidades cognitivo-éticas de cada pessoa. Caso não seja levado em conta o domínio aperceptivo de um público ao qual está sendo endereçada certa mensagem, há possibilidade de que aquele não compreenda o que foi enunciado, afinal, “(...) o ouvinte, ao perceber e compreender o significado (linguístico) do discurso, ocupa simultaneamente em relação a ele uma ativa posição responsiva: concorda ou discorda dele (total ou parcialmente), completa-o, aplica-o, prepara-se para usá-lo, etc.” (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 271). Para o filósofo (2010 [1924], p. 91), a “inclusão responsável na singularidade única reconhecida do ser-evento é o que constitui a verdade [pravda] da situação”.

Um processo de constituição entre sujeitos consiste para além das relações objetais do cotidiano. Está na base da interação viva entre, no mínimo, duas consciências (BAKHTIN, 2006 [1979]) de modo responsável. Nas palavras do pesquisador soviético, nossas atitudes devem se concretizar

[n]o interior do mundo contemplado... como princípio de ver e formar o que é visto, mas elas permanecem no interior desse mundo como **momentos constituintes da sua arquitetônica**, e todavia são todos abarcados pela afirmação de um ser humano, uma afirmação amorosa que tolera tudo. ; (BAKHTIN, 2010 [1924], p. 124, grifos nossos).

Nas seções seguintes, iremos averiguar como Jesus Cristo e João evangelista assumem o papel de sujeitos responsáveis diante de seu(s) outro(s), em processo-produto de suas enunciações. Na medida em que renunciam discursos outros, lançando-os de maneira racional e ativa para seu auditório, estão constituindo-se sujeitos singulares, responsáveis e ativos, como ser-evento na existência.

Por meio desses fios semânticos, averiguamos que tais sujeitos, na medida em que dialogam via intersubjetividade, trazem consigo marcas de aspectos sociohistóricos referentes às posições axiológicas que assumem. Tais aspectos modulam a sua identidade tópico-alteritariamente, ou seja, a partir do outro que o constitui e a partir dos lugares sociais que ocupam.

2. Sujeitos sociais e responsáveis: Jesus Cristo e João evangelista

Acerca de Jesus, as pesquisas aqui realizadas pautaram-se tanto no que trazem os *Evangelhos sinóticos*¹ quanto no próprio Evangelho de João. Em um campo extra-bíblico, reportar-nos-emos a alguns teólogos e estudiosos da Bíblia, como Boyer (2009) e Losch.

Jesus (heb. *יְהוֹשֻׁעַ*/ *יֵשׁוּעַ*; transl.: *Yeshua*); gr: *Ἰησοῦς*; transl.: *Iesous*), também chamado Jesus de Nazaré, nasceu em Belém, e seu nascimento fora predito nos registros de Lucas (1.26-38). “Com exceção dos relatos sobre seu nascimento e um incidente quando ele tinha doze anos, nada se sabe sobre a vida de Jesus antes do início de seu ministério” (LOSCH, 2008, p. 239). Ainda segundo Marcos (6.3) e Lucas (2.51), até que se dê a concretude de sua jornada ministerial, aos trinta anos de idade, Jesus trabalha durante dezoito anos como carpinteiro.

Para nosso trabalho, importa o período em que este sujeito atuou publicamente, enquanto pregador e disseminador dos ensinamentos acerca de Deus, a mesma divindade que é registrada por Moisés acerca de Abraão, Isaque e Jacó, conforme Mateus (22.32). Este período de eventos discursivos ministeriais divide-se em quatro anos.

¹ Griesbach (2010 [1776]), pesquisador alemão e estudioso da Bíblia, ao publicar, em Halle, a obra *Synopsis evangeliorum* (*Sinopse dos evangelhos*), introduziu pela primeira vez o termo “sinótico” nos escritos relacionados aos três primeiros evangelhos. A origem do termo “sinótico” é grega, oriunda de duas palavras: *syn* (“junto”) e *opsis* (“ver”). Sua obra robusteceu e reenunciou a opinião de Agostinho de Hipona (399), que expusera em seu *De consensu evangelistarum*. Para o bispo de Hipona, os evangelhos teriam sido escritos na ordem em que estão no Cânon. Portanto, o termo “evangelhos sinóticos” faz referência aos registros de Mateus, Marcos e Lucas acerca de relatos históricos, atos realizados e palavras enunciadas por Jesus Cristo. São designados dessa forma devido a conterem uma grande quantidade de histórias em comum, na mesma sequência, e algumas vezes, utilizando exatamente a mesma estrutura e utilizando até as mesmas palavras.

O primeiro ano do ministério público de Jesus reúne eventos responsabilmente peculiares, como seu batismo por João Batista (Mt 3.13-17), a tentação no deserto (Mt 4.1-11) e o primeiro milagre operado em Caná da Galileia (Jo 2.1-2). Também purifica o Templo (Jo 2.13-25) e discursa com a mulher de Samaria no poço de Jacó (Jo 4.1-12).

O segundo ano de seu ministério é marcado pela pregação em Cafarnaum (Mt 4.13-17) e a vocação de Simão, André, Tiago e João (Mt 4. 18-22). Após a escolha dos doze apóstolos (Mc 3.13-19), prega o sermão na montanha (Mt 5;6;7). Seguem-se tais acontecimentos da oração dominical (Mt 6.9-13) e o momento em que uma mulher unge os pés de Jesus (Lc 7.36-50). Após pregar de aldeia em aldeia na Galileia (Lc 8.1-3), atravessa o mar Galileu e acalma uma tempestade (Mt 8.18).

No ano terceiro de seu ministério público, Jesus, após enviar seus apóstolos a apregoar a doutrina que ensinara (Mt 10.1-42), alimenta cerca de cinco mil pessoas (Mt 14.13-21). Há a confissão por Pedro de que Jesus é o filho de Deus (Mt 16.13-20), momento que sucede o “andar sobre as águas” (Mt 12.22-36). O sujeito Jesus, então, fala acerca de sua morte e ressurreição (Mt 16.21-28).

A quarta temporada anual das pregações do sujeito Jesus ganha concretude nos seguintes eventos: 1). Discurso na festa dos Tabernáculos (Jo 7.10-53); 2) envia os setenta discípulos para pregarem a doutrina da graça e da justificação (Lc 10.1-24); 3) ressuscita a Lázaro em Betânia (Jo 11. 17-46); 4) última viagem a Jerusalém (Mt 19.1), 5) bênção às crianças (Mt 19.13-15), e 6) predição, mais uma vez, do sujeito enunciativo acerca de sua morte e ressurreição (Mt 20. 17-19).

João, mais conhecido como João evangelista, é o discípulo amado de Jesus (13.23; 19.26; 20.2; 21.7, 20, 24). Irmão de Tiago, constituído apóstolo (Mt 4.21). Torna-se perceptível nas escrituras bíblicas que ele sempre estava junto a Tiago e Pedro (Mc 5.37; 9.2; 14.33). Com o caráter de, algumas vezes, ser intolerante (Mc 9.38; Lc 9.49-56), ele foi um dos que preparou a Páscoa (Lc 22.8-13).

Esteve presente no decorrer da crucificação de Jesus (Jo 19.26-27) e no sepulcro (Jo 20.2-8). João recebeu o Batismo do Espírito (At 1. 13 – 2.11). Era considerado como um dos alicerces da Igreja, de acordo com um escrito Paulino (Gl 2.9). Escreveu, além do quarto Evangelho bíblico, as cartas universais intituladas 1, 2 e 3 João. Também narrou as suas visões em Apocalipse (Ap 1.9).

Traz, enquanto autor-narrador, Jesus Cristo enquanto Deus, Messias e Filho de Jeová. Seus escritos testificam da divindade de Jesus em rico simbolismo, o que será profundado em outro capítulo². Assim, em seus registros, João é aquele que constrói um sujeito cujos ensinamentos são

² Procure-se o tópico “A Singularidade e a Insubstituíbilidade do Evangelho de João”.

confirmadores de marcas de divindade, a exemplo de Jo 5.32-37; 8.18 (influência da doutrina da Lei Mosaica).

Ambos os sujeitos enunciativos, diante de seu auditório, responsabilizam-se por seus dizeres e seus atos, via o discurso religioso. É através desses outros que são constituídos, na perspectiva dos planos ético e estético.

Considerações finais

A presente pesquisa nos possibilitou, a partir de estudos desenvolvidos (e direcionados) com base no pensamento de Mikhail M. Bakhtin (1993 [1920-1924]), 2006 [1979], 2010 [1924]), investigar aspectos da linguagem e suas manifestações ligadas ao discurso religioso. Foi possível analisar como os sujeitos Jesus Cristo e João evangelista são constituídos através de seus atos e discursos, alteritariamente.

Dadas as especificidades enunciativo-discursivas, assim como as condições de produção em que os sujeitos estiveram se constituindo diante de seu(s) outro(s), esperamos que essa pequena reflexão possa instigar novos horizontes, assim como a instauração de vozes que não se acabam.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. 2ª. ed. Pedro & João Editores. São Carlos, 2010 [1924].
- BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. [tradução feita a partir do russo; tradução Paulo Bezerra]. 5ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1979].
- BAKHTIN, Mikhail M. **Problemas da poética de Dostoievski**. Trad. Paulo Bezerra. 5.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010b.
- BÍBLIA SAGRADA** (Bíblia de Jerusalém). Tradução do texto em Língua Portuguesa diretamente dos originais. Nova Edição Revista e Ampliada. 1ª edição. Paulus Editora, São Paulo, 2002.
- BOYER, Orlando. **Pequena Enciclopédia Bíblica**. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.
- GONZÁLEZ, Justo L. **História Ilustrada do Cristianismo** – a era dos Mártires até a era dos sonhos frustrados. Tradução de Udo Fuchs, Key Yuasa. 2ª edição. São Paulo, Editora Vida Nova, 2011.
- GRIESBACH, Johann Jacob. **Synopsis Evangeliorum** – Matthaei Marci Et Lucae (1776) (Latin Edition); Paperback, 2010.
- LOSCH, Richard R. **Todos os personagens da Bíblia de A a Z: um manual completo para quem deseja conhecer profundamente a vida de cada uma das**

peças citadas na Palavra de Deus. Tradução: Ziller et.al. São Paulo – Ed. Didática Paulista, 2008.

MEDVIÉDEV, Pável Nikoláievitch. **O Método Formal nos estudos literários:** introdução a uma poética sociológica. Tradutoras: Sheila Camargo Grillo e Ekaterina Vólkova Américo – 1ª ed. São Paulo: Contexto, 2016.

PONZIO, Augusto. Introdução. A concepção bakhtiniana do ato - como dar um passo. In: BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. 2ª. ed. Pedro & João Editores. São Carlos, 2012 [1924].

VOLOCHÍNOV, Valentin Nikholáievich. (Círculo de Bakhtin). **Marxismo e filosofia da linguagem** - Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo – Ensaio introdutório de Sheila Grillo. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2017 [1929].

Capítulo 2

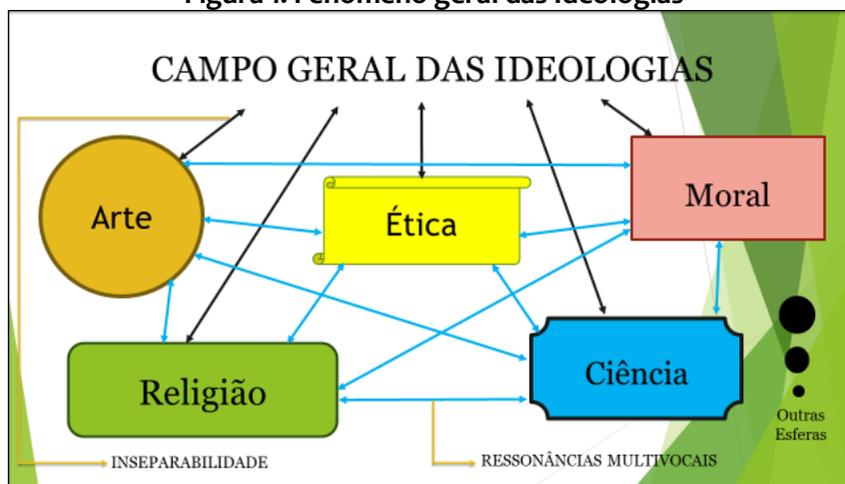
O DISCURSO RELIGIOSO EM ARENA DIALÓGICO-IDEOLÓGICO-DISCURSIVA

Introdução

Os sacerdotes foram sempre e em toda a parte os primeiros filólogos e os primeiros linguistas. A história não conhece nenhum povo cujas escrituras sagradas ou tradições não tenham sido numa certa medida redigidas numa língua estrangeira e incompreensível para o profano. Decifrar o mistério das escrituras sagradas foi justamente a tarefa dos sacerdotes-linguistas. (VOLOCHINOV, 2017 [1929]).

A religião é acentuada, por Medviédev (2016 [1928]), como um dos diversos campos da criação ideológica, estando ao lado da ciência, arte, moral etc. Na perspectiva deste autor, teríamos um campo geral das Ideologias e as especificidades de cada esfera, que entram em contato e se complementam.

Figura 1: Fenômeno geral das Ideologias



Fonte: elaboração própria a partir de Medviédev (1929 [2016]).

Ao refletir sobre as inter-relações entre os fenômenos representados, o estudioso russo afirma que “Todos os atos individuais participantes da criação ideológica são apenas os momentos inseparáveis dessa comunicação e são seus componentes dependentes” (MEDVIÉDEV, 2010 [1929], p. 49), e é esse o motivo pelo qual não podem ser estudados fora do processo social que os compreende como um todo. Assim, entre um fenômeno ideológico e outro podemos perceber ressonâncias multivocais, ou seja, ainda que cada um tenha sua singularidade enquanto campo específico, mantém contato com outras esferas de saber. Pensando nisso, delimitamos como objeto de análise deste capítulo o fenômeno *religião*.

Pelo fato de a religião ser uma esfera bastante polimorfa, faremos um levantamento dos conceitos presentes nas principais áreas deste *domínio de saber*. Após isso, delimitaremos o nosso posicionamento frente às referentes conceituações acerca da religião. A religião é compreendida como um espaço que envolve duas realidades: uma visível e outra transcendental, ou ainda uma profana e outra sagrada (cf. ELIADE, 2013). A realidade visível se refere ao mundo físico (profano), enquanto a transcendental diz respeito ao mundo metafísico (sagrado).

Esta pesquisa está engendrada em um conjunto de estudos que busca investigar os fenômenos de linguagem presentes no discurso religioso. Apesar de haver a importância da religião nas mais diversas sociedades, o interesse por investigar os fenômenos desse *campo ideológico* parece estar destinado às áreas da Teologia (Macdonald [2008, 2010], Carson [2007/2015], Lopes [2015]), Ciência/ Fenomenologia das Religiões (ELIADE [2010, 2011, 2013]), Ciências da Religião (NOGUEIRA [2015]) e História das Religiões (COULANGES, 2006).

Dado o crescimento de alguns trabalhos que privilegiam os usos da linguagem pela religião (cf. NOGUEIRA, 2015), elencamos, dentre os trabalhos desenvolvidos por pesquisadores brasileiros: *Linguagem e Seu Funcionamento: as formas do discurso* (ORLANDI, 1983 [1987]), e *Religião e Linguagem: abordagens teóricas interdisciplinares* (NOGUEIRA, et. al. 2015), por entendermos que estes são os que mais se enquadram em nossa perspectiva, de cunho analítico-discursivo.

1. Breves embates sobre o discurso religioso

Concordamos com Otto (2007) quando afirma que o campo religioso é um ambiente da experiência humana que apresenta algo próprio: o fato de a religião não se esgotar em seus enunciados racionais. Ela também é composta pelo enunciado irracional, isto é, por aquilo que é indizível, e que foge às apreensões conceituais científicas, uma vez que nenhum conceito esgota a ideia de divindade. O termo sagrado (*heilig*), para este estudioso, sempre

esteve ligado a atributo moral no campo religioso. Porém, Otto esclarece que em línguas antigas esse termo significava algo mais, e que outros significados são reinterpretações racionalistas do termo.

Na perspectiva da Fenomenologia da Religião, o ser humano é, por natureza, um ser religioso. Em via paralela, a Psicologia da Religião atesta que as “expressões religiosas existem praticamente em todos os níveis de civilização” (ROSA, 1979, p. 44). Começamos, então, com uma definição de Jung:

Encaro a religião como uma atitude do espírito humano, atitude que de acordo com o emprego originário do termo “religio”, poderíamos qualificar a modo de uma consideração e observação cuidadosas de certos fatores dinâmicos concebidos como potências: espíritos, demônios, deuses, leis, ideias, ou qualquer outra denominação dada pelo homem a tais fatores; dentro de seu modo próprio, a experiência ter-lhe-ia mostrado suficientemente poderosos, perigosos ou mesmo úteis, para merecerem respeitosa consideração, ou suficientemente grandes, belos, racionais, para serem piedosamente adorados e amados. (JUNG, 1999, p. 10).

É diante deste quadro descritivo do fenômeno religioso que o temor ao porvir incógnito e a falta de respostas às investigações humanas fazem com que o próprio humano desenvolva teorias, doutrinas, crenças, rituais, liturgias, dentre outros espaços ideológicos, relacionando-os a uma divindade, que o auxilie na compreensão dos seus anseios.

Spinks (1965) sugere que as práticas e crenças dos vários povos, desde sua antiguidade, são comuns a todos os mortais. A universalidade das necessidades humanas, por exemplo, compõe esferas tanto de ordem física quanto de ordem espiritual. Desse modo, a tendência à unidade e à completude do homem, como ser finito, prevê a consciência da existência de um poder transcendental – sagrado –, que é operante no mundo. Clark (2012, p. 22), por sua vez, ampliando o horizonte do termo Religião, formula que “é a experiência íntima do indivíduo, quando ele sente um Transcendente, e que se expressa em seu comportamento, quando ele ativamente procura harmonizar sua vida com esse Transcendente.” (Grifos do autor).

No intuito de prestar visibilidade analítica ao comportamento dos seres humanos e à sua procura constante pelo sagrado, Durkheim (2000, p. 32), ao elencar e classificar a religião como um fenômeno coletivo, exhibe-a como “[...] um sistema solidário de crenças e de prática relativas a coisas sagradas, isto é, separadas, proibidas, crenças de prática que se reúnem numa mesma comunidade moral chamada Igreja”. Por conseguinte, Eliade, pela ótica da Fenomenologia da Religião, atestará que “todo rito, mito, crença ou figura

divina reflete a experiência do sagrado e, por conseguinte, implica as noções de *ser, de significação e de verdade*” (ELIADE, 2010, p. 13, grifos do autor).

As pesquisas de Leuba 2012 (1969), acerca das definições de Religião atestam que estas podem ser classificadas em dois grandes grupos: o primeiro gere definições de religião como o reconhecimento de um mistério, que exige interpretação. O último grupo confere definições formuladas e desenvolvidas por Schleiermacher (1958), que define religião como o sentimento de absoluta dependência de Deus.

É frente a esse cenário de classificações que centramos o direcionamento de nossa pesquisa às perspectivas de Otto e Schleiermacher. Em relação à obra “O sagrado”. Otto (2007) objetivou descrever e analisar de *que forma* as pessoas reagem diante do sagrado. Rompeu com o enfoque tradicional baseado em testemunhos da história da religião e apresentou uma nova perspectiva que transfere *da Teologia e da História para a Religião* indagações acerca das experiências e vivências humanas do sagrado como constitutivas do fundamento da religião.

Ainda que reconheçamos como válidas as diversas expressões religiosas existentes nas raízes culturais dos povos, e as manifestações do sagrado, estabelecemos aqui um recorte, e partimos do termo “re-ligare” produzido no núcleo de produções judaicas, especificamente a Torá, ou a Lei de Moisés. Nas palavras de Rosa,

O povo judeu, dentre todos os povos da antiguidade, salientou-se em suas concepções religiosas. Partindo, talvez, das formas de politeísmo prevalente no seu mundo cultural e geográfico, esse povo atingiu a forma mais refinada de monoteísmo de que se tem conhecimento na História. (1979, p. 47).

Nos registros do Pentateuco³, a narrativa mosaica evidencia o fato de que homem e mulher tinham sido criados à imagem e semelhança do Deus que os criara (Gn 1. 27). Ainda que a criação humana fosse sem mácula em seu princípio (Sl 8. 6), a desobediência, fruto do pecado, os fizera maculosos (Gn 3. 1- 24). Sem que pudessem gozar dos deleites oferecidos por Deus no Éden, homem e mulher se distanciam daquele que Moisés registra como “O criador”. É em decorrência de tais fatos – desligamento do humano com o sagrado – que surge o termo Religião (*Re ligare*), significando um posterior religamento com Deus. Tal expressão, ou campo de atividade humana, tem o intuito de religar a natureza humana à natureza de seu criador.

³ O termo Pentateuco provém do grego, *πεντατευχος*, e significa “cinco livros”. O pentateuco compõe-se de Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio. São chamados, de acordo com registros bíblicos, de: “Os cinco livros de Moisés, ou A Lei de Moisés (Ed 7.6), “O livro da Lei de Moisés” (Ne 8.1), “O livro de Moisés” (Ed 6.18) e ainda “O Livro da lei do Senhor”, dado por intermédio de Moisés (2 Cr 34.14).

Para entender-se como se fundamenta e ganha concretude o discurso religioso enquanto um *fenômeno ideológico teórico-prático do campo da Religião*, é necessário reportar-se ao campo dos estudos da linguagem e do discurso.

2. Bakhtin e o Círculo: religião como esfera discursiva

Ao analisar a linguagem enquanto ato e vivência do Outro, Bakhtin, ao ponderar o todo axiológico único do corpo humano – *o corpo como valor* (2003, p. 44), afirma que a originalidade do vivenciamento “da imagem externa na autoconsciência e em relação a outra pessoa, das fronteiras externas do corpo e da ação física externa” compõe uma síntese que só pode se situar em três planos: “ético, estético e em parte no religioso”. (BAKHTIN, 2006, p. 44). Ou seja, a religião consiste em um plano ideológico em que o ser humano está constituído através de sua linguagem.

Os textos que fazem menção ao discurso religioso são *Estética da Criação Verbal* (2006); *Questões de literatura e Estética: a teoria do romance, e Cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais* (1987). Apesar de essas obras terem sido produzidas primordialmente pensando-se no discurso estético, e este “iluminado pelo valor artístico da obra” (BAKHTIN, 2006, p. 6), trazem considerações relevantes sobre o discurso religioso, tais como os dos gêneros do discurso, a dialogia da palavra e o processo interdiscursivo de transmissão e recepção a/de outrem.

Nessa linha dialógica, desde as suas formulações primeiras acerca da empatia, em seu projeto inicial “Para uma filosofia do Ato (responsável)”, é nítida a remissão à figura de Cristo, cuja encarnação, na ótica de Bakhtin, se tornou “um grande símbolo da auto-atividade”, sem que um ser humano se desvincule do outro. (BAKHTIN, 2006 [1979], p.34). Tais ideias são ampliadas e reenunciadas em seu texto, no capítulo “O corpo como valor: o corpo interior” (BAKHTIN, 2006 [1979], p.51), em que dirá que “o cristianismo se afigura complexo e heterogêneo”.

Ainda nesse mesmo tópico, o filósofo debate dois problemas do cristianismo relacionados à questão do corpo: as tendências platônicas e as neoplatônicas, acerca de temas essenciais, como alma, espírito e ritmo. *Problemas da poética de Dostoiévski* reúne ampla densidade de formulações teórico-filosóficas sobre o ativismo estético, assim como alguns esboços relacionados às terminologias bíblico-teológicas, como a concepção da redenção da literatura e *kenosis* – esvaziamento.

Para Orlandi (1987), o discurso religioso é perpassado por uma noção de reversibilidade, que corresponde à troca de papéis, característica comum entre as pessoas do discurso, no momento do diálogo. No tocante a essa

particularidade, conforme Orlandi (1987), o discurso religioso suprime qualquer tipo de interlocução ou troca de papéis entre as pessoas do discurso, uma vez que o sujeito (fiel) não pode assumir o lugar do Sujeito (Deus), da voz divina que fala. Essa “interação” ocorre, apenas, por meio de uma ilusão, a qual a autora denomina de “ilusão da reversibilidade”.

Assim, é destacada pela autora a relação estabelecida entre Deus e os homens por meio da linguagem, assimilando a palavra divina (religiosa) à palavra autoritária, e isso constitui o cerne do discurso religioso. Esta palavra não pode ser modificada, mas apenas transmitida ou interpretada: “podemos dizer que o discurso religioso não apresenta nenhuma autonomia, isto é, o representante da voz de Deus não pode modificá-la de forma alguma” (ORLANDI, ([1983] 1987, p. 245).

Em seu texto, Orlandi define o discurso religioso como aquele *em que fala a voz de Deus*, sendo, portanto, o pregador um representante dessa voz, a pessoa autorizada para transmiti-la. Com vistas nisso, a autora afirma que no discurso religioso há um desnivelamento na relação entre locutor e ouvinte. Isso constitui dois planos: o plano espiritual, caracterizado pela voz de Deus, pelo ser divino, hierarquicamente onipotente, onipresente, eterno e todopoderoso; o plano temporal, o *cronos*, representado pelos seres humanos, hierarquicamente mortais, falíveis, com a conhecimento limitado. Esse desnivelamento seria, de certa forma, o responsável pela falta de reversibilidade no discurso religioso, já que o ser temporal não pode assumir o lugar do ser espiritual.

Apesar de essa autora (1987) defender que o discurso religioso tende à monossemia⁴, é importante recuperar que, para Bakhtin, todo enunciado é eminentemente dialógico, ou seja, estabelece relações de sentido com outros enunciados. Assim, embora o discurso religioso seja uma força centralizadora, no que tange aos aspectos ideológicos, no que se refere ao seu processo de constituição, é dialógico.

O fenômeno da *reversibilidade* pode ser também constatado em Bakhtin (2011), pois uma das características do enunciado é a alternância dos sujeitos do discurso, uma vez que o sujeito acaba, enforma um enunciado, em circunstâncias específicas, a fim de que esse possa suscitar réplicas, ou seja, compreensões responsivas ativas. Desse modo, a alternância entre os sujeitos é uma característica essencial das unidades reais de comunicação da língua.

Essa discussão desencadeia outra reflexão sobre o discurso religioso, a saber, as réplicas, respostas responsivas ativas, que também fazem parte do movimento dialógico do enunciado. Então, somos impulsionados a pensar: até

⁴ Como uma palavra autoritária, que não admite outras forças, outros pontos de vista, eis o discurso religioso. Nesse sentido, tem uma inclinação para a monossemia.

que ponto é possível o discurso religioso provocar respostas? No sermão expositivo, por exemplo, existem réplicas?

Sabemos que, geralmente, não há respostas de forma explícita, pois a natureza do próprio gênero sermão não permite – isto é, a situação de enunciação não admite – que os interlocutores (fieis) concretizem sua compreensão responsiva sobre o objeto do discurso. Desse modo, conforme Bakhtin (2011), o simples ato de ouvir provoca no sujeito uma reação de concordância, discordância etc., ou seja, provoca uma compreensão responsiva que, por sua vez, pode gerar uma resposta responsiva retardada.

Isso é o que acontece com o sujeito Jesus Cristo, no momento em que profere suas enunciações. A partir do instante em que traz o discurso do Pão da vida, provoca essa busca responsiva intersubjetiva, e a palavra passa a permear a consciência dos outros sujeitos – ato ideo(dia)lógico. Inseridos no conceito de discurso em aporte bakhtiniano, como sendo heterogêneo, multifacetado, como um conjunto de vozes sociais e relações entre interlocutores (eu-outro), propomos partir, então, para o conceito de discurso religioso.

Além da teoria dialógica do discurso que subsidia nossas análises, ancorados na(s) perspectiva(s) do discurso religioso, há estudos analíticos na Teologia (Boyer [2009], Carson [2007/2015], Lopes [2015], Macdonald [2008, 2010], Otto [2007]) e na História das Religiões (COULANGES, 2006). Propusemo-nos, desse modo, a abordar sobre tais assuntos de considerável importância para o norte desse trabalho:

Considerações finais

Percebemos o conceito de religião e categorias relacionadas ao discurso religioso a partir da perspectiva de Otto (2007) e Eliade (2013). Em "O Sagrado e o Profano" (2013), este autor recupera noções importantíssimas acerca do ser *sagrado* e das manifestações materiais do sacro, o que recebe o nome de hierofania⁵. Para Eliade, todas as manifestações do sagrado devem ser respeitadas e consideradas como conteúdo religioso, ou raiz religiosa.

É importante destacar que sagrado está para a ordem do não-terreno, do celeste, de outro plano que não seja o plano ordinário, humano. Ou seja, o sagrado está para a vida religiosa assim como o profano está para a vida secular. Feita essa primeira diferenciação, concebemos, em primeira linha, discurso religioso como *produção sócio-histórica, de natureza ético-cognitiva, que reflete*

⁵ O termo hierofania [do grego *hieros* (ἱερός), sagrado e *faneia* (φαίνειν), manifesto] pode ser definido como o ato de manifestação do sagrado. Este termo é atribuído a [Mircea Eliade](#) (2010) para se referir a uma consciência fundamentada da existência do sagrado, quando se manifesta através dos objetos habituais do *kosmos* como algo completamente oposto do mundo profano.

e refrata a vida sagrada, em contato com o sobrenatural, a partir do instante em que o homem estabelece relações com esse plano denominado divino. O próprio significado de religião provém, como já explicado, do “re-ligare”, religação com o divino.

Essas são pequenas considerações realizadas para nortear análises de materialidades linguísticas, as quais discorre sobre discurso religioso bíblico.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. [tradução feita a partir do russo; tradução Paulo Bezerra]. 5ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CARSON, D. A. **O comentário de João**. Tradução: Daniel Oliveira e Vivian do Amaral Nunes. 1ª edição. São Paulo: Shedd publicações LTDA, 2007.
- CLARK, Walter H. **The Psychology of Religion: An Introduction to Religious Experience and Behavior**. New York: The MacMillan Company, 2012.
- COULANGES, Fustel de. **La Cité Antique – Étude sur Le Culte, Le Droit, Les institutions de la Grèce et de Rome – A Cidade Antiga**. Trad. Frederico Ozanam Pessoa de Barros. – Fonte Digital – Editora das Américas S.A – Edameris, São Paulo, 2006.
- DURKHEIM, Émile. **Definição do fenômeno religioso e da religião**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas, volume I: da idade da Pedra aos mistérios de Elêusis**. Trad: Roberto Cortes de Lacerda – Rio de Janeiro: Zahar, 2010.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano – a essência das religiões**. Trad. Rogério Fernandes, WMF Martins Fontes. São Paulo, 2013.
- JUNG, Carl Gustav. **Psicologia e Religião**. Trad. Pe Dom Marques Ramalho Rocha – Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- LEUBA, James Henry. **A Psychological Study of Religion**. New York: The New American Library of World Literature – 2012 (1969).
- LOPES, Hernandes Dias. **João: as glórias do Filho de Deus**. São Paulo: Hagnos, 2015.
- MACDONALD, William. **Comentário Bíblico Popular – Novo Testamento**. Traduzido por Suzana Klassen e Vanderlei Ortigoza – editado com introduções de Art Farstad – São Paulo: Mundo Cristão, 2008.
- MEDVIÉDEV, Pável Nikoláievitch. **O Método Formal nos estudos literários: introdução a uma poética sociológica**. Tradutoras: Sheila Camargo Grillo e Ekaterina Vólkova Américo – 1ª ed. São Paulo: Contexto, 2016.
- MOURA, Margarida Maria. **Nascimento da antropologia cultural: a obra de Franz Boas**. São Paulo: Ed. Hucitec, 2004.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza (org). **Religião e Linguagem:** abordagens teóricas interdisciplinares.

ORLANDI, E.P. **A linguagem e seu funcionamento:** as formas do discurso. 2ª. ed. Campinas, Pontes, 1987.

OTTO, Rudolf. **O sagrado:** aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Tradução de Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Sinodal, EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

ROSA, Merval. **Psicologia da religião.** 2ª edição. Rio de Janeiro – Junta de Educação Religiosa e Publicações, 1979. (251p).

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **On Religion:** Speeches to its Cultured Despisers (Translated by John Oman), New York: Harper & Row Publishers, 1958.

SPINKS, George Stephens. **Psychology and religion:** An introduction to contemporary views. Boston – Beacon Press, 1965.

Capítulo 3

O EVANGELHO DE JOÃO EM ORQUESTRAÇÃO DE VOZES

Palavras introdutórias

Além de incontáveis contribuições para o debate acerca dos níveis ético e cognitivo, encontramos, nos textos de Bakhtin, importantes formulações teórico-filosóficas sobre o ativismo estético, assim como pequenos esboços da moralidade e mediações simbólicas cristãs (COSTA, 2016). Cabe assinalar que, o fato de haver ou não escritos bakhtinianos sobre a ética religiosa não denota que este não tenha deixado rastros de linguagem cujo desenvolvimento encaminhem ao sentido e a pertinência de tal projeto (CARDITA, 2012). No ensaio *Para uma Filosofia do ato responsável* é possível perceber a intenção do próprio Bakhtin (2010) ao mencionar o campo (ética) da religião. Nas palavras do filósofo soviético,

A primeira parte do nosso estudo será dedicada precisamente à análise dos momentos fundamentais da arquetônica do mundo real, não enquanto pensado, mas enquanto vivido. A parte seguinte será dedicada à atividade [dejanie] estética como ação, não a partir do interior do seu produto, mas do ponto de vista do autor enquanto participante responsável, e <?> à ética da criação artística. A terceira parte será dedicada à ética da política, e a última à ética da religião (BAKHTIN, 2010 [1920-24], p. 111, destaques nossos).

Nóbrega (et.al, 2017) pontuam que, ao nos reportarmos, por exemplo, às condições sócio-históricas em que Bakhtin contextualiza as obras de François Rabelais (1494-1553), em *A Cultura Popular na idade Média e no Renascimento*, através de pistas e rastros padronizáveis, encontramos valores sacros e carnavalescos na multiplicidade das manifestações culturais populares. Ao passo que, na literatura renascentista, são elencados ritos (antitéticos) populares entre o sagrado e o profano, “quase todas as festas religiosas possuíam um aspecto cômico popular e público, consagrado também pela tradição” (BAKHTIN, 2010 [1965], p. 4). Com esse pressuposto, Bakhtin discute

a cultura cômica popular com ênfase para o riso popular e suas formas em oposição à cultura oficial, “ao tom sério, religioso e feudal da época”, subdividindo-a três grandes categorias inter-relacionadas: (1) *As formas dos ritos e espetáculos*; (2) *Obras cômicas verbais* (inclusive as paródicas) de diversa natureza; (3) *Formas e gêneros do vocabulário familiar e grosseiro*.

Nessa linha de interpretação dialógico-discursiva, desde suas primeiras formulações sobre a empatia, em seu projeto inicial *Para uma filosofia do Ato responsável* 2010 [1920-24], é notória a remissão à figura de Cristo, cuja encarnação, na perspectiva de Bakhtin, tornou-se “um grande símbolo da auto-atividade”, sem que um ser humano se desvincule do outro (BAKHTIN, 2006 [1979], p.34). Tais ideias são ampliadas e reenunciadas no capítulo *O corpo como valor: o corpo interior*, na coletânea *Estética da Criação Verbal*, em que, para Bakhtin (2006 [1979], p.51) o cristianismo se afigura complexo e heterogêneo. Ainda nesse mesmo tópico, o filósofo russo atesta a existência de dois problemas do cristianismo relacionados à questão do corpo: as tendências platônicas e as neoplatônicas e em passagens de *Problemas da poética de Dostoiévski*.

Ao imergirmos nas escrituras bakhtinianas, verificamos uma ampla densidade de formulações teórico-filosóficas sobre o ativismo estético, assim como algumas questões comparativamente relacionadas às terminologias bíblico-teológicas, às doutrinas e às mediações simbólicas cristãs, a exemplo da concepção da graça estética, redenção da literatura, *kenosis* (esvaziamento), empatia, amor, dentre outros (COSTA, 2016). Então, ao propor um sujeito alteritário, não cartesiano, mas pensado na *vivência com o outro e o outro para mim*, Bakhtin afirma que, ao participar desse evento, o sujeito se relaciona com o sagrado ao mesmo tempo em que interage com a alteridade, com a comunidade. Seus dizeres tangenciam que

Em Cristo encontramos a síntese, única pela profundidade, do solipsismo ético, do rigor infinito do homem consigo, isto é, de uma atitude irrepreensivelmente pura em face de si mesmo com a bondade éticoestética para com o outro: aqui, pela primeira vez, apareceu o eu-paramim infinitamente profundo, não frio mas desmesuradamente bondoso com o outro, que faculta toda a verdade ao outro como tal, revela e afirma toda a plenitude da originalidade axiológica do outro. Para Cristo, todos os homens se dissolvem nele como o único e em todos os outros homens; nele, que perdoa, e nos outros, os perdoados; nele, o salvador, e em todos os outros, os salvos; nele, que assume o fardo do pecado e da expiação, e em todos os outros, libertos desse fardo e purificados. Daí que em todas as normas de Cristo contrapõe-se o eu ao outro: o sacrifício absoluto para mim e o perdão para o outro. *No entanto, o eu-para-mim é o outro para Deus*. Deus já não se define essencialmente como a voz da minha consciência, como a pureza da atitude para comigo, a pureza da autonegação arrependida de

tudo o que está dado em mim, como aquele em cujas mãos é pavoroso cair e de quem ver a face significa morrer (a condenação imanente de si mesmo), mas como o pai celestial que está acima de mim e pode me absolver e perdoar onde eu, por princípio, não posso me absolver e perdoar de dentro de mim mesmo e permanecer puro comigo mesmo. Deus é para mim o que eu devo ser para o outro. O que o outro supera e rejeita em si mesmo como um dado nocivo eu aceito e perdoar nele como a carne preciosa do outro (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 52, grifos nossos).

Paralelo a esse vetor argumentativo, na perspectiva de Volóchinov, quanto às interrelações entre filologia, linguagem e religião,

Os primeiros filólogos linguistas sempre e em todo o lugar foram os sacerdotes. A história não conhece nenhum povo cujas lendas ou escrituras sagradas não tenham sido, em menor ou maior grau, escritas em uma língua alheia e incompreensível para o profano. A tarefa dos sacerdotes e filólogos era justamente decifrar o mistério das palavras sagradas (VOLOCHINOV, 2017 [1929], p. 187).

1. Pontos de vista sobre o Evangelho de João: o evangelho de João enquanto Linguagem Teonarrativa

Há muito o que se considerar quanto às condições de produção de um determinado discurso, pois, levando-se em conta o aspecto criativo do ser humano, pode-se afirmar que suas produções, ao longo da história, são sempre adaptadas a contextos (LIBANIO, 2012), refletidas e refratadas (VOLOCHINOV, 2017 [1929]).

Nessa perspectiva, considerando-se o evangelho enquanto um gênero discursivo composto por linguagem Teonarrativa, “descobrimos a profundidade, a pluralidade de formas e a riqueza da linguagem narrativa”. (LIBANIO, 2012, p. 5). O autor acentua que, no campo religioso, a teoria narrativa desempenha papel ainda mais importante. (LIBANIO, 2012).

Esse olhar se faz imprescindível à nossa proposta de análise porque, na medida em que Libanio (2012, p. 10) apresenta a narração enquanto uma modalidade que “permite leituras diversificadas por parte de pessoas diferentes ou mesmo da mesma pessoa em momentos distintos da vida”, confirma nossa hipótese do Evangelho enquanto ponto de vista autoral. Nesse sentido, o Evangelho de João, os acontecimentos narrados, são pontos de vista de João acerca das enunciações outrora proferidas por um sujeito histórico chamado Jesus.

Bravo Gallardo (1985, p. 73), nesse sentido, afirma que

A narração implica em uma aposta em favor da vida narrada; e se poderia dizer que de uma práxis e de uma vida só dá conta adequada uma narração; esta é a linguagem que lhe corresponde. A teologia narrativa não persegue outra coisa que insistir na narração como gênero literário cristão por excelência e como categoria básica da linguagem religiosa e teológica, buscando uma coerência maior entre a racionalidade da fé e a experiência cristã.

Essa perspectiva do evangelho enquanto teonarrativa pretende alertar para o fato de existir um distanciamento entre as palavras proferidas por Jesus e as palavras que outrora foram registradas pelos evangelistas acerca de suas enunciações, e que tal distanciamento implica em uma certa assimetria. Nessa linha interpretativa, o que é narrado pelos evangelistas não consistiria exatamente nos ditos de Jesus. No direcionamento argumentativo de Weinrich (1985 [1973/5], p. 570),

Jesus de Nazaré entra em nosso contato principalmente como pessoa “narrada”; frequentemente também como narrador narrado por outros, enquanto os discípulos nos aparecem como ouvintes de narrações, os quais, por sua vez, narram e repetem, oralmente e por escrito, as estórias ouvidas. Este, enfim, é o processo através do qual essas estórias chegaram até nós...”

As palavras antepostas robustecem Jesus primordialmente enquanto pessoa narrada, ou seja, pessoa a quem foram atribuídas “palavras”, e nesse sentido até mesmo as palavras que são marcadas por aspas (em citação direta) seriam apenas criação por parte do(s) evangelista(s). Nessa linha interpretativa, Libanio (2012, p. 44) acrescenta que “Interessa à teonarrativa o sentido da cena, e não a constatação empírica do que realmente aconteceu. Até dados aparentemente cronológicos não relatam o acontecido, mas transmitem mensagem”.

Um dos postos-chave que impulsionam essa perspectiva é o reconhecimento de não haver escritos de Jesus. A oralidade e as enunciações de Jesus, registradas e narradas por grande parte dos seus discípulos (alguns são testemunhas oculares) não são suficientes para testificar (comprobativamente) de que são narradas exatamente como outrora foram proferidas.

Jesus não escreveu. Ponto de partida que dificulta. Pregou, agiu, explicou, transmitiu por gestos e ações a mensagem fundamental do Reino de Deus. Não existe fonte única a que recorrer para testar todas as outras. Eis o problema. Os Evangelhos se entendem portanto, como fruto de longo processo (LIBANIO, 2012, p. 76).

Em outros termos, por se tratarem de enunciações narradas, todas as palavras pronunciadas por Jesus já foram modificadas, pelas próprias atribuições autorais dos evangelistas. Cabe esclarecer que, no processo de construção das narrativas bíblicas, até que assumisse a forma impressa contemporânea, tradições orais foram criadas em torno de Jesus, e essas perpetuaram-se pelo “boca a boca” (cf. Libanio), até que se consignaram por escrito. As reflexões em torno das escrituras, resultados da solidificação das tradições orais, provocaram cada vez mais novos escritos sobre as palavras de Jesus, as quais variavam conforme seus ouvintes. Assim, na medida em que a geração testemunhal desaparece, os escritos são refigurados.

Na ótica discursiva de Libanio (2012, p. 77), o método histórico-tradicional investiga “o sentido, a origem, os motivos, os problemas, as preocupações, o contexto físico e geográfico e a vida da comunidade que os geraram”. Logo, para responder a tais questões, é necessário se considerar os que testemunharam diretamente as mensagens proferidas por Jesus, ainda que sob uma rede de transmissão oral tantas vezes revalorada. Essa linha, quando radical demais, permanecerá credibilizando incertezas em torno das palavras proferidas por Jesus, uma espécie de *anti-fideísmo enunciativo*. Um claro exemplo é o que expõe Zimmermann (1969, p. 46): “Seguramente não se chegará nunca a uma plena e segura solução de todos os problemas levantados pela crítica textual. Não valorizaremos suficientemente a abundância de manuscritos descobertos nos últimos decênios”.

Ao observarem a construção bíblica como *construção literária*, autores extremistas como Zimmermann afirmam que há ainda indagações sobre as formas literárias e pré-literárias na evolução histórica dos evangelhos. Assim, supõe Libanio que

Os Evangelhos pertencem a um grande gênero literário e dentro dele há diversos que conservam elementos da tradição moldados por eles. No fundo, estão em questão a pluralidade de gêneros literários presentes nos Evangelhos e a descoberta neles do grau de historicidade do que se relata e sua evolução. (LIBANIO, 2012, p. 80).

Acerca dessa linha crítico-textual que se estabelece, Marguerat (2011) adverte sobre leituras subjetivistas dos Evangelhos. Nas palavras do autor, “Há também o risco de se projetar nos autores bíblicos elementos narrativos criados por nós. Aliás, toda a hermenêutica passeia perto do perigo de a subjetividade do leitor deturpar a objetividade do texto⁶”.

⁶ MARGUERAT, Daniel. Ler a Bíblia como uma narrativa. Um novo método de leitura, disponível em: www.faculdadejesuita.edu.br. Último acesso em: 02.04.2019.

Considerações finais

Apesar de reconhecermos como fundamental e imprescindível importância as considerações literárias sobre a construção textual bíblica, as condições de produção dos primeiros escritos e os horizontes pelos quais estes passaram ao longo de séculos, posicionamo-nos em uma perspectiva historiográfica dos Evangelhos. Não apenas afirmamos que tenha havido um percurso elaborado de construção dos gestos, ensinamentos e posicionamentos ativos por parte de Jesus, o que constituem a narrativa, mas complementamos, imergindo nos escritos das testemunhas oculares⁷ para reacentuar o Evangelho enquanto gênero discursivo *registro historiográfico*. Nesse percurso semântico, defendemos que as palavras proferidas por Jesus são citadas⁸ pelos evangelistas, dentro de seu processo de narração. E não apenas de Jesus, mas de seu(s) outro(s), que ganham vida e concretude na cadeia discursiva.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. [tradução feita a partir do russo; tradução Paulo Bezerra]. 5ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1979].
- BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. 2ª. ed. Pedro & João Editores. São Carlos, 2010.
- BRAVO GALLARDO, Carlos. **Narración**: El Espíritu toma la palabra, *Christus*, 51, n. 591-592, 1985.
- CARDITA, Ângelo. **Desafios teológicos da “Filosofia do ato”, de Mikhail Bakhtin**. 25º Congresso Internacional da Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). Anais. Belo Horizonte: PUC Minas, 2012.
- COSTA, Julia Cristina de Lima. **Exegese bíblica do Novo Testamento sob o viés da Teoria da Enunciação de Bakhtin e o Círculo**: uma proposta de análise discursivo-enunciativa. 208 f. Tese (Doutorado em Linguística) – Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal da Paraíba, 2016.
- LIBANIO, João Batista. **Linguagens sobre Jesus**: linguagens narrativa e exegética moderna. Vol. 2. São Paulo: Paulus, 2012.
- MARGUERAT, Daniel. **Ler a Bíblia como uma narrativa**. Um novo método de leitura, disponível em: www.faculdadejesuita.edu.br. Último acesso em: 02.04.2019.
- MEDVIÉDEV, Pável Nikoláievitch. **O Método Formal nos estudos literários**: introdução a uma poética sociológica. Tradutoras: Sheila Camargo Grillo e Ekaterina Vólkova Américo – 1ª ed. São Paulo: Contexto, 2016.

⁷ Marcos, Mateus, Lucas e João.

⁸ Acerca disso, ver o ponto 2.3 Ambiente dialógico de transmissão: o discurso citado.

NÓBREGA, Maria Bernardete da. COSTA, Julia Cristina De L. SANTANA, Wilder Kleber F. de. A última ceia, de Leonardo da Vinci, como (re) enunciação da ceia bíblica: uma leitura bakhtiniana. In: COSTA, Julia Cristina de L. FRANCELINO, Pedro Farias [Orgs.] **Linguagem, discurso e religião: diálogos e interfaces**. São Carlos: Pedro & João Editores, 2017. 215p.

VOLOCHÍNOV, Valentin Nikholáievich. (Círculo de Bakhtin). **Marxismo e filosofia da linguagem** - Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo – Ensaio introdutório de Sheila Grillo. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2017 [1929].

WEINRICH, Harald. **Teologia narrativa**. *Concilium*, 1985 [1973/5].

Capítulo 4

(DES)CONTÍNUAS E (IN)FIÉIS PALAVRAS: OS EVANGELHOS NARRADOS POR TESTEMUNHAS OCULARES

Introdução

Abordagens diversas incidiram sobre textos bíblicos, assim como seus modos de enxergar/interpretar suas materialidades discursivas. Em termos dialógicos (BAKHTIN, 2006 [1979]) a cronotopia engendra acontecimentos discursivos, convoca centros de saber em que tanto o todo quanto as margens de cada fato são elencados para a interpretação (hermenêutica), de forma que as consequências para a consciência histórico-cultural dos seres humanos, mormente no Ocidente, tal como examinado por Gianni Vattimo (2004).

Uma perspectiva existente, com a qual concordamos, é a do Evangelho enquanto Testemunho historiográfico (BAUCKHAM, 2011). Em primeiro lugar, é necessário considerar os sentidos de se abordar o Evangelho como testemunho. Recorremos, então, a Bauckham para solidificar parte de nossa construção:

[...] precisamos recuperar o sentido no qual os Evangelhos são testemunho. Isso não significa que eles são testemunho em vez de história. Significa que o tipo de historiografia que eles são é testemunho. Uma das características irreduzíveis do testemunho como forma de expressão humana é que ele pede que se tenha confiança nele... Confiar em um testemunho não é um ato irracional de fé que deixa de lado a racionalidade crítica; é, ao contrário, o caminho racionalmente apropriado para reagir a um testemunho autêntico. **Os Evangelhos entendidos como testemunhos são meios inteiramente apropriados de acesso à realidade histórica de Jesus.** (BAUCKHAM, 2011, p. 18, grifos nossos).

Em outros termos, os evangelhos, sob essa ótica, fazem parte da História, conferenciam e robustecem fatos que aconteceram, e que ganham materialidade enunciativa a partir das descrições de quem os presenciaram. Nesse teor interpretativo, cabe frisar que é preciso fazer uma diferenciação inicial entre o Cristo da Fé e o Jesus histórico. A expressão “Cristo da Fé” remete a toda uma construção icônica imperante nas culturas que tem seu fundamento na base espiritual (dos milagres e dos eventos sobrenaturais) que podem ser efetuados através da fé que as pessoas depositam no Cristo. Essa base de crença envolve diversas instituições cristãs, como a Católica, Evangélica, Luterana, dentre outras.

1. Jesus histórico

O Jesus histórico remete ao que se circunscreve tanto nos Evangelhos canônicos quanto em outras fontes históricas (oculares), como caminhos de acesso à própria realidade de Jesus, o homem que viveu na Palestina do primeiro século, que peregrinou em cidades anunciando um Reino espiritual, combatendo a prática do politeísmo, e agindo de forma responsiva diante das pessoas que o rodeavam. Nessa orientação dissertativa,

O testemunho nos oferece tanto uma categoria historiográfica altamente respeitável para a leitura dos Evangelhos como história, quanto um modelo teológico para a compreensão dos Evangelhos como meios inteiramente apropriados de acesso à realidade histórica de Jesus... a categoria do testemunho permite-nos ler os Evangelhos precisamente como o tipo de texto de que precisamos a fim de reconhecer a revelação de Deus na história de Jesus. (BAUCKHAM, 2011, p. 18).

Concordamos com o autor antecitado no sentido de que os Evangelhos não oferecem apenas argumentos teológicos para a construção de um Cristo da Fé, mas significações de fatos reais da história, “numa indelével coerência entre evento observável e sentido perceptível. O testemunho é a categoria que nos possibilita ler os Evangelhos de maneira apropriadamente histórica e de modo satisfatoriamente teológico. É onde história e teologia se encontram” (BAUCKHAM, 2011, p. 19).

Em termos linguístico-enunciativos, para os propósitos desse trabalho, trataremos de Evangelhos enquanto testemunhos historiográficos de testemunhas oculares autênticas, uma vez que são reconhecidas em toda a História do Cristianismo, do Judaísmo e de outros registros legislativos do primeiro século. Limitar-nos-emos, porém, a abordar os registros de João, evangelista.

O termo *autenticidade*, neste trabalho, adquire sentido de autoridade valorativa, ou potencialidade discursiva. As falas de Jesus – suas enunciabilidades – são autênticas a partir do instante em que seu caráter histórico-filosófico e cultural é comprovado mediante registros evangélicos e epistolares. Imbuído da cultura e da legislação judaicas (a Torá, ou o Pentateuco), dos Salmos (de Davi, Moisés e Asafe), e dos livros de Sabedoria (Provérbios e Eclesiastes), Jesus demonstrava possuir autoridade em seu falar, no remeter-se a outros documentos para comprovar suas enunciações. Conforme Volóchinov (2017 [1929], p. 117),

O mundo interior e a reflexão de cada indivíduo têm um auditório social próprio bem estabelecido, em cuja atmosfera se constroem suas deduções interiores, suas motivações, apreciações etc. **Quanto mais aculturado for o indivíduo, mais o auditório em questão se aproximará do auditório médio da criação ideológica**, mas em todo o caso o interlocutor ideal não pode ultrapassar as fronteiras de uma classe de uma época bem-definidas. (Grifos nossos).

Nessa perspectiva, a *História do Cristianismo* (GONZÁLEZ, 2011) pode comprovar os caminhos percorridos por Jesus, mas também que sua fala se concretiza, é real, discursivamente palpável. A base mais sólida que se tem, desde a era apostólica, são os evangelhos. Com a realização das pregações de Cristo, e de seus discursos, missões e estratégias enunciativas filosófico-doutrinárias, fica claro como houve a composição de um novo recurso discursivo entre os apóstolos e escritores da era cristã: “uma categoria de literatura totalmente nova foi necessária: *evangelho*” (MACDONALD, 2008, p. 5, grifos do autor). Macdonald continua a traçar um panorama histórico-conceitual acerca desse gênero:

Os evangelhos não são biografias, apesar de terem bastante material biográfico. Não são histórias fictícias, apesar de conterem parábolas, como a do “filho pródigo” e a do “bom samaritano”, que são tão interessantes quanto qualquer outra história em toda literatura... os evangelhos não são documentários, mas contêm relatos precisos obviamente resumidos, de muitas conversas e discursos de Jesus. (MACDONALD, 2008, p. 5)

Tais discursos (os quais, sendo citados, desenvolvem-se de forma linear) norteiam os leitores e *concretizam-se* no decorrer de quatro evangelhos. Em ordem direta, no Novo Testamento bíblico, estes se dispõem segundo as narrativas de Mateus (1º evangelho), Marcos (2º evangelho), Lucas (3º evangelho) e João (4º evangelho), os quais testemunham, dentre os eventos que aquele realizou, as enunciações de Jesus. Com isso, iremos disponibilizar, quantitativamente, as falas – enunciações – deste, a fim de atestarmos que, nestas narrativas, não apenas se fala sobre esse sujeito, mas que,

além disso, tais assinaturas evangelísticas expõem aquele que fala, e ao mesmo tempo aquele que é falado. Desse modo, demonstrar-se-á como quatro registros históricos “preparam” o ambiente das falas de Jesus.

2. As enunciações de Jesus segundo os Evangelhos sinóticos: Mateus, Marcos e Lucas

O primeiro registro de enunciação de Jesus está em Mt. 3.15, e consiste em uma resposta a João Batista acerca do seu batismo. Conta-nos Mateus que Jesus veio da Galileia até João Batista no propósito de ser batizado por este. João, então, se opõe inicialmente, acreditando não ser digno de uma honra tão grande. É em meio a isso que Jesus, então, responde: “Deixa por ora, porque assim nos convém cumprir toda a justiça”. Essa fala não é registrada por Marcos nem por Lucas, que a transcrevem de forma indireta.

De igual modo, haverá outros eventos enunciativos em que constará a fala de Jesus, ora em apenas dois registros, ora em três registros evangelísticos. A “tentação de Jesus”, por exemplo, é um evento em que as falas do sujeito não se concretizam nos relatos de Marcos nem de Lucas, embora sejam notórias as enunciações de Jesus através dos registros de Mateus (4. 4;7;10). Em contrapartida, no instante em que acontece a expulsão de um espírito imundo, tornam-se perceptíveis os registros das falas de Jesus nos evangelhos de Marcos e de Lucas, as quais não são transpostas por Mateus.

Disponibilizamos, a seguir, um quadro, no qual realizamos um levantamento das falas de Jesus, estando delimitadas desde o ato do *Batismo* (Mt 3.15) até a *Ordenação dos doze discípulos* (Mt 10.1/Mc 3.13/Lc 6.13-16). Nossa escolha se dá por entendermos que, diante desses eventos, há enunciabilidades suficientes para que se ateste a autenticidade de um sujeito responsivo-ativo, que assume assinatura(s) diante do que profere. Tais acontecimentos não se solidificam apenas em base teológica, mas também histórica, conforme item 3.4.2.

Quadro 1 - Falas de Jesus através dos evangelhos sinóticos

FALAS DE JESUS	SEGUNDO MATEUS	SEGUNDO MARCOS	SEGUNDO LUCAS
Acerca do Batismo	Mt. 3.15	X	X
Tentação de Jesus	Mateus 4. 4;7;10	X	X
Sobre o arrependimento	Mateus 4.17;19	Mc 1.15;17	X
Expulsão do espírito imundo	X	Mc 1.25	Lc 4. 33
Ir a aldeias vizinhas para pregar	Mt 9.35	Mc 1.38	Lc 4.42

Sermão sobre a bem-aventurança	Mt 5. 1-12	X	Lc 6. 20-23
Sal da terra e Luz do Mundo	Mt 5.13-16	Mc 4.21	Lc 8.16; 11.33
Cumprimento da Lei	Mt 5.17-20	X	X
Novos conselhos sobre a Lei	Mt 5.21-48	X	Lc 6. 35-36
A prática da Justiça	Mt 6. 1-4	X	Lc 11. 41
Como se deve orar e jejuar	Mt 6. 5-18	X	Lc 11.1
Os tesouros no céu	Mt 6. 19-21	X	Lc 12. 15
A luz e as trevas	Mt 6. 22-23	X	Lc 16. 9
Servir a um só Senhor	Mt 6. 24	X	Lc 16. 13
Ansiedade pela vida	Mt 6. 25-34	X	Lc 12. 22
Não julgar uns aos outros	Mt 7. 1-5	X	Lc 6.41
Não dar o que é santo aos cães	Mt 7. 6	X	X
Jesus incita a orar	Mt 7. 7-12	X	Lc 11.5
As duas estradas – entrar pela porta estreita	Mt 7. 13-14	X	Lc 13. 24
Os falsos profetas	Mt 7. 15-23	Mc 7. 21-23	Lc 6.23
A prática da doutrina de Deus	Mt 7. 24-27	X	Lc 6.47-49
Cura do leproso	Mt 8. 3-4	Mc 1.41	Lc 5.12
Cura do criado de um centurião	Mt 8.7;10-13	X	Lc 7.1-10
Falsos seguidores	Mt 8.20;22	X	Lc 9. 58
Calmaria em meio a tempestade	Mt 8. 26	Mc 4. 35	Lc 8. 22
Cura de dois endemoninhados	Mt 8. 32	Mc 5.8-9	Lc 8. 28-30
Cura de um paralítico	Mt 9. 2;4-6	Mc 2.5;8-11	Lc 5. 20; 22
Vocação de Mateus /Levi	Mt 9. 9	Mc 2.14	Lc 5.27
Refeição com os pecadores	Mt 9. 12-13	Mc 2.17	Lc 5. 31-32
Acerca do Jejum	Mt 9. 15-17	Mc 2.19-20	Lc 5.33
Ter ânimo e fé	Mt 9. 22	Mc 5. 34	Lc 8. 48
Não é morte, mas sono	Mt 9. 24	Mc 5. 39	Lc 8. 50; 52; 54
Crer segundo a fé	Mt 9.28;29;30	Mc 10. 51; 52	Lc 18. 41; 42

Grande é a seara	Mt 9.37-38	X	Lc 10.2
Os doze discípulos ordenados	Mt 10. 1	Mc 3. 13	Lc 6. 13-16

Fonte: Elaboração própria a partir de “Evangelhos sinóticos: Mateus, Marcos e Lucas” (BÍBLIA DE JERUSALÉM, 2002)

Diante do quadro explanado, podemos realizar um censo quantitativo das ocorrências das falas de Jesus. Ao selecionarmos 35 episódios em que, em algum dos Evangelhos, ocorre a enunciação, *em forma direta*, do sujeito Jesus, verificamos a ocorrência de 34 falas de Jesus na narrativa de Mateus (97%), 16 falas nos registros de Marcos (45%) e 30 enunciações de acordo com relatos de Lucas (85%).

2.1 Falas de Jesus através de registros históricos

Flávio Josefo⁹ (37 - 100/103 d.C), um dos mais importantes historiadores judeus (general, de origem real e sacerdotal), compõe uma obra de fundamental importância histórico-ideológica: “História dos hebreus – de Abraão à queda de Jerusalém” (2016). Além de registrar fatos da Escritura Sagrada dos cristãos, o registro de Josefo é outro importante documento histórico sobre Jesus de Nazaré. Esse registro é conhecido como o *testemunho flaviano*. Descreve o historiador:

Nesse mesmo tempo, apareceu JESUS, que era um homem sábio, se é que podemos considerá-lo simplesmente um homem, tão admiráveis eram as suas obras. Ele ensinava os que tinham prazer em ser instruídos na verdade e foi seguido não somente por muitos judeus, mas também por muitos gentios. Ele era o CRISTO. Os mais ilustres dentre os de nossa nação acusaram-no perante Pilatos, e este ordenou que o crucificassem. Os que o haviam amado durante a sua vida não o abandonaram depois da morte. Ele lhes apareceu ressuscitado e vivo no terceiro dia, como os santos profetas haviam predito, dizendo também que ele faria muitos outros milagres. É dele que os cristãos, os quais vemos ainda hoje, tiraram o seu nome. (JOSEFO, 2016, p. 832, grifos do autor).

Ao narrar que *Jesus ensinava os que tinham prazer em ser instruídos na verdade*, Josefo atesta, através de relato historiográfico, a veracidade das enunciações proferidas por Jesus Cristo. Em perspectiva de complementaridade, outros escritos podem atestar a veracidade de Jesus enquanto ser histórico, como cartas e/ou registros de sujeitos importantes entre primeiro e segundo séculos d.C., tais como Suetônio, Plínio e Tácito, o que

⁹ Flavio Josefo cita grande quantidade de fatos que foram relatados na Bíblia, e faz outros registros históricos que não se encontram descritos no livro Sagrado. Além de registrar acontecimentos nitidamente concretos, cita o nome de vários outros historiadores muito mais antigos que escreveram sobre tais fatos.

é recuperado por Habermas (1996). A seguir iremos adentrar a um quadro que contém registros históricos de Jesus.

Quadro 1 - Jesus através de registros históricos

HISTORIADOR	REGISTRO HISTÓRICO
Gaio Suetônio¹⁰ (69-122 d.C.)	“Como os judeus, por instigação de <i>Chrestus</i> , estivessem constantemente provocando distúrbios, ele [Claudio] os expulsou de Roma” (SUETÔNIO, <i>De Vita Caesarum</i> , In: MACDOWELL, 1992, p.106).
Plínio¹¹, o jovem (61-114 d.C.)	Em carta a Trajano (nº 96): “Todos estes adoraram a tua imagem e as estátuas dos deuses e amaldiçoaram a Cristo, porém, afirmaram que a culpa deles, ou o erro, não passava do costume de se reunirem num dia fixo, antes do nascer do sol, para cantar um hino a Cristo como a um deus; de obrigarem-se, por juramento, a não cometer crimes, roubos, latrocínios e adultérios, a não faltar com a palavra dada e não negar um depósito exigido na justiça. Findos estes ritos, tinham o costume de se separarem e de se reunirem novamente para uma refeição comum e inocente, sendo que tinham renunciado à esta prática após a publicação de um edito teu onde, segundo as tuas ordens, se proibiam as associações secretas” (BOYLE, 1751 (2008), p. 427, grifos meus).
Orígenes¹² (185-253 d.C.)	“Jesus reuniu próximo a si mesmo dez ou onze pessoas de caráter notório, o mais doentio dos cobradores de impostos, marinheiros, e com eles fugiu de lugar em lugar, e obteve sua sobrevivência de um modo vergonhoso e inoportuno” (ORÍGENES, <i>Contra Celsum</i> , 1.62; IN: ROBERT/ DONALDSON. <i>Ante-Nicene Fathers</i> , VOL 4, pp.423).
	“Mas nem todo o socorro que uma pessoa poderia ter prestado, nem todas as recompensas que um príncipe poderia ter dado, nem todos os sacrifícios que puderam ser feitos aos deuses, permitiram que Nero se visse livre da infâmia da suspeita de ter ordenado o grande incêndio, o incêndio de Roma. De modo que, para acabar com os rumores, acusou falsamente as pessoas comumente chamadas de cristãs, que eram odiadas por suas atrocidades, e as puniu com as mais terríveis torturas. <i>Christus</i> , o

¹⁰ Gaio Suetônio Tranquilo, historiador romano. Habermas (1996, p. 190) afirma que era “secretário chefe do Imperador Adriano (117-138 d.C.) e que tinha acesso aos registros imperiais”.

¹¹ Plínio é reconhecido como governador da Bitúnia, na Ásia Menor (112 d.C.). Sua fama foi assegurada por sua relação com o Imperador Trajano, a quem escreveu diversas cartas, das quais muitas sobrevivem até os dias de hoje. (VOORST, 2000, p.23).

¹² Orígenes foi teólogo, filósofo neoplatônico patrístico e considerado um dos Pais da igreja.

Cornélio Tácito ¹³ (55–120 d.C.)	que deu origem ao nome cristão, foi condenado à extrema punição [i.e. crucificação] por Pôncio Pilatos, durante o reinado de Tibério; mas, reprimida por algum tempo, a superstição perniciosa irrompeu novamente, não apenas em toda a Judéia, onde o problema teve início, mas também em toda a cidade de Roma” (TACITUS, <i>Cornelius. Annales ab excessu div August.</i> FISHER, Charles Dennis. Clarendon Press, Oxford, 1906, grifos meus).
--	---

Fonte: elaboração própria a partir de registros da História da Igreja.

Em meados do século XX, temos acesso a uma descrição de Habermas (1950-?) em que o filósofo realiza importantes pesquisas sobre os *já-ditos* acerca de Jesus.

(1) Cristo era adorado como Deus pelos antigos cristãos; (2) Plínio se refere posteriormente em sua carta que os ensinamentos de Cristo e seus seguidores eram excessivamente supersticiosos e contagiosos, como termo reminiscência de ambos, Tácito e Suetônio; (3) Os ensinamentos éticos de Cristo eram refletidos nos juramentos dos cristãos jamais seriam culpados pelos pecados mencionados nessa carta; (4) Provavelmente encontramos uma referência a instituição de Cristo da comunhão cristã celebrada na festa do amor, nas declarações de Plínio sobre a reunião deles para compartilhar comida. A referência aqui alude a acusação por parte dos não cristãos que os cristãos eram suspeitos de um ritual assassino e beber o sangue durante esses encontros, o que confirma nosso ponto de vista que a comunhão é o assunto a que Plínio se refere; (5) Há também uma possível referência ao Domingo na declaração de Plínio que os cristãos se encontravam em um dia específico (HABERMAS, 1996, p.199-200).

Tais registros confirmam e concretizam não só o sujeito histórico Jesus Cristo, mas demonstram que, até mesmo em uma dimensão politicamente oposta, como no caso de Plínio, falou-se acerca daquele, de seus feitos heroicos e de seus ensinamentos.

Considerações finais

Enquanto pesquisador(es), no terreno fértil das Ciências Humanas, cabe ao(s) sujeito(s) que mobiliza(m) a linguagem se relacionar de forma cuidadosa e compromissada com o objeto que está sendo estudado. Abordar novas possibilidades de enxergar os evangelhos constitui mecanismos interpretativos

¹³ Cornélio Tácito, importante historiador, orador e político romano. É considerado um dos maiores historiadores da Antiguidade. Robert E. Van Voorst o considera como o maior historiador Romano. Tácito fala de Jesus e de sua morte.

de extrema responsabilidade, uma vez que não são escrituras puramente religiosas, mas sobretudo históricas, constituintes das marcas e tradições de povos desde a antiguidade.

A partir do instante em que mobilizamos alguns pontos de vista sobre o evangelho, inserindo nossos acentos apreciativos, percebemos que todo o discurso é povoado por vozes de outrem as quais, por sua vez, nos constituem, abarcando os modos de compreender os objetos científicos a partir de nossas posições situadas e de nossa interrelação viva e densa com este.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. [tradução feita a partir do russo; tradução Paulo Bezerra]. 5ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1979].
- BAUCKHAM, Richard. **Jesus e as testemunhas oculares: os Evangelhos como testemunhos de testemunhas oculares**. Tradução: Paulo Ferreira Valério. Coleção Biblioteca de estudos bíblicos. São Paulo: Paulus, 2011.
- BÍBLIA SAGRADA** (Bíblia de Jerusalém). Tradução do texto em Língua Portuguesa diretamente dos originais. Nova Edição Revista e Ampliada. 1ª edição. Paulus Editora, São Paulo, 2002.
- GONZÁLEZ, Justo L. **História Ilustrada do Cristianismo** – a era dos Mártires até a era dos sonhos frustrados. Tradução de Udo Fuchs, Key Yuasa. 2ª edição. São Paulo, Editora Vida Nova, 2011.
- HABERMAS, Gary. **Historical Jesus**. College Press: publishing company, 1996.
- JOSEFO, Flávio. **História dos Hebreus**. Traduzido por Vicente Pedroso. 29ª impressão. Rio de Janeiro, CPAD, 2016.
- MACDONALD, William. **Comentário Bíblico Popular – Novo Testamento**. Traduzido por Suzana Klassen e Vanderlei Ortigoza – editado com introduções de Art Farstad – São Paulo: Mundo Cristão, 2008.
- MACDOWELL, Josh. **Evidências que exigem um veredito**. Cadeia, 1992.
- TACITUS, Cornelius. *Annales ab excessu div August*. In: FISHER, Charles Dennis. Clarendon Press, Oxford, 1906.
- VATTIMO, Gianni. **Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- VOLOCHÍNOV, Valentin Nikholáievich. (Círculo de Bakhtin). **Marxismo e filosofia da linguagem** - Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo – Ensaio introdutório de Sheila Grillo. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2017 [1929].

Capítulo 5

MOVIMENTOS ARQUITETÔNICOS: JESUS E O PÃO DA VIDA SOB NOTAÇÕES JOANINAS

Introdução

A noção de arquitetônica¹⁴, para Bakhtin, está vinculada à completude integrante (em que as partes de um todo entram em comunhão umas com as outras) de uma consciência participativa, ou seja, uma consciência que entra em comunhão (em momento de não-abstração) com outra consciência. Apenas um outro pode me dar esse acabamento. Assim, “para a minha consciência participativa que age, esse mundo, como um todo arquitetônico, está disposto em torno daquele único centro do qual minha ação flui ou aparece.” (BAKHTIN, 1993, p. 74).

A unidade possível se torna unicidade *real* apenas quando eu, enquanto sujeito responsivo-ativo, me proponho a sair-de-dentro-de-mim (cf. Bakhtin) nesse mundo, e dessa forma, todas as relações cronotópicas inimagináveis ganham um centro de valor em torno do qual elas se dispõem (estrategicamente) e em um todo arquitetônico, estável e concreto. Então, pensando nesse sujeito que se concretiza ativamente a partir de interrelação com outros sujeitos em um processo empático de vivência-interação, inferirá o teórico russo:

¹⁴ No que diz respeito à concepção da arquitetônica do Ser-evento, quanto à oposição “verdadeiramente existente” e o “aparentemente existente” (*o me-on*), por estarem presos a um plano de imutabilidade na existência, podemos percebê-la na doutrina de Platão. Este, por sua vez, não objetivava, com sua formulação, aprofundar conceitos de arquitetônica em graus ontológicos do existir, mas visava a orientar os seres humanos em relação ao seu porvir: eu sou apenas-um-todo-em-processo. Bakhtin, então, aprofunda esses diálogos, atingindo campos do ético, estético e cognitivo.

A centralidade da minha participação única no Ser, **dentro da arquitetônica** do mundo realmente experimentado, não consiste na centralidade de um valor positivo para o qual tudo o mais no mundo seria apenas um fator auxiliar. *Eu-para-mim* constitui o centro do qual surge ou flui meu ato realizado e minha auto-atividade de afirmar e reconhecer qualquer valor, porque esse é o único ponto em que eu participo responsabilmente no Ser único; é o centro de operações, o quartel general que dirige minhas possibilidades e meu dever no Ser-evento. É apenas desse meu lugar único que *posso e devo* ser ativo. (BAKHTIN, 1993, p. 78). (Grifos meus).

Faz-se interessante perceber, porém, que cada arquitetônica mantém suas singularidades constituintes, que a diferenciam de outras narrativas, ainda que sejam parecidas/sinóticas. A narrativa segundo João é diferente das outras narrativas bíblicas dos Evangelhos (Mateus, Marcos e Lucas) por ser única em um tempo e em um espaço delimitados, tendo sido realizada ocupando uma historicidade e propósitos que cabem apenas a ela – objeto-ser-único na existência. Cada campo arquitetônico é construído com base em pontos de vista, tons emotivo-volitivos, posições axiológicas do(s) sujeito(s), vínculo ideo(dia)lógico, dentre outros. Acerca disso, ressalta Bakhtin:

Afinal, quando um e o mesmo objeto (um e o mesmo ponto de vista de seu conteúdo-sentido) é contemplado de diferentes pontos de um único espaço por várias pessoas diferentes, ele **ocupa lugares diferentes e é apresentado dentro do todo arquitetônico constituído pelo campo da visão dos diferentes observadores**; além disso, sua identidade de sentido entra como tal na composição da visão concreta como um de seus momentos, só que nesse caso a identidade se reveste de traços completos individualizados. Mas na contemplação do evento, a posição espacial abstrata é apenas um momento na posição unitária tomada pelo participante desse evento. (BAKHTIN, 1993, p. 80). (Grifos meus).

De igual maneira, o juízo ou a avaliação realizada sobre um enunciado depende das atribuições dadas pelo autor (criador ou contemplador). Em um discurso, por exemplo, as camadas discursivas podem ter entonações reais diferentes, dependendo do real centro de valores e sua concretude nas circunstâncias dadas. A diferença que se dá a partir de cada ponto de vista é concretizada em forma sistematicamente axiológica, tanto na integridade lógica quanto nos aspectos que concluem o objeto, através de forças centrífugas e centrípetas. Todos esses são elementos componentes da arquitetônica do Ser-evento, o qual é revestido por insubstituíbilidade.

Diante disso, o homem passa a ser o centro axiológico máximo na arquitetônica proposta por Bakhtin em seu projeto da Filosofia do Ato, e este

pensado como sujeito que se constitui nas ações humanas, ser responsivo-ativo que não pode criar um *não-álibi na existência*.

Assim, **o centro de valor na arquitetônica-evento** da visão estética é o homem como realidade concreta afirmada com amor, e não como algo de conteúdo auto-idêntico. Além disso, a visão estética não abstrai de nenhum modo os possíveis pontos de vista dos diversos valores; ela não apaga a fronteira entre bem e mal, beleza e feiura, verdade e falsidade. A visão estética conhece todas essas distinções e as encontra no mundo contemplado... A visão estética também conhece, é claro, “princípios de seleção”, mas eles são todos **arquiteticamente subordinados ao supremo centro de valor da contemplação: o ser humano**. (BAKHTIN, 1993, p. 81, grifos nossos).

No evento do sexto capítulo do evangelho joanino, nós temos acesso à arquitetônica do discurso de Jesus, através da narrativa de João, a partir do instante em que nos comparamos, enquanto contempladores, em todos os rastros e pistas deixados pela narrativa, e aprofundamos o olhar para além das primeiras palavras (plano superficial), indo até às profundezas enunciativas. Isso significa que é necessário avaliar os enunciados dispostos por João, acerca do discurso proferido por Jesus, de forma a situá-lo sócio-historicamente, entender sua formação ideológica, o que proporcionou seu acontecimento, que outros discursos o atravessam, assim como tempo e espaço de surgimento e circulação.

1. A singularidade e a insubstituíbilidade do Evangelho de João

Diversas marcas constitutivas diferenciam o evangelho de João das demais narrativas bíblicas evangelísticas. Cada corpo evangelístico contém sua arquitetônica avaliada (dentro do escopo dos gêneros do discurso) em um conjunto de três elementos: conteúdo temático, estilo e construção composicional. Esses elementos estão interligados no todo enunciativo e são determinados igualmente pela especificidade de um determinado campo da comunicação.

Reuniremos, então, um conjunto de especificidades que atestam a singularidade e a insubstituíbilidade do Evangelho de João, particularmente a sua narrativa acerca do Pão da Vida. Para isso, buscamos subsídio autoral em aporte teórico na Teologia, entendida por nós, de forma geral, como área da ciência destinada a estudos sobre Deus e suas manifestações no percurso da Bíblia. A noção de singularidade¹⁵, para Bakhtin, está diretamente ligada à

¹⁵ A noção de singularidade desenvolvida por Bakhtin está diretamente ligada ao *postupok*, ou ação intencionalmente realizada por alguém responsabilmente. Esse termo, que é tão caro ao teórico russo em seu projeto da Filosofia do Ato, é usado para remeter à unicidade, ou seja,

significação de “pensamento meu, junto com o seu conteúdo, um ato ou ação que realizo – meu próprio ato ou ação individualmente responsável [*postupok*]” (1993, p. 21). Assim, cada ato particular e a experiência vivida – vivenciamento empático do autor criador – passam a ser momentos constituintes vida.

Esse meu pensamento, porém, não fica no plano da abstração, da teorização. Ele ganha materialidade em ações concretas responsivamente ativas. O foco da realização do ato está não no plano geral do ato, mas em seu percurso, enquanto está sendo desempenhado (em oposição ao *post factum* [ato que já foi realizado]). Logo, toda a arquitetura elaborada por João, em sua narrativa, abarca sua singularidade, o que remete diretamente ao fato de que seu ato, enquanto autor-criador, é insubstituível.

Além de ser o livro “mais lido do mundo” (LOPES, 2015, prefácio), o Evangelho de João tem sido o *instrumento discursivo* mais utilizado em reflexões, tanto de pregação quanto de teor histórico-ideológico por líderes religiosos. João, enquanto autor-criador,

Não fornece apenas os fatos da vida de Jesus, mas os longos discursos e as sensatas reflexões de um apóstolo que andou com Cristo (provavelmente) desde os últimos anos de sua adolescência na Galileia até uma idade avançada na província da Ásia. Seu evangelho contém o versículo mais conhecido do NT: João 3.16, que Martinho Lutero chama de “o Evangelho em poucas palavras”. (MACDONALD, 2008, p. 233).

Este escrito tem plena realização no fim do primeiro século, após a morte dos demais apóstolos em virtude do martírio, e também depois que os Evangelhos sinóticos já circulavam por mais de 40 anos nas Igrejas da Ásia. Apesar de conter a mesma estrutura dos evangelhos sinóticos no sentido rítmico-sistêmico, – *Testemunho de João Batista sobre Jesus → Passagens e acontecimentos da vida de Cristo → Término com os relatos de sua paixão, morte e ressurreição* – há diversos outros pontos que são peculiares desse Evangelho, o que se demonstra no quadro a seguir:

Quadro 2 - Pontos peculiares da narrativa joanina

REFERÊNCIAS	ACONTECIMENTOS
João 1. 1-18	Discurso acerca do Cristo preexistente e sua encarnação

esta ação particular e não outra. Essa ação singular é insubstituível, porque ela é única, realizada por alguém em um lugar e em um espaço determinados, sob determinadas condições de produção. Minha ação particular é realizada respondivelmente em particularidade cronotópica, ou seja, só existe em forma de respostas a outras proposições/vozes já existentes.

João 2. 1-11	Milagre na Festa de Casamento
João 3. 1-21	Conversa com Nicodemos sobre o Novo Nascimento
João 4. 1-42	Encontro com a Mulher Samaritana
João 5. 1-15	Cura do Paralítico no tanque de Betesda
João 6. 22-71	Discurso sobre o Pão da Vida
João 7. 37-39	Reivindicação de ser a água da Vida
João 10. 1-39	Jesus em apresentação de si mesmo como o Bom pastor
João 11. 1-46	Ressurreição de Lázaro
João 13. 1-15	O Lava pés
João 13 – 16	O discurso do Cenáculo
João 17. 1-24	A Oração Sacerdotal
João 21. 1-6	Pesca Milagrosa após a ressurreição
João 21. 15-19	Restauração e recondução de Pedro ao Ministério

Fonte: elaboração própria a partir do evangelho de João.

Diferenciando-se dos evangelhos sinóticos, João não trata da vida e ministério de Jesus, nem traz detalhes acerca de seu trajeto pela Galileia e por Pereia. Neste escrito não há registro das parábolas nem das diversas curas operadas por Jesus. Os acontecimentos expostos constam exclusivamente na narrativa joanina, e não em outra.

Quanto aos destinatários, enquanto Mateus escreve para judeus, Marcos endereça seu evangelho, principalmente, para os romanos e Lucas direciona seu escrito aos gregos, João submete sua narrativa ao público em geral, tanto a judeus quanto a gentios¹⁶. O escopo do Evangelho de João possui abrangência universal.

O foco deste autor está em abordar a figura emblemática de Jesus *como Filho de Deus*, projetando um discurso responsivo através de linguagem persuasiva, clara e contundentemente histórica. Acerca do que não consta neste Evangelho, podemos recorrer a Lopes (2015, p. 17):

Os quatro evangelhos conjugam as histórias narrativas de Jesus com os discursos, mas João enfatiza mais os discursos. Não há nenhum episódio de

¹⁶ As expressões “judeu” e “grego”, nesse contexto bíblico, consistem em dois significados. Tanto em aspecto de nacionalidade quanto em sentido metafórico. Tanto se refere a judeus, da nação da Judeia, quanto a judeus enquanto conhecedores da Lei Mosaica. Já os gentios, significam tanto os que não fazem parte do território da Judeia quanto os que são leigos na Lei instituída por Moisés.

expulsão de demônios e nenhum relato de cura de leprosos. Não encontramos nesse evangelho a lista dos doze apóstolos nem a instituição da ceia. João não faz referência ao nascimento de Jesus, a seu batismo, transfiguração, tentação, agonia no Getsêmani nem à sua ascensão. Na verdade, cerca de 90% desse evangelho não é encontrado nos Sinóticos.

Milne (1993) afirma que o evangelho de João é, em nível explícito, o mais teológico de todos. Lopes (2015, p. 18), em concordância com Gundry (1978), declara que “Sete vezes em João, Jesus emprega a gloriosa expressão EU SOU, a mesma revelada por Deus a Moisés no Sinai”, e através desta construímos um quadro de atos declarativos do sujeito Jesus Cristo:

Quadro 3 - Atos declarativos distintivos do sujeito Jesus Cristo

REFERÊNCIA	DECLARAÇÃO
João 6. 35, 48	Eu sou o Pão da Vida
João 8.12	Eu Sou a Luz do Mundo
João 10. 7,9	Eu sou a porta das Ovelhas
João 10.11	Eu sou o Bom Pastor
João 11.25	Eu sou a ressurreição e a Vida
João 14.6	Eu sou o Caminho, a Verdade e a Vida
João 15. 1,5	Eu sou a Videira Verdadeira

Fonte: elaboração própria com base na seleção feita por Lopes (2015).

Através dessa seleção de características peculiares, podemos afirmar a singularidade e insubstituíbilidade do Evangelho de João. O que o torna singular e insubstituível é a sua conjuntura arquetônica: valor semântico-estrutural, seu corpo enunciativo, as diversas vozes que o atravessam, o tom emotivo-volitivo com que seus enunciados são compreendidos, as marcas atribuídas por seu autor criador, dentre diversos outros motivos.

Com base em tais declarações (quadro 5) por parte do sujeito enunciativo Jesus Cristo, atestamos que, para a realização de nossa análise, selecionamos apenas o primeiro Ato declarativo: “Eu sou o Pão da Vida” (João 6.35, 48). Estes versos fazem parte do nosso *dado* analítico, o qual delimitamos como objeto de estudo: O discurso de Jesus acerca do Pão da Vida, a partir da Narrativa de João.

Ao estabelecermos movimentos semânticos sobre a interpretação dos dados analíticos, percebemos, inicialmente, que os quatro primeiros versos que antecedem o trajeto discursivo elencado como *discurso de Jesus* [a partir do verso 26] são imprescindíveis para compreendermos o *que, onde, quando e por que* houve o aparecimento/acontecimento e circularidade de tal discurso. Tais versos se demonstram a seguir:

- v. 22 No dia seguinte, a multidão, que estava da outra banda do mar, viu que não havia ali mais que um barquinho e que Jesus não entrara nele com seus discípulos, mas que estes tinham ido sós.
- v. 23 Contudo, outros barquinhos tinham chegado de Tiberíades, perto do lugar onde comeram o pão, havendo o Senhor dado graças.
- v. 24 Vendo, pois a multidão que Jesus não estava ali nem seus discípulos, entraram também nos barcos e foram a Cafarnaum em busca de Jesus.
- v. 25. Achando-o na outra banda do mar, disseram-lhe: Rabi, quando chegaste aqui? (Jo 6. 22-25).

Um dia após a ancoragem do barco dos discípulos em Cafarnaum¹⁷ (pelo que se percebe na narrativa joanina segundo a qual Jesus andara por cima das águas oceânicas [Jo 6. v. 16-21]), a multidão, que se achava *no outro lado do mar* (no lado leste, ou seja, na praia oriental, de onde os discípulos haviam partido) percebeu que não estavam ali nem Jesus nem os discípulos. “Nesse meio tempo, alguns barcos (da cidade) de Tiberíades chegaram na praia noroeste ao lago, atracaram perto das pessoas”. (CARSON, 2007, p. 283). Logo, ao verificarem a ausência de Jesus e dos discípulos, os judeus partiram à sua procura, e o encontraram do outro lado, em Cafarnaum. Segundo Carson,

Por essa época, a multidão remanescente já reconheceu que nem Jesus nem seus discípulos estão mais na praia oriental: de alguma forma, o próprio Jesus partiu. Eles, portanto, entram no barco e cruzam o lago, chegando em Cafarnaum, na praia ocidental, ainda *em busca de Jesus*. Nessa época, Cafarnaum era onde ficava a residência de Jesus e de sua família. (CARSON, 2007, p. 284, grifos do autor).

É interessante destacar que o verso 23 faz referência aos acontecimentos antecedentes à busca incessante dos judeus por Jesus, nos versos 1 ao 13 do capítulo 6, em que cerca de cinco mil pessoas foram alimentadas, no evento singular e único da multiplicação dos pães e dos peixes. Então, ao encontrarem Jesus, na outra extremidade do mar, interpelaram-no, dizendo: “Rabi, quando chegaste aqui?” Essa pergunta não fora formulada simplesmente por curiosidade, com intenção de saber o momento em que o indivíduo desembarcara, mas consistira em uma interrogativa *de afronta*, no intuito de descobrir as circunstâncias que motivaram Jesus a atravessar o mar, e por que partira sem os discípulos. É então que, após essa interpelação dos judeus, adentramos no primeiro tópico discursivo de Jesus acerca do Pão da vida, discurso esse que acontece na Sinagoga de Cafarnaum (cf. 6.59).

¹⁷ Cafarnaum, ou Aldeia de Naum/ de consolação é uma cidade localizada na praia noroeste do mar da Galileia. Era o centro do ministério de Jesus Cristo (Mt. 4. 13/Jo 2. 12). Chamada “a Sua própria Cidade”, Mt 9.1.

Considerações finais

Com a expressão movimentos arquitetônicos, tivemos a pretensão de realizar uma pesquisa dos dados, considerando-se suas camadas de produção sócio-histórica. Perceba-se, por exemplo, que os versos em análise se tornam essenciais para compreensão dos discursos mobilizados por João, no capítulo sexto de seu evangelho. Sem essas vozes que atravessam o discurso joanino, seria impossível compreender os propósitos comunicativos presentes na seção evangelística.

Referências

BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. [tradução feita a partir do russo; tradução Paulo Bezerra]. 5ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma Filosofia do Ato**. Texto completo da edição americana *Toward a Philosophy of the Act*. Translation and Notes by Vadim Liapunov Edited by Michael Holquist & Vadim Liapunov. Tradução de Carlos Alberto Faraco e Cristovão Tezza. Tradução não revisada, destinada exclusivamente para uso didático e acadêmico. Austin: University of Texas Press, 1993.

BÍBLIA SAGRADA (Bíblia de Jerusalém). Tradução do texto em Língua Portuguesa diretamente dos originais. Nova Edição Revista e Ampliada. 1ª edição. Paulus Editora, São Paulo, 2002.

CARSON, D. A. **O comentário de João**. Tradução: Daniel Oliveira e Vivian do Amaral Nunes. 1ª edição. São Paulo: Shedd publicações LTDA, 2007.

LOPES, Hernandes Dias. **João: as glórias do Filho de Deus**. São Paulo: Hagnos, 2015.

MACDONALD, William. **Comentário Bíblico Popular – Novo Testamento**. Traduzido por Suzana Klassen e Vanderlei Ortigoza – editado com introduções de Art Farstad – São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

Capítulo 6

ACUSAÇÃO E CORREÇÃO: INSTÂNCIAS AXIO(DIA)LÓGICAS NO SERMÃO SOBRE O PÃO DA VIDA

Introdução

Não pode haver enunciado isolado. Ele sempre pressupõe enunciados que o antecedem e o sucedem. Nenhum enunciado pode ser o primeiro ou o último. Ele é apenas o elo na cadeia e fora dessa cadeia não pode ser estudado. Entre os enunciados existem relações que não podem ser definidas em categorias mecânicas nem linguísticas... A questão da segunda consciência nas Ciências Humanas. (BAKHTIN, 2006, p. 371).

O presente capítulo se instaura na aplicabilidade das categorias até aqui mobilizada nas análises, no caso específico da acusação e correção. A seguir, teremos acesso aos versos para análise. Este conjunto de enunciados (Jo 6. 26-30) compreende réplicas, por parte do enunciador Jesus Cristo, motivadas pela interrogação feita pelos judeus acerca de sua chegada a Cafarnaum.

Durante o discurso de Jesus, há relações axio(dia)lógicas, as quais serão explanadas em nossa análise. Perceberemos que, ora o sujeito acusa seus interlocutores por ações práticas, ora os corrige sobre sua “hipocrisia” religiosa. O objetivo, portanto, é analisar os enunciados que se discorrem dentre os versos 26 a 30, observando as relações dialógicas e heterodiscursivas.

1. Relações axio(dia)lógicas de Acusação e Correção: é necessário crer para obter a Vida Eterna

As relações axio(dia)lógicas de acusação e de correção consistem em relações de sentido(s) que se estabelecem a partir do instante em que o sujeito

Jesus Cristo se remete aos seus interlocutores, valorando o discurso alheio, renunciando-o. Primeiramente, acusa seus interlocutores pelos motivos com que o buscavam, e, após isso, corrige-os para que creiam naquele que Deus enviou.

Ao ser interpelado por meio de afronta por alguns dentre a multidão, o sujeito Jesus enforma sua réplica (v. 26) de forma *acusativa* aos seus interlocutores, alegando que os motivos destes em buscá-lo não se fundamentam nos sinais que ele operara, nem nos eventos os quais foram realizados nas terras circunvizinhas a Cafarnaum e em Jerusalém, mas que os judeus o estavam procurando pelo fato de terem comido pão e saciado a fome de outrora.

A asseverativa “Em verdade, em verdade vos digo” promove um rito inicial linguístico-discursivo para o enunciado acusativo: VÓS ME PROCURAIIS NÃO PORQUE VISTES SINAIS, MAS PORQUE COMESTES DOS PÃES E VOS SACIASTES. Jesus não responde à pergunta formulada pelos judeus “RABI, QUANDO CHEGASTE AQUI?” (JO 6.25), mas transgride o direcionamento enunciativo proposto e articula uma declaração de insatisfação perante os seus destinatários. O descontentamento por parte de Jesus reside em que, ainda que a multidão tenha visto¹⁸ o evento da multiplicação operado e tenham declarado que “este era o profeta que havia de vir ao mundo” (6. 14), a atenção desta esteve voltada apenas para os benefícios do advento, e não para seus sentidos alegóricos ou, conforme Carson (2007, p. 284), para o seu “sinal parabólico”. Na ótica discursiva de Dake (2012, p. 1524), as palavras de Jesus são traduzidas, de forma mais simples, da seguinte maneira:

Vocês me procuram, não porque viram milagres, mas porque comeram; não como tendo sido convencido por milagres visíveis, que deveriam conduzir homens justos a me reconhecer como o Messias, mas pelo apetite, que conduz os homens como animais atrás de alimento.

Assim, a remissão enunciativo-discursiva do sujeito à reprodução e partilha dos pães e peixes que havia alimentado a multidão era “carregado de simbolismo, um ‘sinal’ que apontava para o evangelho em si, para o próprio Jesus” (CARSON, 2007, p. 284).

Em seguida, Jesus dá uma ordem prática: TRABALHAI NÃO PELO ALIMENTO QUE SE PERDE, MAS PELO ALIMENTO QUE PERMANECE ATÉ A VIDA ETERNA, ALIMENTO QUE O FILHO DO HOMEM VOS DARÁ, POIS DEUS, O PAI,

¹⁸ O termo “visto” representa, aqui, apenas uma testificação de presença imediata. Os olhos da multidão não conseguiram abranger seu olhar para perceber que a grande multiplicação dos pães e peixes remetia ao cumprimento de profecias veterotestamentárias. Permaneceram no sentido literal do evento.

O MARCOU COM O SEU SELO. Neste instante, em que o sujeito enunciativo está prescrevendo à multidão que não priorize o alimento material, nem as circunstâncias desta vida que são transitórias, mas que estejam em busca de uma comida perene, não passageira, está contrastando duas realidades de existência. De modo semelhante, o sujeito agente está se posicionando axiologicamente contra os *anseios por um reino político*” (cf. v.15).

Enquanto a comida que parece simboliza influências vãs e egoístas da vida, sem a interferência da doutrina exposta por Jesus, a comida que permanece para a vida eterna contempla um discurso outrora promulgado pelo evangelista João: “E a vida eterna é esta: que te conheçam como único Deus verdadeiro e a Jesus Cristo, a quem enviaste” (Jo 17.3). De igual modo, tais palavras de Jesus são testificadas, tempos depois, pelo apóstolo Paulo, quando escreve pela segunda vez aos Coríntios: “Não atentando nós nas coisas que se veem, mas nas que não se veem, porque as que se veem são temporais, *mas as que não se veem são eternas.*” (2 Cor. 4.18, grifos meus).

Esta vida eterna, a qual se profere que seria concedida pelo Filho do homem¹⁹, concretizar-se-ia por Deus, a quem o enunciador adjectiva de *Pai*. Em uma instância enunciativa mais profunda, as escrituras joaninas demonstram que esse selo foi testificado pelo Espírito Santo²⁰ (Jo 3.33-34).

Diante de suas considerações, perguntaram-lhe: QUE FAREMOS PARA TRABALHAR NAS OBRAS DE DEUS? (v. 28). Tal interrogativa infere que o entendimento das pessoas a quem Jesus se dirigia estava focalizado apenas no trabalho físico, ação imediata para alcance das recompensas. Segundo a narrativa veiculada, o expositor Jesus não faz menção ao esforço próprio do indivíduo para alcance de recompensas. “O que ele estava dizendo não era que eles deviam tentar alguma nova forma de trabalho, mas que noções puramente materiais de benção não são dignas de serem perseguidas.” (CARSON, 2007, p. 286). Interessante notar o deslocamento semântico que se estabelece: a expressão “nas obras de Deus”, nessas condições de produção, não se refere às ações que a divindade pode realizar, e sim às obras que os homens podem fazer e que atribuem à vontade de Deus.

¹⁹ A expressão “Filho do homem” é usada metaforicamente por Jesus Cristo para se referir a si mesmo, tanto em concordância com o que já vinha sendo profetizado no A.T (Cf. Ezequiel) quanto para evitar embates político-ideológicos, caso se identificasse como o Messias. Carson (2007) nos traz que Jesus prefere não usar um termo tal como ‘Messias’ no contexto de expectativas messiânicas e políticas tão fervorosas. Assim, Jesus opta por ser identificado como o Filho do homem, nascido entre os homens. Tal expressão, ambígua e aplacadora de uma arena antecipada de conflitos, testifica um humano-mortal para os judeus (eu-para-outro).

²⁰ O Espírito Santo, de acordo com registros bíblicos (Is 63.11; Mt 28.19; Lc 11.13, dentre outros), consiste em uma das formas de manifestação do poder de Deus, tido como o Consolador (Jo 14). A narrativa joanina subscreve que há uma ascese e um alcance à vida eterna.

Jesus, então, responde-lhes em tom volitivo de correção: A OBRA DE DEUS É QUE CREIAIS NAQUELE QUE ELE ENVIOU. Crer é uma condição essencial para se tornar filho de Deus. “A partir do relato de João, em seu evangelho, ser filho de Deus é uma *posteriori* da crença: “a todos quanto o receberam, aos que creem no seu nome, deu-lhes o poder de se tornarem filhos de Deus” - João 1.12” (SANTANA, 2015, p. 7, grifos do autor). Em outros termos, Jesus estava dizendo que o primeiro passo para a realização plena da vontade de Deus consistia em crer nele (a quem se intitulava como “Filho”). Essa voz de Jesus consistiu-se como um eco de Malaquias (3.1), o qual profetizou que Deus enviaria o seu mensageiro, e este prepararia o seu o caminho. Este seria o mensageiro da Nova Aliança, ou de um novo tempo que se estabeleceria.

A *relação dialógica de correção* ganha concretude na afirmativa simbólica de Jesus do que seja a obra de Deus, em contraste ao que criam. Isso se dá em confirmação dos versos proferidos anteriormente pelo próprio sujeito discursivo, ao atestar que seus destinatários nunca ouviram a voz de Deus, e nem mesmo viram o seu aspecto (Jo 5.37).

A partir dos escritos joaninos, no capítulo quinto de seu evangelho, o enunciador Jesus reacentua grande parte de seu discurso, tanto acerca de que, para honrar ao Pai (Deus), é necessário primeiramente honrar ao Filho (Jo 5.23), quanto sua assertiva sobre a passagem da morte para a vida mediante a crença no Filho: “Na verdade, na verdade vos digo que quem ouve a minha palavra, e crê naquele que me enviou, tem a vida eterna, e não entrará em condenação, mas passou da morte para a vida” (Jo 5.24).

Ainda que reconheçamos como válida a afirmação de Tiago de que “a fé, se não tiver as obras, é morta em si mesma” (Tg 2.17), sabe-se que Jesus estava direcionando a fé para o caminho da confiança na provisão de Deus, em acreditar que a vontade do divino está além das obras que o homem possa realizar.

Santana (2015, p. 6), respaldado em estudos realizados por Vine/ Unger/ White Jr. (2013, p. 518), afirmará que “*pisteuō*, “crer”, também “ser persuadido de” e, por conseguinte, “por a confiança em, confiar”, significa, nesse sentido de palavra, confiança, e não mera crença”. Lopes (2015), em seus estudos direcionados a interlocutores que partilham dessa linha de raciocínio, profere: “A salvação não é uma obra que fazemos para Deus, mas uma obra que Deus fez por nós. Não alcançamos a vida eterna por aquilo que fazemos para Deus, mas pela fé que depositamos no filho de Deus...”. (2015, p. 205).

Esse horizonte dialógico ganha concretude no sentido da pura teorética para a *teorética-práxis*, atestando o que o apóstolo Paulo promulgará em seus registros²¹, dentre os quais destacamos duas nítidas passagens, a primeira à Igreja de Éfeso, e a segunda à congregação de Roma:

²¹ Dentre os diversos registros paulinos, trazemos Rm 4.1-25; 5.1-11; 8.1-13; 10.4-17; Cl 2.11-17.

I: Porque pela graça sois salvos, por meio da fé, e isso não vem de vós, é dom de Deus. / Não vem das obras, para que ninguém se glorie, / porque somos feita sua, criados em Cristo Jesus para todas as boas obras, as quais Deus preparou para que andássemos nelas. (Ef. 2. 8-10).

II: Mas agora se manifestou sem a lei a justiça de Deus, tendo o testemunho da lei e dos profetas; /Isto é, a justiça de Deus pela fé em Jesus Cristo para todos e sobre todos os que crêem; porque não há diferença. /Porque todos pecaram e destituídos estão da glória de Deus; /Sendo justificados gratuitamente pela sua graça, pela redenção que há em Cristo Jesus. /Ao qual Deus propôs para propiciação pela fé no seu sangue, para demonstrar a sua justiça pela remissão dos pecados dantes cometidos, sob a paciência de Deus; /Para demonstração da sua justiça neste tempo presente, para que ele seja justo e justificador daquele que tem fé em Jesus. /Onde está logo a jactância? É excluída. Por qual lei? Das obras? Não; mas pela lei da fé. /Concluimos, pois, que o homem é justificado pela fé sem as obras da lei. (Rm 3. 22-28)

Enquanto a epístola aos efésios convoca um discurso plenamente direcionado para a salvação sem interferência direta das ações humanas, ou seja, o alcance da vida eterna mediante a fé (e não por obras) em Jesus Cristo, os romanos recebem uma descrição do processo de justificação pela fé naquele em quem a redenção é alcançada mediante a confiança, e não por obras da lei.

Disseram a Jesus alguns, dentre a multidão: QUE SINAL REALIZAS PARA QUE O VEJAMOS E CREIAMOS EM TI? QUE OBRA FAZES? (v.30) Diante deste questionamento, podemos concluir que há descrédito pelo fato de, momentos anteriores, Jesus ter utilizado de sua autoridade sacerdotal para multiplicar e partilhar pães e peixes, saciando a fome daqueles (Jo 6. 1-14). A graduação quantitativa dos alimentos fora um sinal mais que suficiente para que tanto judeus quanto os outros povos cressem que este, a quem afrontavam, era, de fato, o Messias²². Além disso, muitas pessoas (que integravam a multidão e que vieram em busca de Jesus, da outra banda do mar) estavam também, desde o evento da transformação da água em vinho, em Caná da Galileia, local onde João atesta que “Jesus iniciou seus sinais e manifestou sua glória” (Jo 2.11a). Não obstante, faz-se imprescindível notar que a multidão desconhecia os propósitos de Jesus em operar sinais e milagres, o que é analisado por Carson:

Os milagres de Jesus nunca são simplesmente cruas manifestações de poder, menos ainda simples truques de magia para impressionar as massas, mas sinais

²² A palavra Messias vem do hebraico, significando “o ungido”. Simboliza, desde as tradições da nação de Israel, a idealização de um homem que nasceria no intuito de livrar a humanidade de seus males, e de os conduzir a uma vida frutífera. Os textos que partilham dessa tradição histórica são Dt. 18.15, Is 32.1, 55.4, Dn 2.44, Zc 3.8, dentre outros.

(signos), manifestações significativas de poder que apontam para além de si mesmos, para realidades mais profundas que poderiam ser percebidas com os olhos da fé (2007, p. 175).

Diante desses fatos, observamos que as perguntas supracitadas consistiram em estratégias enunciativo-discursivas, na intenção de especular se *outros sinais* iriam testificar de que este era um profeta mais honrado que Moisés, através de quem houve disponibilidade temporária do Maná para Israel durante quarenta anos.

Considerações finais

A constante remissão a outros discursos, como aos testemunhos escritos da lei e dos profetas, conferencia e robustece a importância da interdiscursividade, via os registros veterotestamentários. As relações axio(dia)lógicas que o sujeito enunciador estabelece para construir seu discurso, neste primeiro instante, estão ganhando concretude através de negação, uma vez que o locutor se direciona aos ouvintes de forma a contestar seus pretextos.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. [tradução feita a partir do russo; tradução Paulo Bezerra]. 5ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BÍBLIA SAGRADA** (Bíblia de Jerusalém). Tradução do texto em Língua Portuguesa diretamente dos originais. Nova Edição Revista e Ampliada. 1ª edição. Paulus Editora, São Paulo, 2002.
- CARSON, D. A. **O comentário de João**. Tradução: Daniel Oliveira e Vivian do Amaral Nunes. 1ª edição. São Paulo: Shedd publicações LTDA, 2007.
- LOPES, Hernandes Dias. **João: as glórias do Filho de Deus**. São Paulo: Hagnos, 2015.
- SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de. **Jesus Cristo e seu discurso acerca da Incredulidade Judaica: uma representação dialógico-discursiva a partir do relato do evangelista João**. IX Seminário Nacional sobre Ensino de Língua Materna e Estrangeira e de Literatura. Anais Eletrônicos. Organização: Nóbrega et.al. ISSN: 235709765. UFCG - Programa de Pós-Graduação em Linguagem e Ensino, 2015.

Capítulo 7

RELAÇÃO AXIO(DIA)LÓGICA DE AFRONTA: O MANÁ NO DESERTO COMO EVENTO CONSTITUINTE

Introdução

A relação axio(dia)lógica de afronta consistiu no instante em que alguns interlocutores, dentre a multidão, projetaram suas palavras: NOSSOS PAIS COMERAM O MANÁ NO DESERTO, COMO ESTÁ ESCRITO: DEU-LHES A COMER O PÃO DO CÉU. (v.31) na tentativa de ultrajar as palavras de Jesus. O tom provocativo percebido nas palavras dos destinatários de Jesus conferencia desprezo e desconsideração pelo discurso e pelos milagres os quais presenciaram.

Ao elencarem tal discurso, os muitos opositores estão se reportando ao evento narrado por Moisés em Êxodo 16, segundo o qual Deus dera o Maná em meio às murmurações do povo desobediente de Israel. O evento enunciativo recuperado por prováveis judeus se reporta às pessoas que quais estavam sob liderança de Arão e Moisés na travessia do deserto.

Sobre o deserto, este ambiente é considerado por Ezequiel como um lugar de julgamento: “Como já entrei em juízo com vossos paes, no deserto da terra do Egypto, assim entrarei em juízo convosco [...]. E vos farei passar debaixo da vara, e vos farei entrar no vínculo do concerto” (Ez 20: 36-37). O deserto, conforme Hubner (2013), parece ser uma alusão ao exílio, um local em que há arrependimento. A volta para Judá parece, para Isaías, uma nova saída do Egito: “[...] porque águas arrebentarão no deserto e ribeiros no ermo. E a terra secca se tornará em tanques, e a terra sedenta em mananciaes d’água; e nas habitações em que jaziam os dragões haverá herva com cannas e juncos” (Is 35: 6-7).

1. Relação axio(dia)lógica de Afronta: o maná no deserto

Segundo está registrado no capítulo dezesseis do livro de Êxodo, pouco mais de dois meses após a saída de Israel da terra do Egito, tendo partido da terra de Elim, a congregação dos filhos de Israel veio ao deserto de Sim (que está entre Elim e Sinai), lugar em que murmuraram contra Moisés e contra Arão, no deserto. Na ótica discursiva de Alter e Kermode (1997: 626-9), tanto a topografia quanto a cronologia históricas têm significação religiosa. Para Hubner (2013, p. 285),

Os israelitas saem do Egito, uma terra de sofrimento, mas de fartura, e rumam para o deserto, uma terra de fome e morte potenciais, atravessando a água para a terra seca. Isto é possível por causa da intervenção Divina. Pela intervenção Divina ulterior, o faraó e o exército egípcio são destruídos. Mas os israelitas são miraculosamente providos de alimento (maná) e água. No fim do período de quarenta anos de vagueação no deserto, mais uma vez os israelitas atravessam a água (desta vez o Jordão) para a terra seca (Js 3: 4).

Após a nação de Israel ter proferido discursos que soaram como desagradado a Deus, segundo os quais prefeririam ter morrido na terra do Egito (por haver panelas de carne, e pão em abundância, coisas que não estavam encontrando durante a travessia do deserto), disse o Senhor a Moisés: “Eis que vos farei chover pão dos céus, e o povo sairá, e colherá diariamente a porção para cada dia, para que eu o prove se anda em minha lei ou não” (16. 4).

Dentre as diversas atividades que foram confiadas à congregação de Israel para que colhessem seu próprio alimento (teriam, à tarde, carne para comer, e pela manhã pão a fartar) (16.8), deveriam colher do Maná²³ cada um

²³ Fazem-se interessantes as palavras de Hubner sobre alguns aspectos positivos do deserto. Segundo o pesquisador, “Apesar do aspecto negativo do deserto estar incorporado à consciência das Escrituras, também há uma relação positiva com o deserto nas lembranças do passado do povo de Israel, em especial neste período de quarenta anos em que os filhos de Israel perambularam pelo deserto. O grande evento das peregrinações dos israelitas no deserto nesta época é o encontro com Deus no Sinai, encontro este de grande importância para a história da humanidade. O período de caminhadas configurou a relação entre o povo de Israel e o deserto. Segundo a visão de alguns profetas, as peregrinações no deserto tornaram possível a aproximação entre Deus e Israel. Apesar de, conforme já mencionado, o deserto ser uma terra árida, desolada e da sombra da morte, de todos os lugares por onde Israel passou, é no deserto que o profeta, alegoricamente, chama Israel de noiva, aquela que passa por provações e segue a Deus, que é como um noivo, numa terra não semeada: “[...] Lembro-me de ti, da beneficência da tua mocidade, e do amor dos teus desposórios, quando andavas após mim no deserto, n’uma terra que não se semeava” (Jr 2: 2)” (HUBNER, 2013, p. 280).

conforme ao que podia comer, um ômer²⁴ (medida) por cabeça, segundo o número de cada integrante da família; cada um tomaria para os que se achassem na sua tenda (16.16). Dentre as leis de alimentação do Maná estavam: 1) Ninguém poderia deixar fragmento de alimento para o outro dia, caso o contrário, criava bichos, e cheirava mal (16. 19-20). 2) Ao sexto dia deveriam colher em dobro, pois no dia de sabbath, dia simbólico em que Deus descansou de sua criação, não haveria maná para colher no campo (16.23-25) 3) No dia de sabbath deveriam descansar (16.30).

Além dessas questões, fora dada a seguinte ordenança ao povo de Israel, acerca do Maná: “Encherás um ômer dele e guardá-lo-ás para as vossas gerações, para que vejam o pão que vos tenho dado a comer neste deserto, quando eu vos tirei da terra do Egito”. (16.32) Disse também Moisés a Arão: “Toma um vaso, e põe nele um ômer cheio de maná, e coloca-o diante do Senhor, para guardá-lo para as vossas gerações”. (16.33). Assim, durante um período de quarenta anos, permaneceram os filhos de Israel, e isso só findou quando chegaram ao território da terra de Canaã (16.35).

Quanto a questões espaço-temporais da narrativa, recorreremos a Alter e Kermode, para quem o deserto simbolizava um prototípico e suposto “outro mundo”, fornecido pelo meio geográfico das vagueações do Livro do Êxodo:

Se se está no Egito, o deserto é onde se chega ao cruzar o Mar Vermelho; se se está na terra de Israel, o deserto é onde se chega ao cruzar o Jordão. O deserto é o Outro Mundo. Entrar ou sair do deserto simboliza um movimento metafísico do aqui-e-agora para a ausência de tempo do Outro ou vice-versa. Nesse outro mundo tudo acontece às avessas. O pão celestial cai do céu como chuva; a água celestial não cai como chuva, mas emerge de uma rocha. O deserto é marcado como o Outro absoluto. Ele é um mundo onde o alimento comum não está disponível, mas onde o povo eleito de Deus é alimentado com pão Divino e com água Divina. É um mundo em que os profetas escolhidos, Moisés e Josué, e em grau menor Aarão e Miriam, conversam diretamente com Deus. É um mundo em que o rito da circuncisão não é exigido (com a enigmática exceção de Gérson). É um mundo com limites de água nitidamente definidos: o Mar Vermelho, de um lado, o Rio Jordão, de outro. Para entrar neste outro mundo sagrado, pessoas comuns (outros que não profetas escolhidos como Moisés e Aarão) precisam de intervenção Divina pela qual os limites de água sejam tornados transponíveis. É um mundo que inclui a montanha de Deus, Monte Sinai (Horebe), que é em si limitado, um mundo à

²⁴ O ômer ou gômer consiste em uma medida de aproximadamente 1,2 litros de maná que era colhido por pessoa, conforme a Lei estabelecida por Moisés e Arão. A partir dessa estratégia de divisão, “não importava se um colhia mais e outro menos: a porção individual de um gômer o suficiente para todos” (MACDONALD, 2010, p. 63). O mesmo autor registra que “o maná precisava ser colhido bem cedo pela manhã, antes de o sol nascer. Caso o contrário, derreteria”.

parte dentro de um mundo à parte (Ex 19: 12, 23-24). (ALTER E KERMODE 1997, P. 626-7).

É nessas instâncias que compreendem o deserto como Outro Mundo, um local de manifestações sagradas, o qual tem avessos exato ao mundo profano.

2 Compreensão da afronta acerca do Maná

A reação de dúvida por parte dos interlocutores demonstra o quanto, dentro da cultura judaica, foi/é de extrema importância guardar as leis do Pentateuco, ou a reunião dos cinco primeiros livros da Bíblia, a Lei de Moisés, a Torah. Postos em dilema entre a Lei mosaica (a qual seguiam com honrosa reverência), e a testificação dos milagres que Jesus operara, a maioria das pessoas estava muito mais interessada em saber se os prodígios que aquele viesse a oferecer superariam a (in)validade temporária do Maná no deserto. Observemos a explicação de Carson (2007, p. 287):

É verdade que o maná estragava com o tempo. Mas isso significa, para a multidão, que se Jesus está prometendo oferecer algo melhor, então que ele esteja preparado para realizar algum milagre ainda mais dramático que o próprio milagre do maná. Se Jesus é superior a Moisés, como seu tom e declarações sugerem, então seus seguidores não deveriam ter o privilégio de testemunhar obras mais poderosas do que aquelas vistas pelos discípulos de Moisés?

As relações dialógicas e axiológicas (BAKHTIN, 2006 [1979]) de afronta se tornam concretamente visíveis na declaração dos judeus a Jesus sobre a concessão do Maná NOSSOS PAIS COMERAM O MANÁ NO DESERTO, COMO ESTÁ ESCRITO: DEU-LHES PÃO DO CÉU A COMER. (v.31). Essa postura consistiu em uma estratégia político-legislativa, por parte dos interlocutores, no sentido de averiguar se poderiam aprimorar suas vidas, caso abrissem mão de uma doutrina milenar (a Lei mosaica) para aderirem a um conjunto de novos ensinamentos pronunciados por um sujeito que “se dizia ser o Cristo”. Além disso, quando recuperam o enunciado: “DEU-LHES PÃO DO CÉU A COMER”, sentem-se psicoideologicamente confrontados entre duas verdades: a verdade de Moisés e a verdade de Jesus. Em que verdade acreditar?

Antes de aprofundarmos tal assunto, é preciso que sejam observados alguns fatores linguístico-discursivos e sócio-históricos. O primeiro é que o enunciado “DEU-LHES PÃO DO CÉU A COMER” não é fidedigno ao que fora relatado por Moisés acerca de *como houve a transmissão do discurso sobre o Maná*. Este nos relata que Deus assim pronunciou: “EIS QUE VOS FAREI CHOVER PÃO DOS CÉUS” (Êx. 16.4). Ao serem proferidos os dois enunciados, torna-se

nítida a diferença existente entre o que fora referenciado pelos interlocutores de Jesus, indicando “pão do céu” (ou seja, um alimento que definitivamente alimentaria os filhos de Israel [*sem que houvesse a necessidade de outro pão*]), e a enunciação em forma direta transmitida a Moisés. Esta última consiste em um prenúncio de que choveriam vários pães dos céus, ou seja, a ênfase prestada não é em “ser do céu” (essência), e sim que choveriam (haveria em abundância para alimentar a toda a nação de Israel, já que murmuravam a todo o instante [Êx.16.2-3]), pois se tratava de uma providência divina.

O segundo fator nos reporta às condições sócio-históricas. Em meio ao ambiente no qual se encontrava a nação de Israel, de murmuração e insatisfação, *em que justificavam sua injúria comparando a situação de ausência de pão e carne no deserto à época de escravidão do Egito* (melhor, já que sentavam junto às panelas de carne [16.2]), a narrativa registra que a justificativa para a chuva de pães foi exatamente como está transcrito no verso 4 de Êxodo 16²⁵, no sentido de Deus averiguar a fidelidade das pessoas, de testar a obediência da nação em seguir as ordenanças prescritas na Lei instituída por Moisés.

De acordo com Dake (2012, p. 110),

Deus continuou a operar milagres para provar a Israel, que Ele era aquele que os havia tirado do Egito e que ainda estava com eles, conduzindo-os até Canaã... Deus agora planejava conceder milagres a Israel todos os dias. Codornizes seriam dadas à tarde e pão cairia como chuva do céu pela manhã – suficiente para suprir milhões de pessoas (v. 12, 15, 21-30). Parece que as codornizes seria uma provisão temporária enquanto o pão continuaria interminavelmente.

Além disso, cabe salientar que há uma descrição mais detalhada do processo de *dação do Maná* no livro de Números, 11. 4-9. Nessa passagem registra-se que o povo tinha maná, mas não carne, motivo pelo qual se prolongava a murmuração. Quando perceberam ausência da carne, sentiram-se insatisfeitos com a grande quantidade de maná, murmurando, fazendo com que Deus provesse carne até ficarem fartos (Nm 11. 18-34). O milagre do maná, porém, teve durabilidade de quarenta anos. Tais fatos não apenas testificam das vozes outras que são recuperadas pelo sujeito enunciativo Jesus Cristo, mas potencializam a nossa afirmação de que o seu discurso se perfaz sob relações axio(dia)lógicas, ou seja, incessantes valorações ao discurso alheio através de remissões a registros legislativos de Israel.

²⁵ “O povo sairá e colherá a cada dia a porção para cada dia, para que eu veja se anda em minha lei ou não”.

Considerações finais

Em concordância com Hoffmeier (2005), detalhes singulares das jornadas e da vida do povo de Israel no Sinai, inclusive em aspectos discursivos, apresenta cuidados por parte do Divino para preservar um autêntico retrato das jornadas e da vida no deserto. É necessário, todavia, reconhecer que a compreensão responsiva ativa do evento do Maná só se torna possível aos leitores caso haja esses movimentos interdiscursivos, na integralização e reconhecimento de todos os fatores histórico-sociais que engendram a história dos Hebreus.

Referências

- ALTER, Robert e KERMODE, Frank. **Guia Literário da Bíblia**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. [tradução feita a partir do russo; tradução Paulo Bezerra]. 5ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- BÍBLIA SAGRADA** (Bíblia de Jerusalém). Tradução do texto em Língua Portuguesa diretamente dos originais. Nova Edição Revista e Ampliada. 1ª edição. Paulus Editora, São Paulo, 2002.
- CARSON, D. A. **O comentário de João**. Tradução: Daniel Oliveira e Vivian do Amaral Nunes. 1ª edição. São Paulo: Shedd publicações LTDA, 2007.
- DAKE, F. In: **BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento**. Português. Belo Horizonte: Editora Atos, 2012.
- HOFFMEIER, James K. **Ancient Israel in Sinai**. The Evidence for the Authenticity of the Wilderness Tradition. New York: Oxford University Press, 2005.
- HUBNER, Manu Marcus. As jornadas dos Israelitas pelo deserto. **Estação Literária**. Londrina, v. 10, 2013. p. 276-287.

Capítulo 8

NEGAÇÃO E REDIRECIONAMENTO ARGUMENTATIVO: DEUS DÁ O VERDADEIRO PÃO DO CÉU

Introdução

O presente capítulo pretendeu realizar um estudo sobre o posicionamento axiológico de Jesus em relação aos discursos que eram mobilizados sobre o pão do céu, ou a respeito do que pensavam ser Jesus. Diante de argumentações, por parte dos judeus, de afronta, o sujeito Jesus Cristo nega suas falas, assim como redireciona para seu auditório a essência do pão do céu, com racionalidade e comprovações históricas ligadas a fenômenos do Antigo Testamento.

Através dos registros joaninos (Bíblia de Jerusalém, 2002), averiguamos a existência de relações dialógicas e axiológicas (Bakhtin, 2006 [1979]) de negação e de redirecionamento argumentativo, e isso instaura e constitui o modo como Jesus se expressava diante de seu auditório social imediato, que eram pessoas que queriam afrontá-lo, com dúvidas e interpelações retóricas.

1. Relações axio(dia)lógicas de Negação e Redirecionamento argumentativo: Deus dá o verdadeiro Pão do Céu

Após o questionamento dos judeus acerca dos sinais que Jesus faria para que viessem a credibilizar seu discurso, este lhes respondeu:

EM VERDADE, EM VERDADE VOS DIGO: NÃO FOI MOISÉS QUEM VOS DEU O PÃO DO CÉU, MAS MEU É PAI QUE VOS DÁ O VERDADEIRO PÃO DO CÉU. PORQUE O PÃO DE DEUS É AQUELE QUE DESCE DO CÉU E DÁ VIDA AO MUNDO. (JO 6. 32-33)

A *relação axio(dia)lógica de negação* torna-se nítida nessa passagem, em que a alocação de Jesus manifesta um posicionamento ideológico adverso em relação aos judeus: NÃO FOI MOISÉS QUEM VOS DEU O PÃO DO CÉU. O próprio termo “não”, elemento adverbial de negação, constitui o intuito de Jesus em pronunciar este enunciado: o de negar, o de desfazer um pensamento solidificado, prestando novo horizonte axiológico às afirmações feitas pelos seus destinatários.

É então que, após a negação, se dá a *relação axio(dia)lógica de redirecionamento argumentativo*, em que Jesus realoca a enunciação alheia, ao propor uma nova didática acerca da legislação teocrático-religiosa que havia sido construída pelos judeus com base na lei mosaico-levítica. Através da adversativa “mas” o enunciador não apenas mantém oposição em relação ao pensamento de que Moisés havia dado o pão do céu, sobretudo redireciona-o, valoriza-o e o reacentua ao afirmar que o Pai dá o verdadeiro pão do céu (v.32).

Jesus não vinha falando acerca de um pão material que alimentaria as pessoas por um determinado período, não mencionava um sustento de dimensão cronológica limítrofe, mas sempiterno, de plano atemporal. Podemos comparar, por exemplo, com o evento de Jesus em seu encontro com a mulher samaritana (Jo 4), em que, após este pedir-lhe um pouco de água (4.7), afirma que qualquer pessoa que bebesse das águas do poço de Jacó tornaria a ter sede, diferentemente de qualquer um que se prontifica a beber da água que ele mesmo der. Afirma Jesus, em relação à água fornecida por ele: “aquele que beber da água que eu lhe der nunca terá sede, porque a água que eu lhe der se fará nele uma fonte de água que salte para a vida eterna” (4.14). Tanto o pão como a água que provém de Deus, por intermédio de Jesus, são acentuados como *aqueles que conduzem à vida eterna*. Assevera, então, o que era chamado de Rabi²⁶ (Jo 9.2; 11.8):

PORQUE O PÃO DE DEUS É AQUELE QUE DESCE DO CÉU E DÁ VIDA AO MUNDO. Conforme nos expõe Dake (2012, p. 1524), “Moisés não deu o verdadeiro pão que alimenta a alma e sustém a vida eterna, mas apenas aquele pão temporário que alimenta o corpo”. Ao dizer que o Pai é aquele que dá o verdadeiro pão, Jesus atesta que, “assim como o Pai tem a vida em si mesmo, assim deu também ao filho ter a vida em si mesmo” (Jo 5. 26). Ao elencar em seu discurso “o Pai”, o falante referencia-se a Deus, a quem Moisés planifica como o “criador dos céus e da terra” (Gn. 1.1) e o “Eu sou” (Êx. 3.14). A construção supracitada trata-se de uma auto-referenciação, uma vez que o sujeito fala de si mesmo: este que desce do céu e dá vida ao mundo é o próprio Jesus, o que profere tais palavras em nível alegórico.

É necessário, então, desvendar três questionamentos que surgem: Com que propósito esse sujeito desce do céu? De que maneira ele dá vida ao

²⁶ Rabi era uma expressão que significava: Mestre.

mundo? Que vida é essa à qual o enunciador se refere? Para tanto, iremos perceber como o discurso do locutor é atravessado por outros enunciados bíblicos, a exemplo das narrativas de *Gênesis*, *Isaiás*, *Miqueias*, *algumas cartas paulinas* e *o escrito aos Hebreus*, os quais se fazem imprescindíveis ao alcance da compreensão das afirmações feitas por Jesus. E todo esse “atravessamento”, essa orquestra multivocal, constitui o dialogismo dito.

2. Condições discursivo-históricas para que Jesus seja o Pão que desce do Céu

O livro de Gênesis constitui o primeiro escrito do Pentateuco, e aquele termo provém do hebraico *Bereshit* (no princípio). Dentro das leis institucionais judaicas, esta obra trata do começo de todas as coisas, da criação do gênero humano e dos ensinamentos primeiros acerca do homem e da mulher. Um dos detalhes mais enigmáticos que a narrativa projeta é que a criação provém do verbo, da enunciação do criador, Deus. Desse modo, a narrativa de Moisés registra momentos em que a voz do Criador, Deus, aparece no plural: Gn 1. 26 “*Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança*”.

Esse é o primeiro indício de que outro ser vivia no céu como criatura espiritual. O enunciado, transposto por Moisés, em forma direta livre, é uma tradução do grego, língua para a qual já se traduziu do hebraico. Ao analisar a oração “*Façamos*”, no hebraico, percebemos que se trata de uma expressão planificada, gramaticalmente, no plural: “אלהים, elohiyim – 1) plural a) governantes, juízes b) seres divinos c) anjos d) deuses 2) (plural intensivo - sentido singular) a) deus, deusa b) divino c) obras ou possessões especiais de Deus d) o (verdadeiro) Deus e) Deus” (STRONG EXHAUSTIVA, 2002, p. 59) Esta explicação (a significação), porém, não é suficiente para se entender a arquitetônica enunciativa, o que nos leva ao nível interdiscursivo (o tema).

Quem seria esse outro, além de Deus? Tal fato é confirmado através do profeta Miqueias, o qual abre espaço, em sua narrativa, para a declaração *direta* da voz de Deus: “E tu, Belém Efrata, posto que pequena entre os milhares de Judá, de ti me sairá o que governará em Israel, e cujas saídas são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade”. (Mq 5.2) O enunciado faz referência à cidade em que, futuramente, nasceria Jesus, e além disso atesta o poder deste, que reina desde a eternidade, ao lado de Deus. Em confirmação e acréscimo a isso, o apóstolo Paulo, ao escrever aos colossenses, afirma que Jesus, além de ser a primeira criação de Deus (Cl 1.15), é o único por meio de quem Deus criou todas as outras coisas (1.16). João registra que é o filho unigênito de Deus. (João 1. 2 - 3; 14)

O evangelista João narra uma série de outras ocorrências que asseguram a presciência de Jesus, porém, elucidaremos apenas dois, para esse propósito enunciativo: *João 1.1* e *João 17.5*. Santana (2016) afirmará, baseado nos

estudos teológico-literários de Macdonald, que a voz citada em João 1.1 assegura que Deus expressou-se totalmente à humanidade na pessoa de Jesus Cristo. Vindo ao mundo, Cristo revelou perfeitamente como Deus é. Morrendo na Cruz, ele demonstrou o quanto Deus ama a humanidade. Assim, Cristo é o verbo vivo de Deus para o homem, a expressão dos pensamentos de Deus, atestando dessa forma a divindade de Jesus Cristo, nomeando-o de Verbo. (SANTANA, 2016, p. 1412).

No verso quinto do capítulo dezessete deste evangelho, Jesus clama, na oração sacerdotal, para que Deus o glorifique, junto dele, com a glória que tinha consigo antes que o mundo existisse (Jo 17.5). O próprio Jesus afirmou que havia vindo dos “domínios de cima”, ou seja, do céu (João 3.14; 8.23; 16.28). *Em meio a isso, como se deu a vinda dele do céu para a terra?*

Os evangelhos sinóticos e o evangelho de João registram que Deus transferiu a vida de Jesus do céu para a terra pelo processo natural do nascimento, na condição de humano, e este foi gerado no ventre de Maria por meio do Espírito Santo, de modo que este não veio a “surgir” por intermédio de um pai humano. Seu nascimento foi anunciado pelos anjos a alguns pastores. (Lc 2. 8-12) Algum tempo depois, Maria e seu marido, José, levaram Jesus para sua casa em Nazaré e o criaram lá. José cuidou de Jesus como se fosse seu próprio filho (Mt 1.18-23). Quando tinha cerca de 30 anos, Jesus foi batizado, e foi anunciado publicamente que ele era Filho de Deus. Então, Jesus iniciou a obra para a qual Deus o tinha enviado (Mt 3. 16-17).

Tais fatos consistiram no início do que fora profetizado por Isaías, o qual afirmou: “Portanto o mesmo Senhor vos dará um sinal: Eis que a virgem conceberá, e dará à luz um filho, e chamará o seu nome Emanuel”. (Is 7.14) Santana (2016, p. 1411-1412) atesta que “isso é recuperado e ressignificado no registro de Mateus em seu Evangelho, e este ainda acrescenta que “Emanuel traduzido é Deus Conosco” (Mt 1. 18-23). Isaías também declara: “Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu, e o principado está sobre os seus ombros, e se chamará o seu nome: Maravilhoso, Conselheiro, Deus Forte, Pai da Eternidade, Príncipe da Paz” (Is 9.6, grifos do autor).

3. Condições discursivas para Jesus ter vindo à terra

O principal motivo pelo qual o Jesus foi enviado à terra, segundo as Escrituras Sagradas do Cristianismo, foi para salvar a humanidade da condenação, através da qual sua única sentença, após a morte, seria ir para o inferno (Mt 23.33). A humanidade estava perdida, devido ao pecado cometido por Adão, de acordo com a narrativa de Gênesis.

Os registros de Gênesis explanam que a condenação para a humanidade *surgiu* através do pecado de Adão (3.6), em que este se alimentou

de um fruto proibido pelo Deus a quem servia. Subsequentemente o pecado estendeu-se a toda a humanidade, sendo essa a herança para toda a raça humana. A razão por que a morte se espalhou serviu de herança para os descendentes. O apóstolo Paulo afirma, ao refletir sobre o Pentateuco, que “como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens, por isso que todos pecaram” (Rm 5.12). E o castigo para o pecado é a morte tanto espiritual como física: “O salário do pecado é a morte” (Rom. 6.23; 7.13). Todos os seres humanos herdaram a natureza pecadora de Adão depois que este desobedeceu, vindo ao mundo como pecadores (Sl 51.5).

O apóstolo Paulo afirma que esta humanidade pós-adâmica está morta “em ofensas e pecados” e necessita de ser espiritualmente restaurada e doutrinada através dos ensinamentos de Deus (Ef 2.1). Atesta Paulo que através da pessoa de Jesus é que essa humanidade, antes condenada, ganha justificação através da Graça, e seus pecados são perdoados, alcançando assim a Vida. Assim escreve aos Romanos:

Porque, se pela ofensa de um morreram muitos, muito mais a graça de Deus, e o dom pela graça, que é de um só homem, Jesus Cristo, abundou sobre muitos. Porque, se pela ofensa de um só, a morte reinou por esse, muito mais **os que recebem a abundância da graça, e do dom da justiça, reinarão em vida por um só, Jesus Cristo.**

Pois assim como por uma só ofensa veio o juízo sobre todos os homens para condenação, assim também por um só ato de justiça veio a graça sobre todos os homens para justificação de vida.

Porque, como pela desobediência de um só homem, muitos foram feitos pecadores, assim pela obediência de um, muitos serão feitos justos.

Veio, porém, a lei para que a ofensa abundasse; mas, onde o pecado abundou, superabundou a graça; Para que, assim como o pecado reinou na morte, **também a graça reinasse pela justiça para a vida eterna, por Jesus Cristo** nosso Senhor. (Rm. 5.15-21, grifos nossos).

Jesus é apresentado como um ser que justifica as pessoas de sua natureza pecaminosa. O próprio Jesus declara, através do relato de Mateus: “Eu não vim chamar os justos ao arrependimento, mas sim os pecadores” (Mt. 9.13). Lucas alega que “o Filho do Homem veio para procurar e salvar o que estava perdido” (Lc 19.10), referindo-se às pessoas que transgrediam a lei instituída através de Moisés e reenunciada por diversos profetas que ganham visibilidade no Antigo Testamento, tais como Jeremias, Ezequiel, Isaías, Oseias e Naum.

Quando Deus convida a humanidade ao arrependimento através da mensagem trazida por seu filho Jesus Cristo, não só identifica o problema do

pecado e condenação, mas também lhe oferece a solução para o problema. Os escritos messiânicos e registros evangelísticos e epistolares demonstram que Deus providenciou Jesus, enquanto *Pão da vida*, para ser um alimento em representação do perdão, da paz e do amor.

Alguns textos podem asseverar essa afirmação, tais como a primeira epístola universal de João, em que o amor primeiro não provém de nós, mas em Deus através de Jesus: “Nisto há amor, não que nós tenhamos amado Deus, mas que Ele nos amou, e nos enviou o Seu Filho *para ser* propiciação pelos nossos pecados” (1 João 4.10). Em seu evangelho afirma que “Deus amou o mundo de tal maneira, que deu o seu Filho unigênito para que todo aquele que nele crer não pereça, mas tenha a vida eterna” (João 3.16).

Considerações finais

Vamos, então, elencar, discursivamente, alguns propósitos pelos quais Jesus foi enviado à terra *como um pão* a alimentar a humanidade para a Vida Eterna:

1. Veio para retirar o pecado da humanidade: posto que os pecados dos homens e mulheres os separam da comunhão com o Criador (Is 59.2), é assim que há a necessidade de que as pessoas se arrependam (Ez 18.23; At 3:38; 1 Jo 1.8; Pv 28.13), e assim adquiram a salvação (2 Cor 7.9). O evangelista João declara: “E bem sabeis que Ele se manifestou para tirar os nossos pecados” (1 João 3.5). João afirma, acerca de João Batista “No dia seguinte João viu a Jesus, que vinha para ele e disse: Eis aí o Cordeiro de Deus que tira o pecado do mundo” (Jo 1.29).

2. Ele veio para desfazer as obras do diabo. “...Para isto o Filho de Deus se manifestou: para desfazer as obras do diabo²⁷.”(1 Jo 3:8 b).

3. Veio para dar vida eterna aos que o seguem. “E o testemunho é este: que Deus nos deu a vida eterna; e esta vida está em seu filho. Quem tem o filho tem a vida; quem não tem o filho não tem a vida” (1 Jo 5.11-12).

Referências

BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. [tradução feita a partir do russo; tradução Paulo Bezerra]. 5^a.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

²⁷ Diabo no hebraico significa adversário. A bíblia atribui a ele algumas características como: ladrão (João 10:10), lobo (João 10:12), anjo de luz (2 Coríntios 11:14), tentador (Mateus 4:3), pai da mentira (João 8:44), príncipe deste mundo (João 12:31) etc. Ver Colossenses 2:14.

BÍBLIA SAGRADA (Bíblia de Jerusalém). Tradução do texto em Língua Portuguesa diretamente dos originais. Nova Edição Revista e Ampliada. 1ª edição. Paulus Editora, São Paulo, 2002.

CARSON, D. A. **O comentário de João**. Tradução: Daniel Oliveira e Vivian do Amaral Nunes. 1ª edição. São Paulo: Shedd publicações LTDA, 2007.

DAKE, F. In: **BÍBLIA SAGRADA. Antigo e Novo Testamento**. Português. Belo Horizonte: Editora Atos, 2012.

SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de. **A Divindade de Jesus Cristo manifestada nos textos bíblicos**: Uma representação teológico-literária. *III Congresso Nacional de Literatura*. José Lins do Rego e a epopeia rural do Nordeste – Anais Eletrônicos. Aragão & Lopes (Orgs). ISBN 978-85-7320-078-2: Universidade Federal Da Paraíba - Programa De Pós-Graduação Em Letras, 2016.

STRONG, James. **Nueva Concordância Strong Exhaustiva de la Bíblia** - Léxico Hebraico, Aramaico e Grego de Strong. Sociedade Bíblica do Brasil – Barueri, SP – 2002.

Capítulo 9

AUTO-AFIRMAÇÃO E INSEPARABILIDADE: JESUS COMO FONTE DE VIDA ETERNA

Introdução

Inicia-se esse capítulo com uma escrito do apóstolo Paulo de Tarso aos Filipenses, para que houvesse neles o mesmo sentimento que um dia houve em Jesus, “Que, sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens” (Fl 2:6,7).

Quando Jesus auto-afirma-se, e isso é demonstrado discursivamente (BAKHTIN, 2006 [1979]) e axiologicamente (BAKHTIN, 2010 [1920-24]), ele não está se colocando como superior a Deus, nem na posição de Deus, ainda que o seja. Mas está delimitando seu papel de redentor, daquele cujos registros veterotestamentários atestam como o Deus forte e príncipe da Paz (Isaías). Foi necessário que, enunciativamente, Jesus se afirmasse para que o seu auditório compreendesse para que ele veio: não apenas para alimentar o ego de uma população interessada nos milagres e nas transformações materiais, mas sobretudo ao oferecer mantimento espiritual, ensinamentos que produziram o fruto do Espírito (Gálatas 5).

Nesse sentido, tem-se como objetivo discutir sobre esses instantes em que, sob palavras joaninas, Jesus é apresentado como inseparável de Deus. Esse posicionamento axiológico desenha palavras de teor ideológico na medida em que se levantam confrontos político-religiosos, uma vez que muitos dentre a multidão apregoavam doutrinas dessemelhantes.

2. Relação axio(dia)lógica de *Auto-afirmação*: Jesus como fonte de Vida Eterna

Após a resposta de alguns dentre a multidão: “SENHOR, DÁ-NOS SEMPRE DESSE PÃO” (v. 34), conta-nos João que “JESUS LHES DECLAROU: EU SOU O PÃO DA VIDA; QUEM VEM A MIM NUNCA MAIS TERÁ FOME, E QUEM

CRÊ EM MIM NUNCA MAIS TERÁ SEDE” (v.35). A multidão, diante das palavras que eram enunciadas por aquele homem, o interpela, almejando adquirir esse pão, ou seja, a permissão para estarem sendo ensinados por essa nova doutrina, e terem o direito de abraçar esses novos ensinamentos.

A *relação axio(dia)lógica de auto-afirmação* torna-se sólida quando Jesus, em resposta à multidão, intensifica o fato de que ele mesmo é o *Pão da vida*. Os itens lexicais “eu sou” conferenciam não apenas um falar de si, mas um projetar-se para outros, cujo propósito é auto-afirmar-se diante de seres alheios, e nesse caso específico, enquanto pão. Complementa, então, afirmando que aquelas pessoas que se direcionarem para os seus ensinamentos, não terão “fome nem sede”. Em outras palavras, essa multidão, ao contrário de seus ascendentes, não passaria pelas intempéries enfrentadas na travessia do deserto, mas teria acesso a uma doutrina cuja prática os fortaleceria, de tal forma que não sentiriam desejo de alimentar suas paixões carnis (Gl 5. 19-21) nem seus desejos de vingança (olho por olho, dente por dente, [Mt 5. 38-43]).

Nos termos de Bruce, a princípio,

Os ouvintes de Jesus não tinham entendido o que ele queria dizer com “o pão de Deus que desce do céu e dá vida ao mundo”. Agora ele diz claramente o que isto significa. Na primeira parte do discurso, ele dissera ser aquele que dá esse pão; nesta parte ele se identifica pessoalmente com o pão, “isto porque Jesus mesmo é o dom do qual ele é o doador. **Ele veio para se dar, para que as pessoas vivam através dele. Para participar do pão da vida elas precisam vir a ele, precisam crer nele.** Esta entrega total a Cristo, apropriando-se dele pela fé, é o segredo da vida eterna e da satisfação perpétua da alma. (BRUCE, 2011, p. 138-139, destaques nossos).

Caso a multidão decidisse seguir o caminho que estava sendo pavimentado por Jesus, não teriam mais necessidade das coisas vãs e passageiras do mundo, e compreenderiam o que fora outrora proferido por Jeremias, em suas lamentações: “A minha porção é o Senhor, diz a minha alma; portanto esperarei nele. Bom é o Senhor para os que esperam por ele, para a alma que o busca”. (Lm 3.24,25) Ao contrário daquelas pessoas, e em uma época distante, o profeta compreendera que sua única porção, seu único e suficiente alimento consistia em Deus²⁸, em nutrir-se da lei mosaica, pensando em suas consequências benéficas, naquela conjuntura político-teocrático-social. Jesus continua a discursar: EU, PORÉM, VOS DISSE: VÓS ME VEDES MAS NÃO CREDES. (v. 36)

Os interlocutores, apesar de presenciarem todos os sinais e maravilhas operados por Jesus, continuavam a desacreditar que tais acontecimentos testificassem de que ele fosse superior a Moisés, ou que consistisse naquele em

²⁸ O termo “em Deus” consiste em uma metonímia: significa os ensinamentos trazidos pelos profetas cujo Deus libertou os hebreus das mãos de Faraó.

quem Moisés falou. Conforme os registros de Deuteronômio, foi anunciado a Moisés que seria levantado um profeta do meio da nação de Israel, e a este seriam entregues palavras de Deus na sua boca, e ele falaria ao povo tudo o que Deus lhe ordenasse (Dt 18.18).

Interessante notar que Jesus se refere a Moisés como aquele que havia anunciado a sua vinda. “Porque, se vós crêsseis em Moisés, crerieis em mim; porque de mim escreveu ele” (Jo 5.46). Além disso, acusa seu auditório de um fato evidenciado: se, com milagres terrenos à vista das pessoas, não credibilizaram a Moisés, quanto mais a Jesus, que vinha falando em nível alegórico?

A sentença em análise, do fato de não creem, constitui um eco do que João registrou acerca das palavras de Jesus no capítulo anterior deste evangelho (5.36-38), tanto acerca da testificação de suas obras, quanto o fato de que os judeus não creem em Deus, e por isso a palavra de Deus não permanecia neles, por não exercitarem a fé.

Isso acarretava para os mesmos uma série de más consequências, a exemplo das impossibilidades de eventos sobrenaturais acontecerem em suas vidas, pois Jesus outrora pronunciou a um pai de família, antes de repreender um espírito imundo: “Se podes crer, tudo é possível ao que crê”. (Mc 9.23) De modo congruente, afirma que “Quem nele crê não é condenado; mas quem não crê já está condenado, porque não acreditou no nome do Filho unigênito de Deus.” (Jo 3.18).

3. Relação axio(dia)lógica de Inseparabilidade:

A *relação axio(dia)lógica de Inseparabilidade* se dá tanto no âmbito “enunciador-ouvintes/destinatários” quanto no sentido “pregador-divindade”. Ou seja, de acordo com as afirmações do enunciador, esse princípio se aplica tanto com relação às pessoas que são conduzidas até Jesus (por meio de seus ensinamentos) quanto à união estabelecida entre ele e a divindade a quem serve, Deus. Assim, segundo o registro evangelístico, tanto são inseparáveis o locutor de seu auditório quanto Jesus de Deus.

TODO AQUELE QUE O QUE O PAI ME DER, VIRÁ A MIM; E QUEM VEM A MIM, EU NÃO O REJEITAREO. (v.37) A enunciação do locutor atesta que ninguém vem até ele, Jesus, a não ser através da permissão de seu Pai (divindade por quem se diz ser guiado). Isso não se dá forma incondicional, como se houvesse uma eleição²⁹ de alguns *escolhidos* em detrimento de outros

²⁹ Não iremos, aqui, adentrar em debate teológico acerca da eleição divina, até porque não é o propósito deste trabalho. Nosso ponto de vista é que a eleição se dá segundo a presciência de Deus, o qual já sabia, antes de criar todas as coisas, aqueles seres humanos que livremente iriam crer em seu nome, através da ação do Espírito Santo.

seres humanos. O discurso de Jesus a todo o instante constrói que a condenação é imputada àqueles que não creem (Gal 5. 19-22). O apóstolo Pedro afirma, em sua epístola aos “estrangeiros dispersos no Ponto, Galácia, Capadócia, Ásia e Bitínia” (1 Pe 1.1), que Deus é longânime, “*não querendo que ninguém pereça, senão que todos venham a se arrepender*” (2 Pe 3.9). Ezequiel registra que Deus é pesaroso porque muitos são perdidos, e além disso, não tem prazer na morte do ímpio, mas antes que ele se converta e passe a viver. (Ez 18.23,31-32). Acrescenta-se que o Pai a quem Jesus se refere é adjetivado como compassivo (Mt 9:36; Sl 86:15) e justo (Rm 3:24-26).

Ao contrário de um chamado por eleição, as pessoas a quem Jesus se refere com **TODO AQUELE QUE O QUE O PAI ME DER, VIRÁ A MIM** são as que aceitaram de bom grado o chamado para servir, através dos ensinamentos da lei e dos evangelhos, que se basearam nas palavras proferidas por Jesus e por seus atos responsivos ativos. Paulo, ao escrever para os Tessalonicenses, assevera o chamado de Deus: “E para isso vos chamou pelo nosso Evangelho, para alcançardes a glória de nosso senhor Jesus” (2 Tess. 2.14) Os homens são convidados a servirem a Deus através do evangelho, e este é o poder de Deus (Rm 1.16).

A partir de Carson, Toda a arquitetura discursiva atesta que as pessoas se direcionam a Jesus através do ensinamento do evangelho (esse novo Pão). O apóstolo Paulo afirma que o evangelho é o poder de Deus, para justificar e para salvar (1 Cor 1.18-21). Portanto, posto que todas as pessoas, ao ouvirem o evangelho, têm capacidade para responder ao chamado do evangelho de Deus, estas são dadas a Jesus. As que não são dadas a Jesus são as que o rejeitam (At 13.45-46).

Os registros veterotestamentários (Ezequiel, Jeremias e Isaías), assim como os evangelhos, como no caso de Mateus, confirmam que aqueles que creem e se direcionam para Jesus não serão lançados fora (condenados). Ao contrário, ele os acolhe, pois os pecadores adquirem justificação e salvação pela graça de Deus quando ouvem o evangelho que os traz a Deus (Mt 7. 21) e lhe correspondem, através de Jesus. Bruce (2011, p. 139) esclarece que “Deus age no mundo por sua graça, e aqueles que vêm a Cristo o fazem devido ao “suave constrangimento” dela.

Considerações finais

Os registros de João apontam para o fato de que Jesus é aquele a quem o Pai concede o direito de ter vida em Si mesmo (Jo 5), mas também de concedê-la a outros. Em instantes discursivos circunvizinhos, ate mesmo por relatos de outros evangelistas,

Jesus afirma e é afirmado por meio de registros bíblicos, tanto vetero quanto neotestamentários. As escrituras apontam para um excedente semântico subjetivo, pois apontam para Jesus, enformado como a materialização das palavras bíblicas. D. A. Carson (2007, p. 78) afirma que “nenhuma independência é mais arrogante e enganadora do que a independência religiosa, que alcança o seu apogeu quando o significado central das Escrituras é pervertido”. É nesse sentido que, ao afirmar-se, Jesus traz em si prenúncios que já vinham sendo discursivizados desde a era (pré) mosaica.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. [tradução feita a partir do russo; tradução Paulo Bezerra]. 5ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1979].
- BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. 2ª. ed. Pedro & João Editores. São Carlos, 2010 [1920-24].
- BÍBLIA SAGRADA** (Bíblia de Jerusalém). Tradução do texto em Língua Portuguesa diretamente dos originais. Nova Edição Revista e Ampliada. 1ª edição. Paulus Editora, São Paulo, 2002.
- BRUCE, F.F. **João** – Introdução e comentário. Série cultural bíblica. Tradução: Hans Udo Fuchs; Vida Nova, 2011.
- BULTMANN, Rudolf. **Milagre - Princípios de Interpretação do Novo Testamento**. São Paulo: Novo Século, 2008.
- CARSON, D. A. **O comentário de João**. Tradução: Daniel Oliveira e Vivian do Amaral Nunes. 1ª edição. São Paulo: Shedd publicações LTDA, 2007.

Capítulo 10

EMBATES LINGUÍSTICO-DIALÓGICO-DISCURSIVOS SOBRE A JUSTIFICAÇÃO

Introdução

Em aspectos bíblico-teológicos (CARSON [2007], BRUCE [2011]), a Justificação pode ser conceituada como um termo *reverberado nas escrituras bíblicas e na História do Cristianismo* (GONZÁLEZ [2011], HILL [2008]) que trata da posição de dependência e/ou condição de arrependimento do ser humano em relação à justiça de Deus. Isso não significa que dentro do Judaísmo ou das escrituras bíblicas veterotestamentárias não haja marcas/registros da justificação de Deus, mas que tal fenômeno se demonstra com mais notoriedade nas entrelinhas neotestamentárias, o que é reenunciado em manuscritos da história cristã.

O ato de justificar, conforme Vine (et al, 2002), do grego *dikaiōsis*, consiste em pronunciar justo, um processo de justificação consiste em uma absolvição, cujo significado preciso é determinado pelo verbo *dikaioō*. Comentam os pesquisadores que no caso em que Paulo escreve aos Romanos (5.18), por exemplo, a justificação de vida consiste em um resultado de vida (5.21)³⁰. Nesse âmbito discursivo, é por esse processo que Deus justifica o pecador, o qual crê na vida eterna mediante o sangue derramado na morte de Jesus Cristo, cuja posteridade envolve o seu dom gratuito da Vida (eterna).

Para a especificidade de nosso estudo, contudo, não trataremos dessa justificação como uma concessão de remissão dos pecados, até porque toda a narrativa bíblica converge para o fato de que Jesus tanto nasceu quanto viveu

³⁰ A justificação, desse ponto de vista consiste na obra mais excelente do amor de Deus. Seria a representação da misericordiosa e graça de Deus, o qual concede perdão aos que se arrependem genuinamente e os torna justos em todo o seu ser. Tal processo ganha concretude por meio da graça do Espírito Santo, uma das pessoas da trindade mencionada por João (14), dentre outros.

(e vive) sem pecado. Essa justificação (MACDONALD, 2008), como foi por nós classificada, consiste na voluntária discursivização de Jesus sobre a sua vontade, que está diretamente ligada à vontade de Deus, o qual o enviou. E mais: é um ato que já contém em si as marcas axiológicas do evangelista João, o qual narrou tais fatos.

A partir do instante em que o sujeito enunciativo Jesus Cristo menciona aspectos relacionados a uma dimensão sobre-humana, como a ressurreição, o último dia e a vida eterna, está tendo o cuidado (imediate e futuro) necessário para com seus interlocutores, para que muitos viessem a credibilizar suas palavras.

2. Relação axio(dia)lógica de Justificação:

POIS DESCI DO CÉU NÃO PARA FAZER A MINHA VONTADE,
MAS A VONTADE DAQUELE QUE ME ENVIOU.

A VONTADE DO PAI QUE ME ENVIOU É ESTA: QUE EU NÃO
PERCA NADA DO QUE ELE ME DEU, MAS QUE EU O
RESSUSCITE NO ÚLTIMO DIA.

SIM, ESTA É A VONTADE DO MEU PAI: QUEM VÊ O FILHO E
NELE CRÊ, TEM A VIDA ETERNA; EU O RESSUSCITAREI NO
ÚLTIMO DIA. (v. 38-40)

A relação axio(dia)lógica de justificação se dá no instante em que o sujeito enunciativo afirma para o auditório sua necessidade de se remeter à entidade a quem serve, Deus, para justificar seus atos. Jesus, ao pronunciar tais palavras, coloca-se como um pão que nutre o espírito (o interior) das pessoas ao realizar a vontade de Deus, e não a sua própria vontade. Ao abdicar sua vontade em detrimento da de Deus, Jesus adquire para si a função de quem serve. O apóstolo Paulo roga, ao escrever aos Filipenses, que haja neles o mesmo sentimento que um dia houve em Jesus, “Que, sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus, mas esvaziou-se a si mesmo, tomando a forma de servo, fazendo-se semelhante aos homens.” (Fl 2:6,7)

Uma vez que não havia necessidade de que Jesus se justificasse ao seu auditório, nem muito menos de que ele se tornasse justo porque ele é apresentado biblicamente como a própria Justiça (Mt. 24:35; Lc 4:22 e 32; Jo 1:1 e 14; Jo 6:63, Jo 17:8, Jo 17:17, 1ª Jo 5:7 e Ap 19:13), esse processo simboliza um prolongamento da justiça de Jesus mediante suas palavras. Contém em si registros e atravessamentos de Deus³¹, no acordo entre sua natureza divina e

³¹ Em horizontes discursivos, um pequeno panorama bíblico pode comprovar outras vezes que proclamaram a Jesus, como os Profetas, os Apóstolos (no Antigo e no Novo Testamentos), os cânticos, as cartas, dentre outros, os quais constituem uma certificação pré e pós encarnação.

seus atos. Reitera, portanto, todos os anúncios de sua vinda, assim como sua representatividade enquanto o padrão a ser seguido pelos que credibilizaram a promessa da vinda do Messias.

A afirmação do pregador de que a vontade do Pai é que *nenhum dos que Ele os deu se perca, mas que sejam ressuscitados no último dia*, vai muito além do que o auditório poderia compreender. Ao enunciar isso, Jesus não apenas testifica que a vontade de Deus é “boa, agradável e perfeita” (Rm 12.2), como também presta credibilidade a outras enunciações suas registradas por Mateus (6.10; 7.21; 12.50; 18.14), Lucas (22.42), João (1.13; 4.34; 5.30) e Paulo (1 Ts 4.3). Jesus, ao realizar a vontade de seu pai, e ao instruir o público acerca disso, queria que este compreendesse que “aquele que faz a vontade de Deus permanece para sempre” (1 Jo 2.17b).

A expressão “Que eu não perca nada do que ele me deu”, no sentido de não serem condenados, ou *não perderem a si mesmos para outro*, refere-se ao fato de *deixar de acordo com os ensinamentos* outrora dados por Jesus aos seus filhos, aos que creem em seu nome (Jo 1.12). O enunciado proferido pelo locutor afirma que não é do querer da divindade que estes se percam. Isto dialoga diretamente com o que Jesus pronunciara aos discípulos acerca do valor dos que o seguem: “Pois que aproveita ao homem ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma?” (Mt 16.26/Mc 8.36/ Lc 9.25) Em contrapartida, Jesus afirma, referindo-se aos que Deus lho deu, que “Nenhum deles se perdeu, senão o filho da perdição...” (Jo 17.12b) Assim o apóstolo Paulo descreve os que se perdem (filhos da perdição):

E, como eles não se importaram de reconhecer Deus, este os entregou a um sentimento perverso, para fazerem coisas que não convêm;
Estando cheios de toda a iniquidade, prostituição, malícia, avareza, maldade; cheios de inveja, homicídio, contenda, engano, malignidade; Sendo murmuradores, detratores, inimigos de Deus, injuriadores, soberbos, presunçosos, inventores de males, desobedientes aos pais e às mães;
Néscios, infiéis nos contratos, sem afeição natural, irreconciliáveis, sem misericórdia;
Os quais, conhecendo o juízo de Deus (que são dignos de morte os que tais coisas praticam), não somente as fazem, mas também consentem aos que assim procedem (Romanos 1:28-32).

A narrativa nos mostra que os que se perdem são os que constroem seu próprio caminho de práticas contrárias à Lei de Deus. Ouviram a mensagem que Jesus trazia, mas endureceram o seu coração, não credibilizando seu discurso. Porém, dos que foram dados a Jesus, é vontade de Deus que não se percam.

QUEM VÊ O FILHO E NELE CRÊ, TEM A VIDA ETERNA (v.40b). O termo “vê”, do grego *theoreo*, é usado nesse enunciado para significar algo muito

além de uma materialidade externa. Usa-se “para descrever a visão que reconhece a realidade eterna que há por trás ou dentro dos fatos fenomenais da vida e da morte de Jesus Cristo” (DODD, 1968, p. 342). O verbo é utilizado de tal forma que transcende a significação primeira de visibilidade ocular, tal como se narra em Apocalipse (5.1) a visão que João teve do livro, em que o autor descreve que era escrito por dentro e por fora, envolvido por sete selos.

MAS QUE SEJAM RESSUSCITADOS NO ÚLTIMO DIA (v.40c). Aqui cabe abordar duas expressões multifacetadas: *ressurreição* e *último dia*. Ao enunciar sobre a ressurreição, Jesus estabeleceu confronto direto com os saduceus, seita de sacerdotes os quais não acreditavam na ressurreição, nem em anjos, nem em espírito (Mt. 22.23; At. 23.8). Os saduceus, conforme Boyer (2009, p. 476) consistiam em “...sacerdotes ricos e de influência”. Antes de Jesus iniciar seu ministério, eles já dominavam boa parte do sacerdócio. Ainda conforme o autor, “os saduceus não eram propriamente um partido político nem uma escola de filosofia; mas tinham características conjuntas. Adversários dos fariseus, repudiavam as tradições”. Estes foram denunciados por Jesus (Mt 16. 6 e 11) e já haviam interrogado Jesus acerca da ressurreição (Mt 22. 23).

A afirmativa de que *as pessoas que seguissem a Jesus seriam ressuscitadas por ele no último dia*, conforme a vontade de Deus, frutificou no meio da multidão de forma que muitos passaram a acreditar em tal doutrina. Essa declaração da ressurreição final, ou *do último dia*, fora proclamada primeiro pelos profetas, e depois testificada por Jesus e pelos apóstolos. Tal qual arena discursiva, constitui um evento prefigurativo.

A ressurreição do último dia foi um tema discutido por Jesus em alguns registros, quando por exemplo fala para aquele que o tinha convidado, e após instruir-lhe sobre o dever de convidar os pobres, os aleijados, os mancos e os cegos, lhe disse: "Recompensado te será na ressurreição dos justos" (Lucas 14:14); Assim também quando disse aos Judeus: "Não vos maravilheis disto; porque vem a hora em que todos os que estão nos sepulcros ouvirão a sua voz. E os que fizerem o bem sairão para a ressurreição da vida..." (João 5:28-29). Cerca de mais de cinquenta anos depois, Paulo escreveu aos Coríntios: "Ora Deus, que também ressuscitou o Senhor, nos ressuscitará a nós pelo seu poder" (1 Cor. 6:14).

Considerações finais

As discussões aqui empreendidas não são apenas de cunho bíblico-teológico, mas sobretudo dialógico-discursivo. O reconhecimento da existência de outras vozes que atravessam o discurso de Jesus, assim como a identificação de simbolismos em seu pronunciamento sobre a correlação entre sua vontade e a de Deus só ganharam concretude por meio das relações dialógicas que

foram identificadas. Esperamos que essa postura teórico-metodológica possa aguçar o senso crítico de estudiosos da Bíblia e da religião, assim como de cientistas da linguagem, para que aprofundem seus conhecimentos e inovem em pesquisas, principalmente de cunho socioideológico.

Referências

BÍBLIA SAGRADA (Bíblia de Jerusalém). Tradução do texto em Língua Portuguesa diretamente dos originais. Nova Edição Revista e Ampliada. 1ª edição. Paulus Editora, São Paulo, 2002.

BOYER, Orlando. **Pequena Enciclopédia Bíblica**. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.

BRUCE, F.F. **João** – Introdução e comentário. Série cultural bíblica. Tradução: Hans Udo Fuchs; Vida Nova, 2011.

CARSON, D. A. **O comentário de João**. Tradução: Daniel Oliveira e Vivian do Amaral Nunes. 1ª edição. São Paulo: Shedd publicações LTDA, 2007.

DODD, C.H. **The interpretation of the fourth gospel**. Cambridge University Press, 1968.

GONZÁLEZ, Justo L. **História Ilustrada do Cristianismo** – a era dos Mártires até a era dos sonhos frustrados. Tradução de Udo Fuchs, Key Yuasa. 2ª edição. São Paulo, Editora Vida Nova, 2011.

HILL, Jonathan. **História do Cristianismo**. Trad. Rachel Kopit Cunha; Juliana A. Saad; Marcos Capanol. São Paulo: edições Rosari, 2008.

MACDONALD, William. **Comentário Bíblico Popular** – Novo Testamento. Traduzido por Suzana Klassen e Vanderlei Ortigoza – editado com introduções de Art Farstad – São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

VINE, W. E; UNGER, Merril F; WHITE JR, William. **Dicionário VINE: O Significado exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento**. Traduzido por Luís Aron de Macedo. Ed. CPAD, 17ª impressão. Rio de Janeiro, 2013.

Capítulo 11

OUTRIFICAÇÃO COMO ATO RESPONSIVO: JESUS NADA PODE FAZER SEM DEUS

Introdução

Neste capítulo temos acesso ao conjunto de enunciados bíblicos (Jo 6. 41-51) que consistem em réplicas aos judeus, por parte do enunciador Jesus Cristo, motivadas pela murmuração daqueles:

Quadro 1: Réplicas de Jesus aos judeus

Verso	ENUNCIADO	Verso	ENUNCIADO
v. 41	Os judeus murmuravam, então, contra ele, porque dissera: Eu sou o pão que desceu do céu.	v. 44	Ninguém pode vir a mim se o Pai que me enviou não o atrair; e eu o ressuscitarei no último dia.
v. 42	E diziam: Esse não é Jesus, filho de José, cujo pai e mãe conhecemos? Como diz agora: Eu desci do céu?	v. 45	Está escrito nos profetas: E serão todos ensinados por Deus. Quem escuta o ensinamento do Pai e dele aprende, vem a mim.
v. 43	Jesus lhes respondeu: Não murmureis entre vós.	v. 46	Não que alguém tenha visto o Pai, só aquele que vem junto de Deus viu o Pai.

Fonte: elaboração própria a partir da Bíblia de Jerusalém (2002).

Os registros joaninos apresentam uma série de interrogações feitas pelos judeus acerca da filiação de Jesus, assim como dúvidas sobre este ser ou não quem dizia ser: o pão do céu. Durante o sermão proferido por Jesus, desdobram-se relações de alteridade, as quais serão explanadas em nossa análise.

A relação axio(dia)lógica de outrificação constitui o instante em que Jesus, ao se remeter aos seus interlocutores, atribui a Deus (o outro) um caráter de completude sobre si mesmo, ou seja, aquele que é confirmado por Jesus como um ser de quem dependem todas as coisas (Jo 1.3). De acordo com o registro de João, Jesus atesta que “...o Filho por si mesmo não pode fazer coisa alguma, se o não vir fazer o Pai; porque tudo quanto ele faz, o Filho o faz igualmente” (Jo 5.19). De igual modo, afirma que “o Pai tem a vida em si mesmo, assim deu também ao Filho ter a vida em si mesmo” (Jo 5.26).

Para o filósofo russo Mikhail Bakhtin (2012), o princípio da responsividade consiste na existência dos sujeitos mediante o inescapável papel de ter que responder (aos seus outros) e responsabilizarem-se pelas suas enunciações/atos. A todo o instante o sujeito instaura assinatura(s) diante de seus atos, e é este ato responsivo que engendra réplicas, palavras que estão circunscritas no *vir-a-ser*³².

Afirma, então, Bakhtin (2006 [1979], p. 33) que até mesmo na perspectiva do vivenciamento interior, “reúno todas as minhas vivências, reúno a mim todo não no passado, mas no futuro eternamente vindouro”. Nessas instâncias discursivas,

[P]ode-se dizer que o homem tem uma necessidade estética absoluta do outro, do seu ativismo que vê, lembra-se, reúne e unifica, que é o único capaz de criar para ele uma personalidade externamente acabada; tal personalidade não existe se o outro não a cria; a memória estética é produtiva, cria pela primeira vez o homem exterior em um novo plano da existência.

Tem-se, portanto, como objetivo, analisar discursivamente (BAKHTIN, 2006 [1979]; VOLÓCHINOV, 1929 [2017]) como são construídas as réplicas de Jesus aos judeus a respeito de sua declaração ser o pão que desceu do céu. São essas réplicas que constituem Jesus como sujeito responsivo ativo, o qual considera seu auditório para proferir suas palavras, responsabilizando-se pelo que afirma.

2. Questionamentos e réplicas: Jesus no discurso

Ao murmurarem os judeus (a liderança sacerdotal), porque Jesus lhes tinha dito *ser o pão que desceu do céu* (v.41), interrogavam uns aos outros se este mesmo Jesus se tratava do filho de José, a quem conheciam (v.42). Tal raciocínio os intrigava: “Como pode este ser o pão que desce do céu, se o

³² O filósofo soviético afirma que “A dialética nasceu do diálogo para retornar ao diálogo em um nível superior (o diálogo de *indivíduos*)”. (BAKHTIN, 2006 [1979], p. 401). Compreende-se, então, esse movimento dialético como a explicação do homem no tempo do *vir-a-ser*, seu futuro, suas respostas. Este apenas é acabado pelo Outro, que o enforma.

mesmo é o filho de José?” Em outras palavras, a dúvida de grande parte da multidão residia na seguinte questão: *de que maneira esse homem se considera como o Messias, se nós sabemos que ele é o filho de um homem humilde?* Diante dessas circunstâncias, passa a replicar Jesus: NÃO MURMUREIS ENTRE VÓS. NINGUÉM PODE VIR A MIM SE O PAI QUE ME ENVIOU NÃO O ATRAIR; E EU O RESSUSCITAREI NO ÚLTIMO DIA (v.43-44).

Sobre esse evento discursivo bíblico, comenta MacArthur (2015, p. 3320-3321) que

Porque sua incredulidade impediu de entendimento, **os judeus** (este termo tem uma conotação negativa aqui, já que freqüentemente faz no evangelho de João [cf. 1:19; 2: 18-20; 5:10, 15-16, 18; 7: 1; 8:48, 52, 57; 09:18, 22; 10:24, 31, 33; 19: 7, 12, 14, 20, 21, 38; 20:19]) **foram resmungando sobre** Jesus (como a sua antepassados tinham resmungou contra Deus, Ex. 16: 2, 8-9; Nm 11: 4-6).. Especificamente, eles foram perturbados por duas coisas que ele tinha dito. A primeira foi sua afirmação de ser a fonte da vida eterna (v. 35). O verbo traduzido **resmungando** (*gogguzô*) é uma palavra onomatopaica que ambos os meios e soa como reclamações e sussurros de desagrado murmurou. Eles também ficaram indignados com sua declaração de que Ele veio **para baixo do céu**. Eles pensaram Dele apenas no nível humano, como um companheiro de Galileu, **o filho de José, cujo pai e mãe** que sabiam (cf. 4:44; 7: 27; Mt 13: 55-57). Eles também sabiam que Ele veio da cidade desprezada de Nazaré (cf. 01:46). E assim, como os judeus na Judéia (05:18), esses galileus endureceram o coração contra o seu Messias, que chamou para o arrependimento e fé, como um pré-requisito para entrar em seu reino (Mat. 4:17) e que escandalosamente, em sua opinião, reivindicou igualdade com Deus.

Alguns estudiosos do ramo teológico nos ajudam a compreender melhor a construção de Jesus a partir de seus discursos. Na concepção de Orlando Boyer (2009, p. 174), Jesus consiste em um ser de “Essência, natureza Divina”. afirma o apóstolo *benjamita* que “nele habita corporalmente toda a plenitude da **divindade...**” (Col2.9, grifos nossos). Conforme Vine (et. al, p. 537-538), a declaração paulina consiste no fato de que

...no filho habita toda a plenitude, a abundância de deidade absoluta; eles não eram meros raios da gloria divina que o enfeitavam, iluminando sua Pessoa por um período de tempo e com um esplendor não dEle mesmo; mas Ele era, e é, o Deus absoluto e perfeito; e o apóstolo Paulo usa o termo *theotes* para expressar essa Deidade essencial e pessoal do Filho.

Conforme Santana e Lima (2018, p. 195)

Um dos critérios adotados para comprovação da divindade de Jesus Cristo é atestado pelos nomes divinos a Ele aplicados, conforme consta na Bíblia Sagrada. Algumas afirmações expressas nas Escrituras, por exemplo, podem ser encontradas quando o chamam por Emanuel (hb: עִמָּנוּאֵל), ou “Deus conosco”. Tais vocativos se

demonstram através de vozes proféticas e registros em Evangelhos e Cartas. Por exemplo, quando Isaías (7. 14) profere “Portanto o mesmo Senhor vos dará um sinal: Eis que a virgem conceberá, e dará à luz um filho, e chamará o seu nome Emanuel”, isso é recuperado e reenunciado no registro de Mateus em seu Evangelho, e este ainda acrescenta que “Emanuel traduzido é Deus Conosco” (Mt 1. 23).

Na continuidade do sermão de Jesus, confirma-se a *relação axio(dia)lógica de outrificação* quando o sujeito falante enuncia que seria impossível ele mesmo agir, caso não estivesse sendo impulsionado por um propósito de Deus (v.43). De igual modo, de acordo com o discurso de Jesus, há uma impossibilidade de que alguém se direcione a ele caso isso não provenha da Divindade à qual se refere. E recupera, propositalmente, o enunciado: “e eu o ressuscitarei no último dia”.

Faz-se fértil a análise das repetibilidades enunciativas de Jesus para a compreensão responsiva de seu *querer-dizer*. O fenômeno ideológico contracenana como chave para compreensão dos embates sociodiscursivos. Segundo Medviédev (2016 [1928], p. 49-50)

Todos os atos individuais participantes da criação ideológica são apenas os momentos inseparáveis dessa comunicação e são seus componentes dependentes e, por isso, não podem ser estudados fora do processo social que os compreende como um todo. O sentido ideológico, abstraído do material concreto, é oposto, pela ciência burguesa, à consciência individual do criador ou do intérprete... Cada produto ideológico e todo seu “significado ideal” não estão na alma, nem no mundo interior e nem no mundo isolado das ideias e dos sentidos puros, mas no material ideológico disponível e objetivo, na palavra, no som, no gesto, na combinação das massas, das linhas, das cores, dos corpos vivos, e assim por diante.

Defende o pesquisador russo que não pode haver incidência de ideologia se forem separados o processo cultural (meio sócioideológico) e o objeto (no caso, o *corpus* da pesquisa).

A primeira parte do verso 44 reitera, com outros termos, o pensamento exposto no verso 37, sobre o fato de que Deus traz os filhos a Jesus. Esse é um adendo do que será exposto (Jo 12.32) sobre o fato de Jesus atrair todos a si, sem distinção. Bruce observa que “Não é esquecida a responsabilidade de cada um em servir a Cristo (5.40), mas ninguém viria se Deus não o persuadissem e capacitasse para tanto” (2011, p. 141). Então, pela terceira vez (mas não a última), neste discurso, Jesus enfatiza que no último dia ele ressuscitará os que creem em sua mensagem.

No intuito de inturgescer e prestar validade histórico-documental ao seu discurso, continua o sujeito enunciativo: **ESTÁ ESCRITO NOS PROFETAS: E SERÃO TODOS ENSINADOS POR DEUS. ASSIM, TODO AQUELE QUE DO PAI OUVIU E APRENDEU VEM A MIM.** (v.45)

Na perspectiva de Santana e Lima (p. 197), sobre as referências e indícios bíblicos de Jesus como Deus,

Isaías, no capítulo nono de seus Registros, escreve acerca do nascimento de um menino que viria, Jesus Cristo. Segundo aquele, “O principado está sobre seus ombros, e seu nome será: Maravilhoso, conselheiro, **Deus forte**, Pai da Eternidade, Príncipe da Paz”. (Is 9:6) (Grifos nossos). Outro fator interessante é que Isaías (8:13-14) se refere a *Yahweh* como o ser que se tornaria uma Pedra de Tropeço e uma Rocha de escândalo. No Novo Testamento, o apóstolo Pedro (2, 4 e 8) aplica esta referência a Jesus: “E chegando-vos a ele, pedra viva, reprovada, na verdade, pelos homens, mas para com Deus eleita e preciosa... E: Pedra de Tropeço e Rocha de escândalo”.

Conforme Isaías (40, 3), a voz que clama no deserto viria diante de Deus, preparando seu caminho e endireitando no ermo a Sua vereda. No novo testamento, de acordo com registros dos Evangelhos sinóticos, isto é aplicado a João Batista quando preparava o caminho para Jesus, o Cristo (Mt 3:3; LUCAS 1:76; Jo 3:28).

Isaías (44:6) transpõe em discurso direto uma afirmação (a)temporal a respeito de Deus: “Eu sou o primeiro e eu sou o último, e além de mim não há Deus”. Tal voz declarativa (mesma construção frasal) “o primeiro e o último”, conforme a Visão de João, no Novo Testamento, é atribuída a Jesus (Ap 1:17-18; 2:8; 22:13-16). Estas referências atestam a divindade de Jesus. (Grifos meus).

Ao remeter-se aos profetas, o sujeito falante Jesus demonstra conhecimento e domínio sobre o discurso que elenca, o que, para a época, era necessário em discussões como esta. Logo, com essa conjuntura discursiva, Jesus reporta-se a duas materialidades concretas veterotestamentárias: a primeira é a que proferira Isaías (54. 13): “Todos os teus filhos serão discipulados do Senhor; e a Paz de teus filhos será abundante.” Este fragmento fazia parte da leitura da sinagoga indicada para este período do ano, motivo pelo qual as palavras de Jesus tenham adquirido concretude.

A outra consiste em uma projeção discursiva de Jeremias (31.34): “Não ensinará mais cada um a seu próximo, nem cada um a seu irmão, dizendo: conheci o Senhor; porque todos me conhecerão, desde o menor deles até o maior...”. Ainda as palavras de Jesus são atestadas pelo escritor aos Hebreus (8. 10): “Porque esta é a aliança que depois daqueles dias farei com a casa de Israel, diz o Senhor; *Porei as minhas leis no seu entendimento*, E em seu coração as escreverei; E eu lhes serei por Deus, E eles me serão por povo”.

Champlim (2014, p. 487) comenta que

Jesus parece ter-se referido à sua missão – messiânica – tanto em termos presentes quanto em termos futuros. O messias seria o arauto do reino futuro, seria aquele que haveria de sofrer e de dar a sua vida em resgate de muitos, seria aquele cuja vinda haveria de demonstrar a validade das

reivindicações messiânicas, mas também seria o rei futuro que ainda viria e estabeleceria o seu domínio nesse mundo.

Diante da arena conflituosa que se instaurava, confere o expositor do sermão que todas as pessoas que se esforçassem em ler e aprender as leis do Antigo Testamento viriam até ele, pois se certificariam de que ele mesmo se tratava do Messias.

NÃO QUE ALGUÉM TENHA VISTO O PAI, SÓ AQUELE QUE VEM JUNTO DE DEUS VIU O PAI. (v. 46) A locução verbal “tenha visto” reacentua o processo de ver para a instância de compreender, pois a expressão vem do verbo Grego *horao* (cf. Dake, 2012), que significa “compreender completamente ou entender com a mente; enxergar a verdade completa” (p. 1525). Ou seja, não que alguém já tenha passado pelo evento de compreender a mente de Deus, a não ser os que são de Deus, e estes, conforme o apóstolo Paulo, “têm a mente de Cristo” (1 Cor 2.16).

Quisera o sujeito enfatizar que estas pessoas, que se predispõem a se tornar “filhos de Deus” (Jo 1.12), o compreendem, em seus propósitos e desejos. Alerta-os, portanto, Jesus, de que sua exposição enunciativa não significa que aquelas pessoas tinham conhecido a Deus, e isso também no sentido de solidificar seu posicionamento. Os sujeitos que já passaram pelo vivenciamento da doutrina trazida desde soares mosaicos, estas estiveram vinculadas aos seus ensinamentos e perspectivas de crença.

Ainda que, com os olhos fisiológicos, ninguém tenha visto a Deus (Jo 1.18), a mensagem confere que as pessoas que se disponibilizam a acreditar na doutrina de Jesus, considerado o Cristo, podem enxergá-lo com os olhos do entendimento, os quais se tornam iluminados (Ef 1.18), na perspectiva de Paulo de Tarso. O próprio Jesus, outrora, atestou: “E quem me vê a mim, vê aquele que me enviou” (Jo 12.45) e “Quem vê a mim vê o Pai” (Jo 14.9b).

Considerações finais

Tecer considerações teológicas sob os princípios da responsabilidade e da responsividade não é tarefa fácil, uma vez que exige do pesquisador/cientista cuidados na interrelação entre os conceitos advindos das duas grandes áreas do saber: a filosofia e a teologia.

Quando (a)firmamos a Outrificação como ato responsivo, reportamo-nos aos atos realizados por Jesus (segundo as narrativas de João), não como ações mecânicas, mas sobretudo atos cujo endereçamento esteja na base de concepção desse(s) outro(s). De modo mais claro, Jesus considera seu auditório e suas condições de compreensão/interpretação e seu nível cultural antes de falar, e isso constitui o bojo de suas interlocuções.

Esperamos que tais palavras/proposições instiguem novos estudiosos/pesquisadores a buscarem novos horizontes de dizer, sejam em ramos da linguística, do discurso ou de áreas que abarquem esse escopo de significações. Vale, em linhas (in)acabadas, frisar que nosso estudo não é fechado nem de interpretação única, mas está aberto a críticas, sujeito a réplicas, lançado na grande (des)continuidade da linguagem.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. [tradução feita a partir do russo; tradução Paulo Bezerra]. 5ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1979].
- BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. 2ª. ed. Pedro & João Editores. São Carlos, 2012 [1920-24].
- BÍBLIA SAGRADA** (Bíblia de Jerusalém). Tradução do texto em Língua Portuguesa diretamente dos originais. Nova Edição Revista e Ampliada. 1ª edição. Paulus Editora, São Paulo, 2002.
- BOYER, Orlando. **Pequena Enciclopédia Bíblica**. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.
- CHAMPLIM, R.N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia** – vol. 3 H/L. Ed. Hagnos, 2015.
- DAKE, F. In: **BÍBLIA SAGRADA**. Antigo e Novo Testamento. Português. Belo Horizonte: Editora Atos, 2012.
- MACARTHUR, John. New Testament Commentary - Set of 33 volumes. Moody Publishers; Box edition, 2015.
- MEDVIÉDEV, Pável Nikoláievitch. **O Método Formal nos estudos literários: introdução a uma poética sociológica**. Tradutoras: Sheila Camargo Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Contexto, 2012 [1928].
- SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de; LIMA, Francisco de Assis da Silva. Uma Apologética à divindade suprema de Jesus Cristo. In: SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de; LIMA, Francisco de Assis da Silva (Orgs). **Teologia e vida cristã na pós-modernidade**. 1ed. João Pessoa: Ideia, 2018, v. 1, p. 137-148.
- VINE, W. E; UNGER, Merril F; WHITE JR, William. **Dicionário VINE: O Significado exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento**. Traduzido por Luís Aron de Macedo. Ed. CPAD, 17ª impressão. Rio de Janeiro, 2013.
- VOLOCHÍNOV, Valentin Nikholáievich. (Círculo de Bakhtin). **Marxismo e filosofia da linguagem** - Problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem. Tradução de Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo – Ensaio introdutório de Sheila Grillo. 1ª ed. São Paulo: Editora 34, 2017 [1929].

Capítulo 12

ENTORNOS DISCURSIVOS SOBRE REAFIRMAÇÃO E COMPLEMENTAÇÃO: JESUS ENQUANTO PÃO QUE VIVIFICA

Introdução

Finalizada a seção de enunciações realizadas pelo sujeito Jesus Cristo sobre as pessoas que se direcionam ou não a Deus, passamos às relações de sentido construídas por João, em seu evangelho, as quais se desenvolvem gradativamente, desde a temática da *reafirmação* até o *registro do auto-oferecimento*.

Quadro 1: Jesus como pão que vivifica

Verso	ENUNCIADO	Verso	ENUNCIADO
v. 47	Em verdade, em verdade vos digo: aquele que crê em mim tem a Vida Eterna.	v. 50	Este é o pão que desce do céu, para que não pereça quem dele comer.
v. 48	Eu sou o pão da Vida.	v. 51	Eu sou o pão vivo descido do céu; Quem comer deste pão, viverá para sempre. O pão que eu darei é minha carne, que eu darei pela vida ao mundo.
v. 49	Vossos pais comeram o maná no deserto, e morreram.		

As relações axio(dia)lógicas de reafirmação e de complementação atuam como interdependentes neste percurso enunciativo, pois quando o sujeito reafirma-se como o pão da vida, complementa os sentidos outrora emergidos

discursivamente. Estas relações ganham materialidade quando Jesus reenuncia “Eu sou o pão da vida” (v. 48).

EM VERDADE, EM VERDADE VOS DIGO QUE AQUELE QUE CRÊ EM MIM TEM A VIDA ETERNA.
EU SOU O PÃO DA VIDA (v. 47-48).

Em primeira pessoa do singular, afirma o sujeito enunciativo que, aquele que crer naquilo que vier dele, ou seja, em tudo o que ele proferiu/vem proferindo, adquire a Vida Eterna. Esta, por sua vez, tem dupla significação semântico-discursiva (BAKHTIN, 2006 [1979]): tanto uma promessa vindoura quanto o próprio ato de conhecer ao EU SOU como único Deus verdadeiro, e também Jesus (Cf. Jo 17.3), o que fora enviado por Deus, conforme a narrativa. Nessa perspectiva, confere o enunciador do sermão que todas as pessoas que se direcionassem para o caminho que estava sendo proposto alcançariam virtudes.

2. Relações axio(dia)lógicas de Reafirmação e Complementação: Jesus enquanto pão que vivifica

Declara, então, mais uma vez, ser ele o Pão da Vida (v. 48).

VOSSOS PAIS, NO DESERTO, COMERAM O MANÁ E MORRERAM.
ESTE É O PÃO QUE DESCE DO CÉU, PARA QUE NÃO PEREÇA QUEM DELE COMER.
(V.49-50)

Em tom acusativo, e almejando que aqueles interlocutores recordassem o fracasso alcançado pelos seus ascendentes (parentes ou pais), Jesus atesta que estes morreram no deserto. Assim, com essa declaração, não está se referindo simplesmente à morte material do corpo enquanto condição humana para todo o ser vivo, porém, está se reportando a um processo metafórico de morte em ofensas e em pecados (Ef. 2.1). Alude ao fato de os pais terem aderido uma conduta contrária à Lei instituída por Moisés, assim tornando-se transgressores da Lei, pecadores. Assim, é como se estivessem apagados daquela realidade sociocultural.

Após isso, apresenta-se o sujeito enunciativo como “O pão” que desce do céu. Aquele que se alimentasse desse pão, não morreria. Esse “não pereça”, no sentido de “não morra”, significa, nesse contexto, não trazer para si a própria condenação, vez que o próprio apóstolo João já havia alertado: “E os que fizeram o bem sairão para a ressurreição da vida; e os que fizeram o mal para a ressurreição da condenação” (Jo 5. 29). Esse discurso de Jesus entra em diálogo pleno com o que é exposto pelo apóstolo Paulo, em sua carta aos Efésios (2.1-5):

E vos vivificou, estando vós mortos em ofensas e pecados, em que noutro tempo andastes segundo o curso deste mundo, segundo o príncipe das potestades do ar, do espírito que agora opera nos filhos da desobediência;
Entre os quais todos nós também antes andávamos nos desejos da nossa carne, fazendo a vontade da carne e dos pensamentos; e éramos por natureza filhos da ira, como os outros também.
Mas Deus, que é riquíssimo em misericórdia, pelo seu muito amor com que nos amou,
Estando nós ainda mortos em nossas ofensas, nos vivificou juntamente com Cristo (pela graça sois salvos).

O apóstolo Paulo constrói que, ainda que muitos estivessem mortos em suas ofensas (para com o próximo) e com pecados, Deus vivificou a todos os filhos, ou seja, os descendentes daquele povo desobediente e transgressor teve a oportunidade de aderir à uma nova conduta cristã proposta por Jesus. Tal remissão aos registros veterotestamentários confirmam e potencializam os discursos dos sujeitos enunciativos, uma vez que eles se respaldam na lei mosaica para firmar suas enunciações.

EU SOU O PÃO VIVO DESCIDO DO CÉU; QUÉM COMER DESTE PÃO, VIVERÁ PARA SEMPRE. O PÃO QUE EU DAREI É MINHA CARNE, PARA A VIDA DO MUNDO. (v.51)

A afirmação de ser “o” pão vivo, além de diferenciar o sujeito falante/referente dos demais pães, assevera que ela seja o único, em meio a outros alimentos – ensinamentos – que não produzem uma expectativa vivificante. A expressão “viverá para sempre” ganha materialidade metafórica, nessa passagem. Refere-se ao fato de que as pessoas teriam como recompensa uma vida plena, um estado de graça abundante, caso decidissem seguir as instruções que estavam sendo expostas, até aquele momento. Retoma, portanto, o verso 27: “comida que subsiste para a vida eterna”.

Os estudos de MacArthur apontam para o fato de que

Pela quinta vez neste discurso (cf. vv. 33, 35, 48, 50), Jesus afirmou ser **o pão vivo que desceu do céu**. Ele, então, acrescentou a promessa de que, **se alguém comer deste pão, ele vai viver para sempre**. Aqui, como nos versos 35 e 40, a responsabilidade humana de acreditar em Cristo está em vista (a soberania de Deus na salvação é ensinado nos versos 37, 39, 44, 65.).

Sempre o professor mestre, Jesus usou a rotina simples, todos os dias de comer para se comunicar profunda verdade espiritual. A analogia de comer sugere cinco paralelos para se apropriar verdade espiritual (2015, p. 3325, grifos do autor).

Nesse percurso discursivo, tanto Jesus *reafirma-se* enquanto Pão Vivo que desceu do céu quanto complementa suas enunciações anteriores acerca de ser

o doador desse Pão. Além de ser alguém disposto a d(o)ar esse alimento para que muitos tenham vida, constitui-se como o próprio mantimento.

3. Uma carne que vivifica

O PÃO QUE EU DAREI É MINHA CARNE

Το ψωμί που εγώ θα δώσω, είναι η σάρκα μου

Mais uma vez estamos diante de um fragmento enunciativo metaforizado. Ao trazer que o pão é sua carne, Jesus não está fazendo referência a seu corpo de forma material, enquanto elemento fisiológico que reveste o esqueleto, como o *Verbo que se fez carne*. Está fazendo menção ao rito sacrificial, a si mesmo enquanto alguém disposto a doar sua vida pela humanidade, a oferecer-se em favor de todos quanto iriam crer. Sua carne representa a concretude de todos os ensinamentos de misericórdia (Tt 3.5), justiça (Mt 5.6) e amor (1 Cor. 13) que ele vem trazendo, complementares à Lei instituída por Moisés. Essa carne não seria uma matéria pronta a alimentar o ego nem muito menos o estômago das pessoas, mas a nutrir o Espírito delas. Podemos observar isso, por exemplo, nos escritos aos Hebreus.

No capítulo quinto da epístola aos Hebreus consta que

Ele, Jesus, **nos dias da sua carne**, oferecendo, com grande clamor e lágrimas, orações e súplicas ao que podia livrar da morte, foi ouvido quanto ao que temia. Embora sendo filho, aprendeu a obediência mediante as coisas que padeceu.

E, **sendo ele consumado, veio a ser a causa de eterna salvação para todos os que lhe obedecem...** (Hb 5. 7-9, grifos meus).

Em outras palavras, a carne de Jesus simboliza o processo de redenção, arrependimento e vida eterna para todos os que lhe obedecem. Em sua própria carne o sujeito Jesus aderiu a uma postura firme em orações e súplicas a Deus, divindade a qual considerava maior que ele. Portanto, quando afirma que o pão que ele der é sua carne, significa que este se apresenta enquanto alguém que oferece não apenas um sacrifício à vista das pessoas, mas também ensinamentos que podem conduzi-las a patamares espirituais de concretude doutrinária e de bem-aventurança.

De igual modo, quanto à representação sacrificial, o capítulo nono da epístola aos Hebreus, ao estabelecer uma comparação entre os sacrifícios expiatórios da Antiga e da Nova Aliança, atesta que enquanto os sacrifícios da primeira aliança eram temporários e incapazes de purificar o pecado das pessoas, a segunda aliança, materializada nas palavras e atos de Jesus, promove purificação quanto à consciência alheia: “Quanto mais o sangue de

Cristo, que pelo Espírito eterno se ofereceu a si mesmo imaculado a Deus, purificará as consciências das obras mortas...” (9.14).

Além disso, o escritor completa o sentido do enunciado: “E quase todas as coisas, segundo a lei, se purificam com sangue; sem derramamento de sangue, não há remissão.” (9. 22) Em termos isonômicos, foi necessário que o sujeito Jesus sofresse nas mãos de escarnecedores por trazer um ensinamento político-ideologicamente contrário ao que aqueles indivíduos professavam. Esse foi o sangue derramado, e a mensagem do sofrimento de Jesus torna-se concreta na “carne” que metaforiza-se como pão a alimentar as pessoas.

...QUE EU DAREI É MINHA CARNE, PARA A VIDA DO MUNDO. (v.51)

Σάρκα που θα δώσει για τη ζωή του κόσμου

O período acima, cujo tempo verbal se instaura para o futuro do presente, “darei” não se refere a um momento vindouro muito distante, mas apenas ao tempo necessário para o cumprimento dos ensinamentos do sujeito agente mediante à sua crucificação.

Quando estendemos o evento do “dar a carne pela vida ao mundo” enquanto abnegação suprema materializada na crucificação de Cristo, faz-se imprescindível recordar que estas falas de Jesus entram em diálogo direto com as pregações de João Batista. Este ensinava que Jesus era “o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo” (Jo 1.29). A mensagem da carne sacrificada, morte voluntária (eu darei) e vicária (para a vida do mundo) comunga com os escritos messiânicos de Isaías, o qual registra que haveria um *auto-oferecimento* voluntário e vicário do Senhor “a muitos” (Is 53.11). Assim, tanto israelitas quanto gentios (Is 49.6) iriam receber a mensagem do pão da vida, o que consequentemente implica, conforme o apóstolo Paulo, na quebra do muro da separação (Ef 2.14) entre judeus e gregos (Gal 3.28/Rm 10.12).

O enunciado “para a vida do mundo” expõe nitidamente que a dação é completa, não é limitada. Ainda que o termo *kosmos*, mundo, possa ter sentido de representação da humanidade, ou sua estrutura corpórea, não é a isso que o enunciado joanino se refere.

O termo mundo, gr. *κόσμος* (transl. *kosmos*), conforme Louw/ Nida (2013, p. 97), consiste em uma “ampliação metafórica do significado de *κόσμος* “mundo, universo”, 1.1”. Complementando este conceito, o sentido está para “pessoas associadas a um sistema do mundo e afastadas de Deus – “pessoas do mundo”. Os autores, então, fazem menção a uma carta Paulina: *δεν ξέρετε ότι ο λαός του τους ανθρώπους του κόσμος*, “não sabeis que o povo de Deus julgará as pessoas do mundo” (1 Cor. 6.2) (LOUW/ NIDA, 2013, P. 97).

Apoiados em MacArthur (2015) e Carson (2007), compreendemos que a enunciação do sujeito consiste em uma metáfora, em que seus ensinamentos serão postos como exemplo para todas as pessoas que se tornarem ouvintes

ativos da mensagem que se expõe. Conforme analisa Bruce (2011, p. 143), “Os ouvintes de Jesus em Cafarnaum estavam longe de compreender as implicações desta afirmação”.

Findo esse segundo evento enunciativo-analítico (v.41-51), será averiguado o terceiro fragmento discursivo, cujas relações axio(dia)lógicas se concretizam, desde *Condicionalidade* até *auto-oferecimento*. O terceiro evento, ou fragmento bíblico-discursivo, decorre de uma discussão político-religiosa dos judeus, que murmuravam por desacreditarem nas palavras de Jesus sobre ter dito que daria sua carne para comerem. Completa-se este fragmento na afirmativa de que, quem se alimenta desse pão, adquire a vida eterna (Jo 6. 52-58).

Considerações finais

Foi possível perceber, nos argumentos mobilizados, que as afirmações realizadas sobre ser “o” pão vivo, além de diferenciar o sujeito falante/referente dos demais pães, enforma Jesus como o único, em meio a outros alimentos – ensinamentos – que não produzem uma expectativa vivificante.

Este trabalho não discute sobre crenças, mas sobre o fenômeno da linguagem que, ao ser mobilizado, constrói pontos de vista. Cada palavra se (per)faz nessa pluralidade de significações, e nos versos em análise identificamos arena de vozes em torno da pessoa de Jesus, sobre ser ou não o messias profetizado nos heterodiscursos do Antigo Testamento bíblico.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. [tradução feita a partir do russo; tradução Paulo Bezerra]. 5ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1979].
- BÍBLIA SAGRADA** (Bíblia de Jerusalém). Tradução do texto em Língua Portuguesa diretamente dos originais. Nova Edição Revista e Ampliada. 1ª edição. Paulus Editora, São Paulo, 2002.
- BOYER, Orlando. **Pequena Enciclopédia Bíblica**. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.
- BRUCE, F.F. **João** – Introdução e comentário. Série cultural bíblica. Tradução: Hans Udo Fuchs; Vida Nova, 2011.
- CARSON, D. A. **O comentário de João**. Tradução: Daniel Oliveira e Vivian do Amaral Nunes. 1ª edição. São Paulo: Shedd publicações LTDA, 2007.
- CHAMPLIM, R.N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia** – vol. 3 H/L. Ed. Hagnos, 2015.

LOW, Johannes; NIDA, Eugene A. **Léxico Grego-Português do Novo Testamento baseado em domínios semânticos**. Trad. Vilson Scholz. Barueri, SP – Sociedade Bíblica do Brasil, 2013.

MACARTHUR, John. New Testament Commentary - Set of 33 volumes. Moody Publishers; Box edition, 2015.

VINE, W. E; UNGER, Merrill F; WHITE JR, William. **Dicionário VINE: O Significado exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento**. Traduzido por Luís Aron de Macedo. Ed. CPAD, 17a impressão. Rio de Janeiro, 2013.

Capítulo 13

SILENCIAMENTO, OBSERVÂNCIA E ESCUTA: CARNE E SANGUE DE JESUS COMO METÁFORAS DOUTRINÁRIAS

Introdução

As relações axio(dia)lógicas de *Silenciamento*, *Observância* e *Escuta* são interdependentes entre si. O sujeito Jesus Cristo observa o que seu auditório fala, porque primeiramente pausou o seu sermão, ou seja, estrategicamente *silenciou* suas palavras para que pudesse *observar* que réplicas estavam sendo proferidas por seus interlocutores. É então que se dá o momento da *escuta*, em que Jesus, além das palavras as quais eram enunciadas pelos judeus, demonstra, em sua resposta, ter *excedente de visão*³³ sobre os mesmos.

Concordamos com Bruce sobre o fato de que

Esta linguagem fala desta união de fé que estabelece uma presença de um no outro, uma “co-inerência”, de Jesus e seu povo. Nos escritos de João, esta experiência é expressa diversas vezes através do verbo *meno*, “habitar”, “permanecer” ou “morar” (veja 15.4). Paulo expressa a mesma mutualidade de permanência, sem usar este verbo, ao usar frases como “Em Cristo” e “Cristo em mim”. Um bom exemplo joanino, sem a linguagem altamente figurada do discurso

³³ A expressão “excedente de visão” é uma categoria bakhtiniana, utilizada pelo filósofo em textos como “O autor e o herói” para representar o conhecimento a mais que o autor detém sobre suas personagens. Apesar de ter sido inicialmente pensada e aplicada a textos literário-estéticos, também ganhou respaldo dentro das relações humanas em nível ético, como alguns casos de vivenciamento empático, e nesse caso significa que um ser humano, através de seu relacionamento com outras, pode deter um conhecimento a mais acerca de determinado assunto, ou eventos da vida alheia. Tais temas podem ser aprofundados em “Estética da Criação vebral” (2006, 1979)].

da sinagoga de Cafarnaum, está em 1 Jo 3.24: “Aquele que guarda os seus mandamentos permanece em Deus, e Deus nele”. Crer em Cristo e guardar seus mandamentos são duas coisas que não podem ser separadas... (BRUCE, 2011, p. 145).

Ainda que o expositor Jesus tenha sido proeminentemente claro (em toda a sua construção verbo-performática) a respeito da necessidade que os ouvintes tinham de se alimentar de seus ensinamentos (sua carne) para que obtivessem Paz, Justiça e Alegria (Vida Eterna – O Reino de Deus [Rm 14. 17]), os judeus não compreenderam a metáfora de seu discurso sobre “dar a carne pelo mundo”.

2. Relações axio(dia)lógicas de Silenciamento, Observância e Escuta

Por ora, os judeus continuaram interpelando uns aos outros sobre *de que forma o enunciador daria a sua carne para que eles comessem*. Concordamos com Carson sobre o fato de que “ninguém suporia que Jesus estava seriamente advogando canibalismo e se oferecendo como o prato principal” (2007, p.296). A dúvida dos judeus residia em “de que forma esse sujeito, Jesus, poderia lhes dar esses ensinamentos doutrinários que conduzissem à verdadeira paz?”. Dake esclarece que, culturalmente, “nenhuma figura de linguagem era mais comum aos judeus nessa época, então, sua incompreensão das palavras de Jesus não pode ser desculpada”. (2012, p. 1525).

Em resposta aos questionamentos dos interlocutores (v.53), o enunciador Jesus, na medida em que recupera o que fora explanado no verso 51, transfere para um tom emotivo-volitivo condicional: **se não comerdes a carne do Filho do homem...** por um lado, a partícula condicional implica possibilidade. Por outro lado, a negação dessa possibilidade mediante o não cumprimento dos conselhos proferidos. Na compreensão de Boor (2002, p. 103, grifos do autor)

Do mesmo modo como somente o Filho do Homem sacrificado, sofredor e ensangüentado é o pão do céu, assim também aquele que agora está pessoalmente pronto a voltar a sacrificar-se, sofrer e amar é o verdadeiro portador de uma vida que não se encaminha ao fim, mas que vive em direção do éon vindouro, para dentro do novo mundo de Deus. —**Este é o pão que desceu do céu, em nada semelhante àquele que os vossos pais comeram e, contudo, morreram; quem comer** (literalmente: **mastigar**) **este pão viverá eternamente.**|| Essa é a diferença mais profunda entre a nova igreja e a multidão dos —pais|| que, mesmo após a salvação do Egito, viviam em sua velha natureza egoísta, e —**morreram**|| por causa dela e dentro dela. Os autênticos membros da igreja do Filho do Homem de fato têm a nova vida, desprendida do eu, voltada ao éon vindouro e determinada a partir dela, a qual foi retirada da morte e por conseqüência é —**eônicall, —eternall.**

Ainda nesse enunciado, a expressão “Filho do homem” ganha sentido pleno quando nos reportamos aos enunciados que a complementam. Aqui, porém, só iremos adentrar ao sentido de Messias. O construto enunciativo complementar consiste nas palavras outrora proferidas pelo profeta Daniel que, ao registrar que presenciara o *Filho do homem* com glória e reino (Dn 7. 13-14), o faz com sentido totalmente diferente do que se costumava no Antigo Testamento, e dessa forma atribui ao sujeito Jesus um título messiânico. Em outras palavras, a expressão “Filho do homem”, tem validade para Jesus porque historicamente os judeus o consideram como o Messias, ou aquele que viria trazendo e cumprindo os ensinamentos acerca do Deus de Israel.

...SE NÃO COMERDES A CARNE DO FILHO DO HOMEM E NÃO BEBERDES SEU SANGUE, NÃO TEREIS A VIDA EM VÓS.
QUEM COME MINHA CARNE E BEBE MEU SANGUE TEM A VIDA ETERNA, E EU O RESSUSCITAREI NO ÚLTIMO DIA.
PORQUE MINHA CARNE VERDADEIRAMENTE É COMIDA, E MEU SANGUE É VERDADEIRAMENTE BEBIDA. (v. 53b-55)

Os três versos supracitados enfatizam metaforicamente o “comer carne” e “beber sangue” do expositor Jesus enquanto ações necessárias para obtenção da Vida, ou Vida Eterna (em si mesmos). Trata-se de uma linguagem figurada bastante comum no núcleo sacerdotal de Israel, e também entre a multidão. A partícula condicional “se” inaugura um novo período e transfere para o auditório a responsabilidade da ação pessoal, robustecendo a mensagem de Ezequiel (18), na mesma proporção em que reacentua os registros feitos por Moisés (Dt 30. 15-19) e por Josué (24.15) acerca da decisão que Israel teria de servir a Deus ou a outros “deuses”.

Ao realizar um exame clínico dessas construções joaninas, MacArthur atesta que Jesus

[D]efiniu ainda **o pão** da vida como que **o que** Ele iria fazer voluntariamente (10:18) **darei pela vida do mundo: Sua carne** (cf. 1,14). O conceito de Jesus dar a Si mesmo em sacrifício pelos pecadores é um tema repetido Novo Testamento (por exemplo, Matt 20:28; Gal. 1: 4; 2:20; Efésios 5: 2, 25; 1 Tm 2:.. 6; Tito 2:14). O Senhor se referiu profeticamente aqui para Sua morte na cruz, uma das muitas dessas previsões registradas nos Evangelhos (João 2 (2 Cor 5:21;; Gl 3:13 1 Pedro 2:24..): 19-22; 12 : 24; Matt 12:40; 16:21; 17:22; 20:18; Marcos 8:31; 09:31; 10: 33-34.; Lucas 09:22, 44; 18: 31-33; 24 : 6-7). É oferta de Seu Jesus ' **carne** que é o preço da redenção. Teve Ele simplesmente veio e proclamou os padrões de Deus, ele teria deixado a raça humana em uma situação desesperadora. Uma vez que ninguém pode manter essas normas, não teria havido nenhuma maneira para que os pecadores a ter um relacionamento com Deus. Mas para fazer a reconciliação entre o homem

pecador e santo Deus possível", também Cristo morreu pelos pecados de uma vez por todas, o justo pelos injustos, para que Ele possa nos levar a Deus" (1 Pedro 3:18; cf. 2.24; Isaías 53: 4-6; Rom. 3: 21-26.; 2 Cor 5:21) (2015, p. 3326, grifos do autor).

Desse modo, a construção enunciativa de João acerca dos atos e das palavras enunciadas por Jesus estabelece relação tanto dialógica quanto axiológica (BAKHTIN, 2006 [1979]; 2012] com o apóstolo Paulo, o qual menciona, em sua carta direcionada aos Coríntios, que é necessário reter o evangelho para o alcance da salvação.

Também vos notifico, irmãos, o evangelho que já vos tenho anunciado; o qual também recebestes, e no qual também permanecéis.
Pelo qual **também sois salvos se o retiverdes** tal como vo-lo tenho anunciado; se não é que crestes em vão. (1 Coríntios 15:1,2 – grifos nossos)

A notificação de Paulo de Tarso, ao elencar metonimicamente o evangelho que está sendo proferido, traz, no verso dois, uma partícula condicional para a concretização salvífica: “se”. Em outros termos, caso o auditório retenha a fé no evangelho, caso guardem e pratiquem os ensinamentos recorrentemente anunciados, alcançarão a salvação³⁴.

Sobre o comer e o beber, recorreremos a Hendriksen, para quem

Jesus, em sua resposta, não tenta abrandar o sentido de suas declarações anteriores. Ele as fortalece, fazendo com que, o que parecia impossível, agora pareça absurdo. Em vez de falar somente a respeito da necessidade de *comer sua carne*, Jesus fala também sobre a necessidade de *comer sua carne e beber seu sangue*. Para os judeus, beber sangue era uma das coisas mais repulsivas que uma pessoa poderia fazer. Cf. Gênesis 9.4; Levítico 3.17; 17:10, 12, 14. Entretanto, se realmente conhecessem suas Escrituras, eles também teriam reconhecido o simbolismo que Jesus empregou. Eles saberiam que o sangue, visto como a sede da vida, representa a alma, e à parte dela não tem nenhum valor salvífico intrínseco. A linguagem de Levítico 17.11 é, quanto a isso, bastante clara: “Porque a vida da carne está no sangue. Eu lhe tenho dado sobre o altar, para fazer expiação por sua alma, porquanto é o sangue que fará expiação *em virtude da vida*.” (2004, p. 316)

Os enunciados joaninos (v. 53-55) tornam-se concretos e ganham expansão linguístico-enunciativa quando observamos outras recorrências de sentenças com mesma significação, a exemplo da mensagem que o apóstolo Paulo envia aos Efésios: “Por isso diz: Desperta, tu que dormes, e levanta-te dentre os

³⁴ Não é de nosso interesse aprofundar estudos acerca do aspecto salvífico do homem, sendo assim, estamos apenas citando-o por fazer parte da construção discursiva do enunciador.

mortos, e Cristo te esclarecerá”. (Ef. 5.14). Ao utilizar-se de linguagem metafórica, Paulo utiliza o termo “mortos” para simbolizar pessoas que não detinham o mesmo conhecimento/saber doutrinário outrora explanado por Jesus. Ao levantarem-se dentre os mortos, ou seja, ao abraçarem os ensinamentos prestados por Jesus, tais pessoas receberiam o esclarecimento, a “vida”, a luz do conhecimento que os conduziria à prática da nova doutrina.

3. Relação axio(dia)lógica de *Permanência pós-decisiva*

QUEM COME MINHA CARNE E BEBE MEU SANGUE PERMANECE EM MIM, E EU NELE.

COMO O PAI, QUE VIVE, ME ENVIOU, E EU VIVO PELO PAI, TAMBÉM AQUELE QUE DE MIM SE ALIMENTA, VIVERÁ POR MIM. (v.56-57).

As palavras findas do sujeito enunciador consistem em uma intensificação potencial para que os ouvintes permaneçam em sua doutrina. A repetibilidade sintagmática de termos como *carne* e *sangue* são intencionais, visando o expositor alcançar atenção e compreensão por parte de seu auditório. A narrativa confere que, da mesma forma que a divindade que guia o expositor o enviou, desse mesmo modo todos aqueles que se nutrem da pregação expositiva de Jesus, estes receberão a vida, satisfarão seus anseios mediante uma doutrina que propiciará a justiça e a paz.

Na ótica de Hendriksen (2004, p. 317),

Jesus, quando fala a respeito de comer sua carne e beber seu sangue, não pode estar falando num sentido literal e físico. O sentido deve ser: “Aquele que aceita, se apropria e assimila meu sacrifício vicário, com o a única base para salvação, permanece em mim e eu nele.” Como a comida e a bebida são oferecidas aos famintos e sedentos, assim também o sacrifício de Cristo é oferecido aos crentes, e aceito por eles. Com os alimentos naturais são assimilados pelo corpo, assim também este sacrifício de Cristo é assimilado pela alma. Como os alimentos físicos nutrem e sustentam a vida física, assim também o corpo e o sangue de Cristo nutrem a vida espiritual. Aqui, o que temos é a doutrina do derramamento voluntário do sangue de Cristo, como resgate para a salvação dos crentes. A mesma doutrina é também explicitamente ensinada ou está implícita nas seguintes passagens: 1.29, 36; Mateus 20.28; Marcos 10.45; Lucas 22.20; Atos 20.28; Romanos 3.25; 5.9; 1 Coríntios 10.16; 11.25,26; Efésios 1.7; 2.13; Colossenses 1.20, 22; Hebreus 9.14, 22; 10.19, 20; 10.20; 13.12; 1 Pedro 1.2, 18, 19; 1 João 1.7; 5.6; Apocalipse 1.5; 7.14; 12.11.

As palavras de Jesus remetem a um co-vivenciamento entre ele e Deus, a quem qualifica de Pai, em que aquele depende deste para ter “vida em si mesmo”. Ao emitir esse enunciado, o sujeito falante reacentua o que fora

registrado por João (5.19-30) acerca das palavras do homem a quem chamavam Cristo. A distinção entre Jesus e seus destinatários, nesse aspecto, diverge porque enquanto este ao receber vida de Deus, tem-na em si mesmo, enquanto os interlocutores recebem vida nele.

A temporalidade é sempre núcleo de um grande jogo metafísico, a *permanência*. Para permanecer vivenciando as bênçãos concedidas por Jesus, é necessário se alimentar de seus atos concretos, e abraçar os mesmos ensinamentos.

ESTE É O PÃO QUE DESCEU DO CÉU; NÃO É COMO O CASO DE VOSSOS PAIS, QUE COMERAM O MANÁ E MORRERAM; QUEM COMER ESTE PÃO VIVERÁ PARA SEMPRE. (v.58).

Por último, após utilizar um pronome demonstrativo “este” para referir-se a si mesmo, Jesus recupera o evento comparativo entre o *Pão que desceu do céu*, em que o locutor afirma ser ele mesmo, e o maná que fora dado aos ascendentes dos interlocutores. A mensagem registra que os pais destes morreram, pois o maná não produzia frutos para a vida eterna, enquanto que as pessoas que decidirem se alimentar do Pão que Jesus der viverão para sempre.

Entornos conclusivos

O presente capítulo confirma nossas proposições de que Jesus se utilizou de linguagens adequadas aos auditórios sociais. A simbologia utilizada em sua comunicação foi intencional, uma vez que os propósitos de seus atos excediam a perspectiva dos judeus, os quais queriam confrontá-lo.

Referências

BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. [tradução feita a partir do russo; tradução Paulo Bezerra]. 5ª.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1979].

BAKHTIN, Mikhail M. **Para uma filosofia do ato responsável**. 2ª. ed. Pedro & João Editores. São Carlos, 2012 [1920-24].

BÍBLIA SAGRADA (Bíblia de Jerusalém). Tradução do texto em Língua Portuguesa diretamente dos originais. Nova Edição Revista e Ampliada. 1ª edição. Paulus Editora, São Paulo, 2002.

BOOR, Werner de. **Evangelho de João I: comentário esperança**; tradução Werner Fuchs. – Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

BOYER, Orlando. **Pequena Enciclopédia Bíblica**. Rio de Janeiro: CPAD, 2009.

BRUCE, F.F. **João** – Introdução e comentário. Série cultural bíblica. Tradução: Hans Udo Fuchs; Vida Nova, 2011.

CHAMPLIM, R.N. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia e Filosofia** – vol. 3 H/L. Ed. Hagnos, 2015.

DAKE, F. In: **BÍBLIA SAGRADA**. Antigo e Novo Testamento. Português. Belo Horizonte: Editora Atos, 2012.

HENDRIKSEN, William. **O Evangelho de João**. Tradução de Elias Dantas e Neuza Batista. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2004.

Capítulo 14

SOBRE A (DES)TERRITORIALIZAÇÃO DA LINGUAGEM E DO SUJEITO NO DISCURSO BÍBLICO DO PÃO DA VIDA

Introdução

As investigações (que podem ser) realizadas sobre os discursos de Jesus (cf. Champlin, 2014), em perspectiva dos registros joaninos(Evangelho, capítulo sexto), assinalam como um dos resultados fundamentais o fato de que as relações axio(dia)lógicas, compreendidas como esferas enunciativo-discursivas do sujeito, são essenciais para que haja apreensão da materialidade linguística do enunciado, no processo de enunciação, a partir do instante em que o enunciador utiliza-se de estratégias linguístico-enunciativas, em seu discurso.

Ao arquiteta-lo de forma pluridimensional, o sujeito opta por alcançar o seu *público ouvinte* de forma interativa, solidificando sua tese sob assuntos que fazem parte do sistema político-ideológico-cultural daquela massa social, despertando o interesse destes e posicionando-se de forma firme perante os mesmos. Isso, portanto, confirma a nossa hipótese de que, na medida em que Jesus endereça suas palavras, valora-as³⁵ considerando as múltiplas faces de seu auditório social.

35 Conforme Santana (2017, p. 240), A valoração é um elemento importante na obra, em que o autor justapõe responsivamente os enunciados (e todos os outros elementos) à história e à memória ideológica sociais. Esse plano, chamado de axiológicamente valorativo, se faz de modo responsabilmente racional, ou seja, é o ponto nevrálgico em que a obra mantém contato pleno com outras vozes que a atravessam, e aí reside seu valor interdiscursivo. O valor axiológico que um autor-contemplador pode atribuir a uma obra, ao lê-la, concluí-la, ao delimitá-la com seus tons emotivos-volitivos, é transferir a esse objeto os diálogos existentes em seu interior, ou seja, estabelecer vínculos desta com outras obras/vozes/valorações. O

É desse reconhecimento que advém nossas inquietações. Ao averiguarmos que centros universitários, faculdades e escolas bíblicas ainda trabalham em perspectiva da linguagem estrutural, relacionando apenas aspectos morfossintáticos para explicação de sentenças isoladas, sentimos a necessidade de lançar um olhar clínico sobre (des)territorialização do sujeito e da linguagem. Esse processo de (des)territorializar, na perspectiva que mobilizamos, consiste em escavar as possibilidades de fertilização desse terreno (campo de saber), para que haja o lançar de novas sementes.

O discurso é constituído em um espaço densamente dialógico, tal qual arena de signos. Ainda que o sermão expositivo em pregações religiosas seja considerado como um gênero discursivo autoritário do ponto de vista da transmissão discursiva, em sua dialogicidade trata-se de um processo de eventização única do sujeito (sua singularidade) e do(s) outro(s) sujeitos interlocutores, que é/são único(s).

2. Marcas e Rastros Linguístico-discursivos

É possível perceber por meio de marcas e rastros linguístico-discursivos as movências do sujeito pregador, o qual está inserido dentro de um contexto religioso. A singularização de Jesus, enquanto expositor, não se faz sem levar em conta as condições de seu auditório e a natureza de suas enunciações. Em sendo representante autorizado a transmitir a mensagem do Pão da vida, por ter seu ministério solidificado em Israel, o enunciador se remete a todo o instante à Lei mosaico-levítica e aos escritos veterotestamentários para robustecer o seu discurso. Assim, tornam-se de valor imprescindível as relações dialógicas e axiológicas que o enunciador estabelece para a construção de suas afirmações. Este modo de posicionar-se firmemente constitui as reacentuações em função da temática.

Bakhtin, em *Para uma filosofia do ato responsável*, afirma que

O mundo real se reflete somente por meio do pensamento, mas ele, por seu turno, não se pensa no seu existir, isto é, cada um de nós, com todos seus próprios pensamentos e seus conteúdos, somos nele, e é nele que nós vivemos e morremos. Um tal relacionamento recíproco entre pensamento e realidade é muito próximo da verdade. (2012, p. 50)

As análises apontam para a existência de condições de ordem sócio-histórica e teocráticas a presidirem as recorrências dialógicas e axiológicas. O

autor não deve vivenciar o objeto para si mesmo, mas sempre pensando que o vivenciamento de uma postura axiológica consiste na presença constitutiva do outro em mim (outros enunciados que atravessam os discursos os quais profiro) (grifos nossos).

sujeito enunciativo, no processo de ministração de seu sermão, apresenta uma série de procedimentos linguístico-enunciativos que atestam o caráter dinâmico e firme de se relacionar com a linguagem, produzindo efeitos de sentido variados para o auditório. Enquanto instância produtora de discurso, Jesus ocupa um ambiente enunciativo-voco-discursivo multissêmico, e desse modo situa-se numa zona tênue e líquida de uso da linguagem. Segundo Bakhtin (2016, p. 54, grifos nossos),

[...] a experiência discursiva individual de qualquer pessoa se forma e se desenvolve em uma *interação constante e contínua com os enunciados individuais dos outros*. [...] Nosso discurso, isto é, todos os nossos enunciados (inclusive as obras criadas) é pleno de palavras dos outros, de um grau vário de alteridade ou de assimilabilidade, de um grau vário de aperceptibilidade e de relevância. Essas palavras dos outros trazem consigo a sua expressão, o seu tom valorativo que assimilamos, reelaboramos e reacentuamos.

Quanto aos versos que se distribuem em constante exame, foi necessário realizar um diagnóstico da arquitetura enunciativo-discursiva, ou seja, ao examinar não apenas verificar cada enunciado, mas relacioná-los uns aos outros discursivamente. Bakhtin tinha uma preocupação central com as múltiplas materialidades mobilizadas na produção de sentidos, uma vez que reconhece a interação entre os discursos convocados pelos diferentes sujeitos na ampla esfera da linguagem. Essa postura teórica não compõe apenas unidades latentes, mas também ressalta a imprescindibilidade de elo(s) na comunicação discursiva, vez que esta é orientada pelos elementos que a antecedem, e por os outros que são convocados em fluxo contínuo.

Bakhtin, em perspectiva filosófica e concreta da linguagem e do sujeito, atesta que

A temporalidade da historicidade real do existir não é mais que um momento da historicidade conhecida de maneira abstrata. O momento abstrato da validade extratemporal da verdade pode também ser contraposto ao momento abstrato da temporalidade do objeto da cognição histórica: mas toda a contraposição não sai dos confins do mundo teórico, e só neste tem sentido e validade. A validade Extratemporal de todo o mundo teórico da verdade, por sua vez, entra por completo na historicidade real do existir-evento. Evidentemente, não entra aí temporalmente ou espacialmente (todos estes são momentos abstratos), mas como momento que enriquece o existir-evento (2012, p. 51)

Isso possibilita a compreensão da noção de arquitetura que assume um papel significativo para os estudos do discurso. O conceito de arquitetura permite não só um discurso central e único apareça, mas que um coro de vozes entre em cena acústica, devido às articulações necessárias à compreensão

responsivo-ativa por parte de outrem. As partes constituintes dos enunciados se articulam no todo, construindo sentidos e, por fim, as relações axio(dia)lógicas construídas dessa movência semântico-dialética é concretizada histórica, social e culturalmente.

Ainda que o universo discursivo do sujeito enunciativo seja povoado por produções discursivas originárias de sua relação com seus interlocutores imediatos, faz-se imprescindível destacar que estas só se concretizam por meio de atravessamentos ideológicos, políticos e religiosos ancestrais. A todo o instante, entre a ordem de sua singularidade e a ordem do social, o enunciador recupera palavras outras, que constituem as suas. Essa heterodiscursividade – núcleo de réplicas – demonstra a relação que o pregador mantém com a exterioridade que o constitui, ao passo que pavimenta seu dizer, o qual se consolida sócio-historicamente.

3. Nas tramas do discurso alheio

Uma outra capacidade sinérgica desse processo de relacionar-se axiológicamente com o discurso de outrem tange à carne semântico-axiológica³⁶ da fala alheia, que é incorporada ao discurso do sujeito pregador. As vozes de Moisés e da Lei levítica, evocadas pelo sujeito enunciativo, ao atravessarem a dimensão cronotópica de seu discurso, trazem seus aspectos dialéticos, tais como sua valoração, sua coloração e suas acentuações, e desse modo representam a segunda camada enunciativa do pregador.

Após estas averiguações, constatamos que as relações de ordem dialógica e axiológica são elementos imprescindíveis no processo de instauração dos múltiplos sentidos na cadeia verbo-performativa, posto que a singularidade só é construída em meio a pluralidade e heterogeneidade do discurso alheio.

As análises corroboram a hipótese de que as relações axiológicas e dialógicas na cadência verbo-performativa do gênero sermão expositivo religioso trabalham em constante emergência do outro/Outro na linhagem discursiva, multifacetada. Isso constitui, para esta análise, um impacto para a constituição do ser/Ser (Heidegger/Bakhtin) na linguagem. Por fim, devido à temática ser inédita em âmbitos de discussões acadêmicas, reverbera uma riqueza e variedades de discursos outros, vez que o *corpus* demonstra apenas

³⁶ Pontua Santana (2018) que “a axiologia faz menção às atribuições de valor(es) presentes na obra a partir das dialogizações e réplicas entre autor e personagem. Esta é uma categoria utilizadas por Bakhtin, inicialmente acerca do Ato e dos atos humanos [em processo], sobre sua linguagem. Na perspectiva dialógico-axiológica, a língua, os enunciados, os discursos, não são trabalhados como um sistema de categorias gramaticais abstratas”. É nesse sentido que “Em cada momento concreto da formação discursiva, os enunciados são estetificados em camadas socioideológicas, ou seja, manifestam-se através da história e da memória culturais (processo de estetificação)” (SANTANA, 2017, p. 237).

que no todo linguístico-enunciativo ainda há muitas facetas a serem desveladas desse processo complexo e heterogêneo. Espera-se que a presente pesquisa possa abrir novos horizontes para o discurso religioso, o qual ainda é uterino no Brasil. Assim, tanto constitui uma resposta para indagações existentes como serve de fundamentação e provocação para outras análises que virão.

Para confirmação de nossas hipóteses, iremos realizar uma síntese das relações dialógicas e axiológicas que presidem as construções de sentido(s). Primeiramente o sujeito enunciador, que se constitui a partir do distanciamento com relação à palavra alheia, *acusa* os judeus pelo fato de não o buscarem pelas virtudes que ele tem a oferecer, e sim por terem saciado a fome no evento da partilha do pão.

Em continuidade, Jesus fundamenta suas enunciações sob o fato de que Moisés *não* havia dado o verdadeiro Pão do céu, ou seja, *nega* que este o tenha feito de tal maneira, em determinado tempo. Não obstante, durante grande parte de seu discurso, o sujeito falante complementa sua negação de forma esclarecedora: *Moisés não vos deu pão do céu, mas meu Pai vos dá verdadeiro Pão do Céu* (v.32).

Depois de ter declarado que Ele era o Pão da Vida, Jesus repreendeu seus ouvintes por sua incredulidade (note a repreensão semelhante dos judeus em 5: 38-40), acrescentando a acusação, "**Mas eu disse a você que você viu-me, e Ainda não acredito.**" A repreensão específico a que Jesus estava se referindo (quando ele **disse** isso a eles no passado) não é conhecida, mas é evidente que sua incredulidade foi em face de Sua auto-revelação, por isso, a sua rejeição foi imperdoável. *Alla* (**mas**) indica um forte contraste entre a resposta real da multidão e um Jesus desejado (cf. Mat. 23:37). Apesar de terem **visto** Ele, eles não conseguiram compreender o significado de seus milagres, e perdeu o ponto de Seu ensino. Como foi o caso com os seus antepassados no deserto, "A palavra que ouviam não lhes aproveitou, porque não estava unida pela fé naqueles que a ouviam" (Heb. 4: 2). Os milagres que tinham visto apenas aguçou o apetite por mais milagres; eles ficaram intrigados com o que Jesus poderia fazer para aliviar as dificuldades da vida, mas eles não estavam dispostos a **acreditar** nele como seu Messias e Senhor. (MARCARTHUR, 2015, p. 3316, grifos do autor).

Localizado distante da concretude ideológico-enunciativa do(s) outro(s), o sujeito enunciativo agencia reacentuações constantes a partir de seu excedente de visão e conhecimento. Em mesma densidade emotivo-volitiva, quando recupera as enunciações de outrem, valora-as de acordo com seu posicionamento em relação ao outro.

Sobre o dialogismo, como fenômeno imprescindível ao pensamento bakhtiniano, Santana concebe que

A orientação dialógica da linguagem constitui a tese central dos escritos (filosóficos, literários e linguísticos) de Bakhtin, Volóchinov e Medviédev, embora cada um desses pensadores tenha se debruçado sobre questões específicas em suas trajetórias de reflexão sobre a linguagem. Em constantes movências translativas, orbitam outras categorias *não menos importantes* e que são essenciais para a compreensão do funcionamento do discurso em uma comunidade enunciativa, dentre as quais a axiologia, a heterodiscursividade e o tom volitivo-emotivo (SANTANA, 2018, p. 378).

Ainda em conformidade com Santana (2018), acerca da concepção defendida de uma perspectiva dialógica da linguagem e do sujeito, o aspecto do endereçamento que orienta a seleção dos meios para a realização do enunciado está relacionado ao fato de o enunciado já antecipar a resposta alheia. “É como se, no ato enunciativo, presumíssemos o que o outro dirá, como se objetássemos as respostas do interlocutor e, a partir disso, antecipássemos-nos em nossas formulações, em nossos posicionamentos axiológicos”. Essas formulações nos conduziram a uma (des)territorialização da linguagem e do sujeito que, ao nosso ver, não devem ser trabalhadas apenas sob ponto de vista mecânico, mas sobretudo em dimensão alteritária, na constitutividade dos enunciados que produzimos.

Considerações Finais

O discurso que vinha sendo edificado, após constantes negações, passa a ser também de confrontação, vez que a própria doutrina que servia como base de sustentação discursiva (leis da graça e do amor) continha leis e princípios ético-religiosos contrários à legislação mosaico-levítica defendida pelos judeus. Após complementar a lei antiga, prestando novo horizonte axiológico, o sujeito Jesus então, auto *afirma-se* como o Pão da Vida.

Em síntese, no discurso religioso analisado, especificamente o sermão expositivo, o sujeito enunciativo é selecionador, é o representante de um coro de vozes, e o faz por meio de relações axio(dia)lógicas. Não simplesmente pelo fato de o sujeito falante ser revestido de autoridade acerca do assunto debatido – o que contribui bastante para a potencialidade de suas enunciabilidades –, mas sobretudo por permitir que seu público – o outro – adentre a arena como interlocutor ativo.

Referências

BAKHTIN, Mikhail M. **Estética da Criação Verbal**. [tradução feita a partir do russo; tradução Paulo Bezerra]. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006 [1979].

BAKHTIN, Mikhail M. **Os gêneros do discurso**. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: 34, 2016 [1979].

BÍBLIA SAGRADA (**Bíblia de Jerusalém**). Tradução do texto em Língua Portuguesa diretamente dos originais. Nova Edição Revista e Ampliada. 1ª edição. Paulus Editora, São Paulo, 2002.

CHAMPLIN, Russel Norman. **Enciclopédia de Bíblia, Teologia & Filosofia**. Vol. 3. 12ª edição. Direitos de tradução reservados à Editora Hagnos. São Paulo, 2014.

SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de. Heterodiscursividade e Axiologia no primeiro capítulo do Cântico Dos Cânticos. In: **SINALP** - Simpósio Nacional de Literatura Popular, 2017, Joao Pessoa. Cultura Popular e Cosmopolitismo - Simpósio Nacional de Literatura Popular. Joao Pessoa: Mídia Editora, 2017. v. 1. p. 6-247.

SANTANA, Wilder Kleber Fernandes de. TEOLOGIA EM FOCO: réplicas linguístico-axiológico-discursivas de Jesus ao ceticismo judaico no primeiro século da era cristã. **INTERAÇÕES**, Belo Horizonte, Brasil, v. 13, n. 24, p. 375-390, 2018.

Dados do autor

Wilder Kleber Fernandes de Santana é Escritor, Poeta e Professor. Atualmente é Doutorando em Linguística pela Universidade Federal da Paraíba (Proling- UFPB). Mestre em Linguística pela Universidade Federal da Paraíba (Proling- UFPB). Mestre em Teologia pela Faculdade Teológica Nacional (FTN) e Bacharel em Teologia pela Faculdade Teológica Nacional (FTN). Mestrando em Arqueologia Bíblica (Faculdade Teológica Nacional, 2017) e Especialista em Gestão da Educação Municipal (UFPB, 2017).

Algumas premiações como 1º Lugar:

Em 2007 - no Instituto Rio Branco - recebeu o diploma de Aluno Destaque - 1º Lugar (*Excellence scientia*).

Em 2009 - no CNEC - ganhou o Certificado de Aluno Notável Cenecista - 1º Lugar entre todos os alunos Cenecistas (*Excellence scientia*).

Em 2014 recebeu o Diploma de Láurea Acadêmica Universitária pela Universidade Federal da Paraíba por ter sido o 1º Lugar da turma, (*Excellent academic performance*), tendo atingido as maiores notas gerais entre os Concluintes de Letras-Português.

Em 2017 alcançou o 1º Lugar Geral na seleção ao Doutorado do Proling (Programa de Pós-graduação em Linguística), da UFPB (*Excellent academic performance*).

“Eu vivo em um mundo de palavras do outro. E toda a minha vida é uma orientação nesse mundo; é reação às palavras do outro (uma reação infinitamente diversificada), a começar pela assimilação delas ... A palavra do outro coloca diante do indivíduo a tarefa especial de compreendê-la”

(BAKHTIN, 2006 [1979, p.379]).