

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA

MAYCON RENAN DA SILVA

**A RELAÇÃO ΛΟΓΟΣ E ΣΑΡΞ NO PRÓLOGO DE JOÃO E A SUA CONTRIBUIÇÃO
PARA A TEOLOGIA DA ENCARNAÇÃO EM IRENEU DE LIÃO**

CURITIBA

2017

MAYCON RENAN DA SILVA

**A RELAÇÃO ΛΟΓΟΣ Ε ΣΑΡΞ NO PRÓLOGO DE JOÃO E A SUA CONTRIBUIÇÃO
PARA A TEOLOGIA DA ENCARNAÇÃO EM IRENEU DE LIÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia. Área de concentração: Teologia Sistemático-Pastoral, da Escola de Educação e Humanidades, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Teologia.

Orientador: Prof. Dr. Vicente Artuso.

CURITIBA

2017

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Pamela Travassos de Freitas – CRB 9/1960

S586r
2017

Silva, Maycon Renan da
A relação *logos* e *sarx* no prólogo de João e a sua contribuição para a teologia da encarnação em Ireneu de Lião / Maycon Renan da Silva ; orientador: Vicente Artuso. – 2017.
138 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba, 2017
Bibliografia: f. 131-138

1. Bíblia. N.T. João. 2. Criação - Doutrina bíblica. 3. Encarnação. 4. Ireneu, Santo, Bispo de Lyon. 5. Logos (Teologia cristã). 6. Teologia cristã. I. Artuso, Vicente. II. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Pós-Graduação em Teologia. III. Título.

CDD 20. ed. – 226.5

ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO Nº. 144
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO DE
MAYCON RENAN DA SILVA

Aos dezesseis dias, do mês de outubro de dois mil e dezessete, às quatorze horas reuniu-se na sala de Defesa - Segundo andar da Escola de Educação e Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, a banca examinadora constituída pelos professores: Vicente Artuso, Luiz Alexandre Solano Rossi e Marivete Zanoni Kunz , para examinar a dissertação do candidato Maycon Renan da Silva, ingressante no Programa de Pós-graduação em Teologia - Mestrado, no primeiro semestre de dois mil e dezesseis. Linha de pesquisa: Bíblia e Evangelização. O mestrando apresentou a dissertação intitulada: "A RELAÇÃO LÓGOS E SARX NO PRÓLOGO DE JOÃO E A SUA CONTRIBUIÇÃO PARA A TEOLOGIA DA ENCARNAÇÃO EM IRENEU DE LIÃ" O Candidato fez uma exposição sumária da dissertação, em seguida procedeu-se à arguição pelos Membros da Banca e, após a defesa, O Candidato foi aprovado pela Banca Examinadora. A sessão encerrou-se às 15h 20 min. Para Constar, lavrou-se presente Ata, que vai assinada pelos Membros da Banca Examinadora.

Prof. Dr. Vicente Artuso Vicente Artuso
Presidente/Orientador

Prof. Dr. Luiz Alexandre Solano Rossi Luiz Alexandre Solano Rossi
Convidado Interno

Prof. Dr. Marivete Zanoni Kunz Marivete Zanoni Kunz
Convidada Externa

CIENTE
Prof. Dr. Alex Vicentim Villas Boas
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Teologia - Stricto Sensu
PPGT - PUCPR



AGRADECIMENTOS

A Deus, autor da vida. Aquele que me tem sido refúgio e abrigo.

À família, berço e suporte durante todos estes anos de minha vida.

À Diocese de Paranavaí, pelo apoio e incentivo.

Aos professores, pelos caminhos apontados.

Ao meu orientador, Frei Vicente. Por sua competência, paciência e ajuda.

Aos meus amigos do mestrado e doutorado, por me suportarem.

Aos que, de um modo ou de outro, me ajudaram durante o tempo em que estive cursando o mestrado.

[...] o Verbo de Deus, Jesus Cristo nosso Senhor, que na sua imensa caridade se fez o que nós somos para nos elevar ao que ele é.

(*Ch*, V, Pr.)

RESUMO

A presente pesquisa abordou “a relação λόγος e σαρξ no Prólogo de João e a sua contribuição para a teologia da encarnação em Ireneu de Lião”. Dois temas de fronteira foram abordados: O primeiro de cunho bíblico e o segundo de cunho antropológico. Todavia, os dois temas se entrelaçaram. O problema do tema bíblico foi procurar compreender a relação existente entre os conceitos λόγος e σαρξ no Prólogo de João, presentes em Jo 1,14, quando afirma: “E o logos se fez carne”. Além disso, buscou-se compreender as influências que o autor do Quarto Evangelho pôde ter sofrido para afirmar a encarnação do λόγος. O problema do tema antropológico foi procurar conhecer e compreender as doutrinas que negavam a encarnação do λόγος que Ireneu de Lião teve que conhecer, a fim de que ele pudesse refutar, afirmando e justificando, portanto, em sua teologia que o λόγος verdadeiramente assumiu a σαρξ. Em outra parte da pesquisa se procurou compreender que o Quarto Evangelho exerceu profunda influência sobre a teologia de Ireneu de Lião. Ireneu foi discípulo de São Policarpo de Esmirna, e este foi discípulo de São João evangelista. É possível perceber isso na teologia de Ireneu tanto como citação como por ideias. Nas suas obras Ireneu menciona várias vezes João, afirmando que este é o autor do Quarto Evangelho, concepção que a Tradição da Igreja assimilou até então. Assim, na presente pesquisa, se procurou compreender que Ireneu de Lião se valeu da teologia do Prólogo de João, a fim de afirmar que o λόγος se fez σαρξ.

Palavras-chave: Prólogo de João. Λόγος. Σαρξ. Ireneu de Lião. Encarnação.

ABSTRACT

The present research approached "the relationship λόγος and σαρξ in John's Prologue and its contribution to the theology of the incarnation in Irenaeus from Lyon." Two frontier themes are addressed: The first one is a biblical theme and the second is anthropological. However, the two themes intertwine. The problem of the biblical theme was to try to understand the relationship between the concepts λόγος and σαρξ in John's Prologue, in John 1:14, when he declared: "And the λόγος became flesh." In addition, it sought to understand the influences that the author of the Fourth Gospel may have suffered to affirm about the incarnation of the λόγος. The problem of the anthropological theme was to seek to know and understand the doctrines that denied the incarnation of the λόγος who Irenaeus from Lyon had to know, in order that he could refute, affirming and justifying in his theology that the λόγος assumed σαρξ truly. Another part of the research was to understand that the Fourth Gospel exerted a profound influence on the theology of Irenaeus from Lyon. Irenaeus was a disciple of St. Polycarp from Smyrna, who was a disciple of the Evangelist St. John. It is possible to perceive this in Irenaeus' theology both as a quotation and as an idea. In his works Irenaeus mentions John repeatedly, stating that he is the author of the Fourth Gospel, conception that the Tradition of the Church assimilated until then. Thus, in the present research, one tried to understand that Irenaeus from Lyon uses the theology of John's Prologue, in order to claim that the λόγος became σαρξ.

Key-words: John's Prologue. Λόγος. Σαρξ. Irenaeus from Lyon. Incarnation.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 OS CONCEITOS FUNDAMENTAIS E AS HERANÇAS SEMITAS E GREGAS NA COMPREENSÃO DO LÓGOS E DE BASAR.....	16
2.1 O CONCEITO ΛΟΓΟΣ.....	16
2.1.1 A tradição veterotestamentária relativa à Palavra divina.....	17
2.1.2 A tradição veterotestamentária relativa à Sabedoria divina.....	19
2.1.3 O judaísmo tardio: Fílon, a <i>Torá</i> e o <i>Memrá</i> dos rabinos.....	21
2.1.4 Algumas considerações sobre o λόγος no mundo grego: Heráclito, Platão e os Estóicos.....	23
2.1.5 O λόγος segundo o gnosticismo.....	28
2.1.6 O λόγος no pensamento joanino.....	29
2.2 O CONCEITO DE “CARNE” NO AT.....	31
2.3 O CONCEITO DE “CARNE” NO NT.....	33
3 A INTERPRETAÇÃO DO PRÓLOGO DE JOÃO.....	40
3.1 TEXTO DO PRÓLOGO DE JOÃO.....	40
3.2 PROPOSTA DE DIVISÃO DO PRÓLOGO DE JOÃO.....	41
3.3 ESTILO DO PRÓLOGO DE JOÃO.....	41
3.4 COMPOSIÇÃO DO PRÓLOGO DE JOÃO.....	42
3.5 OBJETIVO DO PRÓLOGO DE JOÃO.....	43
3.6 INTERPRETAÇÃO DO PRÓLOGO DE JOÃO.....	44
3.6.1 Interpretação de Jo 1,1a.....	44
3.6.2 Interpretação de Jo 1,1b.....	45
3.6.3 Interpretação de Jo 1,1c.....	45
3.6.4 Interpretação de Jo 1,2.....	46
3.6.5 Interpretação de Jo 1,3.....	47
3.6.6 Interpretação de Jo 1,4a.....	48
3.6.7 Interpretação de Jo 1,4b.....	48
3.6.8 Interpretação de Jo 1,5.....	49
3.6.9 Interpretação de Jo 1,6.....	50
3.6.10 Interpretação de Jo 1,7.....	50
3.6.11 Interpretação de Jo 1,8.....	51

3.6.12 Interpretação de Jo 1,9.....	51
3.6.13 Interpretação de Jo 1,10.....	52
3.6.14 Interpretação de Jo 1,11.....	53
3.6.15 Interpretação de Jo 1,12a.....	54
3.6.16 Interpretação de Jo 1,12b.....	54
3.6.17 Interpretação de Jo 1,12c.....	55
3.6.18 Interpretação de Jo 1,13.....	55
3.6.19 Interpretação de Jo 1,14a.....	56
3.6.20 Interpretação de Jo 1,14b.....	57
3.6.21 Interpretação de Jo 1,14c.....	58
3.6.22 Interpretação de Jo 1,14d.....	58
3.6.23 Interpretação de Jo 1,14e.....	59
3.6.24 Interpretação de Jo 1,15.....	59
3.6.25 Interpretação de Jo 1,16.....	60
3.6.26 Interpretação de Jo 1,17.....	60
3.6.27 Interpretação de Jo 1,18.....	61
4 EXPOSIÇÃO DE ALGUMAS DOCTRINAS HERÉTICAS E REFUTAÇÃO POR IRENEU.....	62
4.1 BREVE BIOGRAFIA DE IRENEU DE LIÃO.....	63
4.2 DEFINIÇÃO DE GNOSE E GNOSTICISMO.....	64
4.2.1 Definição de “gnose”.....	65
4.2.2 Definição de “gnosticismo”.....	66
4.3 DOCTRINA DOS VALENTINIANOS.....	69
4.4 DOCTRINA DOS MARCIONITAS.....	78
4.5 DOCTRINA DOS DOCETISTAS.....	83
4.6 DOCTRINA DOS EBIONISTAS.....	86
5 NECESSIDADES DA ENCARNAÇÃO DO VERBO.....	89
5.1 A ENCARNAÇÃO PARA ENSINAR O HOMEM - “MAGISTÉRIO”.....	90
5.2 A ENCARNAÇÃO PARA DESTINAR O HOMEM À SALVAÇÃO.....	95
5.3 A ENCARNAÇÃO PARA REDIMIR O HOMEM.....	99
6 ‘A ENCARNAÇÃO DO VERBO COMO DIVINIZAÇÃO DO SER HUMANO’.....	107
6.1 O CRISTO ANUNCIADO PELOS PROFETAS E O DOS SINÓTICOS É O MESMO QUE SE ENCARNOU.....	107
6.2 O VERBO SALVOU A CARNE PORQUE “SE FEZ CARNE”.....	110

6.3 A RECAPITULAÇÃO DO HOMEM POR MEIO DA ENCARNAÇÃO.....	115
6.4 O NASCIMENTO VIRGINAL COMO SINAL DE SALVAÇÃO.....	117
6.5 A CONTRIBUIÇÃO DO PRÓLOGO JOANINO NA TEOLOGIA DA ENCARNAÇÃO EM IRENEU.....	119
7 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	127
REFERÊNCIAS.....	131

1 INTRODUÇÃO

As perguntas sobre quem é o homem¹, de onde ele veio, para onde caminha, serão sempre atuais. São perguntas que trazem inquietações e motivações à pesquisa. Parece que se vive uma utopia de um mundo perdido, e que precisa ser encontrado. Seria um lugar onde habita a justiça e a perfeição, onde se poderia fugir do caos e criar um mundo novo.

A criação do mundo e de todas as coisas gira em torno da criação do homem. Deus criou todas as coisas e colocou o homem para cuidar delas, lembrando que Ele, o Criador, é o Senhor do homem. No tempo de Ireneu de Lião, havia a tentativa de desprezar o corpo, a matéria. Pensava-se em fugir da fragilidade humana, pois julgava-se que a matéria era um impedimento para se chegar a Deus e às realidades espirituais.

Ao se defrontar com a gnose² em suas várias vertentes, Ireneu de Lião procurou vislumbrar respostas. Seu pensamento é atual. Hoje, por um lado existe uma supervalorização do corpo, da dimensão física, de modo que muitas vezes se ignora as realidades espirituais. Por outro lado, existe a tendência de desvalorização do corpo e somente a busca do espiritual para atingir a perfeição. Ireneu de Lião mostra não ser necessário o desprezo do corpo, mas ao contrário, é preciso assumir a condição humana, a fragilidade humana. É nesta humanidade que o *λόγος* – *lógos* (palavra, razão) vem habitar.

Portanto, pretende-se refletir neste trabalho a perda de sentido por parte do ser humano. Falta consciência de que é feito à imagem e semelhança de Deus não só no Espírito, mas também na carne. Por isso mesmo, deve tomar consciência de sua dignidade e assumir sua fragilidade humana para crescer rumo à perfeição.

É possível perceber muitas vezes a perda de sentido do valor da própria vida corporal e também do valor da vida do outro, também criado por Deus. O outro também possui essa grande dignidade: de ser criatura à imagem do criador. Com a perda de sentido da vida e da dignidade humana surgem as violências e o desamor

¹ Nesta pesquisa, quando se utiliza a palavra “homem” se está referindo ao “ser humano”.

² A palavra “gnose” significa “conhecimento”. Segundo Singles (2010, p. 20) “ela se refere a um fenômeno complexo, muito comum no século II, que consistia num amálgama de diversas correntes de crenças e teorias espirituais que tinham a pretensão de garantir a salvação de seus adeptos pela comunicação de um conhecimento revelado aos eleitos – por exemplo: o conhecimento secreto das palavras ocultas de Jesus”.

pela vida. Ireneu de Lião afirma que, a humanidade criada por Deus, é potencializada para alcançar a deificação.³ Isso se dá graças à encanação do λόγος.

Assim, o objetivo geral deste trabalho é o de abordar a relação λόγος e σαρκί - *sarx* (carne) no Prólogo⁴ de João, e perceber como Ireneu de Lião se vale do Prólogo, mas sobretudo da afirmação “e o *lógos* se fez carne” presente em Jo 1,14 para a construção de sua teologia da encarnação.

Portanto, pretende-se estudar a antropologia de Ireneu de Lião, fazendo recorte na teologia da encarnação do Verbo (λόγος). O estudo de toda sua antropologia demandaria um trabalho ainda maior do que se deseja aqui. Sabe-se que Ireneu foi fortemente influenciado por São João evangelista. Com efeito, Ireneu foi discípulo de São Policarpo de Esmirna que foi discípulo de São João evangelista. É possível verificar isso nas obras de Ireneu, tanto em citações diretas como nas ideias joaninas.

Assim, na teologia da encarnação do Verbo, Ireneu se vale fortemente de João a fim de combater as correntes de pensamento que ele chama de falsas doutrinas (heresias) que negavam a encarnação. Ireneu procurava afirmar que o Verbo verdadeiramente se encanou, como assevera o versículo central do Prólogo: “e o *lógos* se fez carne” (Jo 1,14).⁵

Sendo assim, para apresentar os frutos da pesquisa, o presente trabalho será estruturado⁶ com cinco capítulos que seguem a numeração de 2 a 6. No primeiro capítulo o objetivo é compreender “os conceitos fundamentais e as heranças semitas e gregas na compreensão do *lógos* e de *basar*”, a fim de perceber se João, ao escrever seu Evangelho, foi influenciado por tais correntes de pensamento.

Será exposto o conceito λόγος na tradição veterotestamentária relativa à Palavra divina e relativa à Sabedoria divina. Também sobre o judaísmo tardio: Fílon⁷

³ Deificação ou divinização consiste no fim do homem que é ver Deus. Ao ver Deus, segundo Ireneu, o homem alcança a divinização que é o mesmo que alcançar a salvação.

⁴ No presente trabalho a palavra “Prólogo” será escrita, de maneira geral, com a primeira letra maiúscula, porém nas citações diretas tal palavra poderá aparecer com letra minúscula.

⁵ As citações bíblicas, em geral, serão feitas a partir de tradução própria.

⁶ De acordo com as normas da universidade a introdução é o primeiro item com título e páginas numerado (1). E as considerações finais é o último elemento com título a ser numerado no trabalho. No presente trabalho: (7). A numeração dos capítulos é de 2 a 6 no presente trabalho.

⁷ “Fílon de Alexandria, filósofo judeu do século I, surge como o primeiro pensador a tentar conciliar o conteúdo bíblico à tradição filosófica ocidental. Neste sentido, é mais conhecido por sua doutrina do Logos, sobre a qual ainda se encontram à espera de solução inúmeras controvérsias. Considera-se aqui sua importância para teologia cristã posterior e o papel da tradição filosófica, sobretudo do platonismo e do estoicismo, na formulação da doutrina do Logos. No entanto, o pensamento filoniano ainda se mostra original e marcado por contribuições alheias à cultura helênica, a saber, judaicas” (NASCIMENTO, 2003, p. 55).

a *Torá* e o *Memrá* dos rabinos.⁸ Em seguida, o λόγος para algumas instâncias do mundo grego, isto é, sua compreensão para Heráclito, para Platão e para os estóicos. Depois será apresentado o λόγος no gnosticismo. E, por fim, após tal percurso, apresentar a compreensão do conceito λόγος para o Evangelho de João. Ainda no mesmo capítulo, será exposto o conceito de σαρξ. Portanto, o conceito carne para o AT⁹ e sua variação: na esfera religiosa, na esfera antropológica, nos aspectos teológicos e antropológicos de *basar*, também sua compreensão no judeu-helenismo (LXX). Será apresentado o conceito de carne no NT¹⁰: para Paulo: matéria física, corpo humano, pessoa humana (raça humana), esfera moralmente neutra, esfera moralmente negativa e natureza humana rebelde. Depois o conceito de carne em Marcos, Mateus, em Lucas (Evangelho e Atos dos Apóstolos), e no Quarto Evangelho.

Após essa compreensão mais detalhada acerca dos conceitos λόγος e σαρξ no segundo capítulo serão apresentados alguns elementos a respeito do Prólogo: texto do Prólogo em grego e com tradução própria, divisão, estilo, composição e objetivo. O segundo capítulo visa analisar o Prólogo do Evangelho. Serão analisados todos os versículos, de modo a compreender todo o texto, e perceber a unidade existente. O objetivo é ter uma visão geral do Prólogo para se compreender melhor a afirmação presente no versículo 14 que fala da encarnação do λόγος.

O terceiro capítulo tem como objetivo, mostrar algumas doutrinas apresentadas por Ireneu que basicamente negavam a encarnação do λόγος ou de certo modo negavam sua pré-existência/divindade ou sua verdadeira humanidade. Tal capítulo foi inserido, a fim de se compreender o porquê de Ireneu construir sua teologia da encarnação. Ele o faz a fim de refutar aqueles que a negavam. Portanto, será demonstrado os conceitos gnose e gnosticismo. Dentro do gnosticismo, os Valentinianos que Ireneu contrapôs ferrenhamente. Também será apresentado o marcionismo, o promovedor de tal doutrina que é Marcião e pontos de seu pensamento. Depois, se exporá o docetismo que negava a encarnação, e por fim, o ebionismo que negava a divindade de Jesus ou sua pré-existência.

⁸ “No Targum, o termo ‘Memrá’ era uma das designações para referir-se a YHWH, evitando antropomorfismos e descrevendo suas ações Hipóstase na criação, revelação e salvação. Memrá, de fato, equivale a YHWH (Gn 4,26 b) e se equipara ao mesmo Deus dos céus (Gn 49,23-24)”. Disponível em: <<http://novo-testamento3.webnode.com/h-l/hipostase/>>. Acesso em 11 jun. 2017.

⁹ “AT” quer dizer Antigo Testamento.

¹⁰ “NT” quer dizer Novo Testamento.

Tendo visto as correntes de pensamento que Ireneu teve que conhecer e se defrontar, para que construísse sua teologia da encarnação, no quarto capítulo a intenção é mostrar quais as razões para o λόγος se encarnar. A encarnação já estava prevista desde a criação, mas além disso, Ireneu elenca sobretudo três razões. A primeira razão é a do “magistério”, isto é, o Verbo se encarnou também para ser Mestre do homem e ensinar a ele os segredos de Deus que só o Verbo (λόγος) podia revelar (Jo 1,18). A segunda razão é a de “destinar o homem à salvação”. Por meio de sua vinda o Verbo dá o Espírito ao homem de forma gradativa e o Espírito ajuda o homem a assemelhar-se ao próprio Verbo de forma plena. Ao assemelhar-se ao Verbo o homem apresenta o homem à visão de Deus. Ao ver Deus, o homem recebe a vida plena (a deificação). Finalmente, a terceira razão para a encarnação é da “redenção”, isto é, o Verbo (λόγος) vem para redimir o homem por causa do pecado. O Verbo dá sua própria vida a ponto de derramar seu sangue para salvar o homem.

Após apresentar as razões da encarnação do Verbo (λόγος) apresentadas por Ireneu, no quinto capítulo se apresentará a teologia da encarnação de Ireneu tendo como apreciação o Prólogo de João, utilizado por Ireneu como uma das fontes para construir sua teologia. Ireneu procura mostrar nas suas obras e na sua teologia a graduação da revelação de Deus, e procura mostrar a consonância existente nas Escrituras desde o AT ao NT. Portanto, em tal capítulo se compreenderá que para Ireneu o Cristo prometido pelos profetas e o Cristo apresentado pelos sinóticos é o mesmo que se encarnou. Além disso, trata-se do mesmo Cristo presente no Prólogo de João. Outro elemento a ser elencado é o que aborda que o Verbo salvou a carne porque ele se fez carne. Também sobre a recapitulação do homem que se dá por meio da encarnação do Verbo, sobre o nascimento virginal como sinal de salvação, e finalmente, o remate do capítulo que trata da contribuição do Prólogo joanino para a construção da teologia da encarnação do λόγος em Ireneu de Lião.

A síntese de Ireneu de Lião valoriza o humano, valoriza a criação, a matéria, a pessoa encarnada, real e concreta. O Verbo veio para divinizar o homem, veio para elevá-lo a Deus, e isso o Verbo faz pela encarnação. A carne é importante, pois o Verbo de Deus veio habitar nela. Muito se tem estudado sobre essa visão antropológica de valorização do ser humano concreto, existencial, encarnado. Na concepção de Ireneu “a glória de Deus é o homem vivo”.¹¹ Esta visão é subjacente no

¹¹ Com a própria vida o homem glorifica a Deus.

mais importante documento do Concílio Vaticano II, de modo que Ireneu é citado diretamente algumas vezes em tal documento: *Gaudium et Spes* (Alegria e Esperança).

Assim, esta pesquisa aprofunda a rica visão antropológica de Ireneu de Lião, tendo como base a relação *λόγος* e *σάρξ*. O tema é pertinente no contexto atual, diante do desrespeito pela vida e pelo homem criado à imagem e semelhança de Deus.

2 OS CONCEITOS FUNDAMENTAIS E AS HERANÇAS SEMITA E GREGA NA COMPREENSÃO DO LOGOS E DE BASAR

Neste capítulo pretende-se aprofundar a doutrina do λόγος¹² (*lógos*), termo que é chave para o Prólogo de João e para o presente trabalho. Outra finalidade que se tem é a de aprofundar o conceito de σαρξ (*sarx*) presente no Evangelho de João, mas sobretudo no Prólogo deste Evangelho.

2.1 O CONCEITO ΛΟΓΟΣ¹³

A leitura do Prólogo joanino supõe que sejam esclarecidos a origem e também o alcance do título λόγος.¹⁴ Ele designa o ser que o poema celebra, e só aparece em dois versículos (1 e 14), porém ele é assunto do texto em seu conjunto. Além disso, no λόγος que em grego significa “Palavra”, o leitor reconhece espontaneamente a segunda pessoa da Trindade, visto que, o Prólogo cantaria a encarnação do “Verbo”, que se tornou Jesus Cristo. Tal leitura deriva de um conhecimento dogmático que é posterior ao próprio texto. (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 47-48).

Este título λόγος é atribuído a Jesus, entre outros, mas o evangelista João dá enfoque especial nele. Uma particularidade desse título é que Jesus nunca o reivindica, de modo que ele se proclama Messias, Rei, Filho do Homem, Filho de Deus, se oferece como videira, água, vida, luz, porém nem uma só vez designa a si mesmo como Verbo (λόγος) ou Palavra de Deus (GUILLET, 1985. p. 14).

Em todo caso, o título de λόγος que foi atribuído a Jesus não vem do próprio Jesus. O autor do Evangelho de João absteve-se de pô-lo nos lábios de Cristo, e isso honra muito sua probidade e mostra que ele sabia perfeitamente distinguir aquilo que era seu ensinamento pessoal e o ensinamento de Cristo.

¹² No presente trabalho a palavra λόγος será escrita, de maneira geral, com a primeira letra minúscula (λόγος), porém quando a palavra estiver dentro de uma citação direta poderá estar em letra maiúscula (Λόγος). Até mesmo nas citações diretas pode ocorrer que a palavra também esteja em letra minúscula.

¹³ Durante o trabalho se variará os nomes (λόγος) lógos e verbo. Isso se dá porque as traduções variam entre as obras de Ireneu, entre os textos bíblicos e entre os comentadores. Portanto, num mesmo texto pode ocorrer variações, mas ambos os títulos se aplicam ao Filho de Deus, Jesus Cristo.

¹⁴ Para fazer as transliterações dos termos gregos foi utilizado: RUSCONI, C. **Dicionário do grego do Novo Testamento**. Trad. Irineu Rabuske. São Paulo: Paulus, 2015.

Por isso, é preciso compreender o evangelista que escolheu o título *λόγος*, o qual se prendeu à tradição veterotestamentária relativa à Palavra, à tradição veterotestamentária relativa à Sabedoria, ao judaísmo tardio (Fílon e o judaísmo rabínico), ao mundo grego ou a diversos *theologoumena* do cristianismo anterior a João e à existência pessoal do evangelista (FEUILLET, 1971, p. 213).

Assim, pretende-se buscar aqui alguns antecedentes do título *λόγος*, a fim de se perceber quais as influências que o evangelista pode ter sofrido para que pudesse utilizar esse título e aplicá-lo a Jesus.

2.1.1 A tradição veterotestamentária relativa à Palavra divina

De acordo com Feuillet (1971, p. 219), o vínculo do *λόγος* do Evangelho de João ao AT produziu-se em duas direções que são semelhantes e válidas, de modo que se encontram a teologia da Palavra¹⁵ e as especulações sobre a Sabedoria. Neste subtópico será apresentado o estudo relativo à Palavra (principalmente Gênesis, Êxodo, Profetas) e no próximo tópico o estudo relativo à Sabedoria (principalmente Eclesiástico, Provérbios, Sirácida e Salmos). Será dada uma visão panorâmica acerca da tradição relativa à Palavra. Pode-se dizer que o *λόγος* do Evangelho joanino muitas vezes foi explicado a partir do considerável papel representado no AT pela Palavra divina reveladora e criadora, concebida como realidade dinâmica soberanamente eficaz, quase como um ser vivo. Essa Palavra fez o universo e ao mesmo tempo dirige a história principalmente a história de Israel, ao mesmo tempo que possibilita que ela seja compreensível (FEUILLET, 1971, p. 219). O que o NT faz é praticamente repetir o que está no AT no que diz respeito à Palavra criadora e reveladora.

Léon-Dufour (1996, p. 49-50), fala da importância que a Palavra de Deus no AT possui para a compreensão da questão do Prólogo joanino, apesar dos textos não fazerem dela uma realidade subsistente ao lado de Deus. A Palavra de Deus é o próprio Deus que vai ao encontro do homem com a força, o dinamismo de sua vontade de salvação. Todavia, ela jamais é personificada, ou hipostasiada.

¹⁵ Na escrita do presente trabalho o termo “Palavra” quando se refere à “Palavra de Deus, ao Logos”, será escrito com letra maiúscula, porém nas citações diretas poderão aparecer com letra minúscula.

Assim, o termo *λόγος* é geralmente traduzido, do hebraico (*Dabar* – Palavra)¹⁶ para a versão dos Setenta. Embora seja costume ser traduzido nos livros proféticos pelo grego *rhema*.¹⁷ *Dabar* não tem significado filosófico no AT, nem mesmo significado esotérico, mas significa a comunicação de Deus que fala aos patriarcas ou aos profetas, dirigindo-se ao seu povo. Também as vezes se vê a utilização da expressão *palavra, dabar*, em sentido absoluto, chamando os dez mandamentos *deka logous*, isto é, “as dez palavras” (Êx 34,28), aqui como sentido de normas de aliança (PIKAZA, 1988, p. 539).

Pereira (2004, p. 12) fala do aspecto de ação criadora da Palavra, presente em Gênesis 1, pois é por meio dela que Deus disse: “Haja luz. E houve luz” (Gn 1,3). Também o Salmo 33,6 fala que a Palavra do Senhor criou os céus. Para Pereira, no AT há uma inseparabilidade entre a criação do mundo, do homem e da mulher em relação à Palavra de Deus. Ainda sobre a Palavra de Deus no AT, Pereira (2004, p. 12) fala da manifestação de Deus que se dá pela Palavra. Neste sentido, é possível ver tal manifestação em Êx 20,18 quando diz: “a voz do Senhor ressoa no Sinai entre os relâmpagos e estrondos”; “e Deus se revela falando com Moisés” (Ex 19,4; 20,19; 34,1).

Todavia, a principal fonte dos dados fornecidos pelo AT sobre a Palavra, continua a ser a experiência profética. Vale lembrar que a Palavra dos profetas é dotada de um dinamismo e de uma força extraordinários que provém de sua origem que é divina. Assim, manifestam os efeitos produzidos sobre aqueles que são os beneficiários. É a Palavra que comunica aos profetas a coragem de atacar em nome do bem e da justiça, as mais altas autoridades políticas ou até mesmo autoridades espirituais.

Os profetas prendem-se a Moisés e são assediados pela lembrança do período mosaico. Moisés é o primeiro e o maior dos profetas, porque é ele o beneficiário das manifestações divinas fundamentais no Sinai (FEUILLET, 1971, 224-225). Os profetas podem dizer Palavra de Deus porque antes beberam ou comeram a Palavra, isto é, viveram esta Palavra, fizeram a experiência na própria vida. Além disso, o fenômeno da *logofania* é muito interessante, pois pode ensinar que a palavra de Deus é gratuidade, dom de Deus, e não engano humano (Jr 1,6.9; 15; 16; Ez 2,8-9; 3,1).

¹⁶ A transliterações do hebraico serão feitas a partir de: HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. Vida Nova, 1998.

¹⁷ *Rhemá* é outra concepção de *λόγος*, isto é, outra concepção de Palavra de Deus.

Assim, a Palavra de Deus está nos ouvidos ou nos lábios, porém precisa ir até o coração (Dt 30,14; Jr 15,16; Ez 3,10). O profeta é tal porque se identifica espiritualmente com a Palavra de Deus, vive sua tensão, seu ponto de vista e participa também de sua energia. Além disso, é preciso ter em mente que Palavra de Deus não é simplesmente locução, mas acontecimento. Por isso se fala com frequência que a Palavra de Deus ocorre, sucede. A Palavra de Deus é eficaz, criadora (Gn 1,3; Ez 37,9), ela é palavra reveladora e salvadora. Portanto, a resposta humana é obediência e fé (PIKAZA, 1988, p. 539).

Anteriormente mencionou-se que a Palavra divina jamais é personificada, porém as vezes ela parece se levantar como uma pessoa (Sl 119,89), e Isaías descreve sua eficácia num poema em que isso é notável (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 50). O texto é de Is 55,10-11 como segue:

Como a chuva e a neve descem do céu e para lá não voltam, sem terem regado a terra, tornando-a fecunda e fazendo-a germinar, dando semente ao semeador e pão ao que come, tal ocorre com a palavra que sai da minha boca: ela não volta a mim sem efeito; sem ter cumprido o que eu quis realizado o objetivo de sua missão.¹⁸

Sobre isso Feuillet (1971, p. 228) diz que existem outros textos na Bíblia¹⁹ que concebem a Palavra divina como uma realidade dinâmica, força soberanamente eficaz. Por isso há uma tendência de querer fazer dela um ser vivo distinto de IAVÉ que a pronuncia, para personificá-la. Tais textos em que a Palavra parece ser personificada, podem ser tomados como preparativos do λόγος joânico, que é uma pessoa.

2.1.2 A tradição veterotestamentária relativa à Sabedoria divina

Os autores quando refletem sobre a Sabedoria, dizem que existem alguns textos que ‘personificam de certo modo’ a Palavra de Deus presente nos salmos, como por exemplo: “Sua Palavra enviou para curá-los” (Sl 107,20), ou também nos profetas como Is 55,11: “Assim será a minha Palavra: a que sai de minha boca, não voltará a mim vazia, sem haver realizado o meu desígnio e haver cumprido aquilo para que a

¹⁸ Citação feita a partir da Bíblia de Jerusalém. Citação nas referências.

¹⁹ Is 9,7; Sl 119,89; 147,18; Sb 18,14-16.

enviei”. Todavia, onde se percebe maior tendência para a personificação da Palavra é nos livros sapienciais.

Tal Palavra vem em forma de sabedoria e é como que a Palavra interior de Deus (Pr 8,22-23). Ela é também identificada com a Palavra de Deus, pois sai da boca dele (Eclo 24,3). Tal Palavra foi criada desde o princípio, e subsistirá pelos séculos (Eclo 24,8b-9). Portanto, é possível encontrar no texto de Pr e no último de Eclo a linguagem utilizada no Prólogo do Evangelho de João para falar do λόγος (PIKAZA, 1988, p. 539).

Teria o autor do Quarto Evangelho bebido da literatura sapiencial para compor o Prólogo do seu Evangelho? A Sabedoria do AT tem semelhanças com o Prólogo joanino? O λόγος possui diferenças da Sabedoria?

De acordo com Pikaza (1988, p. 539), apesar de João 1,1-5 fazer referência a Gn 1,1-5, a expressão “no princípio” que pode ser encontrada em Jo 1,1, provém das citações de Pr e Eclo. Além disso, outro texto sapiencial que pode haver favorecido a apresentação do λόγος joanino é Sb 7,22-8,1. O λόγος no Prólogo possui lugar que lembra o da Sabedoria nesta passagem sapiencial. Também em Sb 9,1-12 aparecem juntas Palavra e Sabedoria, *Lógos* e *Shopia*, de modo que dá pista sobre o passo que o Prólogo de João deu aceitando em lugar do feminino *Shopia*.

Neste sentido, Feuillet (1971, p. 236-237) afirma que há um parentesco bem próximo do Prólogo de João com os escritos de Sabedoria do AT, porém por isso ele indaga o porquê o Cristo é ali designado, não como *Sophia*, mas como λόγος. Para a escolha desse título cristológico dois motivos devem ter contribuído: o primeiro é porque a palavra λόγος é masculina. Então convinha que fosse usada ao invés de *Shopia hipostaseada* para indicar a pessoa do Cristo preexistente e encarnado.

O segundo motivo é que apesar de assumir as vezes uma tarefa propriamente reveladora (principalmente enquanto à Palavra ou a Torá), a *Shopia hipostaseada* representa, sobretudo no AT, um papel cósmico por ocasião da criação do universo. Ao contrário, o termo “Palavra” é aquele que mais se encaixa para expressar a ideia de revelação pela qual Deus fala aos homens.

2.1.3 O judaísmo tardio: Fílon, a *Torá* e o *Memrá* dos rabinos

Para explicar o Prólogo do Quarto Evangelho, foram destacadas duas formas de judaísmo: o judaísmo alexandrino de Fílon e o judaísmo rabínico (FEUILLET, 1971, 237). Portanto, serão abordadas estas duas formas de judaísmo de forma panorâmica, a seguir.

A doutrina de Fílon é como se fosse um ensaio de síntese entre a Escritura e a filosofia grega. Ele não é um pensador solitário, pois é influenciado por ideias que ele defende de seus antecessores, de modo que os escritos daqueles nada ficaram, mas chegaram até os dias de hoje por meio de Fílon (FEUILLET, 1971, p. 237).

Existem analogias que são feitas com o λόγος do Evangelho de João e o λόγος de Fílon de Alexandria. Fílon é um judeu fortemente influenciado pelo pensamento helênico. Ele via no λόγος o lugar arquétipo das ideias, também o mundo inteligível, o modelo do mundo sensível. Fílon dirá que “o mundo (cosmos), por pertencer ao domínio da sensação (*aisthetos*), é o filho caçula de Deus, enquanto que o filho mais velho, o λόγος, por ser de natureza inteligível (*noetos*), é mantido ao lado de Deus” (LELOUP, 2012, p. 162).

Fílon utilizou muitas vezes a palavra λόγος, e serve-se aproximadamente 1300 vezes para exprimir a ideia de um mediador entre o Deus transcendente e o universo, de modo que, o λόγος dele é difícil de ser definido. Guillet (1971, p. 237) assevera que o λόγος “é, ao mesmo tempo, o *Nous*²⁰ divino e o mundo inteligível κόσμος νοητός – *kósmos noētós* (mundo inteligível), isto é, a imagem compreensível e eterna de que Deus serviu para criar o mundo sensível. O λόγος é ainda o homem ideal de onde derivam os homens empíricos”. Percebe-se, então, que em Fílon o λόγος tem a função de mediador entre Deus e os homens. Além disso, ele é personificado.

Portanto, “o ser que ele chama de λόγος permite-lhe ter como objeto de reflexão o elo de ligação entre Deus, o infinitamente puro, e o mundo da matéria, assim como entre Deus e a alma humana” (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 50). Fílon não fala sobre a divindade do λόγος; ele fala que o λόγος é o primogênito de Deus e chamado também segundo Deus, de modo que ele recebeu as funções de Criador e agente de comunicação entre Deus e os homens. A divindade do λόγος é impropriamente dita,

²⁰ A palavra “*Nous*” pode ser traduzida por “mente”, “intelecto” ou “espírito” Disponível em: <<http://www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=view&id=236>>. Acesso em 11 jun. 2017.

mas vale dizer que ele é imagem de Deus (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 50). Por meio dele o homem foi criado e através dele pode aprender os caminhos da união mística, diz Fílon.

A influência de Fílon sobre João não é contestável, todavia isso não significa que o evangelista dependa literariamente de Fílon. Negar as influências pode ser exagero, mas afirmar com total segurança é um pouco difícil. Certamente tanto Fílon quanto João se valem das mesmas fontes veterotestamentárias. (FEUILLET, 1971, p. 238-239).

Sobre isso Meunier (2005, p. 39), recorda que muitas vezes se falou que o “evangelista João se inspirou em Fílon para escrever o seu Prólogo sobre o Verbo [...]. No entanto, isso mostra que havia no judaísmo do século I uma reflexão teológica sobre o papel da Palavra de Deus. O quarto evangelho se aproveitou disso”.

No judaísmo tardio, pode-se dizer que a *Torá* é idealizada e personificada. Tal fenômeno foi, certamente, facilitado por meio da identificação da *Torá* com a Sabedoria, como já era preconizada pelo Sirácida (máxime cap. 24) e o Livro de Baruc (3,9-4,4). Existe a possibilidade de João ter se lembrado de conceitos desse gênero, pois o que o λόγος encarnado significa aos seus olhos é o que a *Torá* significa para os rabinos: luz e vida dos homens, e suprema prova do amor divino. (FEUILLET, 1971, p. 239-240) Em todo caso, pode se tratar de uma fonte secundária do pensamento joânico.

Nos *targuns* o *Memrá* “designa a ordem divina ou a revelação divina, mas também as manifestações antropomórficas de Deus, que são distintas de sua verdadeira essência”, (LACOSTE, 2004, p. 1828). Além disso, o *Memrá* rabínico não é uma hipóstase e não representa papel de mediador, mas “simples substituto do nome divino como o Local, o poder, ou mesmo uma personificação poética destinada a evitar os antropomorfismos: boca, voz, sopro de Javé” (FEUILLET, 1971, p. 240-241).

Teria, então, o *Memrá* exercido influência sobre João? As opiniões divergem sobre isso, como por exemplo Pikaza (1988, p. 540) diz que o emprego absoluto de λόγος no Prólogo do Quarto Evangelho e sua dimensão hipostática intradivina (O λόγος estava junto com Deus e o λόγος era Deus), não podem ser explicados pelo emprego de *Dabar lahweh*, nem pelo emprego targúmico do *Memrá de lahweh*, nem através do emprego do NT de λόγος του Θεού – *lógos tou Theoú* (*lógos de Deus*). Torres

(2016, p. 153) diz que “havia uma diferença conspícua entre o uso de *mêmra* e as novas associações impostas pela escolha do *logos*”. De opinião contrária, Feuillet (1971, p. 241) infere que alguns estudos convidam a não excluir toda possibilidade de influência sobre João do *Memrá targúmico*.

2.1.4 Algumas considerações sobre o λόγος no mundo grego: Heráclito, Platão e os Estóicos

A doutrina do λόγος encontra-se em inúmeros sistemas filosóficos e religiosos e em diversos países como Índia, Pérsia, Egito, Grécia. Todavia, o que interessa aqui é a Grécia, pois foi lá que o cristianismo se desenvolveu (FEUILLET, 1971, p. 214). Pikaza (1988, p. 538) lembra que “Logos na língua grega adquiriu significados variados: palavra, discurso, cálculo, número, narração, fundamento, tema expressado, razão, lei interior”. Portanto, serão abordadas algumas instâncias que o autor do Quarto Evangelho²¹ certamente conheceu, e que, poderia ter exercido algum tipo de influência sobre o seu pensamento no que diz respeito ao λόγος no mundo grego.

O primeiro a ter proclamado a existência do λόγος, de acordo com Justino, foi Heráclito. Não é fácil a interpretação dos textos e também do significado preciso que se deve atribuir a cada caso à palavra λόγος (FEUILLET, 1971, p. 214). Além disso, são Justino ia mais longe, dizia ele que Heráclito passara sua existência em tanta conformidade com o λόγος que, do mesmo modo que Sócrates, merecia ser chamado de cristão (LELOUP, 2012, p. 160).

Nos 125 fragmentos do “*Peri Phuseôs*” que ficaram de Heráclito, parece representar certo papel o λόγος encarado como a lei do universo. São aforismas de Heráclito um tanto quanto obscuros, mas que todavia se pode deduzir alguns pontos: a) o λόγος é eterno; b) em toda parte está presente; c) encarna-se no fogo, elemento primordial que domina o incessante fluxo das coisas; d) ele harmoniza as forças opostas; e) comunica aos homens a palavra, e enquanto percebido por todos torna-

²¹ No presente trabalho as palavras “Quarto Evangelho” serão escritas, de maneira geral, com as primeiras letras maiúsculas, porém quando a palavras estiverem dentro de uma citação direta poderão aparecer em letra minúscula.

se critério da verdade; f) ensina a reconhecer a unidade essencial de todas as coisas. (FEUILLET, 1971, p. 214-215).

Heráclito indicou o fogo como sendo “princípio” fundamental, e considerou todas as coisas como sendo transformações do fogo (REALE, 2003, p. 23). Nesse sentido, esse fogo é como “raio que governa todas as coisas”. E, aquilo que governa todas as coisas na concepção de Heráclito é “inteligência”, é “razão”, “é “logos”, é “lei racional” (REALE, 1990, p. 37). O λόγος é identificado como o fogo, e este λόγος/fogo é o princípio de todas as coisas.

Para Heráclito o λόγος possui uma função de harmonizar, de manter unidas todas as coisas como afirma Leloup (2012, p. 161): “de acordo com Heráclito, nos tornamos inteligentes ao inspirarmos, através da respiração este λόγος que nos ‘Liga’ a tudo que existe; passamos a não mais estar ‘separados’”. Nas palavras de Torres (2016, p. 149), em Heráclito o λόγος parece ter uma função de corrigir os desvios da eterna lei que governa as coisas. Mas Heráclito teria influenciado o autor do Quarto Evangelho no que diz respeito ao λόγος?

Muitos julgaram que a doutrina dele, conhecido como o grande filósofo de Éfeso, estava ainda viva em tal cidade no primeiro século da era cristã. Assim, teria sobrevivido em trabalhos platônicos conhecidos como por exemplo o de santo Agostinho²², e assim, João teria se inspirado neles quando compunha seu Evangelho, em Éfeso (FEUILLET, 1971, p. 215). Certamente o evangelista conhecia as ideias de Heráclito que poderiam tê-lo influenciado. Porém, não somente as ideias deste filósofo, mas também de outros poderiam ter exercido influência sobre ele.

Outra reflexão acerca do λόγος diz respeito a Platão. É possível trazer uma corrente que diz que Platão não tratou sobre a questão do λόγος, e outra corrente que defende sim a ideia do λόγος platônico. Feillet (1971, p. 215), assevera que não é o caso de ficar insistindo a respeito do suposto λόγος platônico, pois uma teoria deste gênero foi atribuída a Platão. Na verdade seus diálogos são completamente mudos a este respeito. Em todo caso, se questiona de onde pode ter vindo estas ideias que por muito tempo filósofos e teólogos falaram tanto. Existe equívoco em torno da questão de que Platão teria influenciado ou não o evangelista acerca da questão do λόγος.

²² Vale lembrar que Agostinho é dos séculos IV-V, mas o autor o menciona para dizer que o pensamento de Heráclito permanecera vivo em trabalhos platônicos como o de Agostinho.

Parece que há uma confusão muito frequente entre Platão e os platônicos e também entre o Platão autêntico e o Platão apócrifo. Pois os filósofos pagãos ou cristãos que especularam sobre o λόγος, eram na maioria platônicos, de modo que eles apraziam-se em se firmar em Platão e atribuir a ele suas próprias ideias. Desse modo, as obras apócrifas ajudaram muito. Não havia necessidade de testemunhos formais, de modo que os escritores antigos, principalmente na época do helenismo, sempre tiveram uma exegese fácil. Além disso, sua preocupação não era de discutir a autenticidade das obras em que estudavam, além de pouco se importarem com o sentido literal do texto e a ideia do autor (apud LEBRETON et al FEUILLET, 1971, p. 215).

Portanto, essa primeira corrente conclui que, falar de uma influência platônica em relação ao λόγος é inautêntico. Todavia, como diz Feuillet (1971, p. 216), o que continua sendo incontestável é o fato de Platão com sua teoria a respeito do mundo inteligível que é modelo e princípio do mundo sensível, tenha exercido influência sobre todo o pensamento filosófico ulterior, inclusive o estoicismo. Assim, bastará Fílon assimilar o mundo compreensível ao λόγος para fazer dele a causa exemplar do mundo.

Outra linha de reflexão defende que Platão refletiu sobre o λόγος e que tal reflexão influenciou o Evangelho de João. Num artigo recente, publicado pela revista *caminhando*, Silva (2016, p. 25) aborda sobre um possível contato existente entre a produção textual cristã e o corpo platônico, de modo que se tem na helenização o ponto de encontro legitimador de tal influxo. Com tal artigo, Silva tinha como pretensão apontar os influxos da filosofia platônica presentes no Prólogo do Quarto Evangelho.

Para Torres (2016, p. 149), “em Platão, o logos perde um pouco de seu destaque, assumindo uma posição secundária em relação a outros ordenadores do mundo: a ‘sabedoria’ (*sophia*) e a ‘mente’ (*nous*)”. Silva (2016, p. 27) defende haver semelhança entre o *Demiurgo* de Platão e a divindade criadora da tradição hebraica, retomada no Prólogo do Evangelho joanino. O texto ao qual se remete o Prólogo é o de *Gênesis* 1,1-31, o mito da criação hebraica, onde o Deus criador faz o todo surgir através de seu λόγος, que o evangelista personifica como sendo a pessoa de Cristo.

Contudo, segundo Silva, em Platão, é possível encontrar algumas divergências em relação ao mito criacionista hebraico, de modo que, a mais marcante delas está no fato de o *Demiurgo* se utilizar de um modelo eterno e inteligível como sendo

norteador de sua obra, um modelo exterior a ele e não-criado. Seria como algo que sempre existiu e nunca teve princípio²³, não sendo exposto no texto como o λόγος da entidade criadora. Silva assevera que tal divergência pode ser contornável facilmente, pois se aceitar uma ressignificação do sentido do texto, de modo que se muda a memória discursiva presente no mito da criação platônica e molda-a ao mito criacionista hebreu, retirando a existência separada do *Demiurgo* e seu modelo, e assim, agrupa-os em um Deus criador com seu λόγος.

Assim, a conclusão que se tem segundo Silva (2016, p. 28) é que, no mito criacionista hebreu, um λόγος não é encontrado nas palavras do *Gênesis*, mesmo que seja encontrado mais de um Deus. Em todo caso, a mudança de significados, isto é, a ressignificação é utilizada pelo evangelista para aproximar as duas culturas, e desse modo, justificar a divindade de Cristo. Desse modo, Silva assevera a existência da necessidade do autor do documento, isto é, do Prólogo do Evangelho de São João, em aproximar o pensamento mítico hebreu e o mito platônico.²⁴

Outra reflexão sobre a questão do λόγος é feita a partir dos estóicos. Wardison (2011, p. 33) afirma que os estoicos conceberam o λόγος como algo abstrato. Leloup (2012, p. 161-162) infere que para os estoicos não existe mais nada divino do que o λόγος, mas em tal contexto o λόγος significa razão. O mundo é regido pela razão, além de desenvolver-se pela razão, é sustentado e é o que é pela ação do princípio razoável. Assim, o homem só poderá ser tido como nobre e também humano a medida que faz uso da razão. Seguir a razão reta, isto é, o λόγος é o seu dever, de modo que, será apenas lá que o homem poderá encontrar a felicidade.

Isso pode ser sentido e entrevisto, pois o cristianismo será particularmente influenciado por este λόγος estoico. Aquele que é guiado pela razão reta será considerado obediente ao λόγος, que é o equivalente a obedecer ao próprio Deus. Nesta ótica o pecado, a doença, a loucura, etc., será distanciar-se da razão ou até

²³ Reale (1990, p. 142) fala sobre o pensamento de Platão a respeito da criação do mundo sensível: “há um modelo (o mundo ideal), existe uma cópia (o mundo sensível) e existe um Artífice, que produziu a cópia servindo-se de modelo. O mundo do inteligível (o modelo) é eterno, como eterno é também o Artífice (a inteligência). O mundo sensível, ao contrário, construído pelo Artífice, nasceu, isto é, foi gerado, no sentido verdadeiro do termo, como podemos ler no *Timeu*: ‘Ele nasceu porque pode-se vê-lo e tocá-lo, pois ele tem corpo e tais coisas são todas sensíveis; e as coisas sensíveis (...) estão sujeitas a processos de geração e são geradas’”.

²⁴ Para tanto, Silva (2016, p. 28-35) desenvolve toda uma argumentação que pode ser conferida nas páginas mencionadas.

mesmo perdê-la. Este ideal de “homem razoável”, “são de espírito”, marcou profundamente as sociedades ocidentais.

Feuillet (1971, p. 216) oferece mais detalhes a respeito do λόγος estoico. Segundo ele:

O Logos dos estoicos é a razão imanente do mundo; ele garante-lhe a coesão, prende o passado ao presente e ao futuro e faz de todos os seres um gigantesco organismo de quem é, ao mesmo tempo, a lei e a força que anima, a razão seminal. Nos seres inanimados, é a propriedade essencial que os especifica, na matéria, o que une as diversas partes, nas plantas, o crescimento vital, nos animais o princípio do movimento. No homem, ele se encontra sob a forma da razão.

Reale (1990, p. 256), assevera que de acordo com os estóicos, o universo tem dois princípios: um “ativo” e um “passivo”. O ativo seria a “forma” (ou enformante), e o passivo seria a matéria. A “forma” seria a Razão divina, o λόγος, Deus. O princípio passivo é a substância sem qualidade, a matéria. Os estóicos identificam Deus-λόγος como o “fogo artífice”, como “raio que tudo governa”. O fogo, portanto, segundo eles, é o princípio que tudo transforma e tudo penetra.

Também para os estóicos o λόγος é como o *sêmen de todas as coisas*, é como um sêmen que contém muitos sêmens (razões seminais). Assim. “os estóicos afirmam que Deus é inteligente, fogo artífice, que metodicamente procede à geração do cosmo e que inclui em *si todas as razões seminais*, segundo as quais as coisas são geradas segundo o fado. Deus é [...] a *razão seminal do cosmo*” (REALE, 1990, p. 257).

No que diz respeito ao homem, os estoicos distinguem por um lado o λόγος interior, o pensamento que faz com que o homem tenha participação do λόγος cósmico, da alma do mundo, isto é, o λόγος *endiathéthos* (trata-se do λόγος interior, isto é, presente no pensamento). Por outro lado, existe o λόγος proferido ou a linguagem, isto é, o λόγος *prophorikos*, (trata-se do λόγος proferido, da comunicação verbal) graças à qual o homem entra em comunicação com os deuses e os outros homens.

Essa visão teria exercido influência sobre o λόγος joanino? Pode ser que João tenha escolhido a palavra λόγος para designar o Cristo, visto que a palavra estava muito em voga no mundo grego. Além disso, as ideias estoicas estavam disseminadas no tempo em que nascia o cristianismo. Porém, a influência desse gênero é afastada. Também, bem a fundo, o λόγος de João não tem a ver com o λόγος grego, pois é

transcendente ao mundo ao invés de ser imanente; é uma verdadeira pessoa, o que não acontece com o λόγος grego. Além disso, João emprega a palavra λόγος no sentido bíblico e não filosófico grego de razão.

O autor do Evangelho não teve como ponto de partida a ideia de razão para chegar a Deus e nele colocar algo que correspondesse à nossa razão humana. Ele partiu tomando as palavras da revelação pronunciadas por Deus aos homens ao longo da Escritura. Assim, procurou fazer ver em tais palavras temporais um reflexo da palavra que é eterna que subsiste eternamente (FEUILLET, 1971, p. 217-218). Como assevera Torres (2016, p. 157): quando João procurou buscar “um termo no qual centralizar a ideia da encarnação, ele escolheu um termo técnico, mas foi, porém, muito feliz (alguns diriam ‘genial’ ou ‘brilhante’) ao optar por uma palavra que tinha relevância tanto para os judeus como para os gentios”.

2.1.5 O λόγος segundo o gnosticismo

Sobre o conceito de λόγος no gnosticismo não é necessário se deter muito nesse momento. Essa questão será abordada de forma mais detalhada no terceiro capítulo em que serão apresentadas algumas correntes de pensamento tidas por Ireneu de Lião como falsas doutrinas (heresias). Em todo caso, vale lembrar que o gnosticismo não pensa uma encarnação verdadeira, pois Deus jamais assumiria a matéria. Na concepção deles a matéria é má, a carne é má, o mundo é mau.

Nesse sentido, Pikaza (1988, p. 540) lembra que em Jo 1,14 ensina-se a encarnação de maneira realista. Esta ideia é contrária ao gnosticismo. Por outro lado, João fala do λόγος no mundo, para vitalizar o mundo (Jo 1,9-10), ao passo que o λόγος gnóstico se separa do mundo. Assim, não se tem certeza de que os textos gnósticos um tanto parecidos com João sejam anteriores a este.

Sobre essa questão Dodd (1977, p. 135) afirma que “não há nenhum documento gnóstico conhecido que possa, com qualquer indício de probabilidade, ser datado – pelo menos, na única forma em que temos acesso a ele – de antes do período do Novo Testamento”. Em todo caso existe a opinião²⁵ que fala da possibilidade de existir elementos pré-gnósticos no tempo em que o NT foi escrito, e João estaria contrapondo tais ideias.

²⁵ Além de Dodd (1977, p.135), La Calle (1978, p. 15-18) oferece uma leitura detalhada do assunto.

Não se deve pensar que a figura de Jesus foi construída sobre o mito gnóstico do redentor, mas sim que o evento de Jesus de Nazaré certamente foi apresentado aos crentes da comunidade joanina com categorias que eram significativas no período em que o Evangelho foi escrito. Além disso, a perspectiva teológica do Quarto Evangelho é profundamente diferente da dos escritos gnósticos.

No Quarto Evangelho o autor fala da origem celeste do λόγος (Verbo), e não da origem celeste do ser humano. Também assevera que o λόγος se fez carne, de modo que critica de forma radical toda perspectiva docetista que menospreza a dimensão corporal do ser humano, próprio da gnose (CASALEGNO, 2009, p. 207). O λόγος da gnose e o λόγος joanino diferem muito de modo que João fala do λόγος que assume a σαρξ, diferente da concepção gnóstica que fala de um λόγος celeste que jamais viria na matéria por ela ser má.

2.1.6 O λόγος no pensamento joanino

A reflexão do conceito λόγος feito até aqui tem como intento compreender as possíveis influências que o autor do Quarto Evangelho pode ter sofrido para utilizar tal vocábulo no Prólogo. Apesar de que no capítulo seguinte será feita uma interpretação do Prólogo do Quarto Evangelho, vale a pena esclarecer aqui o conceito de λόγος para João.

Caso se mantiver unidas as heranças semita e a grega que podem ser encontradas confundidas no Prólogo sob o termo λόγος, certamente seria possível dizer que o λόγος é “Palavra do Outro, Palavra Criadora, fundadora do Ser dos que Estão Sendo e que o λόγος é o Desvelamento, manifestação do Ser que une os seres” (LELOUP, 2012, p. 166). Meunier fala sobre o Verbo (λόγος) presente nas Escrituras. Segundo ele:

A noção vem, primeiramente, do Prólogo de João, no qual Jesus é designado como a encarnação do Verbo (em grego *Logos*) de Deus (João 1,1-3 para a ideia do Verbo preexistente “junto de Deus” e que é Deus; 1,14 para a encarnação). Será um dos títulos de Cristo preferidos pelos Padres da Igreja (para as apologias do século II em particular). Esse título serve na linha de João, para fundamentar uma “cristologia do alto”, que parte de Deus (o Verbo) que se encarna, e não do homem Jesus. O Verbo, diz João, preexiste, visto que “estava no começo [...]”. É também dessa perspectiva que se desenvolve a leitura figurativa das Escrituras: já a Palavra de Deus se encontra por excelência nas Escrituras, é normal que aquele que encarna esta Palavra, a saber, o Cristo, esteja presente em toda parte (MEUNIER, 2005, p. 35-36).

A partir de tal reflexão, fica claro que João fala no seu Prólogo do λόγος que preexistia, mas ao mesmo tempo afirma que o mesmo λόγος se encarnou. Além disso, a apresentação de Cristo como Palavra (Verbo) de Deus só é familiar graças ao Prólogo do Evangelho de João, e claro, através de toda tradição teológica posterior (MEUNIER, 2005, p. 38). O Prólogo de João cristianiza o Verbo divino, visto que o liga a pessoa concreta de Jesus. Em relação à alusão do Prólogo a Gn 1, Lacoste (2014, p. 1826) diz que:

O próprio Verbo é qualificado em sua relação com Deus pela ‘proximidade a’ (v. 1: relação com Deus pela ‘proximidade a’ (v.1: *pros* + acusativo; trad. ‘perto de’ ou ‘voltado para’) e pela afirmação de uma identidade divina (‘o V. era Deus’) que será objeto das elaborações trinitárias ulteriores (Trindade).

O λόγος tinha proximidade com Deus, pois ele também era Deus. Era Deus com Deus, todavia ambos são pessoas distintas. O λόγος que é a Palavra eterna que está junto de Deus será o mesmo que assume a σαρξ. O Filho de Deus, o λόγος viveu entre os homens e é aquele a quem se chama Jesus de Nazaré.

Pikaza (1988, p. 541) lembra que tanto o helenismo com suas diversas modalidades quanto o judaísmo bíblico e extra-bíblico jamais seriam ousados de afirmar: “o Logos se fez carne”. Todavia, Jo 1,14 une ambos os extremos da realidade, isto é, λόγος e σαρξ, de maneira tal que dá à frase grega a seguinte ordem: “E o Logos carne se fez”. A encarnação é veementemente afirmada!

Um grego ficaria horrorizado ao ouvir “Deus se fez carne”; um judeu também ficaria horrorizado ao ouvir que “o homem se diviniza”. É o λόγος encarnado que dá sentido e unidade a todo o Evangelho de João, pois João tem a pretensão de que todo o seu Evangelho seja lido à luz do primeiro versículo do Prólogo. Os ditos e palavras de Jesus são os de Deus. Então, mesmo que o λόγος não volte a aparecer fora do Prólogo, todo o Evangelho vive da compreensão de que o λόγος criador está encarnado. Em outras palavras, Pikaza quer afirmar que os vv 1 e 14 constituem o centro do Evangelho de João. Wardison (2011, p. 48) assevera que “o Logos nos é apresentado como sendo o centro e elemento necessário para a compreensão de todo o texto; trata-se do próprio Deus que se fez homem (carne) para resgatar não somente o homem, mas, toda criação”.

Sendo assim, o λόγος, a Palavra feita carne realiza em si, da maneira mais sublime os dois significados do *dabar* do AT: Jesus, o Cristo, não fala somente as palavras de Deus, de modo a comunicar a verdade do Pai sobre o homem e suas vicissitudes terrenas e abrindo, portanto, as mentes para o conhecimento do Mistério, mas também Ele é a Palavra de Deus, o Verbo que se tornou homem, e que comunica e abre caminho para a experiência vivificadora das profundezas divinas com o dom do Espírito Santo (FORTE, 2009, p. 133).

2.2 O CONCEITO DE “CARNE”²⁶ NO AT

Neste tópico será feita uma breve abordagem do conceito de “carne”. Na primeira parte será analisado o conceito “carne” no contexto veterotestamentário. Existe uma grande incidência de tal vocábulo na compreensão joanina. Em relação ao vocábulo “carne” o termo hebraico mais próximo, *basar*, jamais foi empregado tratando-se de Deus, isto é, não se tem o uso de tal vocábulo aplicado a Deus. (MONLOUBOU, 1996, p. 118).

Lacoste (2004, p. 352) lembra que *basar-carne* é citado 40x, e que essa solidariedade da carne exprime de forma particular os laços de sangue, a união dos esposos em uma só carne como está em Gn 2,24; em Gn 2,13: “a carne da minha carne”. Segundo Bauer (2000, p. 53), o vocábulo *basar-carne* quer indicar a substância carnal do corpo humano ou animal (Gn 41,2-4; Jó 2,5). *Kol basar* é uma expressão hebraica que significa “toda carne”, e pode ter como significado: o conjunto de homens e animais (Gn 6,17); todos os homens/a humanidade inteira (Is 40,5s; Jr 25,31; Sl 65,3; Sr 1,10; 14,17). Tal expressão também pode significar: cada homem (Is 66,16; Jr 12,12); e ainda: todos os animais/o mundo animal (Gn 6,19; 7,15s.21; 8,17; Sr 13,16; 17,4).

Na esfera religiosa *basar-carne* também tem seu significado e pode encontrar-se em prescrições em relação a alimentos e também sacrifícios (Lv 11; Dt 14,3-21); sobre pureza (Lv 13,2ss), consagração (Nm 8,7; Ex 30,32). Também sobre as vestes (Lv 16), circuncisão (Gn 17,10ss;23-25; Lv 12,3). (BAUER, 2000, p. 53). Wolff (2007,

²⁶ As vezes se usará no texto o vocábulo “carne”, sobretudo quando se está referindo a “basar”, as vezes se usará o vocábulo “basar” quando se está falando de “carne” no AT, as vezes se usará “sarx”, que é “carne” no NT, e as vezes se usará “σαρξ”. As variações acontecem sobretudo por causa dos diversos autores que utilizam tais vocábulos de formas variadas.

p. 58) lembra que “na maioria das vezes, fala-se da carne dos animais de sacrifício em prescrições rituais (Lv 4.11; 7.15-21; Nm 19.5)”. Além disso, Woff (2007, p. 58) lembra que é marcante que em nenhum livro *basar* ocorra nem aproximadamente com tanta frequência como no Levítico.

Basar, “carne”, é conceito antropológico mais abrangente, mais importante e mais frequente presente no AT. Designa a substância externa, carnal, do homem todo. É o ser humano como corpo, de forma que, em sua totalidade corporal o homem é obra da mão de Deus (Is 45,11s; 64,8; Sl 119,73; Jó 10,8ss). Assim, “a carne” quer indicar o homem todo em sua aparência externa (Jó 6,12; Sl 109,24), e que está em oposição ao “coração”, *lêb – lebab* (coração) “Pr 4,20 ss; 14,30; Ecl 11,10). *Basar* mais *lêb*, portanto, definem o homem em sua totalidade e em sua duplicidade psicossomática (BAUER, 2000, p. 53).

No aspecto antropológico e teológico “carne” implica uma ideia de relação, isto é, o homem compreendido em sua condição de criatura em relação com Deus, mas que também está em diálogo com os outros seres de “carne” (LACOSTE, 2004, p. 352). A “carne” define a essência, o valor, a situação e a atitude do homem diante de Deus. É na mão de Deus que repousa a alma de todos os seres que vivem e o espírito de todos os seres humanos (Jó 12,10), de modo que, se Deus recolhesse para si seu espírito e chamasse de volta seu sopro (Jó 34,14), “toda carne” juntamente expiraria (Jó 34,15) (BAUER, 2000, p. 54). A “carne” precisa da força vital de Deus e de seu hálito. *Basar*, em si, é o ser humano como aquele que em si mesmo é caduco²⁷ (Gn 6,3), e por isso é que Deus põe limites à sua ira (Sl 78,38s). (WOLFF, 2007, p. 64).

Basar-carne no AT, apesar de todos os antropomorfismos, nunca é atribuída a Deus. Quando “carne” é comparada com Deus é total distância, diferença e dependência. (BAUER, 2000, p. 54). Wolff (2007, p. 57) infere nesse mesmo sentido: “Se *néfesh*, pelo menos, em quase 3% de suas ocorrências, é atribuída a Deus no Antigo Testamento, isso não se dá nem sequer uma única vez com *basar*”.

Quando *basar-carne* passa para outra língua, isto é, para o judeu-helenismo, ela sofre importantes diferenças semânticas tanto no domínio antropológico como na interpretação teológica. *Basar*, ao passar do hebraico para o grego tem seu sentido mudado.

²⁷ Isto é, não pode fazer nada por si mesmo.

Lacoste (2004, p. 353) demonstra com relação ao termo hebraico *basar* que: a) o hebraico *basar* muitas vezes é traduzido pelo grego *sarx* (145x). Entre os outros termos, o mais frequente é *sôma* (corpo). b) A prática sinonímica dos LXX difere da do hebraico, de modo que opera uma distinção entre “carne”, “corpo”, “espírito” etc., sendo que, fica mais conforme a antropologia grega. O *sôma* constitui o invólucro humano, que é distinguido do *pneuma* (espírito), que remete então a uma parte independente do ser humano, isto é, a parte mais espiritual. Na tradução para a LXX se insiste menos na ideia de totalidade, e sim procura exprimir mais a complexidade do ser de “carne”.

2.3 O CONCEITO DE “CARNE” NO NT

Neste tópico se falará do vocábulo “carne” para o NT. Neste sentido, se definirá a compreensão de tal vocábulo nas cartas paulinas, depois nos Evangelhos de Marcos e Mateus, depois nos escritos de Lucas (Evangelho e Atos do Apóstolos), e finalmente a compreensão de tal vocábulo no Evangelho de João.

Paulo utiliza o conceito “carne” pelo menos de seis maneiras diferentes: 1) para falar da matéria física. 2) do corpo humano. 3) da pessoa humana, raça humana. 4) sobre a esfera moralmente neutra. 5) sobre a esfera moralmente negativa e 6) sobre a natureza humana rebelde (HAWTHORNE, 2008, p. 178). Sem muita extensão, serão apresentados esses modos como Paulo utiliza tais conceitos. Não se pretende apresentar todos os textos bíblicos em que pode ocorrer tais maneiras de Paulo os utilizar, mas pretende-se citar somente alguns para exemplificar.

Paulo utiliza o vocábulo $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$ para se referir à matéria física que forma os corpos vivos dos seres humanos e também dos animais. Nesse sentido, o caso mais óbvio de tal emprego está em 1 Cor 15,39, onde Paulo fala de diversas matérias carnis de animais (sempre carne de seres vivos, em oposição a carne comestível de animais mortos). Paulo, assim, utiliza $\sigma\acute{\omega}\mu\alpha$ – *sôma* (corpo) de maneira paralela a $\sigma\alpha\rho\acute{\xi}$ (1Cor 15,38-39; Cl 1,22), (HAWTHORNE, 2008, p. 178).

A circuncisão na “carne” também faz parte dessa categoria e é utilizada como eufemismo (Rm 2,28), mas também pode ser incluída na categoria “corpo humano”. Bauer (2000, p. 54) diz que a circuncisão é “feita na carne” (Gl 6,12s; Fl 3,3s; Rm 2,28), e ela não traz salvação.

O vocábulo “carne” para Paulo, quando tratando-se do corpo humano, significa que tal homem está exposto a perigos: fraqueza (Gl 4,13; Rm 6,19), angústia (1 Cor 7,28), perdição (1Cor 5,5), impureza da carne (2Cor 7,1); é mesmo “carne mortal” (2Cor 4,11). Paulo utiliza em Gl 1,16 a fórmula “carne e sangue” (BAUER, 2000, p. 54 - 55).

Ainda sobre o corpo humano, em 1Cor 6,16, σαρκί representa o corpo todo. Σαρκί, portanto, está colocado em paralelo com *sôma* e talvez também com *melos* (membro), (1Cor 6,15), e é contrastado com *pneuma* (espírito), (1cor 6,17). Assim sendo, *soma* acaba puxando σαρκί para seu domínio (1Cor 15,38-39). Também, na mesma categoria de corpo humano deve-se incluir 2Cor 7,1, onde Paulo faz contraste entre a carne e espírito como aspectos interiores e aspectos exteriores (HAWTHORNE, 2008, p. 178).

De acordo com Hawthorne (2008, p. 178), *pasa sarx* (toda ou cada carne) presente em Paulo imita o emprego utilizado na tradução para a LXX. Em Gl 2,16, e 1Cor 1,29, os dois colocam a expressão *pasa sarx* em paralelo com um ser humano. Em Rm 3,20 diz respeito a toda a humanidade ou talvez a um indivíduo. Em Rm 8,3b a ocorrência de *pasa sarx* é mais ambígua: (“Deus [enviou] seu Filho na condição da nossa σαρκί de pecado”), de modo que pode ser interpretada como: “na condição da humanidade pecadora”.

Sobre o texto de Gl 2,16 mencionado acima, Bauer (2000, p. 353) assevera que ele é uma citação do Sl 143,2, e que Gálatas retoma, de modo que tem um papel importante nesse tempo de amadurecimento teológico. Depois essa mesma citação (Gl 2,16) será retomada em Rm 3,20, também citado acima. A versão paulina desse versículo (Gl 2,16) do salmista *pasa sarx* que se afasta do hebraico e da LXX não é efeito do acaso. Pois os marcos estão postos em Gálatas, mas o caminho está balizado para o tratado teológico presente em Romanos.

No que diz respeito à esfera meramente neutra, Paulo o utilizará geralmente para falar de relacionamentos humanos que se baseiam em processos de nascimentos que são naturais, e que, portanto, formam um grupo sob este aspecto. Bauer (2000, p. 55) afirma que “carne” tem sentido genealógico, ao se falar do povo de Israel, ao qual pertence a pessoa por procriação e nascimento. Sobre este mesmo aspecto, Monloubou (1996, p. 118) diz que a reflexão de Paulo se torna às vezes menos severa: é pela “carne” que o Filho de Deus está ligado à linhagem davídica (Rm 1,3).

Os usos variam muito em Paulo, e os textos que falam das diversas tradições e seus descendentes são vários: 1Cor 10,18; Rm 1,3; 4,1; 9,3.5.8. Hawthorne (2008, p. 178-179) diz que dessas referências o contraste entre *σαρξ* – *sarx* (carne) e *πνεύμα* – *pneuma* (espírito) presente em Rm 1,3 é a existência humana natural de Cristo “da estirpe de Davi”, de um lado e sua dignidade divina de outro (1Tm 3,16); Fl 2,9-11).

Todavia, as ocorrências presentes em Gl 4,23.29 parecem ser ambíguas, pois aí Paulo contrasta Ismael, o Filho da “criada”, que nasceu “segundo a carne” (*kata sarka*), e Isaac, o filho da “mulher livre”, que nasceu “em virtude da promessa”. Assim, neste ponto, Paulo considera o primeiro filho de Abraão, portanto, Ismael, nascido por meio da descrença rebelde do pai. *Σαρξ* tem um sentido mais próximo do que será descrito em 2.10.1.6: natureza humana rebelde.

Na esfera moralmente negativa, o emprego de *σαρξ* é utilizado por Paulo para referir-se ao mundo, aos sistemas de valores da humanidade como se opõem aos de Deus. Para Paulo existe familiar relação entre “carne” e “mundo” (1Cor 9,11), de modo que, contrariando a vocação divina, a *σαρξ* pode seduzir o homem para seguir sua própria vontade que, portanto, é rejeitada como “sabedoria deste mundo” (1Cor 9,11; 2Cor 1,12.17; 5,16; 10,2.3; 1,18; Rm 15,27). Portanto, agir e julgar “no Senhor” leva à salvação (BAUER, 2000, p. 55).

Alguns exemplos da oposição do mundo a Deus: o texto de Fl 3,3-4 prefacia a excelente descrição de um sistema judaico baseado na cultura, e Gl 6,12, que o pressupõe, Paulo caracteriza o todo como *en sarki* (*na carne*). Também, outro sistema de valores que é baseado na cultura helenística, porém obstinado como sendo o primeiro, é, portanto, debatido em 1Cor 1,16. Paulo caracteriza os “sábios” como sendo *kata sarka*, que ele põe em paralelo com “mundo” (*cosmos*) em 1Cor 1,27 (HAWTHORNE, 2008, p.179).

A natureza humana rebelde é o aspecto que Paulo mais utiliza o conceito “carne”. Aqui sua pretensão é falar da humanidade pecadora. Mais da metade dos casos ocorrem em Rm 8. Todos os outros, exceto (1Cor 5,5; 1Cor 3,3), aparecem em Gl. Também, de maneira correspondente, em mais de dois terços dos muitos contrastes entre *sarx* e *pneuma*, *sarx* está se referindo à natureza humana caída.

Assim, muitos desses casos podem ser encontrados em Gl 5 e 6 e Rm 8 (HAWTHORNE, 2008, p. 179).²⁸

Cabe mencionar aqui um caso que foi citado no item que fala da esfera meramente neutra, que aparece o contraste entre o que nasceu da impaciência rebelde paterna e o que nasceu da intervenção do Espírito nesse processo. Lacoste (2014, p. 353) diz que: “a homilia sobre as duas alianças, baseada na alegoria de Hagar (a escrava segundo c.: 4,23) e de Sara (a mulher livre segundo a promessa: *ibid.*) ilustra magistralmente o pensamento de Paulo”.²⁹ Neste sentido o autor quer contrastar a oposição entre “carne” (*sarka*) e “espírito” (*pneuma*).

Assim, apesar da discussão paulina sobre a questão do conceito “carne”, Paulo mantém a visão bíblica da concepção de ser humano, isto é, uma “unidade”: “carne, corpo, alma, espírito e coração” (FERREIRA, 2008, p. 50). Paulo, mesmo inserido na civilização e cultura grega, preserva a força da antropologia semítica.

O uso do conceito “carne” para Marcos e Mateus não é tão vasto como em Paulo. Marcos utiliza três vezes e Mateus também assim o faz retomando o que foi dito em Marcos. Lucas dará um sentido original ao conceito “carne”.

Lacoste (2014, p. 354) afirma que todas as vezes que a palavra “carne” aparece em Marcos, ela aparece na boca de Jesus: 1) em Mc 10,8 (Mt 19,5) sobre a questão do divórcio, Jesus cita Gn 2,24; 2) em Mc 13,20 (Mt 24,22), “carne” equivale a “vida”; 3) em Mc 14,38 (Mt 26,41), na agonia, Jesus lembra a fraqueza da “carne”. Mateus acaba retomando essas três palavras presentes na tradição marcana.³⁰ Mateus na confissão de fé de Pedro acrescenta uma palavra de Jesus sobre “a carne e o sangue” (16,17), expressão hebraica (*basar wa-dâm*) a fim de evocar os limites da condição humana.

Lucas usa o vocábulo “carne” de forma original. Ele estabelece uma inclusão entre os dois empregos de “carne” no começo e também no fim de seu livro: 1) a citação de Isaías em Lc 3,6 que diz: “todos verão a salvação de Deus” (= Is 40,5); 2) em Lc 24,39 nas palavras do ressuscitado aparece a oposição grega entre “espírito”

²⁸ Ferreira (2008, p. 47) afirma que: “o contínuo ir e voltar na questão da ‘carne’ versus ‘espírito’ abrange uma concepção pedagógica e antropológica muito mais ampla. O apóstolo quando usa esses dois conceitos está se referindo a duas ‘possibilidades existenciais’. A ‘pessoa-carne’ é a que se contenta consigo mesma e se fecha no seu próprio horizonte. A ‘pessoa-espírito’ é a que se abre totalmente para Deus, e, conseqüentemente, para outros, clareando uma infinidade de possibilidades de busca, desafio, sempre na busca do novo (Gl 6,15)”.

²⁹ Na presente citação direta “c.” significa “carne” e “*ibid*” quer dizer a mesma citação bíblica: “Gálatas 4,23”.

³⁰ Sobre isso é possível ver também em: BAUER, 2000, p. 54.

e “carne”: “um espírito não tem ‘carne’ nem ossos como vós vedes que eu tenho” (LACOSTE, 2014, p. 354). Portanto, em Lc 24,39, “como no AT, σαρκί-carne é a substância carnal do corpo [...] a expressão ‘carne e osso’ significa a corporalidade real” (BAUER, 2000, p. 54).

Na segunda parte da obra de Lucas, isto é, Atos dos Apóstolos, aparece também o vocábulo “carne” por três vezes: At 2,17.26.31, de modo que estão no contexto de um discurso a respeito da ressurreição, e desse modo, marcadas igualmente pelo motivo da esperança da ressurreição de “toda carne”. A este respeito, Bauer (2000, p. 54) diz que “em At 2,26-31 a ressurreição de Jesus, com corpo incorruptível, é ilustrada por meio do Sl 16,8-11, que fala da não-corrupção da carne”.

Até então, está sendo apresentado o conceito de “carne-σαρκί”. Perpassou-se pela compreensão veterotestamentária, pelo judeu-helenismo (LXX), também se adentrou na compreensão desse vocábulo no NT perpassando por Paulo, pelos Evangelhos de Marcos e Mateus, depois pelos escritos de Lucas (Evangelho e Atos dos Apóstolos). Tudo isso a fim de perceber as influências que João pode ter sofrido para utilizar o vocábulo “carne” no seu Evangelho, e de modo particular no Prólogo.

O vocábulo “carne-σαρκί” está presente treze vezes no Evangelho de João, de modo que toma vários significados diferentes. As ocorrências estão em Jo 1,13.14; 3,6 (2x); 6,51.52.53.54.55.56.63; 8,15; 17,2.

Quando o vocábulo σαρκί aparece em Jo 1,13, “indica a origem terrestre de Jesus [...] em oposição ao ter nascido de Deus” (BAUER, 2000, p. 55). Em Jo 1,14 quando fala sobre a σαρκί de Jesus, indica que “Jesus é o projeto de Deus feito carne (1,14), realidade humana” (MATEOS, 2005, p. 36). Em Jo 3,6 o vocábulo aparece duas vezes: “Jo, porém, opõe o conceito “carne” a *pneuma* = “espírito” 3,6: ‘nascido da carne’, num dualismo tipicamente joanino” (BAUER, 2000, p. 55).

Em Jo 6,51.52.53.54.55.56.63 aparece sete vezes o vocábulo carne. Assim, “as seis primeiras acentuam a c.³¹ eucarística de Cristo, corpo entregue. A última³² vem em contraponto das seis outras menções para explicitar o papel do Espírito. Ela vai ao encontro de outra referência joanina: 3,6 (diálogo com Nicodemos)”³³, (LACOSTE, 2014, p. 354).

³¹ “C” quer dizer “carne”.

³² Diz respeito a última vez que aparece o vocábulo “carne”

³³ Na presente citação direta a letra “c” significa “carne”.

Em Jo 8,15 o vocábulo *σαρξ* indica que, “Julgar a Jesus desde o ponto de vista da mera ‘carne’ é falsear sua realidade” (MATEOS, 2005, p. 36). Por fim, em Jo 17,2, “‘carne’ denota o indivíduo humano (17,2), conotando sua condição débil e caduca (11,4): *astheneia*) cuja última consequência é a morte”³⁴ (MATEOS, 2005, p. 36).

Em Jo 1,14a, na concepção do evangelista, se a *σαρξ* é o homem em sua fraqueza de criatura, Deus, então, não a desprezou, pois ele a elevou quando o “Verbo se fez carne” (Jo 1,14), (MONLOUBOU, 1996, p. 118). Neste sentido, ao afirmar que o “Verbo se fez ‘carne’” o evangelista está declarando que o Verbo assume a fraqueza e a mortalidade da criatura e, ao mesmo tempo, torna-se solidário com ela, entrando no “desenrolar da história” (Jo 1,3.10).

Então, se o evangelista destaca que o Verbo assumiu a natureza humana, está sublinhando que, ao mesmo tempo sua *σαρξ* se torna habitação de Deus, isto é, “a tenda” do Altíssimo no meio de seu povo (Êx 25,8; 40,1; Dt 4,7), e o lugar estável e definitivo da presença de Deus neste mundo. Também no discurso da sinagoga de Cafarnaum a palavra *σαρξ* indica o ser de Jesus (Jo 6,49-58), do qual é necessário alimentar-se para obter a vida eterna (CASALEGNO, 2009, p. 186).

Forte (2009, p. 105-106), fala sobre o texto de Jo 1,14. Segundo ele *σαρξ* significa o horizonte concreto deste mundo: aquilo que é o ser humano, com sua condição de debilidade e de finitude (Jó 3,6; 17,2), com sua corporeidade determinada, sujeita aos condicionamentos do espaço e do tempo. Assim, suas potencialidades são limitadas, e não obstante, acentuadamente dramáticas, pois são capazes de escolher ou de rejeitar o Espírito que é o único capaz de vivificar (Jó 6,63).

Bauer (2000, p. 55) lembra que na encarnação o *λόγος* assume a forma terrestre, escolhe, pois, o modo da existência terrestre, porém isso se dá sem que se abra mão de sua divindade (Jo 1s.18). Todavia, a *σαρξ* não define o homem como um ser amarrado ao pecado - como pensa Paulo -, pois pecador o homem se torna através da recusa da fé (Jo 6,63).

Portanto, dentro da relação paradoxal, isto é, o Verbo (*ho λόγος*) e a *σαρξ*, o primeiro que é a Palavra que “no princípio” estava com Deus e era Deus, e o outro polo que é a “carne”, e que, portanto, indica, em sentido oposto, o horizonte deste

³⁴ Esta citação está no contexto da oração de Jesus em Jo 17,1-26. No v. 2 diz respeito à vida eterna oferecida por Jesus à toda carne. Portanto, a condição débil e caduca quer se referir à carne, isto é, ao homem que não recebe a vida eterna. Tal carne, por si só, perece.

mundo, foi sintetizado por João de forma ousada e marcante ao afirmar: “O verbo se fez (egeneto) ‘carne’” (Jo 1,14).

Assim, a compreensão exata do paradoxo que João anuncia em Jo 1,14, apresenta-se como sendo a questão teológica fundamental, de modo que condiciona todas as outras. Isto porque é a base para esclarecer a relação, não só cognitiva, mas também existencial e salvífica entre os homens e Deus, da mesma forma como é anunciada e tornada praticável pelo Evangelho cristão (FORTE, 2009, p. 105-106).

Ao falar da afirmação joanina: “o Verbo se fez carne” (Jo 1,14), Lacoste (2014, p. 354) lembra que “a fórmula permanece ainda hoje no coração da fé. A ocorrência é única, mas abarca toda a teologia joanina: a manifestação na c.³⁵ torna-se um dos lugares privilegiados da glória de Cristo”.

³⁵ Na presente citação direta, a letra “c” é abreviação da palavra “carne”.

3 A INTERPRETAÇÃO DO PRÓLOGO DE JOÃO

Após fazer breve reflexão dos conceitos *λόγος* e *σαρξ* que possivelmente o evangelista conhecia, e que pode ter exercido alguma influência sobre ele, neste capítulo, pretende-se primeiramente clarear as ideias a respeito do Prólogo do Quarto Evangelho. Para isso, será citado o texto em grego seguido de tradução própria para o português. Depois se apresentará a divisão do Prólogo, estilo do Prólogo e o objetivo do Prólogo.

Além disso, será feita uma interpretação dos versículos do Prólogo, de modo que se tenha maior clareza e conhecimento do texto. Não se pode perder de vista que tal interpretação tem como foco a encarnação do *λόγος*, cuja afirmação se encontra em Jo 1,14.

3.1 TEXTO DO PRÓLOGO DE JOÃO

A) Prólogo de João em grego

¹ Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος ἦν πρὸς τὸν Θεόν, καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος.

² Οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν.

³ πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.

⁴ ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων.

⁵ καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

⁶ Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ Θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης·

⁷ οὗτος ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν, ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός, ἵνα πάντες πιστεύσωσιν δι' αὐτοῦ.

⁸ οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.

⁹ Ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον.

¹⁰ ἐν τῷ κόσμῳ ἦν, καὶ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ὁ κόσμος αὐτὸν οὐκ ἔγνω.

¹¹ εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν, καὶ οἱ ἴδιοι αὐτὸν οὐ παρέλαβον.

¹² ὅσοι δὲ ἔλαβον αὐτόν, ἔδωκεν αὐτοῖς ἐξουσίαν τέκνα Θεοῦ γενέσθαι, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ,

¹³ οἱ οὐκ ἐξ αἱμάτων οὐδὲ ἐκ θελήματος σαρκὸς οὐδὲ ἐκ θελήματος ἀνδρὸς ἀλλ' ἐκ Θεοῦ ἐγεννήθησα.

¹⁴ Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ Πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας.

¹⁵ Ἰωάννης μαρτυρεῖ περὶ αὐτοῦ καὶ κέκραγεν λέγων Οὗτος ἦν ὃν εἶπον Ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.

¹⁶ ὅτι ἐκ τοῦ πληρώματος αὐτοῦ ἡμεῖς πάντες ἐλάβομεν, καὶ χάριν ἀντὶ χάριτος·

¹⁷ ὅτι ὁ νόμος διὰ Μωϋσέως ἐδόθη, ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐγένετο.

¹⁸ Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς Θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο³⁶.

B) Prólogo de João com tradução própria

¹ No princípio era o *Lógos*, e o *Lógos* estava junto com Deus, e o *Lógos* era Deus.

² Este no princípio, (ele) estava com Deus.

³ Tudo foi feito através dele, e sem ele nada foi feito do que existe.

³⁶ Disponível em: <<http://biblehub.com/whdc/john/1.htm>>. Acesso em: 15 abr. 2016.

- ⁴ Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens.
⁵ E a luz brilha nas trevas, e as trevas não a receberam.
⁶ Apareceu um homem sendo enviado da parte de Deus, seu nome era João.
⁷ Este veio para testemunho, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele.
⁸ Aquele não era a luz, mas veio a fim de dar testemunho da luz.
⁹ Era a luz verdadeira, que ilumina todo homem, vindo ao mundo.
¹⁰ Ele estava no mundo, e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o conheceu.
¹¹ Veio para os seus (próprios) e os seus não o receberam.
¹² Porém, a quantos o receberam deu a eles, poder de se tornar filhos de Deus aos que acreditam no nome dele.
¹³ Os quais não foram provenientes do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas vieram de Deus.
¹⁴ E o *Lógos* se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a glória dele, glória como unigênito junto do Pai, cheio de graça e de verdade.
¹⁵ João dá testemunho a respeito dele e clama dizendo. Este era aquele que eu disse: o que atrás de mim está vindo, diante de mim vem, pois existia antes de mim.
¹⁶ Pois de sua plenitude nós todos recebemos graça após graça.
¹⁷ Pois a lei foi dada por Moisés, a graça e a verdade veio através de Jesus Cristo.
¹⁸ Deus ninguém jamais viu; o unigênito divino o que está no seio do Pai, ele é quem o revelou³⁷.

3.2 PROPOSTA DE DIVISÃO DO PRÓLOGO DE JOÃO

Existem várias propostas diferentes de divisão do Prólogo de João. Todavia, para este trabalho preferiu-se escolher a seguinte proposta quiástica:

- a) O *lógos* e Deus: 1,1-2.
- b) O *lógos* e a criação: 1,3-5.
- c) O *lógos* e João: 1,6-8.
- d) Função do *lógos*: 1,9-14.
- c) Jesus e João: 1,15.
- b) Jesus e os homens: 1,16-17.
- a) Jesus e Deus: 1,18.³⁸

3.3 ESTILO DO PRÓLOGO DE JOÃO

O Prólogo de João “é ‘o mais belo dos hinos cristãos’. Na Igreja antiga, o simples fato de lê-lo ou cantá-lo purificava o coração e a inteligência”³⁹ (LELOUP, 2012, p. 149). Ele também representa um sumário poético de toda a teologia e toda

³⁷ O texto do Prólogo e os versículos do Prólogo utilizados no decorrer do presente capítulo são de tradução própria. Também nas citações sobretudo do capítulo 5 em que o Prólogo de João é citado várias vezes, é utilizado esse mesmo texto com tradução própria. Quando se tratar de citações diretas das obras de diversos autores, pode aparecer variação de tradução.

³⁸ LA CALLE, 1978, p. 13.

³⁹ Quando se fala na Igreja Antiga se está referindo à Igreja primitiva, Igreja nascente.

narração do Evangelho.⁴⁰ O Prólogo faz a descrição do Filho no céu e sua descida, de modo que o Evangelho descreve sua peregrinação entre os homens e sua elevação final e sua volta ao Pai (BROWN, 1975, p. 21).

Na mesma ótica, Mateos (2005, p. 32) infere que essa exposição introdutória que é o Prólogo resume em poucos traços a realização do projeto criador de Deus, que, por sua vez, abre nova era na história humana. Não é possível penetrar na profundidade do Prólogo-síntese sem antes ter conhecimento da obra de Jesus. Ele por um lado, oferece chaves de interpretação para o restante do Evangelho de modo que aponta seus principais temas; por outro lado, sua densidade faz com que não seja plenamente compreendido enquanto não tiver sido explicitado pela narração mesma.

3.4 COMPOSIÇÃO DO PRÓLOGO DE JOÃO

Existe⁴¹ a opinião de que o Prólogo seja uma composição anterior à construção do Evangelho, e por isso, seu personagem principal, o λόγος, enquanto tal palavra, não aparece novamente no Evangelho.⁴² Certo e indiscutível é que este λόγος aparece essencialmente como mediador entre Deus e mundo, de modo que o Deus inatingível e oculto o qual ninguém pode ver, faz-se visível por meio deste λόγος, primeiro na criação e depois na encarnação, pois este chega a converter-se em homem, e é aí que se chega ao conhecimento de que Jesus de Nazaré e o λόγος se identificam (LA CALLE, 1978, p. 38-40).

Nessa mesma ótica Wardison (2011, p. 35) infere que:

a aplicação do título de Logos para Jesus, em João, tem a finalidade de preencher uma lacuna deixada pelos evangelhos sinóticos, a saber: todos eles apresentam Jesus a partir da criação⁴³, João pretende apresentar Jesus desde toda a eternidade, superando até mesmo o livro do Gênesis, pois, não inclui Jesus como obra criada por Deus, mas sim, como co-autor ao lado do Pai em toda a obra da criação [...].

⁴⁰ Outros autores são da mesma opinião de que o Prólogo seja uma introdução ao Evangelho e/ou uma síntese do mesmo: La Calle mencionado no texto, José Bortolini, Johannes Beutler, Jean-Yves Leloup, Anselm Grün, A. Feuillet.

⁴¹ La Calle, por exemplo.

⁴² Num artigo publicado recentemente na "Revista Caminhando", Milton L. Torres afirma que o termo Logos aparece quatro vezes no Prólogo (Jo 1,1 (3x).14), mas que também está presente em Jo 17,17 quando diz: "santifica-os na tua verdade; o teu *logos* é a verdade" (TORRES, 2016, p. 148).

⁴³ Princípio do Evangelho de Jesus Cristo [...] (Mc 1,1); Livro da origem de Jesus Cristo [...] (Mt 1,1); [...] filho de Set, filho de Adão, filho de Deus (Lc 3,38).

Todavia, seguindo a reflexão, nem todos os autores⁴⁴ são da mesma opinião de que o Prólogo seja um hino anterior ao Evangelho, de modo que alguns são da opinião de que o Prólogo faça parte do plano do próprio Evangelho, e as questões de mudanças de temas dentro do mesmo, fazem parte da intenção do evangelista. Como diz Beutler (2016, p. 41): “muitos comentadores antepõem ao evangelho o Prólogo como texto separado. Contudo, há muitos argumentos para tratá-lo em conexão com os capítulos subsequentes”.⁴⁵

3.5 OBJETIVO DO PRÓLOGO DE JOÃO

O Prólogo é destinado a introduzir o leitor no corpo da narrativa evangélica. Nisso, porém, não há nada de extraordinário, visto que, os outros evangelistas, cada um à sua maneira, faz o mesmo. Porém, à primeira vista, o Prólogo de João pode desconcertar a lógica dos ocidentais, visto que, suas afirmações, de acordo com seu ritmo, com seu movimento e com sua sucessão, obedecem estruturas mentais diferentes.⁴⁶ (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 38-39).

Em todo caso, o Prólogo de João é uma espécie de *abertura* que apresenta em síntese o tema que vai desenvolver posteriormente. É um concentrado teológico, de modo que tem finalidade de apresentar o núcleo do pensamento joanino, a irrupção

⁴⁴ Juan Mateos e Juan Barreto, e Beutler, por exemplo.

⁴⁵ Em relação aos temas que Beutler diz que estão em conexão entre o Prólogo e o Evangelho são os seguintes: “O testemunho do Batista (1,19-34) já veio preparado no Prólogo (1,6-8.15). O “Jesus Cristo” já nomeado no Prólogo (1,17) é agora apresentado por João Batista. O Batista conduz a Jesus os primeiros discípulos (1,35-51), que se tornam as testemunhas do primeiro sinal de Jesus, em Caná (2,1-12). A primeira Páscoa leva Jesus a Jerusalém, onde purifica o Templo (2,13-25) e entra em diálogo com o conselheiro de Nicodemos (3,1-21). A partir daí encontramos Jesus, em círculos concêntricos, a caminho de novas regiões: da Judeia (3,22-36) através da Samaria (4,1-42) para a Galileia (4,43-45), onde realiza o segundo sinal em Caná (4,46-54). O afastamento de Jesus significa também abertura para novos grupos humanos: os samaritanos, que não estão unidos à Judeia numa fé plena, e os galileus, que, como ‘terra de Zabulon e Neftali’, são por Isaías chamados ‘a região dos gentios’ (texto de Is 8,23), assumido em Mt 4,14-16). Destarte, Jesus, na sequência de sua primeira romaria a Jerusalém, inicia uma viagem que o leva a pessoas sempre mais afastadas de Jerusalém, de seu culto e de sua fé. A partir de 5,1 haverá uma mudança: Jesus usa agora as festas de peregrinação para se manifestar a seu povo e a seus líderes (exceto a Páscoa de Jo 6,4, na Galileia). Por isso, não convém ver nos caps. 2-12 (como faz R. Bultmann) ‘a revelação da *doxa* diante do mundo’, e tampouco nos caps. 5-12 (como faz a *Einheitsübersetzung* de 1980). Deve-se distinguir entre a manifestação de Jesus diante do mundo em Jo 1-4 e sua manifestação diante de seu povo em Jo 5-10, com uma visão retrospectiva em Jo 12,37-43 e um último apelo à fé em Jo 12,44-50 (BEUTLER, 2016, p. 41-42).

⁴⁶ Sobre a lógica desconcertante do prólogo joanino Léon-Dufour diz: “Qual a razão das duas menções a João Batista (Jo 1,6-8.15)? Em que momento preciso do texto se trata propriamente de Jesus Cristo? Desde o exórdio (1,1) ou desde a menção da recusa oposta pelos homens (1,10-11), ou somente com a proclamação do Logos encarnado (1,14), imediatamente depois da designação expressa do nome?” (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 39).

no mundo dos homens da figura ímpar daquele que é o único revelado: Jesus de Nazaré (LA CALLE, 1978, p. 38).

3.6 INTERPRETAÇÃO DO PRÓLOGO DE JOÃO

A seguir será feita uma interpretação do Prólogo do Evangelho de João. Tal interpretação será feita com os versículos divididos ou não. Além disso, cada versículo ou parte de versículo a ser comentada estará no início do parágrafo.

3.6.1 Interpretação de Jo 1,1a

No princípio era o Λόγος. Ao utilizar a expressão “no princípio”, isto é, *ἐν ἀρχή* – *en arché* (no princípio) João enlaça o seu Evangelho com o relato da criação do mundo⁴⁷ (Gn 1,1ss), oferecendo uma linha de interpretação de seu escrito. O que será narrado aparece em relação com a obra da criação. Isso significa que João declara a existência de realidade anterior ao princípio descrito pelo Gênesis: “No princípio, Deus criou o céu e a terra” (1,1). A Palavra, isto é, o *λόγος* divino precedia a própria criação que deveria guiar e realizar a criação inteira.

A partir do versículo acima citado, percebe-se uma relação de proximidade com a citação de Sabedoria: “O Senhor me estabeleceu como princípio de seus caminhos para [realizar] obras, constituiu-me no princípio antes que existisse o tempo, antes de criar a terra” (Sb 8,22-24). João segue a linha dos Provérbios e coloca a existência do *λόγος* antes da criação efetiva (MATEOS, 2015, p. 44-46). O evangelista se vale da literatura sapiencial, mais precisamente da Sabedoria.⁴⁸

Sobre o *λόγος* no princípio, Beutler (2016, p. 47) afirma que: “no Prólogo joanino, antes de qualquer ação de Deus, trata-se de seu ser, mais exatamente do ser do *λόγος* divino: seu ser divino e sua natureza divina”. O evangelista assim, busca nas profundezas de Deus, a origem do *λόγος* divino. Isso ele o faz, diferente dos outros evangelistas da infância que narram sua origem histórica, e Mc que começa a partir do ministério de João Batista.

⁴⁷ Outros autores são da mesma opinião: Johannes Beutler, José Bortolini, Raymond E. Brown.

⁴⁸ Juan Mateos e Juan Barreto, Raymond E. Brown e Francisco de La Calle são desta opinião.

Seguindo, então, na ótica joanina, desde o princípio existe ao lado de Deus sua Palavra, que é assim por dizer, seu projeto. Seu conteúdo irá se realizar na obra da criação. É desígnio primordial, Palavra divina absoluta, original, que faz com que todas as outras sejam relativizadas.

As palavras dirigidas por Deus ao homem na Lei e nos Profetas não passavam de expressão parcial de sua plenitude. Ao se conhecer essa Palavra que é expressão perfeita de Deus, todas as outras perdem sua força, ao se perceber sua fragmentariedade e imperfeição (MATEOS, 2015, p. 46). O λόγος, é a Palavra que sempre existiu, e a mesma Palavra que assumirá a σαρκί (Jo 1,14).

3.6.2 Interpretação de Jo 1,1b

E o Λόγος estava junto com Deus. Beutler afirma que “o λόγος é desde toda eternidade. Entenda-se: ele está junto de Deus e voltado para ele (como sugere a preposição grega *pros*)”, (BEUTLER, 2016, p. 47). O λόγος existia desde o princípio, mas ele na verdade sempre existiu junto de Deus, visto que foi gerado do Pai eternamente, e por isso esta parte do versículo afirma que além de ele ser o λόγος, ele estava com Deus.

Assim, o projeto de Deus formulava-se em uma Palavra que se dirigia a ele mesmo. Em forma de colilóquio divino expressa-se seu constante pensamento, seu plano criador, que se refere particularmente ao homem, vértice da criação. Seu projeto sobre o homem, que havia de ser efetuado pela Palavra criadora, urgia a Deus (MATEOS, 2015, p. 46). Se o λόγος estava junto com Deus, então Deus não é solitário e não fica num mundo solipsista, mas é um Deus que está numa comunhão perfeita de amor.

3.6.3 Interpretação de Jo 1,1c

E o Λόγος era Deus. No versículo 1c se pode compreender que o λόγος além de estar desde o princípio, antes mesmo da criação, e além de estar voltado para Deus, ele mesmo era Deus. O λόγος é Um com a luz, permitindo, assim, que ela seja contemplada. Leloup (2012, p. 169) usa um exemplo dizendo que um rio é um com a fonte de onde ele brota, por isso Jesus dirá: “O Pai e eu, nós somos Um”. O λόγος e

Deus são distintos, mas eles não estão separados. Porém, eles não se confundem e não se misturam. Assim, neste primeiro versículo já é uma revelação do que é o Amor, pois o λόγος está virado [voltado] para Deus, e ele é Deus. Neste sentido Beutler (2016, p. 47) diz que:

Ele é de essência divina: *théos*, no fim do v.1, é predicado, significando que ele é Deus. Precisamente este Logos – que era desde o princípio e que estava junto de Deus, sendo de essência divina – estava desde o princípio junto de Deus, como reassumindo, confirma o v.2.

No Prólogo, João evita de forma cuidadosa o uso do verbo “fazer/criar” (*poieō*), visto que um ser divino não pode ser criado. Assim, utiliza a metáfora “nascer/gerar” (1,13.18), que indica comunicação da vida própria daquele que gera (Deus). A vida divina que se comunica se designará como “glória/amor e lealdade” (1,14). Jesus será a plena realização do projeto (1,14) e por isso será o Deus gerado (1,18). Será por meio dele e participando de sua plenitude (1,16), que os homens poderão “nascer de Deus” (1,13) pelo dom do Espírito (1,33), e estarão capacitados para “fazer-se filhos de Deus” (1,12), realizando em si mesmos o projeto divino. Todo ideal que o homem tem que se situe abaixo desse projeto, sem dúvida mutila o projeto de Deus sobre ele (MATEOS, 2015, p. 47).

3.6.4 Interpretação de Jo 1,2

Este no princípio, (ele) estava com Deus. Este segundo versículo do Prólogo recapitula as duas primeiras afirmações que se encadeiam no v. 1, isso pode ser observado, a partir de “no princípio” (Jo 1,1a) e “estava com Deus” (Jo 1,1b); além disso, o texto põe em relevo o essencial daquilo que pretende propor, isto é, ao mesmo tempo, a situação do λόγος em relação ao começo do universo e também a sua existência junto de Deus. Após João ter proclamado o que é o λόγος em si mesmo, retoma a expressão *ἐν αρχή* (no princípio) (Jo 1,1), da qual havia partido. Por este motivo, ele se volta novamente para o lado da criação, e repete de maneira intencional a expressão “no princípio”, orientando, assim, o pensamento do leitor para a criação. Além disso, o termo λόγος, ou Palavra, não implica por si mesmo uma comunicação “ad extra”, na qual Deus se comunica com os homens. De início nos é revelado que em nenhum “momento” Deus estava no λόγος, mas o λόγος estava com Deus, e está

em diálogo com os homens. Ele é a expressão de Deus voltada para os homens (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 65).

Deus, portanto, aparece como termo passivo (no Prólogo) em 1,1-2, e toda atividade corresponde à Palavra. Nem sequer Deus a pronuncia, ela é apresentada dirigindo-se a Deus. Até mesmo em 1,3 quando fala de forma expressa sobre a criação, subentende-se que o agente é Deus, porém é acentuada a ação (*día*) da Palavra. Para João, da perspectiva do homem, aparece em primeiro plano a Palavra que se encarna em Jesus, pois como se vê em Jo 1,18, o homem só pode conhecer a Deus somente nele e através dele (MATEOS, 2015, p. 47). Através do versículo 18 do Prólogo é possível compreender que o *λόγος* de Deus é quem dá o verdadeiro conhecimento do Pai.

3.6.5 Interpretação de Jo 1,3

Tudo foi feito através dele, e sem ele nada foi feito do que existe. De forma literal: “todas as coisas” (*panta*) tem nele sua origem (*egeneto*= *gênese*) e nada pode ter origem fora dele (LELOUP, 2012, p. 170). A expressão “através dele” (1,3), pode ser entendida ambivalentemente, como se o *λόγος* fosse a causa principal ou ainda uma espécie de instrumento, porém fica determinada pela seguinte afirmação: “sem ele não se fez absolutamente nada!” (1,3b).

O papel do *λόγος* fica fora das terminologias clássicas de “causa”. Além disso, Deus e o *λόγος*, embora sejam duas realidades distintas, isto é, duas pessoas, estão mutuamente implicados no seu ser e agir (LA CALLE, 1978, p. 43). Ao ser a Palavra a força criadora de tudo, funda a origem de tudo (1,1: *no princípio*). Porém, a doutrina rabínica, considerava a Lei como sendo preexistente e divina, e ao fazer isso, tinha-a como agente da criação. O evangelista João, porém, desde a sua primeira frase⁴⁹, coloca em oposição a “Palavra” às “palavras” da Lei, dissentindo desta doutrina. Assim, diante da Palavra, a Lei que foi dada por meio de Moisés, fica relativizada e circunscrita a determinada época da história (MATEOS, 2015, p. 48).

⁴⁹ No princípio era o *Lógos* (Jo 1,1).

3.6.6 Interpretação de Jo 1,4a

Nele estava a vida. O versículo 1,4a evidencia que o núcleo e a finalidade da obra criadora é a comunicação da vida. A vida colocada no Prólogo do Evangelho, e a chave de leitura do Evangelho, faz com que todo este deva ser lido nesta ótica. A missão de Jesus realmente é esta (10,10): *‘eu vim para que todos tenham vida e em abundância’*; *Jesus, portanto, veio comunicar a vida ao homem até a plenitude (1,12.13).* (MATEOS, 2015, p. 48). E nesse sentido, o λόγος de Deus é aquele que é o comunicador de vida, e por todos dá a vida. A Palavra de Deus é comunicadora de vida. E Jesus é essa Palavra capaz de comunicar vida, porque ele próprio possui a vida em plenitude e a transmite à humanidade (BORTOLINI, 1994, p. 19).

3.6.7 Interpretação de Jo 1,4b

E a vida era a luz dos homens. O versículo 1,4b fala que ‘luz’ e ‘vida’ são “dois termos centrais da teologia joanina. O λόγος dá a vida (3,16.36), e é a vida (14,6), assim Jesus é a luz do mundo⁵⁰ (9,5; 8,12; 12,46). A encarnação da Palavra divina ainda não se expressou aqui diretamente, mas aparece suposta” (BEUTLER, 2016, p. 49). Isso acontece porque a Palavra divina é a vida que ilumina os homens. A Palavra divina certamente deveria se aproximar dos homens para comunicar-lhes a vida e iluminá-los, e isto acontecerá por meio da encarnação (1,14).

A última parte do versículo 3 deveria ler-se com o versículo 4, e dessa maneira, seria a tradução literal: “aquilo que foi feito tinha vida em si”. A Palavra criadora de Deus era fonte de vida como se lê no Gênesis, porém se o homem tivesse compreendido, a vida concedida por esta Palavra seria sua luz - luz esta que foi dada por Deus, na qual o homem podia caminhar (BROWN, 1975, p. 22). De fato, nem todos compreenderam essa luz comunicadora de vida, e por isso, a rejeitaram (1,11).

A expressão de João: *a vida era a luz dos homens* inverte a concepção rabínica, que enunciaria a sentença ao revés: para os rabinos a luz era identificada com a Lei, e esta Lei era a vida dos homens. Anteriormente era preciso conhecer a Lei, de modo que ela era luz e guia, e sua prática levaria à vida (7,49). João faz proposta

⁵⁰ ‘Mundo’ para o Evangelho de João: “às vezes significa humanidade, mas muitas vezes [...] ‘mundo’ é a mesma coisa que ‘sociedade injusta’ ou ‘sistema social que produz morte’” (BORTOLINI, 2015, p. 154).

exatamente contrária, pois o que se conhece é a vida mesma, e este conhecimento e experiência é a luz dos homens, isto é, a luz que guia os seus passos, a mesma constitui a norma de sua vida e sua conduta. Todavia, o tema da vida-luz será desenvolvido na passagem de Nicodemos, exatamente em relação com a Lei (3,1-21) (MATEOS, 2015, p. 49-50).

3.6.8 Interpretação de Jo 1,5

E a luz brilha nas trevas, e as trevas não a receberam. A luz foi o primeiro dom da criação, e João faz referência tácita à rejeição do homem à luz que vem de Deus pelo pecado, e a introdução do mal na criação de Deus. João insiste em que as trevas não conquistaram a luz - tema do Gn 3,15, da vitória final da posteridade da mulher sobre a serpente (BROWN, 1975, p. 22-23). A luz, porém, é mais forte do que as trevas, de modo que até mesmo no ato criador, ela rompe a escuridão. A luz brilha nas trevas, refere-se ao destino da Palavra divina no mundo. João exprime isso com o dualismo de “luz” e “trevas”. Então, faz parte da missão da luz brilhar para dentro das trevas e delas libertar a humanidade (8.12; 12,35.46), (BEUTLER, 2016, p. 49).

A treva não é mera ausência de luz, mas é entidade ativa, maléfica, é força de morte, além de ser inimiga da vida que estimula a humanidade, ela é irreconciliável com a plenitude que mostra a luz. A treva que é entidade negativa, também é hostil à luz e tem como pretensão aniquilá-la. Porém, a luz não luta, não força e nem faz violência, pois tem sua positividade e é evidente por si mesma.

O evangelista não menciona a treva a não ser após ter afirmado a existência da vida como luz do homem, pois ela é o dado primordial, isto é, componente de seu ser. Somente o homem, opondo-se a ela (luz), pode criar a treva. A obra de Deus em Jesus dará ao homem a possibilidade de sair da treva em que se encontra, de modo que passa para a zona de luz/vida (MATEOS, 2015, p. 50-51). Não se entrará na discussão sobre a liberdade, porém percebe-se que, na visão do evangelista a luz é constitutiva do ser do homem, e ele pode recebê-la, mas para isso é preciso recusar as trevas.

3.6.9 Interpretação de Jo 1,6

Apareceu um homem sendo enviado da parte de Deus, seu nome era João. Dos versículos 6-8 do Prólogo parece existir uma ruptura, e assim há uma ideia de um hino pré-joanino por trás do Prólogo. Todavia, Beutler⁵¹ não é dessa opinião, de modo que renuncia a qualquer hipótese literário-crítica e apenas constata uma mudança estilística no interior do Prólogo⁵² (BEUTLER, 2016, p. 51). Ele vê o Prólogo como um texto unitário, de modo que não existe duas fontes para o mesmo. Se há mudanças no texto, isto é intencional do evangelista e faz parte do seu plano para o Evangelho.

Todavia, ao se retomar a reflexão, pode-se lembrar que nos primeiros versículos, se estava nos píncaros da contemplação, agora se volta a descer para o vale da história, pois no Evangelho de João existe esse ritmo de onda de fluxo e refluxo do eterno no tempo. Assim, no Prólogo joanino, João Batista aparece como arquétipo do enviado, do primeiro “apóstolo” e do testemunho. Da mesma forma que o λόγος está voltado para Deus, do mesmo modo João Batista está voltado para o λόγος (LELOUP, 2012, p. 175-176).

Neste sentido, em relação a esse envio do Batista, o agente principal da cena é Deus, pois é Ele quem envia. Deus escolhe um homem para transmitir sua mensagem. Um homem para quem a vida é a luz (1,4), dará testemunho aos homens acerca da luz-vida. Sua missão vem diretamente de Deus, à margem das instituições religiosas (MATEOS, 2015, p. 52). Isto significa que João não recebe sua missão dos sacerdotes ou sumos sacerdotes, mas de Deus.

3.6.10 Interpretação de Jo 1,7

Este veio para testemunho, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele. No versículo 7 João Batista tem por papel, dar testemunho com todo o seu ser, além de certificar com seu corpo, sua afetividade, com sua inteligência que a luz existe, a fim de que os outros possam crer nisso (LELOUP, 2012, p. 176). O versículo 7 quer dizer que João Batista é aquele que dá testemunho. E o testemunho que ele dá é de uma pessoa: Jesus.

⁵¹ Também Juan Mateos e Juan Barreto são da mesma opinião.

⁵² Para mais detalhes: BEUTLER, 2016, p. 51-53.

É por meio de João que se saberá sobre a existência da luz e que certamente será possível escapar da treva, pois ela é sua inimiga (1,19ss; 3,24). A missão de João, que aqui é descrita como sendo a de dar testemunho da luz, isto é, de provocar a expectativa da vida, será descrita por ele mesmo como sendo “batizar com água”, para que aquele que chegará depois dele, pudesse se manifestar a Israel (1,31).

Assim, o batismo conferido por ele, simbolizará a ruptura com a treva, ou seja, com a situação que era mantida pela instituição judaica, e a passagem, em desejo, para a zona luz-vida, que terá a sua inauguração por aquele que tirará o pecado do mundo (1,29) (MATEOS, 2015, p. 52-53).

3.6.11 Interpretação de Jo 1,8

Aquele não era a luz, mas veio a fim de dar testemunho da luz. O Prólogo joanino adverte contra o perigo que consiste em tomar, algumas vezes, o reflexo pela luz, a tomar o Precursor pelo Messias. A relação de João Batista com Cristo é equiparada muitas vezes com a relação existente entre a lua e o sol, de modo que, a lua não é fonte de luz, mas reflete a luz (LELOUP, 2012, p. 177). A pessoa e o papel de João neste versículo é inserido de modo negativo, pois mesmo que seja enviado por Deus, João não é a luz, mas apenas tem a missão relativa a ela. Tal insistência evidencia que havia quem identificasse João com a luz.

João não era a luz porque não realizava em si plenamente o projeto divino e porque não continha a vida e também não podia comunicá-la. Na luz existe a plenitude da vida que brilha para o homem (1,4). A luz sim poderá manifestar de forma plena essa aspiração, mas ela não é identificada com João (MATEOS, 2015, p. 53). Portanto, o versículo 8 vem lembrar que João não é a luz, mas é aquele que veio a fim de dar testemunho da luz.

3.6.12 Interpretação de Jo 1,9

Era a luz verdadeira que ilumina todo homem, vindo ao mundo. Neste v. 9 se retoma a vinda da luz ao mundo que já está presente no v. 5. Quando à ideia de que esta luz ilumina todo homem é retomada do v. 4 (BEUTLER, 2016, p. 54). Esta ideia perpassa em vários momentos do Prólogo. Esta luz testemunhada por João é a única luz, a vida (1,4), aquela que brilha em meio à treva (1,5) e que se manifestará na

história de uma existência humana, isto é, o Messias-luz (8,2). A luz verdadeira opõe-se às luzes falsas ou parciais, cujo protótipo fora a Lei (1,4). Assim, a luz da vida (8,12) procedia de Deus criador (MATEOS, 2015, p. 53). O evangelista mostra que somente esta luz verdadeira é capaz de iluminar todos os homens, e esta não pode ser confundida com luzes falsas.

Portanto, o versículo 9 mostra que a luz não vem somente para os que são “iluminados”, mas vem para “todo homem”. Esse universalismo continua também no v. 10, visto que, como o mundo inteiro é obra da criação pela Palavra de Deus, o mundo deveria acolhê-la (BEUTLER, 2016, p. 54). É preciso ter em mente que essa luz ilumina “todo homem”, não somente os cristãos, os homens que tem fé, aqueles que são fervorosos, mas verdadeiramente “todo homem” (LELOUP, 2012, p. 178).

O homem, porém, tinha critério para distinguir entre luzes que eram verdadeiras e luzes que eram falsas, também seu anelo de vida e plenitude. Todos podiam responder ao testemunho de João (1,7), pois ele dava testemunho de realidade existente, e ele tinha como pretensão despertar a consciência da vida, latente em “todo homem” e que cada um podia descobrir de novo. Porém, para responder a seu convite era preciso dar-se conta de que estava em situação de morte. Então tal era o trabalho de João por meio de seu batismo, isto é, propor a ruptura com a situação e adesão daquele que devia chegar (MATEOS, 2015, p. 54).

Tudo indica que a intenção de João Batista não era de ser o Messias, mas ele tinha consciência de sua missão de precursor, isto é, a missão de preparar o povo para a vinda do verdadeiro Messias, que muitas vezes foi confundido com a sua figura.

3.6.13 Interpretação de Jo 1,10

Ele estava no mundo, e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o conheceu. No versículo 10, o evangelista mostra que a humanidade contradiz o desejo de vida implantado nela, e, portanto, não reconhece o projeto divino e nem fez caso de sua interpelação. Mesmo que lhe era conatural, a rechaçou, e dessa forma, rechaçou a vida. A humanidade vivia em regime de morte, dominada pela treva, mas se negou a responder ao ideal de plenitude humana a que estava destinada pela própria criação.

Portanto, neste versículo, é resumido a situação da humanidade até a chegada da Palavra na história, ou seja, a sua negativa em realizar o projeto divino, e a submissão à treva. A frase que diz “o mundo não o conheceu”, faz descrição da

rejeição voluntária do projeto de Deus sobre o homem, também anuncia o pecado do mundo que será tirado pelo Cordeiro de Deus (1,29).

Porém, a humanidade é dominada pelo pecado, e acaba por aceitar um regime de opressão. Nega-se a deixar-se iluminar pela luz-vida, e não deixa-se interpelar pela Palavra (MATEOS, 2015. p. 54). Diante da liberdade dada por Deus, a humanidade poderia fazer adesão à luz, mas para isso deveria rejeitar a treva.

Na linguagem joanina, o mundo⁵³ são os homens, mais precisamente aqueles que ele chama de judeus, porém estes representam a totalidade dos homens, isto é, o mundo, pois falar da rejeição de Jesus pelos judeus significa falar de sua rejeição pelas pessoas em geral. Tal narração evangélica revela uma situação muito global, isto é, o drama da humanidade (COMBLIN, 2010, p. 23).

3.6.14 Interpretação de Jo 1,11

Veio para os seus (próprios) e os seus não o receberam. O versículo 11 do Prólogo faz transpor uma nova etapa na epifania do λόγος. Tal versículo poderia ser aplicado à humanidade inteira, porém se é exato que o versículo 11 faz paralelo com o versículo 10, então “ele estava no mundo” corresponde agora ao “veio para os seus”. E as palavras “o mundo não o conheceu” corresponde “os seus não o receberam; além disso, deve haver uma progressão no pensamento. A maioria dos padres e comentadores pensam que “veio para os seus” relaciona-se com à Terra Santa de Israel que é propriedade de Deus de maneira toda especial (“vós sereis meu povo”); isso em virtude do privilégio da aliança (FEIJUILLET, 1971, 71-72).

Para São João, parecia que o povo judeu não tinha reconhecido o λόγος em sua forma corporal, de modo que, “perscrutam as Escrituras, mas não querem vir a mim receberem a vida [...]” (LELOUP, 2012, p. 183). O λόγος em sua forma corporal é o próprio Jesus. Acredita-se que o evangelista pode até ter se referido ao povo judeu, mas não somente aos judeus, e sim, a partir desse povo, refere-se também ao drama de toda a humanidade ao rejeitar o λόγος.

⁵³ É preciso ter em mente o duplo significado de “mundo” para o Quarto Evangelho: 1) Mundo enquanto tal criado por Deus. 2) humanidade (homens).

3.6.15 Interpretação de Jo 1,12a

Porém, a quantos o receberam. Aqueles que eram do λόγος, portanto, de Jesus, não o acolheu, mas houve quem aceitou. E com essa frase: “porém, a quantos o receberam”, o evangelista João indica que houve resposta positiva à Palavra-luz, sobretudo fora de seu povo.⁵⁴ Assim, embora a presença histórica de Jesus ocorra em Israel, sua mensagem está destinada a toda humanidade (MATEOS, 2015, p. 56). Apesar da rejeição, houve quem acreditasse e aceitasse a sua mensagem. De fato, a vinda do λόγος é universal!

3.6.16 Interpretação de Jo 1,12b

Deu a eles, poder de se tornar filhos de Deus. Verifica-se, conforme o versículo 12b que o evangelista João fala que aqueles que receberam o λόγος encarnado, este os torna filhos de Deus. Mas para isso primeiro vem a resposta dos homens que acolheram o λόγος num momento do tempo. Tal acolhida consiste em “crer no seu nome”, e tal consequência será tornarem-se “filhos de Deus”. Isso acontece não simplesmente de um modo humano, pois somente Deus gera como consequência da acolhida, e portanto, da fé; por isso apenas ele pode suplantar a ação do homem. Tais homens, sem dúvida, acolheram de forma livre a ação do λόγος, porém acolhida feita também pelo próprio Deus (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 86).

Também nesta frase *tornar-se filhos de Deus*, está contido o princípio que dominará todo o Evangelho, ou seja, o fato de Deus não se substituir ao homem, mas o capacitar para que ele possa desenvolver sua própria atividade. Deus capacita fazendo que nasça de novo (1,13; 3,3) pela comunicação do seu Espírito (3,5s), concedendo-lhe, qualidade de vida que potência o seu ser e lhe possibilita desenvolvê-lo até realizar em si o projeto criador (MATEOS, 2015, p. 57). É possível perceber tanto no Evangelho de João como na teologia de Ireneu de Lião o tema da doação do Espírito ao homem por Deus para capacitá-lo.

⁵⁴ Sobre este ponto, é possível ler na íntegra em: MATEOS, 2015, p. 56.

3.6.17 Interpretação de Jo 1,12c

Aos que acreditam no nome dele. No versículo 12c, o evangelista João explica em que sentido se deve aceitar o λόγος encarnado. Trata-se, sem dúvida, de adesão pessoal a Jesus, em sua qualidade de projeto criador que foi realizado; também de aceitação da vida que é comunicada por ele enquanto sendo Palavra criadora. O evangelista não está pedindo que se faça adesão a uma ideologia e nem a uma verdade que foi revelada, mas a uma pessoa que é modelo e doador da vida que Deus oferece à humanidade.

Assim, a atividade dos crentes que os leva a serem filhos de Deus, certamente supõe que se faça adesão contínua aquele que é o enviado de Deus, isto é, Jesus (6,29) (MATEOS, 2015, p. 58). Pois aos que creram nele, λόγος encarnado, deu possibilidade de se tornarem filhos de Deus soprando sobre eles o seu Espírito de nova vida, do mesmo modo como Deus soprou o Espírito sobre Adão. Assim, haverá uma nova criação (BROWN, 1975, p. 24).

3.6.18 Interpretação de Jo 1,13

Os quais não foram provenientes do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas vieram de Deus. No versículo 13, João tenta explicar de que modo aqueles que acolheram o λόγος encarnado podem ter acesso à fé. Do seu modo, João aborda o famoso problema da relação entre graça e liberdade. Pois se tudo vem de Deus, então como é que o homem ainda é livre? Para isso a resposta é abrupta, pois para crer, é preciso ter sido gerado pelo próprio Deus. Além disso, o homem não se torna filho pela procriação carnal. Não é mais em virtude de um querer carnal, ou seja, em virtude do desejo que a criatura perecível tem de sobreviver à morte pela sua progênie.

Também não é em virtude do desejo prometeano que expressa a vontade de homem. Todas as saídas estão fechadas, com exceção de Deus, que é o único que pode gerar a acolhida do λόγος que se propaga pelo mundo. João, porém, não se detém na afirmação de princípio. Ele termina na proclamação triunfal da geração afetiva por Deus (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 89). É preciso ter claro que a geração dos filhos dos homens não é a mesma coisa da geração divina do Filho (λόγος). Somente

o Filho é o Filho de Deus, no sentido de ser da mesma essência e mesma natureza de Deus. Os homens não serão filhos como o Filho é Filho, mas são filhos por participação, dito de outro modo, são filhos por adoção. São filhos no Filho. É uma filiação adotiva.

Nascer de Deus significa, portanto, nascer do Espírito que procede da *σαρξ* e do sangue de Jesus, aceitando, assim, sua *σαρξ* e seu sangue, sua vida e sua morte. O nascimento a partir de Deus, que é obtido pela aceitação da humanidade de Jesus possibilitará ao homem, por sua fidelidade a ele, chegar a ser filho de Deus (MATEOS, 2015, p. 59).

3.6.19 Interpretação de Jo 1,14a

E o Λόγος se fez carne. João 1,14a é um versículo central neste trabalho, e portanto, é preciso se deter um pouco mais nele. Neste versículo Ireneu de Lião se inspira para afirmar a encarnação do *λόγος*.

Assim, segundo B. Müller, “de modo geral, Jo 1,14 é considerado a afirmação central do NT acerca da encarnação. Entretanto, a interpretação da passagem é ainda altamente controvertida, de forma que precisa de exame mais exaustivo” (MÜLLER, 2004, p. 39). Não se tem como pretensão aqui fazer uma leitura exaustiva e minuciosa, como sugere Müller, mas apenas uma breve interpretação do texto.⁵⁵

O v. 14, divide-se em cinco linhas. As duas primeiras falam da encarnação do *λόγος* e de sua habitação “no meio de nós”, expressão que traz à cena a comunidade leitora. Esta constitui o sujeito da terceira linha, visto que ela contemplou a glória da Palavra feita *σαρξ*. E, por fim, as duas últimas linhas desdobram tal glória com vistas a seu portador e a seu efeito na comunidade leitora (BEUTLER, 2016, p. 57).

A frase “e o Logos se fez carne”, significa literariamente que “o *λόγος* fez sua gênese na carne”. O termo grego *sarx* (*σαρξ*) (que dará a palavra *sarcófago*) é a tradução da palavra hebraica *basar*, isto é, a *σαρξ* no sentido de humanidade, sendo que *basar* é indissolúvel de *nephesh*. Além disso, é também um sinônimo de “Adam” que significa “o terroso”. O *λόγος* se fez Adão. O incriado fez-se argila; o eterno entrou no tempo.

⁵⁵ Para uma leitura mais aprofundada sugere-se: MÜLLER, 2004, p. 39-58.

Não houve qualquer modificação, ou qualquer transformação ou devir por parte do λόγος. O próprio λόγος para ele modelou um corpo, uma terra, uma humanidade, de modo que pudesse revelar-se, isto é, “Ele se fez carne” (LELOUP, 2012, p. 188). Não houve, assim, alteração na essência divina pelo fato do λόγος assumir a σαρξ. A sua divindade não foi diminuída por isso.

Então para se ter uma boa compreensão do alcance da frase de João, é preciso ter presente o duplo significado de λόγος: projeto/palavra. O projeto de Deus se realizou em uma existência humana, a plenitude da vida brilha em um homem, de forma tal que se torna visível, palpável, acessível (1Jo 1,1-3). Pela primeira vez aparece qual é a meta da criação de Deus, a que tende toda a sua obra. Manifesta-o o homem que encerra o seu projeto, de modo que ao chegar à plenitude humana, é Deus, pois tal era o projeto: conduzir o ser humano à condição divina (MATEOS, 2015, p. 60). Esse tema de tornar o homem divino é tratado por Ireneu de Lião e por outros Padres da Igreja. Aquilo que Ireneu de Lião aborda em sua teologia ao dizer que o λόγος se fez σαρξ para elevar o homem a Deus, está perfeitamente em consonância com esta ideia trazida pelo evangelista João.

3.6.20 Interpretação de Jo 1,14b

E habitou entre nós. Na Bíblia de Jerusalém aparece como tradução do versículo: “habitou entre nós”, mas no comentário do Evangelho de João, Mateos e Barreto utilizam a tradução “acampou entre nós”. O verbo “acampar” deriva em português de “campo/acampamento”, e por sua vez, significa correlação à tenda de campanha (*skênê*), substantivo de que deriva o λόγος aqui usado.

Além disso, aparece nesta sentença alusão à antiga Tenda de Encontro, morada de Deus entre o povo de Israel enquanto peregrinavam pelo deserto, a primeira época da história de Israel (Êx 33,-10). Todavia, foi substituída mais tarde pelo santuário de Jerusalém (2Sm 7,1-13; 1Rs 5,15-19; 6,1ss). Aquela presença de Deus é substituída por esta: a tenda de Deus, isto é, o lugar onde ele faz habitação no meio dos homens, é um homem de σαρξ.

Dessa maneira, a alusão à nova tenda, anuncia certamente a substituição do templo. Portanto, o corpo de Jesus, isto é, sua humanidade será o novo santuário (2,19.21). Do mesmo modo com a antiga, também a nova tenda supõe a humanidade

em marcha. Jesus não cria novo templo, massa estática e fixada; os seus estão caminhando em direção ao Pai (14,6), (MATEOS, 2015, p. 60-61). Assim, do mesmo modo como Deus se acampava no meio do povo, agora, por meio do λόγος ele veio na σαρκί e passa a acampar/habitar entre os homens.

3.6.21 Interpretação de Jo 1,14c

E vimos a glória dele. O versículo 14c toca no tema δόξα – *doxa* (glória). Pensar em glória logo remete pensar em fama, sucesso. Porém, o termo grego glória é a tradução da palavra hebraica *kabod*, que quer dizer o peso da presença (LELOUP, 2012, p. 189). A palavra glória significa pouca coisa na linguagem comum, pois foi escolhida por uma longa tradição para traduzir um termo que é semítico que indubitavelmente diz muito mais do que o termo *doxa* (glória).

Tal glória não quer dizer brilho, mas exatamente o contrário disso, pois Jesus não revela a sua glória a uma multidão de admiradores fascinados e superficiais. Vale lembrar que a sua glória foi reconhecida precisamente por humildes galileus, pescadores e artesãos. A glória dele não foi descoberta por grandes do tempo, pois ela é a realidade durável, resistente e autêntica (COMBLIN, 2010, p. 57-58). É a glória, o peso da presença divina de Deus, que agora pode ser vista em Jesus.

3.6.22 Interpretação de Jo 1,14d

Glória como unigênito junto do Pai. Nesta parte do versículo (1d), a glória que a comunidade pode contemplar, não é mais como nos antigos tempos os fenômenos materiais como fogo ou nuvem, que longinquamente simbolizavam a presença de Deus, mas a plenitude pessoal de Deus na pessoa de Jesus. Indica a comparação com o Filho único, que possui todos os bens do Pai, sem exceção.

O Filho único é herdeiro universal de seu Pai, e também de tudo aquilo que lhe pertence (3,35; 17,10). A glória/riqueza que brilha na pessoa de Jesus é em extensão e em intensidade, exatamente a mesma que o Pai possui. É por isso que a sua presença equivale à presença do Pai (12,45; 14,9); também ele é Deus entre os homens, manifestado em σαρκί humana (MATEOS, 2015, p. 62). Ao gerar o Filho, o Pai “transmite”, “dá”, “doa” ao Filho tudo aquilo que Ele é, exceto ser Pai. Por isso, por participar da divindade do Pai, o Filho também recebe a glória que é do Pai.

3.6.23 Interpretação de Jo 1,14e

Cheio de graça e de verdade. O binômio “graça e verdade” que pode ser observado em Jo 1,14e, pode ter sido derivado das palavras que Moisés ouviu na teofania de Êx 34: “O Senhor, o Senhor, Deus misericordioso e clemente, lento para a ira e rico em bondade/graça e fidelidade/verdade (BEUTLER, 2016, p. 57). No entanto, o termo grego *charis* (χάρη) que João escolheu significa amor gratuito e generoso que se traduz em “dom”. Fora do Prólogo, o evangelista não utilizará mais este termo; este, porém, será substituído por Espírito (vida ativa no amor 4,24), por “amor” (*agapê*) e pelos verbos “amar” (*agapaô*), “querer” (*phileô*). Assim, o amor, qualificado e especificado pela *lealdade* ou *fidelidade*, é o amor que não se desmente, nunca cessa, não se retrai e nem cede perante as dificuldades.

A lealdade é a constância do amor e tem por significado o que é firme, estável, certo, veraz, autêntico, fiel. Por isso, o fato de Jesus presente entre nós ser oferta constante de vida-amor. Ele torna possível o crescimento que leva a ser filho de Deus (1,12: *aos que mantêm a adesão à sua pessoa*), (MATEOS, 2015, p. 63-64). Torna possível a filiação por meio do Espírito, como foi mencionado acima.

3.6.24 Interpretação de Jo 1,15

João dá testemunho a respeito dele e clama dizendo: “Este era aquele que eu disse: o que atrás de mim está vindo, diante de mim vem, pois existia antes de mim”. No versículo 15, o Prólogo joanino volta a falar do testemunho de João Batista, e este por sua vez, reconhece Jesus como sendo o mais importante, pois existia desde sempre. Jesus é aquele que traz a novidade absoluta e insuperável (BORTOLINI, 1994, p. 21). Fisicamente Jesus vem atrás de João Batista, mas no tempo apresenta-se aos israelitas depois dele. Em todo caso, ele é primeiro e remonta mais longe no tempo.

João Batista torna-se testemunha da preexistência de Jesus, isto é, até na eternidade (vv. 1-2). Para os leitores antigos, o mais antigo merecia respeito maior. A propósito, os leitores do Evangelho segundo João sabiam que Jesus não apenas era mais antigo que João, mas antecedia qualquer cômputo temporal (BEUTLER, 2016, p. 58). Isto significa que o Filho de Deus antecede tanto João Batista como também a toda criação (1,1a.2).

3.6.25 Interpretação de Jo 1,16

Pois de sua plenitude nós todos recebemos graça após graça. O versículo 16 reata com o v. 14. Portanto, volta a primeira pessoa do plural, que já podia ser encontrada o “nós” da comunidade cantando louvor. Além disso, reencontra-se também menção à graça. No v. 14 ela é mencionada como eco reconhecível da tradição do Êxodo. Já no v. 16, o sentido que se tem é pronunciadamente cristão. A expressão *khárin anti kháritos* pode ser compreendida em sentidos diversos, são eles: “graça por graça”, “graça sempre maior” ou “uma graça em vez da outra” (BEUTLER, 2016, p. 58).

Há certa forma de explicação para o que significa a primeira graça e a segunda graça mencionada pelo evangelista neste versículo. Em primeiro lugar se tem a graça da criação, pois o homem poderia não existir; portanto, o simples fato de respirar é da ordem da gratuidade, da dádiva. Então, a vida não é absurda, mas graça. E, a última graça é a da filiação, isto é, a participação na própria vida do Criador (LELOUP, 2012, p. 191-192).

3.6.26 Interpretação de Jo 1,17

Pois a lei foi dada por Moisés, a graça e a verdade veio através de Jesus Cristo. O versículo 17, refere-se ao dom da Lei por mediação de Moisés e a vinda da graça e da verdade por Jesus Cristo. Isso pode ser entendido de diversas maneiras. Para alguns, trata-se de um paralelismo antitético de uma contraposição. Tal compreensão já é reconhecida no papiro 66 e também em algumas outras testemunhas textuais mais antigas.

Por outro lado, Beutler (2016, p. 59) fala que pode haver preferência por um paralelismo em clímax: a graça e a verdade que vieram por meio de Jesus Cristo superam o dom da Lei mediado através de Moisés. Portanto, para os leitores, a questão não se trata de uma diferença quantitativa, mas qualitativa. E, assim, existe certa ironia no fato de que o dom de “graça e verdade” em Jesus seja uma expressão que vem precisamente da segunda manifestação de Deus a Moisés no Sinai (Êx 34,6 LXX).

Somente aqui no versículo 17 é que aparece o nome Jesus. O título de Messias aplicado a ele (Mc 1,1) situa-o em relação com o cumprimento das promessas e o

término da era da Lei. Ele, o Messias, precisava realizar o êxodo definitivo, inaugurando a nova era que desembocaria no reinado de Deus. Então, diante dele, a antiga aliança, que fora promulgada por Moisés, fica encerrada.

Começou, portanto, a nova aliança, mas dessa vez, não fundada na Lei externa, mas no coração novo. Também não é por meio de contrato, baseada em código que delimite obrigações dos que fizeram tal contrato e se interponha entre eles. Todavia, seu estatuto é a relação pessoal do amor, demonstrado por Jesus Messias e comunicado por ele a todos os seus, e que respondem com o mesmo amor (1,16) (MATEOS, 2015, p. 70). Aquilo que é trazido por Jesus, descrito aqui no v.17 supera aquilo que foi trazido por Moisés, mas que correspondeu às necessidades de seu tempo.

3.6.27 Interpretação de Jo 1,18

Deus ninguém jamais viu; o unigênito divino o que está no seio do Pai, ele é quem o revelou. A antítese formulada no v. 18 se inspira no livro do Êxodo. Após o episódio do bezerro de ouro, Moisés deseja um encontro com Deus, e assim o solicita. Deus, por sua vez, atende tal pedido, mas acrescenta: “não poderás ver minha face, porque ninguém pode ver-me e permanecer vivo” (Êx 33,20). Assim, Moisés terá a oportunidade de ver Deus, mas somente pelas costas, quando ele passar adiante dele. Seu rosto não poderá enxergar (Êx 33,23).

João repete o tema que ninguém jamais viu a Deus (5,37); 6,46; também 14,9). Só o λόγος (Jesus) o viu, Ele, que “repousa sobre o coração do Pai”, está em contraste com Moisés, que pôde vê-lo somente pelas costas. O motivo disso é porque Jesus é o Unigênito; ele é do mesmo ser, da mesma natureza do Pai (BEUTLER, 2016, p. 59). Por conhecer o Pai intimamente é que Ele pode, assim, dar ao homem esse conhecimento de Deus na sua vida intradivina.

Apenas o λόγος encarnado, o Deus gerado, por sua experiência pessoal e íntima, pode expressar o que é Deus (6,46). João convida o leitor a ficar atento na pessoa de Jesus, porque nele poderá conhecer a humanidade, pela primeira vez, o verdadeiro ser da misteriosa divindade. Jesus, o homem-Deus gerado, pode tornar presente o Pai, e mais que isso, ele é a única fonte para conhecê-lo como é (MATEOS, 2015, p. 72).

4 EXPOSIÇÃO DE ALGUMAS DOCTRINAS HERÉTICAS E REFUTAÇÃO POR IRENEU⁵⁶

Antes de apresentar o tema da encarnação para Ireneu de Lião, faz-se necessário o estudo das correntes de pensamento que Ireneu se defrontou, e que resultou na sua obra teológica. Sua reflexão foi exposta com base na Escritura e Tradição dos Apóstolos. Por isso, ele não estava preocupado com curiosidades teológicas assim, mas preocupou-se em transmitir aquilo que recebeu.

Ao se defrontar com a gnose nas suas várias vertentes, Ireneu procurou conhecer a fundo tais correntes de pensamento que estavam confundindo os cristãos, e a partir disso, desmascarar tais heréticos, expondo a verdadeira doutrina, ou seja, a verdadeira gnose, o verdadeiro conhecimento acerca da salvação.

São várias as correntes e vertentes de pensamentos heréticos que Ireneu conheceu e se defrontou. São vários os autores e disseminadores de tais erros no seu tempo; e ele procurou refutá-los. É possível mencionar aqui Valentino, Simão Mago, Menandro, Saturnino e Basíliades, Carpócrates, Cerinto, Ebionítas, Marcião, Nicolaítas, A Seita dos barbelonitas, Ofitas e Setianos, Cainitas, etc.

Em todo caso, será exposto neste trabalho somente o conceito de gnose, gnosticismo, alguns pontos da doutrina de Valentino e seus seguidores, e de Marcião e seus seguidores. Além disso, será trabalhado o docetismo que nega a encarnação. Ireneu também procurou refutá-lo. Existe a opinião de que foi contra certo tipo de docetismo que o evangelista João também se defrontou e, que por isso, teria escrito o Prólogo de seu Evangelho para demonstrar a encarnação do Verbo. E por fim, será trabalhado brevemente o ebionismo que é uma corrente de pensamento (heresia) também combatida por Ireneu e que negava a pré-existência do Filho de Deus ou sua divindade.

Pretende-se colocar alguns pontos que são centrais dessas correntes de pensamento. Ireneu vai se defrontar sobretudo com os valentinianos e os marcionitas, por isso aqui são expostos pontos do pensamento dessas correntes. Certamente isso vai ajudar a compreender a Teologia da Encarnação do Verbo, na concepção de

⁵⁶ O nome de Ireneu varia durante o trabalho. Isso se dá devido às várias traduções diferentes. Aparece "Irineu", ou "Ireneo", "Ireneu", "Ireneu de Lião", e "Irineu de Lyon". Foi adotado na escrita a tradução "Ireneu de Lião", mas não se muda o nome nas citações diretas no decorrer do trabalho em que aparece com diversas variações.

Ireneu. Todavia, antes de tais correntes de pensamento serem apresentadas, a seguir, breve texto sobre a vida e obra de Ireneu de Lião.

4.1 BREVE BIOGRAFIA DE IRENEU DE LIÃO

Santo Ireneu, bispo de Lião (Lyon) do século II e mártir da fé cristã, é um dos mais notáveis Padres da Igreja. Por ter sido discípulo de São Policarpo de Esmirna (+156), que foi discípulo de São João Evangelista e amigo de Santo Inácio de Antioquia (+100), Ireneu é apontado por alguns historiadores e patrólogos como o último dos Padres Apostólicos; outros afirmam que foi o primeiro dos Padres Apologistas, seguido por Tertuliano (+222) e Orígenes (+254).

Ireneu desempenhou a sua apologia para refutar as doutrinas gnósticas, difundidas entre os cristãos, seus contemporâneos. Ele escreveu para os líderes cristãos a fim de ajudá-los a proteger os seus fiéis dos gnósticos que pervertiam o Evangelho, senda iniciada no NT e percorrida pelos Padres Apostólicos e pelos Padres Apologistas. A influência de suas obras fez com que Ireneu fosse considerado o primeiro grande teólogo do cristianismo e o fundador da teologia cristã.

A obra de Ireneu é de suma importância para a teologia, seja porque muitas questões teológicas tiveram nela a sua primeira elaboração, seja porque é testemunha do século II, quando a Igreja Católica meditava sobre as suas bases originais, apesar das crises, heresias e perseguições, e se projetava para o futuro. Com toda justiça, é considerado o maior teólogo do século II, porque sintetizou o pensamento desse século e determinou a ortodoxia cristã antes de Orígenes.

Não se tem conhecimento exato nem do nascimento nem da morte de Santo Ireneu. Ele teria nascido entre os anos 130 e 160, na província romana da Ásia Menor Proconsular, a parte mais ocidental da atual Turquia, provavelmente em Esmirna, onde conheceu São Policarpo, o qual teve contato com Santo Inácio de Antioquia. Ireneu talvez tenha estudado em Roma, onde aprendera filosofia, na mesma época em que São Justino lá ensinava, de quem talvez tenha sido aluno. Não se nega, no entanto, a afinidade entre ambos nas opções teológicas e na interpretação da Escritura.

Ireneu migrou com outros asiáticos para as Gálias, atual França, onde foi padre, bispo e escritor. Como padre, intercedeu junto ao Papa Eleutério na questão

montanista e, depois, junto ao Papa Vítor, na querela pascal. Foi eleito segundo bispo de Lião, sucedendo a São Potino (+177), que morreu mártir.

Escreveu com propriedade e sensibilidade sobre os gnósticos e seu sincretismo. Ireneu tinha sensibilidade missionária, procurando evangelizar as regiões vizinhas das Gálias, tendo enviado missionários, como São Félix, São Fortunato e Santo Aquiles. Teria morrido mártir no início do século III, provavelmente em 202, na sexta perseguição aos cristãos no Império Romano, empreendida por Sétimo (Septimio) Severo. Ireneu é considerado “santo” pela Igreja Católica e pela Igreja ortodoxa. É celebrado pela primeira em 28 de junho, e pela outra em 23 de agosto.

Das obras de Ireneu, apenas as duas principais chegaram até os dias de hoje. Eusébio de Cesareia cita as seguintes obras de Ireneu: *Exposição e refutação do pretenso conhecimento*, frequentemente citada pelo seu nome latino de *Adversus Haereses (Contra as Heresias)*. Até 1945, com a descoberta da Biblioteca de Nag Hammadi, essa obra de Ireneu era a melhor descrição das correntes gnósticas do início da era cristã, mas, sobretudo, a primeira tentativa abrangente de declarar o que é realmente cristianismo.

Demonstração da pregação apostólica – Epideixis. É um breve texto, que se conservou integralmente numa antiga tradução literal em armênio. Nela, Ireneu não quer propriamente refutar as heresias, como fez na *Adversus Haereses*, mas confirmar aos fiéis a exposição da doutrina cristã, sobretudo ao demonstrar a verdade do Evangelho por meio de profecias do AT através da pregação dos Apóstolos de Jesus. Trata-se de uma síntese didática da obra *Adversus Haereses*, pois não há nenhum tema na *Epideixis* que foi tratado na sua obra magna. A *Epideixis* reflete o catecumenato conhecido por Ireneu, pois segue a fórmula batismal, com provas da Escritura (demonstração) da fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo. Do restante da sua obra, existem apenas fragmentos dispersos. Muitas só se conhecem por menções a elas feitas por outros escritores (*Dem.*⁵⁷, 2014, p. 10-16).

4.2 DEFINIÇÃO DE GNOSE E GNOSTICISMO

Os termos “gnóstico” e “gnosticismo” são utilizados pelos escritores modernos numa desconcertante variedade de sentidos. Caso eles estejam se referindo, como

⁵⁷ “*Dem.*” é a abreviação da obra de Ireneu de Lião chamada *Demonstração da Pregação Apostólica*. Nas citações dessa obra a referência será utilizada com a abreviação “*Dem.*”, seguida do número.

pela etimologia deveriam referir-se, à crença de que a salvação se realiza pelo conhecimento, então eles devem ser chamados gnósticos. Os escritores antigos utilizam o termo “gnóstico” às vezes como nome próprio de certas seitas ou escolas de pensamento, enquanto outros parecem utilizá-lo vagamente com um quê de sarcasmo (DODD, 1977, p. 134).

É possível perceber três concepções distintas: 1) a concepção que não faz distinção entre os conceitos de gnose e gnosticismo, acaba por confundir ambas as coisas. 2) a concepção que afirma que a gnose é uma doutrina de conhecimento anterior ao cristianismo ou ainda do início do século I e dura por muito tempo até a época moderna. 3) a concepção que diz que o gnosticismo é uma doutrina de salvação que se restringe ao século II e III. Assim, nesta exposição, “gnose” e “gnosticismo” serão explicadas de forma separada, de modo a compreender que o gnosticismo seria uma explosão da gnose, sobretudo nos séculos II e III.

4.2.1 Definição de “gnose”

A gnose é o fenômeno geral em que suas manifestações podem ser observadas em diversas épocas da história a partir do século I da presente era até a época moderna. Além disso, ela é a ilusão de um conhecimento tido como perfeito, revelado, possuído e transmitido por iniciados, que pretendem dar uma explicação global do mundo e do mistério da existência a partir de uma base dualista⁵⁸ e assim abrir o caminho para a salvação do espírito (LIÉBAERT, 2013, p. 58).

Não se pode nem mesmo falar numa gnose, mas em várias gnosés, no plural. A gnose seria várias formas de pensamento esotérico bastante disseminadas no Oriente, na época de Ireneu, mas que parecem ter surgido muito tempo antes do cristianismo. Além disso, se os diferentes sistemas gnósticos que se propagaram pelo Império Romano e na Gália não podem ser tidos como idênticos, tinham pelo menos uma coisa que era comum: todas tinham como pretensão fornecer um “conhecimento” secreto pela qual seus adeptos seriam salvos (SINGLES, 2010, p. 20-21).

A gnose é claramente diferente de todas as outras formas de religião pública, mesmo que seja de tipo filosófico. Portanto, o que implica por isso é acreditar que Deus se revele a todos os homens simplesmente por meio da razão divina deles, todos

⁵⁸ Oposição entre o mundo do bem e o mundo do mal.

os homens possuem, embora poucos façam uso dela. Todos os homens habitam um cosmo divino no qual, em si mesmos, podem descobrir Deus mediante o exercício da razão, por meio do esforço sublime que é exigido para obter sucesso. (MORESCHINI, 2013, p. 43-44).

A gnose “teve muito sucesso entre as pessoas de espírito religioso na época de Ireneu, entre os quais muitos cristãos. Ela se inspirava em sentimentos bastante humanos” (SINGLES, 2010, p. 21); tais sentimentos são: “o desejo de conhecer com certeza o que somos, para onde vamos, de onde viemos” (SINGLES, 2010, p. 21). Desse modo, a gnose, tratava-se de um conhecimento secreto revelado aos iniciados, para que assim, pudessem obter a salvação; “considerando que o homem é incapaz de conhecer a felicidade neste mundo, as seitas ensinavam o desprezo pelo mundo material e pela carne” (SINGLES, 2010, p. 21).

Portanto, a gnose além de ser um movimento de salvação é também de caráter secreto que faz dela uma religião de iniciados de modo que seu conteúdo é frequentemente mitológico. Ela é um fenômeno inquietante e fascinante e passou por uma espécie de explosão a partir do século II (LIÉBAERT, 2013, p. 58). Esta explosão do fenômeno gnose a partir do século II é denominada gnosticismo.

Sinteticamente, a partir do exposto acima, pode-se perceber que a gnose é uma doutrina de conhecimento que pretende oferecer a salvação para os iniciados, para os eleitos (DROBNER, 2008, p. 111). Adiante será abordada a explosão do fenômeno gnose a partir do século II que é conhecido como gnosticismo.

4.2.2 Definição de “gnosticismo”

Em certo sentido “não se teve por muito tempo informação sobre o gnosticismo, a não ser por meio dos escritos patrísticos, entre outros os de Ireneu” (LIÉBAERT, 2013, p. 58). O gnosticismo foi um dos movimentos que a Igreja dos séculos II e III teve que enfrentar; na verdade, o mais poderoso e ameaçador. Autodenominava-se “gnose” e se apresentava em múltiplos sistemas, muito diferentes entre si em seus detalhes (DROBNER, 2008, p. 111). Sobre tais sistemas apenas “restam vestígios seja entre os escritores eclesiásticos e os heresiólogos, Ireneu, Tertuliano, Hipólito e o mais tardio Epifânio” (MORESCHINI, 2013, p. 44).

Como foi afirmado no tópico anterior o “gnosticismo é o movimento histórico que se desenvolveu nos séculos II e III [...] é uma manifestação histórica da gnose,

cujo nome (*gnôsis*) significa ‘conhecimento’, [...] o gnosticismo é uma doutrina que define a salvação pelo conhecimento” (SESBOÜÉ, 2002, p. 38). Tratava-se, pois, fundamentalmente de uma “doutrina da salvação que incorporava elementos mais antigos e se desenvolveu paralelamente e em oposição ao cristianismo, e cujo interesse principal era explicar o mal no mundo, a situação do homem e a possibilidade de sua salvação” (DROBNER, 2008, p. 114).

O homem, por sua verdadeira natureza seria essencialmente semelhante ao Deus verdadeiro; só que esta divina centelha que nele reside estaria sujeita ao *Demiurgo* através de seu corpo material ligado ao mundo. O objetivo do ser humano consistiria em libertar-se da matéria e retornar ao verdadeiro Deus, o que somente pode ser alcançado através do conhecimento, reservado aos escolhidos (DROBNER, 2008, p. 111-112).

Segundo estudiosos o gnosticismo encontrou “suas origens no amálgama religioso-filosófico grego e até oriental, o panorama atual da crítica oferece predominantemente contribuições centradas aos poucos em possíveis influências judaicas ou cristãs” (MORESCHINI, 2013, p. 44). Além disso, “não faltam os que mostram paralelos em temas místicos e em estruturas mentais das tradições da bacia mediterrânea gregas e egípcias” (MORESCHINI, 2013, p. 45). Como sendo fenômeno genérico, e apesar de várias tentativas não foi ainda ‘plenamente’ elucidada, “apesar das minuciosas e perseverantes pesquisas a respeito da procedência de seus diversos elementos constitutivos, nos ambientes babilônico-astrológico, iraniano, egípcio, judaico tardio, helenista e cristão” (ALTANER, 1972, p. 108).

É certo que “os gnósticos certamente se referiram à filosofia e à mitologia grega, interpretando-a a seu modo para conferir autoridade às suas doutrinas junto a todos os que estavam imbuídos de tradições helênicas, embora não somente a ela” (MORESCHINI, 2013, p. 46). Também “o gnosticismo possui muitos traços comuns com o platonismo contemporâneo dele, mas também com a religiosidade da sua época, e ao lado da retomada de temas platônicos, fazem também sugestões tiradas da matriz bíblica” (MORESCHINI, 2013, p. 46). Entretanto, “é facilmente pervertedor a oposição entre gnosticismo filosófico e gnosticismo mitológico, como igualmente perigoso é insistir no caráter religioso e de revelação do gnosticismo e no caráter filosófico (racional) do platonismo” (MORESCHINI, 2013, p. 46).

Em relação ao gnosticismo, vale lembrar suas características, segundo a qual, se destacam tanto um dualismo absoluto de: “Deus-Mundo, Espírito-Matéria, Bem-

Mal, como ainda uma sequência de emanções do Deus transcendente e supremo, a se desdobrarem até o mundo ínfimo da Matéria e do Mal” (ALTANER, 1972, p. 108).

Neste sentido, “também o homem foi implacavelmente arrastado à luta entre a luz e as trevas, ou seja, pelo pendor à caducidade, do qual só pode ser salvo pelo conhecimento das reais interdependências das coisas” (ALTANER, 1972, p. 108). Desta maneira, enquanto a gnose é doutrina do conhecimento, o gnosticismo é doutrina da salvação que pressupõe um sistema gnóstico e não apenas elementos isolados ou mitos dela (DROBNER, 2008, p. 114). Diante disso é possível pensar no gnosticismo cristão? Aliás, os gnósticos se consideravam cristãos? Sobre isso Dodd (1977, p. 135) assevera que:

[...] a resposta parece ser que alguns sim e outros não. Duas opiniões opostas têm sido defendidas. Por um lado, os sistemas gnósticos típicos são considerados como tentativas diversas, por parte do povo que, pelo menos na intenção, aceitava os dogmas cristãos fundamentais, de desenvolver, completar e reinterpretar tais dogmas em termos aceitáveis para o público religioso pensante da época. Por outro lado, o gnosticismo é considerado um movimento religioso, mais antigo que o cristianismo, e originalmente independente dele, o qual, sendo desde o início de caráter sincretista, prontamente adotou as ideias cristãs dentro de seus sistemas, quando tais crenças se tornaram conhecidas do grande público.

Então, segundo Dodd existe duas opiniões diferentes. A corrente do gnosticismo que pode ser considerada cristã de um lado, e de outro lado, os que são considerados mais antigos que o cristianismo, de caráter sincretista, mas que adotou ideias cristãs. Sesboüé fala mais detalhadamente sobre as grandes características do gnosticismo cristão. Segundo ele, tal gnosticismo apresenta:

Um grande uso das representações mitológicas; uma interpretação muito imaginativa das Escrituras, que dá um lugar privilegiado aos primeiros capítulos do Gênesis e pratica a simbologia dos números; um gosto pela apocalíptica; um esoterismo fundamental, que se traduz num elitismo, pois o gnóstico se beneficia da revelação de um segredo reservado a iniciados; uma atitude anticósmica e anticarnal: o mundo visível é mau, pois é o fruto de uma decadência; por isso, o homem é prisioneiro de um corpo incapaz de salvação, o que acarreta uma interpretação doceta da cristologia: a humanidade de Cristo é só uma aparência (*dokein*) e não pôde sofrer na cruz; uma atitude anti-histórica: o homem é prisioneiro do tempo e deve ser libertado dele; uma atitude dualista: o mundo é uma mistura de duas naturezas contrárias e inconciliáveis (luz e trevas); o gnóstico deve, portanto, escapar do mundo inferior e liberar seu parentesco espiritual com o mundo superior; uma metafísica de intermediários, enfim, por meio dos quais o gnóstico deve retornar a sua origem e seu fim (SESBOÛÉ, 2002, p. 40-41).

Esses são elementos que são bem complexos segundo a doutrina de cada um. Os escritos joaninos já polemizavam com os primeiros gnósticos cristãos: o Apocalipse menciona os nicolaítas (Ap 2,6 e 15). Além disso, segundo Ireneu, João encontrou Cerinto em Éfeso, e Saturnino ensinou em Antioquia. Assim, diante desse movimento, a fé cristã frequentemente se considerou como sendo a “verdadeira gnose” (SESBOÜÉ, 2002, p. 40). A fé transmitida pelos Apóstolos é a verdadeira gnose e Cristo é aquele que vem trazer a verdadeira gnose que é o conhecimento do Pai (Jo 1,18).

Após breve noção sobre a gnose e sobre o gnosticismo, a seguir, será feita breve exposição da corrente gnóstica chamada Valentinianos, a qual Ireneu foi um grande opositor. Os valentinianos foi uma das correntes de pensamento que Ireneu mais se debruçou a conhecer, a fim de mostrar os pontos em que Valentim e seus seguidores estavam ensinando de errado.

4.3 DOCTRINA DOS VALENTINIANOS

Valentino⁵⁹ foi o fundador da escola dos Valentinianos. Segundo o próprio Ireneu “Valentim é o primeiro a adaptar as doutrinas tiradas da heresia gnóstica ao

⁵⁹ Valentino [ou Valentim] (c. 100-175 d.C.) nasceu no Delta Egípcio, em Phrebonis. Ele usufruiu o privilégio de uma educação grega na vizinha metrópole de Alexandria, a capital mundial da cultura helenista. É provável que, em Alexandria, tenha encontrado o filósofo cristão Basilíades, que lá ensinava, e tenha sido por ele influenciado. Lá também deve ter tido conhecimento com a filosofia grega. Sua familiaridade com o platonismo lhe pode ter advindo pelo estudo da interpretação helenista-judaica da Bíblia, pois numa passagem de um de seus sermões ele parece demonstrar conhecimento de uma obra do grande alegorista e filósofo judeu-alexandrino, Filon Judeu (c. 30 a.C. 45 d.C.). Valentino iniciou sua notável carreira de mestre em Alexandria, onde ensinou entre 117 e 138 d.C. Mais ou menos entre 136 e 140 d.C. Valentino migrou para o grande centro nervoso do império romano, onde assumiu um papel nos negócios eclesiásticos. Ireneu de Lião relata, por volta do ano 180, que Valentino baseava seu sistema teológico, em parte, sobre o mito gnóstico. É difícil detectar a influência de outras seitas ou figuras históricas precisas em Valentino. Mas dada a feição de seu estilo, é difícil imaginar que ele também não tenha entrado em contato com a esotérica literatura hermética do Egito de fala grega. Contudo, muito mais importante – central, de fato – no cristianismo de Valentino é o misticismo: uma aceitação da salvação mediante a *gnósis* (conhecimento) do salvados, o si-mesmo, e deus, brilhantemente exposto em seu sermão “O Evangelho da Verdade”. O fato de optar por dar tal importância a essa abordagem mística da salvação é, portanto, um aspecto principal da revisão da tradição gnóstica feita por Valentino. Chegando a Roma, Valentino começou a desempenhar papel ativo nos negócios da Igreja romana como mestre e líder. Embora Valentino desempenhasse um papel público no ensino e no culto da comunidade cristã, eles aceitavam a formação tradicional romana da crença correta, mas por meio da interpretação alegórica também descobriram nela um sentido “mais profundo”, que foi em parte expresso sob a forma da versão do mito gnóstico dada por Valentino. A carreira pública romana de Valentino terminou provavelmente por volta de 165 d.C., e sua morte está envolta em silêncio (LAYTON, 2002, p. 259-263).

caráter próprio da sua escola” (*Ch*⁶⁰ I, 11,1). O sistema gnóstico que melhor se pode conhecer graças até às pormenorizadas confutações por parte dos heresiólogos latinos e gregos é o de Valentino, pois “trata-se sob muitos aspectos de uma doutrina fortemente intelectualizada, tanto que já para os antigos essa especulação estava eivada de ecos platônicos” (MORESCHINI, 2013, p. 53). Parece que os valentinianos entenderam os αἰώνες – (aiones) Éons⁶¹ em analogia com as ideias platônicas; como, aliás, refere Tertuliano que, Valentino teria entendido os Éons como pensamentos, afeições e movimentos dentro do ser divino (MORESCHINI, 2013, p. 53).

As duas correntes primitivas que provavelmente influenciaram o jovem Valentino foi o sistema de Basilíades e os escritos herméticos, uma filosofia esotérica não-cristã um tanto quanto semelhante ao mito e à imaginária gnósticos (LAYTON, 2002, p. XVI-Introdução geral). O sistema complexo apresentado por Valentino trata-se de um dualismo desenvolvido por ele que opõe o mundo a Deus (HAMMAN, 1980, p. 40). O termo de que se servem os valentinianos para indicar o processo de emanção da realidade primordial é o de *probolé*, usado também para indicar o ser emanado. Cada emanção conserva a essência do Pai que a emana, mas com uma diminuição sempre crescente, à medida que se afasta de Deus, um conceito contra o qual polemizam, sobretudo, os escritores cristãos. Um papel particular no desenvolvimento do *Pleroma*⁶² é desenvolvido pela emanção do Pré-pai, ou seja, pelo intelecto. Ele, ao mesmo tempo se chama “Pai” e também “Princípio do todo”, porque nele estão presentes em semente todos os outros éons (MORESCHINI, 2013, p. 53).

Em relação a tais emanções e sobre o que se trata os Éões, Layton (2002, p. 14-15), esclarece:

Essas emanções chamadas *éons*, em grego “aione”, que significa: “domínios”, “eternidades”, “eras”, ou “domínios eternos”; os éons são, ao mesmo tempo, lugares, extensões de tempo e abstrações (com nomes como “providência”, “inocorrutibilidade”, vida eterna” etc.). O último dos éons é a “sabedoria” (Sophia).

⁶⁰ “Ch” é a abreviação da obra de Ireneu de Lião chamada *Contra as heresias*. Nas citações dessa obra a referência será utilizada com a abreviação “Ch”, seguida da indicação do livro e depois o número.

⁶¹ Na escrita do trabalho as palavras “Éon” e “Éons” serão escritas com letra maiúscula, porém tais palavras podem aparecer com letras minúsculas nas citações diretas.

⁶² “Termo técnico do gnosticismo, de sentido complexo, designando a totalidade do mundo espiritual em Deus” (GOMES, 1979, p.133). Também: “Segundo o gnóstico Valentim (séc. II), a totalidade da vida divina plena ou perfeita (IRENEU, *Adv. haer.*, 1, 11, 1)” (ABBAGNANO, 2000, p. 765).

Valentino fez adaptações dos princípios fundamentais da chamada escola gnóstica de pensamento ao seu próprio sistema (LAYTON, 2002, p. 267). A descrição que chegou até hoje foi através de Ireneu de Lião que a expõe de forma sintética. A partir daí, é perceptível como que para os gnósticos se dá a origem da matéria, do mundo, das coisas, do homem.

Segundo Ireneu, os gnósticos dizem que existia, nas alturas, invisíveis e inenarráveis, “um Éon perfeito, anterior a tudo, que chamam Protoprincípio, Protopai e Abismo. Incompreensível e invisível, eterno e ingênito que se manteve em profundo repouso e tranquilidade durante uma infinidade de séculos” (*Ch I, 1,1*). Ao lado do Abismo existia também outro Éon chamado Silêncio: no caso da metafísica dos valentinianos pode ser atestado “tanto a figura de um princípio supremo, andrógino (masculino e feminino), quanto a de uma sizígia⁶³ dos dois éons Abismo e Silêncio, dos quais brota o complexo sistema da Ogdoade (os primeiros oito éons) e depois o resto do Pleroma” (MORESCHINI, 2013, p. 53-54).

O próprio Ireneu atesta que com o Abismo estava Enóia, que eles também chamam de Graça e Silêncio. “Ora, um dia, este Abismo teve o pensamento de emitir, dele mesmo, um Princípio de todas as coisas; essa emissão, de que teve o pensamento, depositou-a como semente no seio de sua companheira, o Silêncio” (*Ch I, 1,1*). Assim, do pensamento depositado no seio de sua companheira, foram emitidos outros dois Éões.

Da união entre o Abismo e Silêncio ela engravidou e gerou Nous (Unigênito, Pai, Princípio de todas as coisas) e a Verdade. Ireneu atesta que o Nous é o único que tem a capacidade de entender a grandeza do Pai (Protopai). Assim, está formada a primeira Tetrada (quatro primeiros Éões), ou como a chamam, *Raiz de todas as coisas*. Segundo Ireneu, o Unigênito tendo aprendido como foi gerado, gerou também o Logos e Zoé, e esses, geraram o Homem e a Igreja (*Ch I, 1,1*). A seguir o esquema exposto por Layton (2002, p. 267):

O inefável e o silêncio

Havia uma dualidade, da qual um dos membros é chamado o inefável e o outro chamado silêncio.

⁶³ Sizígia no gnosticismo, especialmente no valentinianismo, denota um par ativo-passivo (ou masculino-feminino) de Éons complementares; em sua totalidade eles configuram o domínio divino da *Pleroma* e caracterizam em si os diversos aspectos do deus gnóstico. Disponível em: <<https://pt.wikipedia.org/wiki/Siz%C3%ADgia/>>. Acesso em 19 out. 2016.

Produção dos outros éons

Depois dessa dualidade uma segunda dualidade foi emitida, da qual um membro ele chama de progenitor e o outro ele chama de verdade. Este quarteto produziu:

a Palavra;
a vida;
o ser humano;
a Igreja.

Este é o primeiro octeto.
 E – diz ele – da Palavra e da vida foram emitidos dez poderes, como eu já disse. E do ser humano e da Igreja, doze poderes foram emitidos.

Até então, se tem o primeiro octeto, ou seja, os primeiro oito Éões formados. Ireneu diz que cada um deles é masculino e feminino. Além disso, estes Éões (Logos e Zoé), querendo glorificar o Pai com algo de si mesmos, depois de gerarem o Homem e a Igreja, fizeram emissão na *sinzígia* e geraram mais dez Éões: Abissal e Confusão, Aguératos e União, Autoproduto e Satisfação, Imóvel e Mistura, Unigênito e felicidade. Estes são chamados de década, ou seja, dez Éões.

O Homem e a Igreja produziram doze Éoes: Consolador e Fé, Paterno e Esperança, Materno e Caridade, Eterno e Compreensão, Eclesiástico e Bem-aventurança, Desejado e Sofia (*Ch I, 1,2*). Estes Éões são chamados de Duodécada, ou seja, doze Éões gerados. Esta é a teoria dos 30 Éoes dos gnósticos. Esta teoria é muito complexa, não cabendo aqui explicitá-la na sua totalidade, visto que, isso seria quase que impossível. Em todo caso, para a presente compreensão vale o que está sendo exposto. Afinal de contas, no que consiste este mito? Antes de seguir descrevendo o restante do mito, adiante se tem uma breve explicação sobre os 30 Éões que compõe o Pleroma, apresentada por Drobner (2008, p. 118):

O Pleroma divino consiste de 30 éons agrupados em pares. Os primeiros quatro pares são os mais importantes e formam a ogdóada original, da qual provém todos os outros éons. O pecado rompeu esta unidade das sinzígias, de modo que o homem espiritual deve se unir novamente ao seu parceiro celestial.

Percebe-se na citação a seguir, o modo que, segundo Ireneu, os gnósticos aplicavam esses números à vida do salvador. Eles inventavam números e os adaptavam à sua imaginação. É possível ver a explicação de Ireneu acerca de tais números que formam os 30 Éões do *Pleroma* invisível e espiritual:

E por isso dizem que o Salvador – pois recusam dar-lhe o nome de Senhor – não fez nada publicamente durante 30 anos, para significar o mistério destes éões. E também dizem que na parábola dos operários enviados a trabalhar na vinha se indicam com toda clareza estes 30 Éões. De fato, alguns são enviados na primeira hora, outros na terceira, outros na sexta, outros na nona e outros na undécima hora. Somadas, essas horas diversas dão o total 30: $1+3+6+9+11=30$ (*Ch I, 1,3*).

Eles adaptaram também seu sistema não só nesta passagem, mas em outras passagens da Escritura. Tal mito continua dizendo que o Nous (Unigênito, Pai) era o único que podia compreender a grandeza do Pai (Protopai) - como foi dito antes -, e também o único que podia deleitar-se em vê-lo. Por isso, pensava em fazer os outros Éões participarem da grandeza do Pai (Protopai), mas Protopai o deteve por meio do Silêncio. Portanto, os outros Éões não puderam contemplar e indagar sobre o Protopai (Éon que é princípio de tudo).

Para a origem do mundo, do homem, da matéria tem-se o mito da queda de Sofia, o último Éon citado. Na verdade “a sua queda e a conseqüente formação do mundo terreno acaba por justificar o Ser supremo em relação a tudo o que nele se encontra de imperfeito” (MORESCHINI, 2013, p. 54). Ficará claro que, com a queda de Sofia, Éon pertencente ao *Pleroma*, ou seja, à esfera divina, haverá a origem da matéria, do mundo, do mal. Atesta o próprio Ireneu que: “o último e mais novo Éon da Duodécada, gerado pelo Homem e a Igreja, isto é, Sofia, excitou-se grandemente e sofreu a paixão mesmo sem o abraço do cônjuge, o Desejado” (*Ch I, 2,2*).

Sofia, assim movida pelo desejo de conhecer o Pai (Protopai), foi presa ao impossível. Por causa de sua angústia gerou sozinha “o início primevo⁶⁴ da substância material: a ignorância, a tristeza, o medo e o assombro” (*Ch I, 2,3*). Sofia é purificada da Intenção e novamente “aceita na originária plenitude, ao passo que a sua parte decaída e passional [acamot], semelhante a um aborto informe, portadora da divina calamidade e de tudo o que de indigno provém da queda, permanece separada do Pleroma” (MORESCHINI, 2013, p. 55). Moreschini (2013, p. 54) esclarece sobre tal queda de Sofia:

Os éons que constituem o pleroma substanciam, portanto, toda realidade transcendente que depois de uma deflagração dá origem a uma série de entidades cósmicas inferiores, segundo um esquema devolutivo-descendente, que deve marcar a passagem do um ao múltiplo, segundo um problema já caro à especulação de marca platônica. Todavia, é central o mito

⁶⁴ “Relativo aos primeiros tempos; primário, primitivo”. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/primevo/>>. Acesso em: 19 out. 2016.

da queda de Sophia (a Sabedoria celeste) [...] sua queda e a conseqüente formação do mundo terreno acaba por purificar o Ser supremo em relação a tudo o que nele se encontra de imperfeito.

A geração da matéria se dá por causa de Acamot ou Sofia como é chamada. Neste ponto por ser bastante complexo será exposto só o essencial. “Acamot, afastada do Pleroma superior por motivo de paixão, excitava-se, angustiada, nos lugares da escuridão e do vazio” (*Ch I, 4,1*); ao ser afastada do *Pleroma*, Acamot estava longe da luz. Entretanto, “foi à procura da luz que a abandonara, mas não lhe foi possível alcançá-la, porque o Limite lho impedia” (*Ch I, 4,1*).

Por não poder ultrapassar o Limite, tomada pela paixão e por ser deixada fora do *Pleroma*, sucumbiu aos próprios elementos da Paixão. Entristecendo-se por não ter atingido a luz, teve medo de que também perderia a vida da mesma forma que perdeu a luz, e, além disso, angustiou-se porque tudo isso lhe ficaria ignorado. Dessa maneira, ela teve o desejo de voltar àquele que a tinha vivificado (*Ch I, 4,1*). A respeito disso, assevera o próprio Moreschini (2013, p. 54-55):

Porquanto o desejo de conhecimento de Sophia manifesta-se como impossível por causa da grandeza e da profundidade paterna, de modo que ela corre o risco de ser absorvida e dissolvida na substância universal, mas é contida por Horos, o Limite, que consolida e guarda os éons fora da Grandeza indizível. Graças a uma sucessiva intervenção eônica, Sophia é purificada da Intenção e novamente aceita na originária plenitude, ao passo que a sua parte decaída e passional (Intenção/ Enthymesis, chamada também Achamoyh), semelhante a um aborto informe, portadora da divina calamidade e de tudo o que de indigno provém da queda, permanece separada do Pleroma.

O Limite, que é o poder que impediu Sofia de se perder fora do *Pleroma*, foi gerado pelo Pai (Protopai) por meio do Unigênito, sem esposa e sexo, à sua imagem. O Limite também é chamado as vezes de Cruz, Redentor, Emancipador, Delimitador e Guia. É por meio dele que Sofia foi purificada, pois como explica Ireneu, quando Sofia foi separada da Entímese⁶⁵ com paixão que a tinha atingido, continuou a ficar dentro do *Pleroma*. Mas sua Entímese com paixão própria, separada, crucificada, expulsa pelo Limite seria uma substância pneumática, com impulso natural de Éon, entretanto, sem forma nem substância. Seria um fruto fraco e feminino, como diz Ireneu (*Ch I, 2,4*).

⁶⁵ “Éon tomado pela paixão quando foi afastado do Pleroma” (*Ch I, 3,4*).

Esta Entímese saiu de Sofia que ficou dentro do *Pleroma*, impedida pelo Limite. Esta Entímese foi como que um aborto, gerado só por Sofia, sem seu parceiro. Sofia foi aceita no *Pleroma* novamente, enquanto seu aborto ficou impedido de entrar no *Pleroma*. É deste aborto de Sofia que se dará a origem de toda matéria, segundo a concepção dos gnósticos.

Depois disso, com consentimento do Pai (Protopai), o Unigênito emitiu outro par, para que nenhum outro Éon sofresse a mesma paixão que sofreu Sofia. O par gerado é o Cristo e o Espírito Santo, que desse modo, completariam os Éões. Para que nenhum Éon sofresse a paixão, o Cristo ensinou-lhes a natureza da sizígia e os tornou capazes e idôneos para conhecer e entender o Ingênito. Proclamou no meio deles o conhecimento do Pai (Protopai) que, certamente, para eles é incompreensível e inatingível, e que, ninguém, a não ser por meio do Unigênito podia ter acesso (*Ch I, 2,5*).

Sendo assim, fica claro que, o Cristo tinha por função, mostrar aos Éões o conhecimento do Pai. Já o Espírito Santo, gerado juntamente com o Cristo, “ensinou a todos do mesmo modo a dar graças e introduziu-os no verdadeiro repouso” (*Ch I, 2,6*). Fez com que todos os Éões se tornassem iguais, da mesma igualdade e forma de pensar. Assim, todos se tornaram Nous, Espírito, Homem e Cristo.

Pelo fato dos Éões gozarem de igualdade, estabilidade entre eles, ou seja, sem superioridade de um ou outro, então, vibrando de alegria, com o consentimento do Cristo e do Espírito Santo, cada um colocou em comum o que tinha de mais excelente e belo. A partir disso, em honra e glória do Abismo emitiram “beleza perfeita e astro do *Pleroma*, fruto perfeito, Jesus, que também se chama Salvador, Cristo e Logos, nomes que derivam do Pai, e o Tudo, porque produzido por todos [...] os Anjos, da sua mesma natureza” (*Ch I, 2,6*).

Todas essas emissões aconteceram dentro do *Pleroma* (mundo, esfera divina), como dizem os gnósticos. Além disso, esse Cristo gerado por último, não é o mesmo Cristo gerado anteriormente. Ele é chamado segundo Cristo. É este segundo Cristo que eles chamam de Salvador. Por fim, acontecerão outras emissões fora do *Pleroma*, como segue o mito dos gnósticos, adaptado por Valentino, exposto por Ireneu de Lião e sintetizado neste trabalho. Por tudo o que vem sendo exposto, percebe-se a complexidade deste mito, destas criações intelectuais dos gnósticos. Isso demanda muita atenção e esforço para tal compreensão.

Ireneu explica que, segundo eles, fora do *Pleroma* a Entímesse da Sofia superior que foi afastada do *Pleroma* superior por motivo da Paixão, excitava-se, angustiada, nos lugares da escuridão e do vazio. E segundo eles, era necessário, pois ela foi como que um aborto, pois não recebeu nenhuma forma ou figura. Ireneu diz que ela foi à procura da luz que a abandonara, mas não lhe foi possível alcançá-la, pois o Limite a impedia. Por ter ficado só, fora do *Pleroma*, sucumbiu a vários elementos desta paixão: entristeceu-se porque não conseguiu atingir a luz, teve medo de perder sua vida do mesmo modo que perdeu sua luz, e, além disso, ficou angustiada, pois tudo isso ficaria ignorado. Assim, veio novamente o desejo apaixonado de retornar àquele que a tinha dado vida.

Ireneu assevera que, segundo eles, esta foi a origem e a essência da matéria de que é feito este mundo: da conversão tiveram origem as almas do mundo; e do *Demiurgo*, assim como do temor e da tristeza, tudo o resto. Além disso, das lágrimas de Acamot originaram-se todas as substâncias úmidas, do sorriso as lúcidas, e da tristeza e do temor os elementos corpóreos do mundo (*Ch I, 4,1 - 4,2*). Realmente, às vezes ela chorava e ficava triste “por ter sido abandonada sozinha nas trevas e no vazio; às vezes, quando se lembrava da luz que a havia abandonado, acalmava-se e ria; às vezes voltava-lhe o temor, outras vezes estava fora de si pela angústia” (*Ch I, 4,2*).

É verdade que Ireneu vai dizer que tudo isso é espetáculo da fantasia. Também é verdade que o mesmo refuta tais histórias de fantasia, como dizia ele. Entretanto, aqui é possível refletir o motivo pelo qual há o desprezo pelo mundo material, justamente por ser, segundo os gnósticos, mau. Por isso eles negam a encarnação, pois se a matéria e a carne são más, então Deus não poderia assumi-la.

O mito depois fala sobre a origem dos seres humanos, porém aqui será exposta a síntese segundo Drobner: “Os seres humanos se dividem em três grupos: pneumáticos, psíquicos e hílicos. Os primeiros são salvos plenamente e reunidos ao Pléroma, os segundos apenas em parte, e os terceiros perecem” (DROBNER, 2008, p. 118). Sem delongar muito, Singles ajuda a compreender quais diferenças existem entre estes três tipos de homens, segundo os gnósticos:

Apenas certo número de homens privilegiados estava destinado a chegar ao mundo divino, por conta de sua natureza de seres “espirituais”. Graças a um ato de iluminação pessoal e interior, esses privilegiados precisavam se conscientizar da presença de uma centelha divina dentro de si. Essa conscientização se traduzia em termos de conhecimento secreto ou “gnose”,

conduzindo-os a descobrir que o verdadeiro princípio de sua existência é Deus. Nesse sentido, eles se viam como *emanações* neste mundo de uma fonte divina, o que explica o forte sentimento que tinha de ser homens exilados de sua verdadeira pátria, a pátria da plenitude divina (SINGLES, 2010, p. 22).

Os gnósticos acreditavam ser os homens espirituais. Eles eram como que uma centelha divina caída e que precisa retornar à esfera divina. Isso explica o desprezo pela matéria. Frangiotti ajuda a esclarecer o que foi dito até agora e ilumina acerca dos três tipos de homens, segundo a concepção dos gnósticos:

A emanação última, mais imperfeita, foi a criadora. Em outras palavras, o Demiurgo, o criador deste nosso mundo material era o último dos Eões, o mais afastado do Deus-Abismo, ou Demônio que arrebatara uma centelha da Plenitude divina para com ela animar a matéria. Tal é a origem do mundo, o que explica também a diversidade dos homens. Estes segundo os gnósticos, estão divididos em três classes ou categorias: os hílicos, são os pagãos, os materiais. Estes serão eliminados com a matéria; os psíquicos ou anímicos, são os cristãos ordinários, em quem a Matéria e o Espírito estão equilibrados mais ou menos. Estes gozarão de uma felicidade de segunda classe, intermediária; por fim, os *espirituais ou gnósticos*, os instruídos, em quem a matéria é dominada totalmente pelo Espírito de Deus (FRANGIOTTI, 1995, p. 33-34).

Fica claro que, nestes três tipos de homens os hílicos são inferiores; eles se perderão ou serão eliminados. Os psíquicos são de segunda classe e gozarão de uma felicidade secundária. Por fim, os espirituais gozarão de uma felicidade completa, destinada para eles. Também fica claro que a redenção para eles consiste em sair deste mundo material e que por assim dizer, é mau, e retornar ao mundo espiritual do Pai. Portanto, a salvação, segundo eles, está assegurada aos espirituais, pois possuem a centelha divina. Então, só aos gnósticos que são os que possuem a “gnose” (conhecimento). No que diz respeito à liberdade dentro da gnose valentiniana, Orbe descreve o sentimento que permeia o gnóstico:

Desde agora, muito antes da liberação do corpo, o gnóstico experimenta uma maior liberdade de indiferença, que ele fixa definitivamente em Deus. Instalado nas experiências pessoais da psique, ele nem mesmo se sujeita às leis racionais. Em seu conhecimento de Deus não executa nenhuma possibilidade de escolher entre um fim e um outro. Intuição e liberdade continuam a ser o objeto de iluminação, de modo inadmissível. Vencidas as leis da matéria e psique, necessidade cumprida pelas leis do espírito⁶⁶ (ORBE, 1969, p. 155).

⁶⁶ Desde ahora, mucho antes de liberarse del cuerpo, el gnóstico experimenta una sensación superior a la libertad de indiferencia, que le fija definitivamente em Dios. Instalado sobre las propias vivencias de la psyche, ni siquiera se sujeta a las leyes racionales. Em su conocimiento de Dios no discurre ni tiene opción posible entre um extremo y outro. Intuye y sigue sin libertad el objeto de la Iluminación, de

Sendo assim, tendo noção do sistema de Valentino, a seguir, será exposta brevemente a doutrina de Marcião e dos marcionitas, seus seguidores, segundo o qual Ireneu também vai refutar.

4.4 DOCTRINA DOS MARCIONISTAS

É considerado importante mencionar Marcião, pois ele foi um dos grandes promovedores de doutrina que, juntamente com os valentinianos e outros, Ireneu vai refutar. Serão mencionados alguns pontos de sua doutrina para chegar no ponto que ele, assim como os gnósticos, nega a encarnação do Verbo. Por isso, Marcião entra aqui nesta reflexão.

Marcião⁶⁷, espírito aventureiro e perigoso, opunha ao Deus justo do AT, a quem concedia férias definitivas, ao Deus bom, revelado por Jesus Cristo. O Deus do AT, segundo ele é mau, e o Deus do NT, revelado por Jesus Cristo, por sua vez, seria bom. Marcião foi considerado um pensador substancialmente estranho ao gnosticismo, pois não teria em comum com ele as convicções que lhe são essenciais: primeiro, a doutrina da gnose, parece não ter um papel central em Marcião. Segundo, aquela pela qual os gnósticos possuem uma natureza superior, e por isso são considerados justamente dignos de receber a gnose. Terceiro, ele teria se considerado homem da Igreja e reformador da originária doutrina de Cristo.

Estudiosos estão convencidos de que Marcião teria retomado a ideia da filosofia grega e a teria posto em confronto com a que emerge do AT. Deste modo, o Deus sumo deve ser bom, como sempre fora afirmado pela tradição platônica. Ao lado do Deus sumo, os medioplatônicos punham um Deus inferior (mas sempre Deus), assim como Marcião põe o Deus do AT abaixo do que foi revelado por Cristo. A

manera inamisible. Habiendo superado las leyes de la matéria y de la psyche, cumple por necesidad las leyes del espíritu.

⁶⁷ Marcião nasceu em Sínope, no Ponto, hoje Sinop, na costa do Mar Negro. De classe social elevada, ele mesmo fez fortuna como armador. Foi para Roma no ano 140. Muito cedo, porém, sua doutrina causou estranheza e suscitou viva oposição. Os dirigentes da Igreja pediram-lhe explicação de sua fé. Ele não apareceu e foi excomungado em 144. Diferente de outros hereges, Marcião fundou uma Igreja após a sua separação da Igreja de Roma. Esta Igreja tinha uma hierarquia de bispos, presbíteros e diáconos. Suas reuniões litúrgicas eram muito próximas às da comunidade cristã. Suscitou muito mais seguidores que as demais seitas gnósticas. Antes de ir para Roma, Marcião já tinha sido excomungado por seu pai. Ao analisar sua doutrina, tem-se que afirmar que a única obra que Marcião escreveu, as *Antíteses*, foi perdida, assim como a carta que dirigiu aos chefes da Igreja romana, dando conta de sua fé (LOPES, 2014, p. 148).

bondade, em Deus, deve coincidir com a medida, com a ordem que o *Demiurgo* realiza no universo (MORESCHINI, 2013, p. 63-64).

Marcião possui uma ideia de prêmio. Um é o prêmio do Criador, isto é, o Deus do AT. O outro é o do Deus bom (ORBE, 1969, p. 152). Orbe (1969, p. 152) comentando os escritos de Marcião, fala sobre o tipo de retribuição concedida pelo Deus Criador e a concedida pelo Deus bom e misericordioso:

O Credo adere a um padrão básico de justiça. As obras são retribuídas de acordo com o que valem as obras. Ele vai premiar aqueles que se submetem à lei e punir aqueles que desobedecem. Em qualquer caso, tanto boas e más ações serão pagas no hades ou inferno, nunca no reino dos céus. Tal recompensa difere essencialmente do que a do Deus Bom. O Verdadeiro Deus não olha para a justiça, nem a remuneração pelo trabalho, seja ele bom ou mau. Não seria bom aquele que não superaria a medida de justiça, demasiado humana. Aquele é bom, pois confere o prêmio por pura graça e misericórdia⁶⁸ (ORBE, 1969, p. 152).

Ireneu descreveu de forma mais grave a doutrina de Marcião, dizendo: “blasfemando depurosamente o Deus da Lei e dos profetas, chamando-o autor do mal, desejoso de guerras, inconstante nos sentimentos e em contradição consigo mesmo” (*Ch I, 27,2*). Além disso, “Marcião mutilou o evangelho segundo Lucas, eliminando tudo o que se refere à geração do Senhor expungindo muitas passagens dos ensinamentos do Senhor nas quais este reconhece abertamente como seu Pai o criador do universo” (*Ch I, 27,2*).

Ireneu continua dizendo que Marcião também mutila as cartas do apóstolo Paulo “eliminando todos os textos em que se afirma claramente que o Deus que criou o mundo é o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, e também as passagens onde o Apóstolo lembra as profecias que preanunciavam a vinda do Senhor” (*Ch I, 27,2*). Lopes (2014, p. 149) que diz que:

Marcião mutila o Novo Testamento, eliminando do Evangelho de Lucas os dados referentes ao nascimento humano de Jesus e parte dos discursos, máxime os que afirmavam que Jesus reconhecia o Criador deste mundo como Pai. Destarte, ele coloca em mãos dos seus seguidores somente uma parte dos Evangelhos, eliminando as passagens que testemunhavam ser

⁶⁸ *El Credo se atiene a una norma elemental de justicia. Las obras se retribuyen conforme a lo que legalmente valen. Premiará a quienes se sometán a la Ley, y castigará a quienes la desobedezcan. En todo caso, tanto las buenas como las malas acciones serán retribuidas en el hades o infierno, jamás en el reino de los cielos. Tal recompensa difiere esencialmente de la del Dios Bueno. El verdadero Dios no mira a la justicia, ni a la retribución de las obras, sean buenas o malas. No sería Bueno quien no superasse la medida, demasiado humana, de la justicia. Aquel es Bueno que confiere el premio de pura gracia y misericórdia.*

Jesus o Filho do Pai que tudo criou. Elimina ainda as citações proféticas que falam do Messias.

Através desta citação já se percebe que existe em Marcião a negação da doutrina do Prólogo joanino, e por conseguinte, a doutrina da encarnação, pois ele mutila quase todo o NT, deixando apenas o Evangelho de Lucas, também mutilado, de modo que tira dele tudo aquilo que se refere ao nascimento de Jesus. Portanto, aqui está um dos pontos para Ireneu mostrar os erros de Marcião.

Também, segundo Marcião “se salvam somente as almas que aprenderem a sua doutrina; os corpos não podem participar da salvação porque foram tirados da terra (grifo nosso)” (*Ch I, 27,3*). A salvação é para aqueles que são seguidores de sua doutrina, e tal salvação o corpo não participará. É possível ter uma noção daquilo que Ireneu teve que refutar. Nesta citação grifada anteriormente, se toca num ponto que será essencial para a reflexão nos capítulos que se seguem, isto é, o fato de se negar a salvação dos corpos, ou a tentativa de desprezar os mesmos para buscar a salvação.

Marcião foi uma das razões para a Igreja fixar seu cânon dos livros bíblicos, pois ele defendeu a ideia de que as escrituras hebraicas deveriam ser abandonadas e substituídas por um cânon de escritos cristãos mais novos. Sua posição radical por um evangelho que fala da bondade e misericórdia puras de Deus, fê-lo interpretar isso não só como liberdade da Lei mosaica - como já havia feito Paulo -, mas também com relação ao próprio Criador cruelmente justo deste mundo. Na sua visão, este Deus do mundo é o Deus da antiga aliança e da ‘escritura’ judaica; por isso, o Pai de Jesus Cristo não tem nada em comum e nem relação alguma com ele (MILLER, 2004, p. 16).

Marcião propôs mais tarde um cânon de duas partes que substituiria as Escrituras tradicionais: um único relato evangélico da vida e dos ensinamentos de Jesus, purgado de seus acréscimos secundários, e dez cartas editadas de Paulo, pois em Paulo estava verdadeiramente o significado de evangelho. Por isso, Marcião e seus seguidores não só rejeitaram e combateram todos os outros apóstolos e toda tradição cristã, como também elaboraram seu relato da vida e também do ensinamento de Jesus no Evangelho que para eles era o único e verdadeiro que existia (MILLER, 2004, p. 18). Paulo era o apóstolo por excelência, pois este não se identificava, aliás, rompeu com o judaísmo e foi pregar aos pagãos. Por isso seus escritos possuem marcas de antissemitismo (FRANGIOTTI, 1995, p. 42).

Marcião tentou afastar e eliminar do cristianismo todos os elementos judaicos das Escrituras do NT, com o objetivo de desjudaizar a religião cristã. Essa concepção de Marcião será rebatida por Ireneu de Lião, pois este se baseia nas Escrituras e na Tradição recebida dos Apóstolos para refutá-lo. Ireneu na obra *Demonstração da pregação apostólica*, vai mostrar a gradativa revelação de Deus, desde o AT até Jesus Cristo. Mostra que desde o AT havia uma preparação para a vinda de Jesus Cristo.

Segundo Marcião o Cristo apareceu inopinadamente na sinagoga de Cafarnaum. Veio ao mundo sem intervenção de Maria. Não admite, portanto a encarnação. Assim, estando revestido de uma aparência de corpo, lançou, a partir disso, o fundamento de um novo reino: reino espiritual. Porém, por instigação dos judeus, foi condenado à morte.

Entretanto, sua paixão e sua morte foram só aparentes, porque, para sofrer e morrer, seria necessário um corpo real. Contudo, se ele assumisse um corpo material, cairia sob o poder do maligno, e assim, se submeteria ao *Demiurgo*. Por isso, o Deus do AT, sendo vencido e encolerizado, rasgou o véu do Templo e se submeteu ao poder do Deus de Jesus (FRANGIOTTI, 1995, p. 43).

Estas concepções serão rebatidas por Ireneu de Lião. A concepção - parecida com a dos gnósticos -, de que Maria em nada contribuiu para a vinda de Cristo. Além disso, do mesmo modo que o docetismo gnóstico, Marcião afirma que o Cristo veio em forma de aparência. Não se pretende aqui entrar nos problemas soteriológicos que poderia acarretar ao negar a encarnação, paixão e morte na cruz. Por hora, apenas se pretende expor alguns pontos da visão de Marcião que, por sua vez, será combatido por Ireneu. Negando a encarnação, Marcião certamente nega a doutrina da encarnação presente no Prólogo do Evangelho de João.

A teoria de Marcião é marcadamente docetista dualista, e sem dúvida alguma, constitui diretamente ao conceito cristão de Deus, que não consente com divisão alguma entre um Deus criador duro e apenas justo, e um Deus que foi desconhecido até que Cristo viesse, enviado por ele. Para Marcião e outras correntes gnósticas, Jesus Cristo era o revelador da gnose, e assim sendo, a verdade capaz de salvar. Ele, porém, enviado pelo Deus bom, não se fez carne, pois a matéria é má; ele teria um corpo aparente (*Dem. Introdução*).

Alguns elementos de Marcião são parecidos com os dos gnósticos, mas em alguns pontos ele se diferencia e até mesmo se distancia. Drobner (2008, p. 120) recorda que:

Alguns Padres incluíam Marcião entre os gnósticos, e de fato alguns aspectos da sua doutrina justificam uma tal inclusão: sobretudo a separação entre o Deus do AT e o Deus no NT, a rejeição do mundo e o papel de Cristo como simples anunciador do conhecimento salvífico. Outros elementos de sua doutrina, porém, são inteiramente estranhos ao gnosticismo, como a fundação de uma igreja própria. Portanto, devemos considerar Marcião como um fenômeno próprio, distinto do gnosticismo. Por sua rejeição do AT e pela instituição de seu próprio cânon escriturístico, ele contribuiu certamente para a clarificação definitiva do cânon do NT, embora não tenha sido ele que deslançou o processo.

A visão de Marcião é inconsistente e também ilógica, pois não explica a razão da morte de cruz de alguém que considera fantasma. Além disso, não dá razões para a depuração que faz do NT e da eliminação do AT (LOPES, 2014, p. 150). Marcião admite a morte de Cristo, apesar de sua índole não carnal, quebrando a correlação habitual entre a morte e o nascimento. Marcião diz que "para morrer não é necessário ter nascido em carne. Apenas a separação da alma (ou espírito) e aquele que faz as vezes de corpo sensível; ainda determinada por outras leis que as leis da corrupção normal"⁶⁹ (ORBE, 1969, p. 413).

Apesar disso, surgem alguns questionamentos: a corrupção da matéria não é só inerente ao homem? Marcião parece não ter se atido a isso. Além disso, se a morte é consequência do pecado, e não da essência material do homem histórico, então como atribuí-la a Cristo? (ORBE, 1969, p. 413). Ficam alguns questionamentos e lacunas no pensamento de Marcião, que parece que ele não se ateuve.

Os pontos centrais da doutrina de Marcião serão combatidos por Ireneu. O primeiro deles é que Ireneu vai contornar a cristologia recém-construída por Marcião que distinguia o Deus revelado por Jesus e o Deus das Escrituras hebraicas. Ireneu procurou:

Contornar o relato evangélico recém-construído de Marcião sobre o que Jesus ensinou e fez recorrendo a quatro relatos evangélicos mais antigos e mais confiáveis de Jesus usados nas Igrejas de seu tempo: Mateus, Marcos, Lucas e João (MILLER, 2004, p. 19-20).

Outro ponto é o fato de Ireneu contornar a concentração dos ensinamentos de Marcião por serem unilaterais em Paulo. É verdade que os escritos de Paulo já eram conhecidos e já circulavam pelas igrejas no século II. Também é verdade que, com

⁶⁹ "para morir no es preciso haber nacido em carne. Basta la separación entre el alma (o espíritu) y lo que hace las veces de cuerpo sensible; aunque determinada por otras leyes que la corrupción normal".

essa defesa apaixonada que Marcião fez de Paulo e de seus escritos ajudou para que tais escritos fossem bem mais conhecidos. Mas ainda assim, Ireneu pediu para que, não só Paulo, mas também outros apóstolos, bem como outros escritos apostólicos fossem considerados canônicos. Então, “incluíam-se aí o livro dos Atos e certas cartas pastorais destinadas a todas as Igrejas, bem como o Apocalipse de João” (MILLER, 2004, p. 21).

Por fim, um terceiro ponto foi que Ireneu contribuiu defendendo a continuidade do uso pela Igreja das Escrituras hebraicas. É fato que Ireneu mostra a continuidade que existe na revelação de Deus que se dá de forma gradativa. Ele mostra que não há diferenciação, mas continuidade entre o AT e o NT, de modo que não se tratam de dois Deuses, mas um só Deus. Nesse sentido explica Miller:

Tendo defendido a continuidade do uso pela Igreja das Escrituras hebraicas, fundando-se num cânon escritural que agora incluía tanto esses textos sagrados mais antigos como um considerável número de textos explicitamente cristãos mais novos, Ireneu também iniciou a exploração da maneira pela qual esse cânon ampliado poderia ser considerado e lido como um conjunto coeso de escrituras com uma unidade organizacional inerente. (MILLER, 2004, p. 22).

Não se pretende adentrar aqui a questão da doutrina Tradição dos Apóstolos, tema tão rico e caro em Ireneu, e nem se aprofundar no que diz respeito ao cânon das Escrituras. Entretanto, já em Ireneu está presente a teologia da progressão da revelação de Deus que se dá gradativamente, de modo que as Escrituras Antigas (AT) e as Novas Escrituras (NT) estão em plena consonância, não havendo oposição entre elas, como propôs Marcião e seus adeptos.

4.5 DOUTRINA DOS DOCETISTAS

O cristianismo teve que se defrontar com esta corrente de pensamento (heresia) chamada docetismo gnóstico que tinha como afirmação o fato de Jesus não ter recebido nada de corpóreo, pois não teria nascido de Maria, mas através de Maria. Tais premissas deste docetismo, no qual se encontram associados marcionitas, valentinianos, Apeles, e outros, devem ser buscadas numa antropologia que só conhece o homem espiritual e nega todo valor à realidade carnal de Cristo. Cristo, então, não pôde assumir a carne por ela ser elemento não passível de salvação. Os gnósticos fundamentam sua concepção sobre a carne de Jesus nos textos de 1Cor

15,47 e em Rm 8,3; para eles, a única realidade é a do mundo divino, de modo a considerarem alguma coisa tanto mais real quanto menos material (PADOVESE, 2004, p. 47).

Essas concepções a respeito da origem de Jesus Cristo começou a tomar corpo bem cedo, isto é, no final do século I entre os cristãos, sobretudo nas comunidades da Ásia Menor. Trata-se de uma tendência, de uma corrente de pensamento que esvaziava a humanidade de Jesus. Seguindo a compreensão dos gnósticos que desprezavam a matéria, a carne, os docetistas pensam que Deus sendo o espírito perfeíssimo, transcendente, também imutável e impassível, não pode por nenhuma razão, assumir a matéria. Além disso, como foi visto acima, é impossível isso, pois o espírito-alma busca de todos os modos libertar-se da matéria.

Vale lembrar que para os gnósticos - docetistas também -, não é necessária a fé no homem Jesus. Se Jesus era Deus, seu corpo real só podia ser astral, celeste. Assim, seu corpo humano, terrestre só podia ser “aparente”. Em grego, *parecer é dokeo, aparência é dokesis*, isso para os docetistas, isto é, para aqueles para os quais o corpo de Jesus era apenas aparência, fantasma. Também para eles, é loucura pensar que o Filho de Deus tenha-se feito carne, sendo homem semelhante a nós em tudo e que tenha sofrido, morrido na cruz. Isso na concepção dos docetista é absurdo.

Os escritos joaninos ou de seus discípulos, levantaram no seio das comunidades cristãs ideias que são semelhantes ou bem próximas com as dos docetista.⁷⁰ Há quem diga⁷¹ que a comunidade do discípulo amado possa ter tido conflitos, de modo que, dentro da mesma pode ter nascido uma tendência helenizante e (pré) gnóstica, que pode ter feito uma interpretação espiritualista do Evangelho. (FRANGIOTTI, 1995, p. 27-28). Nesta mesma linha até mesmo o Evangelho de João foi considerado como produto do gnosticismo, como diz Brown:

O Evangelho de João muitas vezes é chamado um Evangelho grego. As ideias abstratas como: luz e verdade; a divisão dualista dos homens em filhos da luz e das trevas; da verdade e da mentira; o conceito da Palavra – tudo

⁷⁰ Isso não significa dizer que João é produto do gnosticismo. Apesar muitas especulações, Brown (1975, p. 13) infere que “mais ou menos no mesmo tempo em que se descobriram os documentos do mar Morto, em Chenoboskion, no Egito, encontrou-se a biblioteca gnóstica. Até aquela época muito poucas obras gnósticas eram conhecidas. Tudo o que se sabia sobre o gnosticismo do segundo século vinha de informações dos Padres da Igreja. Basta um rápido olhar sobre estes novos documentos para ver uma diferença profunda entre eles e João. A teoria de que João tirou suas ideias deste gnosticismo é inteiramente falsa. Os gnósticos do segundo século dependem de João e não vice-versa.

⁷¹ Segundo Frangiotti, P. Richard, “chaves para uma releitura histórica e libertadora (Quarto Evangelho e Cartas)”. Em Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana (Ribla), nº 17, 1994/1, pp. 7-26.

isto foi antigamente considerado como produto do pensamento filosófico grego e das religiões de mistério do paganismo. Ora, antes da descoberta dos primeiros papiros, João foi considerado como um produto do gnosticismo do fim do segundo século (BROWN, 1975, p.11).

Sem delongar muito nesse assunto, La Calle diz que o Quarto Evangelho expressa com molduras gnósticas o conteúdo da fé cristã. É verdade que na história houve muitos tipos de gnosticismos. Também é verdade que entre todos eles, existe uma mentalidade comum, isto é, uma espécie de linha mestra que o Evangelho tenta superar, pois o gnosticismo parte de forma essencial de um dualismo original com misturas gregas e persas; porém João vai estabelecer a verdadeira gnose, o conhecimento da realidade salvífica para o homem, de modo que se saiba que a verdadeira gnose cristã é o crucificado (CALLE, 1978, p. 16-18).

Parece que uma grande preocupação do autor da carta 1Jo era orientar os fiéis de que Jesus Cristo que veio na carne é Deus (1Jo 4,1-3). Além disso, 2Jo vai falar de tantos sedutores espalhados pelo mundo que negam que Jesus tenha vindo na carne (2Jo 7). Assim, a impressão que as cartas dão é que na comunidade joanina foi lavrada a regra da fé, isto é, a aceitação do grande mistério cujo centro é a encarnação, que os docetas negavam. Portanto, era preciso aceitar e crer que o próprio Deus tenha-se feito carne e vindo habitar entre nós como afirma Jo 1,14.

Com o docetismo, nasce, portanto a primeira ameaça séria que estava na base fundamental do cristianismo, isto é, negar a encarnação. João o combateu, mas não somente ele. Também outros Padres da Igreja saíram em defesa da existência humana real de Cristo. Entre eles Inácio de Antioquia, que lutou contra os docetas defendendo a eficácia e a consistência da encarnação. Também Ireneu de Lião investiu decididamente contra eles defendendo a humanidade de Cristo.

Os docetas continuaram sua história no cristianismo por meio daqueles que procuram uma espiritualidade desfavorável ao homem, desprezando a dimensão física, corpórea. Há certo docetismo que contamina até mesmo a vida cristã, de modo que, procura sublinhar a grandeza da alma, também seu valor, a necessidade de purificação, de santificação, de salvação. Esvaziam, dessa forma, os valores referentes ao corpo, da realidade histórica, pois consideram nobre somente aquilo que vem do alto, do espírito, da alma (FRANGIOTTI, 1995, p. 30-31).

Esta e outras heresias de certo modo obrigaram a Igreja a definir e sistematizar sua fé. Não se pretende aqui entrar nas consequências soteriológicas possíveis que

causam estas afirmações. Ireneu, à medida de suas forças combate esses erros que colocavam em perigo a fé. Ao refutar os hereges Ireneu não tinha a pretensão de humilhar, maltratar alguém, mas expor tais doutrinas erradas e convencê-los a voltar à verdade: “Se à alma, dominada pelo erro, não é fácil recuperar-se, também não é absolutamente impossível que se afaste do erro ao ter ante os olhos a verdade” (GOMES, 1979, p. 117).

4.6 DOCTRINA DOS EBIONISTAS

Neste trabalho cujo foco é a encarnação do Verbo, será tratado sobre esta corrente de pensamento (heresia) chamada ebionismo, pois enquanto o docetismo negava a encarnação, esta negava a divindade de Jesus e alguns deles negavam a sua pré-existência.

A dificuldade de quebrar o vínculo com o meio cultural-religioso judaico explica o surgimento do movimento chamado ebionismo, que era uma corrente de pensamento judeu-cristã que negava a divindade de Jesus, reconhecendo-o como simples homem. Além disso, os defensores de tal doutrina seriam os judeus de tendência cristã, talvez essênios convertidos que permaneceram fiéis aos costumes da Lei, mas que eram hostis ao templo.

Orígenes refere-se aos ebionitas na obra “Contra Celso II,1”, e ressalta que “ebion em hebraico significa ‘pobre’”. Depois acrescenta que eles aceitam Jesus, mas que ainda querem ficar presos às leis judaicas. Também especifica que existem duas seitas de ebionitas: aqueles que aceitam que Jesus nasceu de uma virgem e os que, ao contrário, acreditam que Jesus não nasceu desse modo, mas nasceu como todos os outros homens.

O ponto de partida dessa primeira heresia cristã foi a dificuldade mais religiosa do que filosófica, de conciliar a divindade de Cristo com o dogma bíblico da unidade e da unicidade de Deus. Assim, o monarquianismo que o movimento ebionita professa pode ser considerado a heresia típica da alma judaica do cristianismo. Também, nele é mais fácil falar de um Cristo profeta, que foi escolhido por Deus para que levasse o conhecimento perfeito da Lei, que é a única capaz de levar a salvação. Dessa forma, o judaísmo aceitou o anúncio espiritual de Jesus, porém rejeitou a transcendência de sua pessoa (PADOVESE, 2004, p. 46).

Ireneu fala do ebionismo na segunda parte do livro (III, 16-23). Para ele o ebionismo diz respeito à pessoa de Cristo, recusando entre outras coisas a ideia que fazia descer o Cristo celeste sobre o homem Jesus por ocasião de seu batismo. Por isso, que considerava o Cristo um simples homem (MORESCHINI, 2014, p. 312).

Os ebionitas se fixaram nos elementos da pregação primeira conforme está no discurso de Pedro, na manhã de Pentecostes, em At 2,14-36. Eles viviam de acordo com a Lei judaica e rejeitavam de forma radical a pregação paulina. Negavam a divindade de Jesus, mas o reconhecia como sendo o Messias anunciado pela lei e pelos profetas. Jesus teria nascido normalmente de José e Maria e fora ungido por Deus, com o Espírito Santo, no Jordão, quando de seu batismo, recebendo a filiação divina.

Ireneu de Lião é o primeiro a designar os ebionitas como heréticos, incluindo-os entre os gnósticos por causa de suas ligações com Cerinto.⁷² Os ebionitas utilizavam somente o Evangelho segundo Mateus, e rejeitavam o apóstolo Paulo, pois na opinião deles, Paulo foi apóstata no que diz respeito à Lei. Comentavam de forma excessiva as profecias; também praticavam a circuncisão e perseveravam nos costumes legais e nas práticas judaicas, a ponto de ir até adorar em Jerusalém, como sendo a casa de Deus.

No que diz respeito a algumas expressões como “Filho de Deus”, “Verbo”, “Espírito Santo”, eles interpretavam de acordo com as suas categorias hebraicas, de modo que, nenhuma delas era considerada “pessoas” no sentido filosófico, ontológico. Mesmo entre os que aceitavam que Jesus tivesse nascido de uma Virgem por obra do Espírito Santo, negavam sua preexistência como Verbo de Deus. Jesus seria homem predestinado por Deus que, na hora do batismo, recebera o Filho de Deus, o Verbo-Sabedoria de Deus Pai. (FRANGIOTTI, 1995, 19-20).

Aqui é possível ver alguns pontos importantes que serão refutados por Ireneu de Lião e, por isso, são considerados importantes ao se falar sobre o ebionismo. Ireneu se valerá do Prólogo joanino para falar da preexistência do Verbo que estava

⁷² Cerinto foi um dos primeiros líderes do gnosticismo. Ireneu diz que: “Cerinto, asiático, ensina que o mundo não foi feito pelo primeiro Deus, mas por uma Potência distinta e bem afastada da Potência que está acima de todas as coisas, que não conhecia o Deus que está acima de tudo. Jesus, segundo Cerinto, não nasceu da Virgem, porque isto lhe parecia impossível, mas foi filho de José e de Maria de maneira semelhante à dos outros homens e sobressaiu entre todos pela santidade, prudência e sabedoria. Depois do batismo desceu sobre ele, daquela Potência que está acima de todas as coisas, O Cristo, na forma de pomba, e desde então começou a anunciar o Pai incógnito e a fazer milagres. Finalmente o Cristo saiu de Jesus, voltou para o alto e Jesus sofreu e ressuscitou, enquanto o Cristo permanecia impassível, porque era pneumático (*Ch, I, 26, 1*).

junto do Pai antes mesmo da criação do mundo. Além disso, o Verbo que nasceu de uma Virgem é o Filho de Deus, e, portanto, é Deus. Diferente daquilo que pensavam dizendo que Jesus fora revestido de força do alto na hora do batismo no Jordão.

A dificuldade para os ebionitas conceberem a divindade de Jesus reside na fidelidade ao monoteísmo judaico, ou seja, conciliar a divindade de Jesus com a revelação bíblica da unidade e da unicidade de Deus. Os ebionitas são banidos duplamente: de um lado do judaísmo, pois aceitavam Jesus como Messias de Israel; de outro lado do cristianismo, porque não o aceitam como ser divino.

Os ebionitas refutavam Paulo por causa da sua posição de liberdade em frente à Lei - como já foi acenado; também rejeitavam João, pois este reconhecia a divindade e a preexistência de Jesus; Lucas por causa de sua exaltação à virgindade de Maria. Na concepção deles, a prática de Jesus como narrada por Marcos e por Mateus, aparece como sendo a práxis de luta contra o mecanismo da exploração e da injustiça social próprio da Palestina daquele tempo.

No que diz respeito à morte de Jesus, eles consideram como um verdadeiro assassinato político, resultado do encontro com o poder dominante. Sua ressurreição não é vista como sendo prova de sua divindade, mas como afirmação da continuação de sua luta, de “práxis messiânica” na Igreja e a afirmação do triunfo da vida sobre a morte” (FRANGIOTTI, 1995, p. 20).

5 NECESSIDADES DA ENCARNAÇÃO DO VERBO

Com este capítulo se pretende, a partir da argumentação ireneana, apresentar as necessidades da encarnação do Verbo, contrapondo, portanto, as correntes de pensamento que negavam a encarnação do Verbo. Na concepção de Ireneu a Encarnação do Verbo era prevista antes mesmo da criação. Ela estava nos planos de Deus, e por meio dela, se daria a conclusão de sua obra, pois o Verbo que foi uma das “Mãos” do Pai⁷³, estava com Ele ao criar todas as coisas. Portanto, esse mesmo Verbo, deveria assumir a criação que Ele mesmo fizera. Sobre o Verbo criador, João afirma no Prólogo “Tudo foi feito por meio dele e sem ele nada foi feito” (Jo 1,3). E, em outro lugar: “e o mundo foi feito por meio dele” (Jo 1,10b). Além disso, Ele é o protótipo segundo o qual o ser humano foi modelado.

Assim, o Verbo de Deus deveria Encarnar-se antes mesmo do pecado de Adão. O Verbo não veio necessariamente por causa do pecado, porque isso equivaleria dizer que o pecado mudou os planos de Deus, e isso não aconteceu. Para Irineu, “era a coisa mais normal do mundo que o Verbo, que presidiu a criação do homem, viesse pessoalmente ao que já era dele - este mundo - para revelar ao homem o sentido total de sua criação” (SINGLES, 2010, p. 51). João diz no Prólogo que o Verbo “veio para o que era seu” (Jo 1,11a).

Assim, a encarnação aconteceu para que houvesse o acabamento da obra criada por Deus. Aqui entra a questão do homem que é criado criança e precisa crescer para atingir sua imagem e semelhança de forma plena. Isso acontece ao ver o Verbo de Deus e segui-lo.

Além da encarnação prevista antes da criação do mundo, na concepção de Ireneu ela se dá também por outras razões importantes. O Verbo de Deus não era obrigado a tornar-se homem. Ele o fez livremente na economia da salvação humana. A encarnação na atual economia é necessária por três razões: 1) Magistério (ensinar). 2) destinar o homem à salvação. 3) redimir o homem.

⁷³ As “Mãos” do Pai, segundo Ireneu era o Verbo (Filho) e a Sabedoria (Espírito). Deus criou todas as coisas por meio de suas duas “Mãos”.

5.1 A ENCARNAÇÃO PARA ENSINAR O HOMEM - “MAGISTÉRIO”

A primeira razão para a encarnação do Verbo na concepção de Ireneu é a do “Magistério”. Ela é necessária para que o Verbo pudesse ensinar o homem. Entre o Verbo e o homem (plasma) se estabeleceu uma relação de Mestre e discípulo. Só o Verbo conhece (intui) o Pai, o homem por si só não o conhece. Então, faz-se necessária a encarnação para que o discípulo ouça na carne a voz do Mestre sobre os mistérios de Deus. Na economia atual, só o homem é chamado à comunhão de vida com Deus; o Verbo, porém, é o único Mestre perfeito dos homens (ORBE. 1985, p. 52-53).

Diz Ireneu, “ninguém pode conhecer o Pai sem o Verbo de Deus, sem o Filho que o revela. O Filho nos leva ao conhecimento do Pai por sua encarnação” (*Ch IV, 6,3*). O Filho veio para revelar a verdadeira gnose, o verdadeiro conhecimento do Pai, que os gnósticos haviam rejeitado. Isso se dá por obra do Espírito. É Ele quem revela o Pai em seu Filho. É o Espírito de Deus quem comunica o conhecimento da verdade, que manifesta as economias do Pai e do Filho segundo as quais esteve presente no gênero humano, de acordo com a vontade e querer do Pai (SINGLES, 2010, p. 56).

Sobre a revelação do Pai pelo Filho, João no Prólogo também afirma que “ninguém viu a Deus: o Filho unigênito, que está no seio do Pai, este o deu a conhecer” (Jo 1,18). É precisamente por estar no seio do Pai e participar de sua glória, “glória que ele tem junto ao Pai como Filho único” (Jo 1,14d) que ele pode revelar o conhecimento do Pai. Sobre isso Bortolini (1990, p. 22) diz que Jesus:

vivendo no meio de nós, mostrará tudo o que o Pai quer e faz por meio dele: “ninguém jamais viu a Deus; quem nos revelou foi o Filho único, que está junto do Pai”. Portanto, no evangelho de João iremos encontrar Jesus que dá a conhecer, de modo pleno e perfeito, o projeto de Deus. De fato, Jesus dirá a Filipe: “Quem me viu, viu o Pai. Como é que você diz ‘Mostra-nos o Pai’? Você não acredita que eu estou no Pai e que o Pai está em mim? As palavras que digo a vocês, não as digo por mim mesmo, mas o Pai que permanece em mim, ele é que realiza suas obras. Acreditem em mim: eu estou no Pai e o Pai está em mim” (14,9b-11a).

Na concepção de Ireneu, a mediação do λόγος, é necessária para o conhecimento do Pai. Na atual economia Ele não pode ser mediado sem se tornar um homem, pois não basta uma mediação por meio de revelação, profecias, aparições e sonhos. É preciso um interesse na pessoa, é preciso abaixar-se e tornar-se aquilo que ela é, a fim de ensiná-la sobre Deus. Ireneu admite que para se ter alguns

conhecimentos sobre Deus não se requer o magistério do λόγος encarnado (e glorioso), mas precisa sim, em fases posteriores, especialmente sobre todo o conhecimento final, por vista do Pai (ORBE, 1985, p. 54). Isso porque o Verbo conhece os segredos de Deus; Ele conhece as intimidades de Deus.

É precisamente por se fazer carne e habitar entre os homens (Jo 1,14a) que se pode conhecê-lo. O λόγος, por sua vez, dá a conhecer o Pai a quem só ele conhece e viu (Jo 1,18). Além disso, outros conhecimentos a respeito de Deus o ser humano já tinha, pois muitos vieram antes do Filho de Deus, como por exemplo Moisés que deu a Lei (Jo 1,17a). Todavia, só Jesus é quem trouxe a graça e a verdade (Jo 1,17b). Ele verdadeiramente revela Deus e dá a conhecê-lo (Jo 1,18b). Sobre o conhecimento do Pai por Jesus, Grün (2006, p. 36-37) afirma que:

Ninguém jamais viu a Deus: Deus Filho único, que está no seio do Pai, no-lo revelou” (Jo 1,18). Nessa exclamação jubilosa, o hino atinge seu apogeu. Nenhum ser humano é capaz de ver Deus. Nem o próprio Moisés pôde olhar realmente para ele, pois viu apenas as costas. Jesus é o único que viu Deus realmente, porque ele mesmo é Deus. Ele está no seio do Pai. A sua relação com Deus é muito íntima. Ele nos revelou Deus, o tornou visível. Em Jesus, nós homens vemos Deus. E nele somos transportados para dentro dessa intimidade com o Pai. Em Jesus estamos, por assim dizer, no seio do Pai. Assim, nossa vida fica iluminada. O objetivo visado pela gnose é alcançado em Jesus. Nele nos é permitido ver Deus em seu amor eterno. E as suas palavras nos falam da glória de Deus que homem algum jamais viu. Em Jesus podemos olhar o que os homens desejavam ver desde sempre: o Deus verdadeiro que se manifesta na pessoa de Jesus e em suas palavras.

Ireneu afirma que só o Verbo conhece as intimidades do Pai. Em relação a isso, é possível questionar se “o ensino qualificado de Deus há de vir do Logos. Mas por que somente através da encarnação? Por que também não pelas simples revelações e inspirações?”⁷⁴ (ORBE, 1985, p. 55). Porque o próprio Verbo de Deus é capaz de declarar os segredos do Pai, a todos - anjos e homens -, e a quem quiser revelar, pois ele é o único que pessoalmente os conhece (Mt 11,27).

Além disso, não bastariam aparições transitórias como as *Logofanias* do AT, nem revelações. Entretanto, o Verbo de sua parte, poderia doutrinar (ensinar) o homem de mil formas. O homem é quem, por suas limitações, reclama a encarnação, visto que, de outros modos não poderia aprender como convém os mistérios do Pai

⁷⁴ “el Magistério calificado de Dios há de venir del Logos. Mas ¿por qué unicamente mediante la Encarnación? ¿Por qué no también mediante simples revelaciones o inspiraciones?”.

(ORBE, 1985, p. 55-56). Sobre as manifestações do λόγος, Ireneu afirma em *Demonstração* que:

Antes de tudo, do colóquio do Pai com o Filho resulta a preexistência do Filho de Deus, e o fato de que, ainda antes do nascimento, o Pai o fez visível aos homens; depois, antes de nascer, que seria tornado homem nascido de homens, que Deus mesmo o teria plasmado no seio, isto é, que seria nascido pelo Espírito de Deus que é Senhor de todos os homens e salvador daqueles que nele creem, dos judeus e dos outros (*Dem. 51*).

De fato, antes de se manifestar na carne (Jo 1,14a), o Verbo de Deus preexistia com Deus antes de todos os tempos, pois João atesta que “no princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus” (Jo 1,1). Além disso, o próprio João Batista atesta que o Verbo existia antes dele (Jo 1,15e).

Sobre as *Logofanías* no AT, Ireneu em *Demonstração*, diz que o Filho teve um colóquio com Abraão. Segundo Moisés, o Filho de Deus se aproximou de Abraão para entreter-se com ele; isso se deu no carvalho de *Mambré*, onde viu três homens de pé, perto dele (Gn 18,1-3.). Apareceu também a Jacó durante a viagem à Mesopotâmia. Enquanto Jacó sonhava, viu o Verbo em sonho, de pé, em cima da escada, isto é, fixado do céu à terra (Gn 18,12-15).

Ireneu ressalta que não é certo que o Pai estava de pé sobre um pequeno espaço e conversava com Abraão, mas o Verbo de Deus que sempre esteve presente no gênero humano, e antecipava o conhecimento das coisas futuras. Ele instruía os homens sobre as coisas de Deus. O Filho de Deus também conversava com Moisés. Para Ireneu, foi o Verbo que conversou com Moisés na sarça ardente (Ex 3,7.8) (*Dem. 44, 45 e 46*).

Ireneu diz que não era exatamente a glória do Pai que eles viam, mas eram imagens da glória do Senhor. Porém, o Verbo mostrava a glória do Pai e, assim, o revelava. Ireneu demonstra isso em *Contra as Heresias* dizendo:

Por isso, se nem Moisés viu a Deus, nem Elias, nem Ezequiel, eles que contemplaram muitas das coisas celestes; se o que viram eram imagens da glória do Senhor e profecias das coisas futuras é evidente que o Pai é invisível, e é verdadeiro o que o Senhor disse dele: Nunca ninguém viu a Deus, enquanto o Verbo, de acordo com a sua vontade e para proveito dos que viam, mostrava a glória do Pai e revelava as economias, como também disse o Senhor: “O Deus Unigênito que está no seio do Pai, ele o revelou” (cf. Jo 1,18) (*Ch IV 20, 11*).

Para Ireneu, o Mestre que é o Verbo, poderia ser Mestre das coisas de Deus para os anjos, porém na atual economia Ele foi Mestre unicamente do homem, pois é este que é chamado à comunhão de vida com Deus. Então, Ele é o Mestre completo dos homens. Ele, “a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: aos que creem em seu nome” (Jo 1,12).

Para reflexão acerca da comunhão com Deus Ireneu “parte de um axioma fundado em Gn 1,26; o destino humano de conhecer os mistérios do Pai, em comunhão de vida com o Verbo”⁷⁵ (ORBE, 1985, p. 53). Desse modo, o destino do homem é conhecer os mistérios de Deus. Isso faz parte da sua vocação, pois Deus mesmo ao criá-lo diz: “façamos o homem à nossa imagem, como nossa semelhança” (Gn 1,26).

Entretanto, o homem é incapaz por conta própria de chegar até Deus, pois “Deus é inacessível para ele. Ele requer como Mediador, como Mestre aquele que conhece as coisas de Deus. Tão pouco o homem, por si mesmo, é capaz de conhecer o Logos enquanto tal, inacessível aos sentidos humanos”⁷⁶ (ORBE, 1985, p. 53). Por isso, Ireneu ressalta a necessidade da encarnação, como ele mesmo diz: “Não teríamos absolutamente podido aprender os mistérios de Deus se o nosso Mestre, permanecendo Verbo, não se tivesse feito homem. Com efeito, nenhum outro nos podia revelar os segredos do Pai a não ser o próprio Verbo” (Ch V, 1,1).

Então, para que o homem pudesse chegar até Deus, fez-se necessária a mediação do Filho vindo na carne e habitando entre os homens (Jo 1,14a) para dar o conhecimento de Deus que só Ele conhece porque viu (Jo 1,18), pois se o Verbo permanecesse preexistente (Jo 1,1), o homem não poderia jamais conhecer a Deus. Ireneu explica que o conhecimento (gnose) do Pai “é o Filho, o conhecimento do Filho pertence ao Pai e pelo Filho é revelado” (Ch IV, 6,7).

Por essa razão, é necessária a encarnação do Verbo, Mestre das coisas divinas, a fim de ensinar humanamente o homem, com suas obras e palavras. Todavia, a elas deve agregar-se o seguimento prático - deífico - do Verbo pelo homem, só viável por meio do trabalho interior, comunhão na fé da vida divina, do discípulo. É

⁷⁵ “parte de um axioma, fundado em Gen 1,26; el humano destino a conocer los misterios del Padre, en comunión de vida con el Verbo”.

⁷⁶ “Dios es inasequible para él. Requiere como mediador, maestro de lo divino, al único que conoce las cosas de Dios. Tampoco el hombre, por sí, es capaz de conocer al Logos em cuando tal, inasequible com es a los sentidos humanos”.

necessária a imitação - assimilação divina - do Verbo pelo homem; a apropriação real dos mistérios divinos do λόγος pelo seguimento vital (ORBE, 1985, p. 53).

Fala-se que o Filho revela o Pai, mas, afinal, o que significa revelar na concepção de Ireneu de Lião? Coisas presentes ou coisas futuras? De acordo com ele, revelar não diz respeito apenas ao futuro, como se o Verbo começasse a revelar o Pai a partir do momento em que nasceu de Maria; mas universalmente e durante todo o tempo Ele já podia ser encontrado aí (*Ch IV, 6,7*).

Porém, o conhecimento do Pai não basta, pois “é preciso o ser humano completo, em corpo e alma, na comunhão de vida com o Mestre; por assimilação do plasma com o Logos”⁷⁷ (ORBE, 1985, p. 53). Esta primeira razão da necessidade da encarnação, o λόγος encarnado revela o Pai, e como Mestre, dá o conhecimento dele, para que se possa segui-lo e se possa assimilar vitalmente sua vida divina.

O indivíduo, por sua condição terrena, requer ser disciplinado, para que pouco a pouco, mesmo como homem, possa conhecer intuitivamente a Deus. O ensinamento do homem pelo Verbo, se identifica com a imitação, em corpo e alma, do Verbo pelo homem. Tal imitação corresponde ao destino do ser humano: se tornar a Imagem e semelhança de Deus.

Desse modo, se o discípulo há de chegar, em sua aprendizagem, à perfeição do Mestre, que é o λόγος humanamente perfeito, então há de ver o seu modelo, ouvir sensivelmente, também educar seus sentidos (no divino), à imagem e semelhança dos sentidos corpóreos do λόγος, até a comunhão de vida com Ele (ORBE, 1985, p. 56). Pois aqueles que o recebem (Jo 1,12a) e creem em seu nome (Jo 1,12d) serão filhos de Deus (Jo 1,12c). Pois seguindo-o como verdadeiro Mestre divino, d’Ele receberão “graça por graça” (Jo 1,16c).

Portanto, essa primeira necessidade da encarnação diz respeito ao magistério, ao ensinamento do Mestre (λόγος) ao homem. O λόγος encarnado é quem dá o conhecimento do Pai, e além disso, ensina o caminho da perfeição. O homem, então, deve configurar-se, assemelhar-se ao seu Mestre. Como diz o próprio Ireneu, é necessário seguir “o único Mestre, seguro e verídico, o Verbo de Deus, Jesus Cristo nosso Senhor, que na sua imensa caridade se fez o que nós somos para nos elevar

⁷⁷ “es preciso uno cabal, humano, en cuerpo y alma, por comunión de Vida con el Maestro; por asimilación del plasma con el Logos”.

ao que ele é” (*Ch IV, Pr.*). É vindo até o homem, e o homem seguindo-o, que poderá se tornar como Ele, o λόγος é.

5.2 A ENCARNAÇÃO PARA DESTINAR O HOMEM À SALVAÇÃO

A segunda necessidade para a encarnação do Verbo é para destinar o homem à salvação. O homem nasce no tempo, mas ainda é criança e imperfeito, porém destinado à perfeição. O homem deve ser à medida do λόγος, o homem ideal. Todavia o homem, desde sua primeira aparição (em Adão) não é capaz de receber magistério (ensinamento) tão sublime. Seu corpo o impede; e, mais ainda, sua índole criatural.

Entretanto, foi feito pelo Sumo bem à sua imagem e semelhança perfeita. Leva, então, impresso por Deus o destino à perfeição mesma do Verbo, também à contemplação dos mistérios de Deus, peculiar do Verbo, e a ela chega na economia, por meio de ensinamentos que se dão de forma paulatina. Esse mesmo Verbo, invisível no AT, prepara o homem para sua própria aparição como homem.

Para Ireneu, o homem é criado por Deus como criança e precisa crescer para atingir o seu estado adulto. O homem é criado à imagem e semelhança de Deus, mas essa imagem é ainda fragilizada, e não perfeita e plena. O homem precisa abrir-se ao Espírito durante a sua vida, e assim, assemelhar-se gradativamente ao Verbo, protótipo segundo o qual foi criado. Dessa forma, pode-se falar da vocação do homem: que é ultrapassar o seu estado original e tornar-se imagem e semelhança de Deus de forma plena.

Ireneu questiona se Deus não podia fazer o homem perfeito desde o princípio. Ele mesmo responde que, Deus é incriado e é sempre o mesmo, mas as criaturas, enquanto receberam depois o início da existência, eram necessariamente inferiores a quem as fez. Entretanto, era impossível que seres criados a pouco fossem incriados, e, por esse motivo, estão abaixo da perfeição, e por serem subsequentes, são como criancinhas e como tais, não estão acostumados nem treinados para à disciplina perfeita. Deus podia fazer o homem perfeito desde o início, mas o homem era incapaz de recebê-la, justamente por ser como criancinha. Por isso, o Senhor poderia ter vindo na sua glória indescritível, mas os seres humanos não poderiam suportar a grandeza da sua glória.

Como criancinhas, o Pão perfeito do Pai se deu a si mesmo na forma de leite - e esta foi a sua vinda como homem, para que, alimentados, por assim dizer, ao seio

de sua carne, e tornados aptos por esta amamentação a comer e a beber o Verbo de Deus, o homem pudesse reter em si mesmo o Pão da imortalidade, que é o Espírito do Pai (*Ch IV, 38,1*).

Mas o homem não possuía o Espírito desde o início? Responde Ireneu: “Fostes instruídos sobre a vinda do Senhor como homem, mas o Espírito do Pai ainda não repousa sobre vós por causa da vossa fraqueza” (*Ch IV, 38,1*), e acrescenta: “o Espírito do Pai ainda não estava sobre eles por causa da sua imperfeição e fraqueza de conduta” (*Ch IV, 38,1*). O homem deve crescer, progredir para tornar a sua imagem e semelhança perfeita como a do Verbo, como afirma:

Esta é a ordem, o ritmo, o movimento pelo qual o homem criado e modelado adquire a imagem e semelhança do Deus incriado: o Pai decide e ordena, o Filho executa e forma, o Espírito nutre e aumenta, o homem paulatinamente progride e se eleva a perfeição (*Ch IV, 38,3*).

Essa perfeição consiste no homem que se “aproxima do Incriado, perfeito por não ser criado, e este é Deus” (*Ch IV, 38,3*). O homem, ao aproximar-se de Deus alcança a perfeição. Por isso há uma ordem: o homem primeiramente precisaria ser criado, depois de criado, deveria crescer, depois de crescido, se fortalecesse, depois de fortificado, se multiplicasse, depois de multiplicado, se consolidasse, depois de consolidado, fosse glorificado, depois de glorificado, visse o seu Senhor (*Ch IV, 38,3*).

Ireneu diz que “é Deus que deve ser visto, um dia, e a visão de Deus causa a incorruptibilidade, e a incorruptibilidade produz o estar junto de Deus” (*Ch IV, 38,3*). Para Ireneu, a divinização, a incorruptibilidade consiste em ver Deus; por isso, o seu axioma tão conhecido: A “glória de Deus é o homem que vive e a vida do homem consiste na visão de Deus” (*Ch IV, 20,7*).

Para que isso aconteça, Ireneu reclama a aparição humana (terrena) do Verbo. Ele distingue duas etapas da aprendizagem do Verbo pelo homem, são elas:

a) Até que se faça homem na plenitude dos tempos, para iniciar a consumação de seu magistério; b) Até a consumação dos tempos: então o Logos, já constituído humanamente perfeito (como Cristo redivivo), aperfeiçoa o homem, dando-lhe o conhecimento do Pai⁷⁸ (ORBE, 1985, p. 58).

⁷⁸ a) hasta que se hace hombre em la plenitud de los tempos, para iniciar la consumación de su magisterio; b) hasta la consumación de los tiempos: sólo entonces el Logos, constituído ya humanamente perfecto (como Cristo redivivo), perfecciona al hombre, otorgándole el conocimiento del Padre.

Por ser divinamente perfeito, a saber, dotado da ciência, do conhecimento de Deus e seus mistérios e não criado no tempo, mas anterior a todas as coisas criadas, o λόγος não necessita de aprendizagem para as coisas de Deus. Está em condições, por sua ciência, de doutrinar (ensinar) o homem, imperfeito, e criado no tempo, levando-o pouco a pouco, desde a sua primeira ignorância, até o próprio conhecimento completo.

Deste modo, o homem recebe aos poucos do Verbo, com o passar do tempo, o incremento divino em duas etapas: a) a primeira mediante o Espírito profético, durante o AT; b) a segunda mediante o Espírito adotivo, durante o NT. No fim dos tempos, então, quando chegar a consumação dos tempos, a criatura de antes se converte em homem perfeito (divino), graças ao incremento do Espírito recebido gradualmente do Verbo. (ORBE, 1985, p. 58-59). Sobre isso assevera Ireneu:

Por si mesmo o homem não poderá ver a Deus; mas ele, se quiser, será visto pelos homens, pelos que quiser, quando e como quiser. Porque Deus tudo pode: visto outrora segundo o profetismo por meio do Espírito, visto segundo a adoção, pela mediação do Filho, será visto ainda no reino dos céus segundo sua paternidade. O Espírito prepara o homem para o Filho de Deus, o Filho o conduz ao Pai e o Pai lhe concede a incorruptibilidade e a vida eterna, que decorrem da visão de Deus (*Ch IV, 20,5*).

Na citação acima, Ireneu afirma que Deus foi visto segundo o profetismo, mas isso foi possível por meio do Espírito. Visto pela mediação do Filho e será visto no reino dos céus. Além disso, para essa citação acima, existe uma nota de rodapé na edição feita pela *Paulus*, que diz que “ver a Deus” é um tema caro para Ireneu, pois constata progressão da história humana coletiva e também individual. Na primeira, “ver a Deus” passa pelos profetas, também pela encarnação do Verbo e termina na parusia; e, na segunda, o processo é ação do Espírito Santo no coração de cada homem (*Ch V, 1,1, nota 182*).

O Espírito “tem a função de nos predispor a ela [incorruptibilidade, ou divinização]; é seu selo de sua garantia ‘dinâmica’” (PADOVESE, 2004, p. 81). Ireneu assevera que o Espírito predispõe e prepara o homem à incorruptibilidade, habituando-o paulatinamente a compreender e a trazer Deus (*Ch V 8,1*), pois “o

homem que não recebe pela fé o enxerto do Espírito, continua sendo o que era antes, isto é, ‘carne e sangue não pode receber a herança do reino de Deus’⁷⁹ (*Ch V, 10,2*).

Desta forma, o Espírito Santo tem por função tornar o homem semelhante a Cristo, e assim, pela semelhança com ele o homem deve esperar sua divinização, sua incorruptibilidade, a assimilação a Deus (PADOVESE, 2004, p. 81). Como afirma Singles (2010, p. 40): “graças ao sopro divino, o homem é inserido no mundo como aquele cujo destino não é o aniquilamento. Desde a sua criação, ele está inteiramente estabelecido sobre a vida que conduz à incorruptibilidade”.

Aliás, quanto maior a presença do Espírito, mais vivo está o homem. Isso se dá em todos os campos: biológico, psíquico e espiritual. O crescimento do homem é sempre dom, sempre obra do Espírito (SINGLES, 2010, p. 47).

Não se trata de um crescimento meramente moral, mas a disciplina progressiva da carne, com os impulsos do Espírito, com finalidade à visão do Pai. Fica claro, então, que Ireneu desenvolve o pensamento sobre a base do homem material, sob as leis do espaço e do tempo com seu incremento divino. Por isso, de acordo com essa visão de Ireneu, os homens foram criados à semelhança do único Deus Bom e doador de incorruptibilidade (ORBE, 1985, p. 59).

Em *Demonstração* Ireneu fala da imagem e semelhança do homem por Deus, e do sopro, do hálito de vida insuflado por Deus nele, conferindo-lhe, assim, a vida. Depois de vivo o homem é colocado sobre a terra para dominar todas as coisas:

De fato, traçou sobre esse composto o seu próprio perfil, de modo que o que seria visível levasse a imagem divina, porque, como imagem de Deus, o homem foi plasmado e colocado na terra. E a fim de que se tornasse ser vivo, lhe soprou sobre o rosto o hálito vital, de modo que, no espírito e no físico, o homem fosse semelhante a ele. [O homem] foi criado por Deus livre e autônomo para dominar todos os seres da terra (*Dem. 11*).

O homem, criado pelo Deus Bom à sua semelhança, recebe dele também a incorruptibilidade. O Verbo encarnado, então, mediante o seu Espírito, incrementa ao indivíduo, dispondo-o à perfeição divina. O Pai, com o dom da incorruptibilidade, sela definitivamente a tarefa do Verbo. Desse modo, os dois, Pai e Verbo, contribuem cada

⁷⁹ É preciso ficar claro que quando Ireneu fala da carne e sangue que não podem receber a herança do reino de Deus, ele não está se referindo à carne e ao sangue, isto é, a dimensão corpórea do homem propriamente dita, mas em relação às obras da carne que contrapõe às obras do Espírito. Ireneu trata sobre isso em *Contra as Heresias*. Na sua antropologia, Deus quer a salvação a partir da carne, pois é nela que o Verbo vem habitar.

qual a seu modo (ORBE, 1985, p. 61). Assim, Ireneu distingue com ordem mais clara do seguinte modo:

- a) <<quando ainda não éramos, fomos predestinados a ser, segundo a presciência do Pai.
 b) o fato é – nós começamos a ser (existir) em tempos anteriores, de acordo com o ministério do Verbo>>.
 Dois estágios: primeiro, quando ainda não éramos, fomos predestinados a ser. A predestinação corresponde ao Pai, como primeira vontade e comando (<<segundo a presciência do Pai>>). Segundo, quando iniciou-se a criação, começamos nossa existência segundo o ministério do Logos (<<de acordo com o ministério do Verbo>>) diácono do Pai⁸⁰ (ORBE, 1985, p. 61).

De acordo com a citação acima, que mostra dois estádios: o primeiro estádio diz respeito ao Pai. Os homens são predestinados segundo a presciência do Pai. Isso equivale a dizer, são pensados segundo a vontade dele. Depois, o segundo estádio, diz respeito ao Filho, ou seja, os homens recebem a existência pelo ministério do λόγος, e dessa forma, fica claro que Ele, o λόγος é o diácono do Pai.

Nesta segunda razão da necessidade da encarnação, o homem feito criança, por meio do Espírito, se assemelha perfeitamente ao Verbo, torna-se perfeito, por meio do Espírito. O homem vai recebendo gradualmente do Verbo o Espírito e torna-se à sua imagem e semelhança de forma plena e perfeita.

Sendo assim, o homem após ser criado e modelado, deve seguir o Verbo encarnado e dele receber o Espírito para tornar sua imagem e semelhança plena. O homem vai progredindo lentamente, e por etapas, de modo que abrindo-se e recebendo o Espírito, torna-se imagem e semelhança plena como o Verbo e este o apresenta à visão de Deus. Ao ver Deus o homem alcança a salvação que é a sua incorruptibilidade.

5.3 A ENCARNAÇÃO PARA REDIMIR O HOMEM

A encarnação foi pensada antes mesmo do pecado de Adão, pois ela estava nos planos de Deus quando criava o universo. A encarnação se daria primeiramente

⁸⁰ a) <<praedestinati quidem qui nondum eramus, ut essemus, secundum praescientiam Patris; b) facti autem – accepimus initium facturae in praecognitis temporibus – secundum ministrationem Verbi>>. Dos estádios: primero, cuando aún no éramos, fuimos predestinados a ser. La predestinación corresponde al padre, igual que la primera voluntad y mandato (<<secundum praescientiam Patri>>). Segundo, con la demiurgia iniciamos nuestra existencia por ministério del Logos (<<secundum ministratione, Verbi>>), diácono del Padre.

porque, por meio dela, Deus concluiria sua criação. O pecado não poderia condicionar Deus, de modo a fazer com que o Verbo de Deus se encarnasse só por causa do pecado. Porém, o homem pecou, Adão pecou, e assim, a humanidade pecou.

Não cabe aqui entrar na doutrina do pecado original, e outras discussões teológicas em torno desta temática, pois não é o objetivo do trabalho. Entretanto, vale a pena acenar que, pelo fato do homem pecar, a encarnação que estava prevista para acontecer, aconteceu, mas agora, além do Verbo vir para concluir a obra que ele mesmo modelara, e além das razões elencadas acima (ser Mestre do homem e destiná-lo à salvação), Ele, o Verbo de Deus, veio também a título de redentor, isto é, veio para redimir por meio de sua entrega e obediência ao Pai, e derramando o seu sangue, por causa do homem decaído por causa do pecado. Sobre isso Lopes (2014, p. 157) afirma que:

O pecado de Adão turbou esta ordem e arruinou a harmonia. Jesus Cristo, encarnando-se, recapitulou (fez a soma, compendiou, concentrou) na sua pessoa todas as criaturas, representando-as coletivamente, comunicou-lhes a imortalidade e a incorruptibilidade, e restabeleceu-as naquela harmonia universal, que terá seu pleno cumprimento na ressurreição e no reino eterno.

Por isso, a terceira razão para a encarnação do Verbo diz respeito à redenção do homem. Em outras palavras: “Eis a razão pela qual o Verbo tomou uma carne finita como a nossa: porque esta se tinha tornado presa do pecado e da morte” (HENRY, 2013, p. 341). Esta razão - redenção -, explicita o fato de o homem ser injustamente reduzido pelo exílio de Adão. Ele necessita ser libertado do poder do inimigo. O homem, feito carne, ser nascido de uma mulher, redimiria justamente, homem a homem, o injustamente reduzido ao cativeiro (ORBE, 1985, p. 52). Por isso, segundo Ireneu:

Sendo impossível ao homem, vencido e decaído pela desobediência, reformar-se e conquistar a palma da vitória, e, por outro lado, por estar em poder do pecado, obter a salvação, o Filho, Verbo de Deus, operou ambas as coisas: ele, que era o Verbo de Deus, desceu de junto do Pai, encarnou-se, rebaixou-se até a morte e assim atuou perfeitamente a economia da nossa salvação (*Ch IV, 18,2*).

De fato, a encarnação é indispensável para redimir o homem, visto que, o *λόγος* precisou fazer-se homem para resgatar o homem do injusto cativeiro em que estava. Ireneu trata na sua obra sobre a redenção realizada por Cristo, indo até mesmo ao

sacrifício da cruz, derramando, assim, seu sangue, entregando seu corpo e alma à morte! Apesar disso o Senhor não ficou na morte, pois “Mais tarde - humanamente glorificado, infundiu o Espírito de Deus sobre os redimidos, e os elevou à comunhão com o Pai”⁸¹ (ORBE, 1985, p. 62).

O homem havia caído no poder da morte, do pecado. E, ninguém sendo filho de Adão simplesmente, podia redimir a humanidade caída, mas deveria vir um homem inocente e que não fosse nascido do pecado. Também este deveria representar o gênero humano como primeiro fruto entre eles, e com poder para redimir todos os outros. Ireneu fala sobre os efeitos da paixão e sobre a mediação do Verbo entre Deus e os homens. Segundo ele o Verbo:

Aproximou e reuniu, como dissemos, o homem a Deus. Se um homem não tivesse vencido o inimigo do homem, a vitória não seria justa; por outro lado, se a salvação não tivesse vindo de Deus, não a teríamos de maneira segura; e se um homem não estivesse unido a Deus não poderia participar da incorruptibilidade. Era necessário, portanto, que o Mediador entre Deus e os homens, pelo parentesco entre as duas partes, restabelecesse a amizade e a concórdia, procurando que Deus acolhesse o homem e o homem se entregasse a Deus (*Ch III, 18,7*).

Para a citação acima a edição pela *Paulus* da obra *Contra as heresias* traz uma nota de rodapé muito importante que vale a pena mencionar. São significativas três afirmações: a primeira informação é o que mais tarde será chamado “união hipostática” do Verbo como homem e Deus. A segunda tem como ênfase a “união moral” entre Deus e o homem, isso quer dizer que Deus assume o homem e o homem se entrega a Deus. A terceira é uma oração moral, isto é, como acontece a filiação do Verbo com Deus mediante a comunhão, também do homem com Deus mediante a encarnação. Deste modo, a noção de encarnação é condição essencial na teologia de Ireneu para compreender a dimensão redentora cumprida por Cristo (*Ch III, 18,7, nota de rodapé 221*).

Retomando a questão da redenção, a tradução latina (*redemptio*) do grego *lytron* remete à ideia de libertação, ou também livramento da escravidão, do aprisionamento. Além disso, segundo Singles, na Bíblia, essa interpretação se apoia na experiência de Israel que foi liberto do Egito, e mais tarde, foi libertado do exílio da Babilônia. Nestes casos, o redentor de Israel é o próprio Deus. Ele é, sem dúvida, o

⁸¹ “*más tarde - una vez humanamente glorificado - infundió el Espíritu de Dios sobre los redimidos y los ensalzó a la comunión con el Padre*”.

salvador do seu povo. O vínculo que é sugerido por isso é reforçado pelo hebraico *ga'al* que quer dizer livrar, que faz alusão ao direito familiar, que reza que o parente próximo tem como obrigação fazer o resgate dos membros da família que se tornaram propriedade de um estrangeiro.

Sendo assim, se o próprio Deus se mostra “redentor” ou *goel* de seu povo antes da vinda de Cristo, Ele se revela, no envio de seu Filho que é aquele que redime a todos. Nele, Jesus Cristo, a humanidade inteira é liberta e restaurada na família de Deus que é seu Pai. Por isso, essa noção de resgate está perfeitamente presente nos textos de Ireneu de Lião (SINGLES, 2010, p. 73).

No livro *IV 38*⁸² Ireneu discorreu sobre a imperfeição do homem (criatura). Depois estudou a disciplina do indivíduo histórico, que além de ser criatura, faltou a Deus e foi reduzido a cativo. Assim, não seria suficiente que o *λόγος*, Mestre das coisas de Deus se fizesse carne. O homem, chamado ao magistério (ensinamento) do *λόγος*, deve estar em condições de ser ensinado por Ele. Por isso mesmo, fora do cativo.

Assim, o Verbo que é perfeito em tudo, em suas duas naturezas, divina e humana, é que pode redimir com seu sangue o seu congênere do pecado (e cativo). Ele, o Verbo de Deus, goza de poder absoluto sobre todas as coisas criadas, em particular, sobre o autor do cativo humano. Homem verdadeiro, em corpo e alma, pode oferecer-se como redenção em favor do interessado, e livrá-lo do injusto cativo. O Verbo é igual em natureza a Adão e seus filhos, porém sai vitorioso diante do inimigo (ORBE, 1985, p. 61). Sobre isso diz Ireneu:

Cristo assumiu também a luta que travamos contra nosso inimigo. Atacou e venceu aquele que no princípio, em Adão, nos reduzira ao cativo, e calcou sua cabeça, como lemos no Gênesis: Deus disse à serpente: “Porei inimizade entre ti e a mulher e entre tua descendência e a dela; esta te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar” (Gn 3,14). Desde esse momento, pois, foi anunciado que esmagaria a cabeça da serpente aquele, semelhante a Adão, que devia nascer de Virgem (*Ch V, 21, 1*).

O pecado não é a causa eficiente para Cristo vir ao mundo. O pecado, porém, fez aparecer o aspecto de luta, de cansaço e de combate da missão do Verbo encarnado, mas não era fator determinante em sua vinda. Não existe teologia da expiação em Ireneu. A ideia de “resgatar” tem muito mais o sentido de libertar. A luta

⁸² Da edição pela *Paulus* da obra *Contra as heresias*, páginas 504-508.

travada entre Jesus e Satanás não era uma comédia representada de antemão. O final não estava, certamente, determinado de forma automática pela vitória do Filho. Enquanto sendo homem, Jesus não tinha à sua disposição o poder divino. O seu triunfo sobre o pecado e a morte foi uma verdadeira vitória, a vitória de um membro verdadeiro da espécie humana.

Sendo assim, vista sob esse ângulo, a morte de Jesus não deve ser pensada como um sacrifício ofertado a Deus, mas como a entrada de Jesus no combate final com as potências do mal, que escravizam o homem. Jesus vai até o fim em sua missão, levando a batalha para os lugares em que o homem é mantido prisioneiro, isto é, o reino da morte (SINGLES, 2010, p. 86-87).

Para Ireneu o λόγος redimiu o homem por meio do derramamento do seu sangue, e também por meio de sacrifício espiritual. Com o primeiro, o λόγος foi à morte com efusão de sangue. Ao preço de seu próprio sangue humano, arrebatou do inimigo os homens que foram injustamente escravizados por ele. Apresentou-se no reino da morte, e levou, sem nenhum tipo de pagamento, os homens que a título de Criador lhe pertenciam.

Razoavelmente, com o sacrifício espiritual e estranho a toda violência, redimiu do cativeiro a quantos livremente o acolheram. Sem, contudo, dar ao inimigo qualquer título de posse sobre os homens (ORBE, 1985, p. 65). Sobre o sacrifício de Cristo, a ponto de derramar seu sangue, Ireneu assevera:

Pela comunhão que temos com ele o Senhor reconciliou o homem com Deus Pai, reconciliando-nos com ele próprio por meio de seu corpo de carne e resgatando-nos com seu sangue, conforme o Apóstolo diz aos efésios: “Nele recebemos a redenção adquirida pelo seu sangue, a remissão dos pecados”. E ainda: “Vós que outrora estáveis afastados vos tornastes próximos, graças ao sangue de Cristo”. E mais: “Na sua carne destruiu a inimizade, a lei dos mandamentos expressa em preceitos” (Ef 1,7; 2,13.14-15). Ademais, em toda a carta, o Apóstolo afirma expressamente que nós fomos salvos pela carne de nosso Senhor e pelo seu sangue (*Ch V, 14,3*).

De acordo com a citação acima, fica reforçado o argumento anterior, de que pelo seu sacrifício, o Verbo redime a humanidade decaída por meio do poder do inimigo. O Verbo sem mancha, nascido de uma Virgem, inocente, livre do pecado, sendo verdadeiro e homem perfeito, com a morte na cruz, se entrega - em corpo e alma - como redenção para o Pai, libertando merecidamente o homem pecador, que se arrastava desde o cativeiro de Adão.

Portanto, não é o ser humano que se dirige a Deus a fim de levar-lhe uma dádiva de reconciliação, mas é Deus mesmo que se dirige com os seus dons ao ser humano. É por iniciativa de seu poder amoroso que ele restabelece o direito abalado, de modo que torna justo, através de sua misericórdia criadora, o homem injusto, e dando vida ao que estava morto. A sua justiça é graça, pois é uma justiça ativa que endireita, corrige, faz com que o homem torto fique reto (RATZINGER, 2005, p. 209).

Ireneu diz que o homem pecou, e só depois foi reduzido ao cativeiro. Por que do Verbo ter que redimir o homem às suas custas? Não seria melhor, pelo fato do homem pecar, deixá-lo à sua própria sorte? Ireneu justifica a necessidade da redenção pelo Verbo. Se o cativeiro tivesse sido justo, por entrega espontânea do homem ao inimigo, não haveria mediado título legítimo para a redenção do homem.

Mas mediou um título injusto, pois o diabo se apoderou do homem mediante o engano. O Verbo que é o Senhor natural do homem, viu-se privado dele, e é óbvio que termina com o regime do cativeiro, fundado na injustiça. Além disso, outro ponto de vista complementar é que o homem foi feito discípulo da apostasia (do inimigo), enganado por ela e colocado em situação incompatível com o livre seguimento (= magistério) - ensinamento -, de seu Criador. Discípulo obrigado pelo inimigo, deve previamente libertar-se dele para seguir, se quiser, os ensinamentos do Verbo.

Ireneu contrasta o título injusto, isto é, a violência fundada na fraude, do cativeiro humano pela apostasia, com o título justo, com a liberdade de Deus pela persuasão do regime e disciplina própria do Verbo. Então, segundo esta concepção, fruto da obra redentora de Cristo será a liberdade dos filhos de Deus, para entrar na sua escola (ORBE, 1985, p. 66).

De acordo com esta concepção o inimigo, o diabo, enganou o homem e esse ganhou o cativeiro. Porém, isso se deu de forma injusta por causa do engano. Por isto é que Deus resgata o homem que é propriedade sua. Ireneu diz que Deus resgata o homem porque o homem não se entregou livremente. Deus, por meio do ensinamento do Verbo, ensina o homem, que adere livremente a Deus. Deus não o engana, mas se mostra por meio do Verbo e o deixa livre para segui-lo ou não.

O próprio João afirma: Ele “veio para o que era seu e os seus não o receberam” (Jo 1,11). Além disso, “o que foi feito nele era a vida e a vida era a luz dos homens” (Jo 1,4), todavia há quem não reconheceu essa luz, pois como diz o evangelista: “as trevas não a aprenderam” (Jo 1,5b). Ele, o Filho de Deus, se apresenta sem enganar

o homem, e este é livre para aderir ao Verbo ou não. Porém, “a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: aos que creem no seu nome” (Jo 1,12).

Ireneu fala do preceito que Deus deu ao homem e o homem não observou, e fala também do envolvimento do inimigo na queda do homem. O inimigo é chamado de Satanás:

O homem não observou esse preceito e desobedeceu a Deus, enganado por aquele anjo, que, ciumento do homem e invejoso dos muitos favores acumulados por Deus, arruinou a si próprio e fez do homem um pecador, induzindo-o a transgredir o preceito de Deus. O anjo, tornado por causa da mentira chefe e guia do pecado, foi ele mesmo golpeado por ter ofendido a Deus e a queda do homem do Jardim. E, pois, por causa do seu comportamento, se rebelou e se afastou de Deus, foi chamado em hebraico Satanás, ou seja, rebelde. Mas é também chamado caluniador (*Dem. 16*).

Ireneu explica a necessidade, por parte do Verbo, de uma redenção justa e razoável do homem, em oposição a injusta e violenta escravidão de Adão pelo inimigo (apostasia). Pois, como já foi acenado, o homem era, por natureza propriedade de Deus, seu criador, e por conseguinte, filho de Deus. Por isso, João afirma que Ele, o Verbo de Deus “veio para o que era seu” (Jo 1,11a). Este é o motivo para ele se encarnar e habitar entre nós (Jo 1,14a), pois veio habitar entre os seus para salvar a humanidade. Como diz Ratzinger (2005, p. 209): “é ele que vem a nós, não somos nós que vamos a ele”.

Precisamente ao se encarnar, o Verbo toma sobre si o pecado e a morte inscritos na carne finita dos homens e os destruiu morrendo ele próprio na Cruz. Então, o que foi restaurado é a condição original do homem, seu nascimento transcendental na Vida divina fora da qual nenhuma vida advém à vida. Todavia, tal restauração não é possível sem que tenha sido o próprio Verbo quem encanou nessa carne tornada pecadora e mortal, de forma que, em sua destruição, emerge o próprio Verbo e, juntamente com ele, a humana geração n’Ele, no estreitamento da Vida absoluta - geração cuja primeira formulação é a criação bíblica (HENRY, 2013, p. 341-342).

Por acaso o Criador é culpado pelo fato do homem ser enganado? Houve alguma falha de Deus nesse processo? Deus poderia ter impedido o inimigo de enganar o homem? Dito de outro modo, Ele poderia ter impedido o homem de ser enganado? Apesar dos homens serem filhos naturais do todo poderoso, o apóstata alienou a humanidade. A alienação, o cativo não foi por falta de poder do Criador,

mas por torpeza humana. Tampouco o estimado Criador deveria usar sua onipotência para prevenir o homem da escravidão (ORBE, 1985, p. 66-67).

O Criador deu a liberdade para o homem escolher, de modo que, o poder de se tornarem filhos de Deus foi para todos os que o receberam (Jo 1,12). Ninguém foi obrigado a fazê-lo, mas o critério era crer no seu nome (Jo 12d). Sobre isso, Ireneu fala que Deus, por amor, havia dado uma lei ao homem, mas ele a transgrediu, quebrando, assim, a ordem do Senhor, como se lê:

Por temor de que o homem cultivasse pensamentos de grandeza e se exaltasse, como se não houvesse um Senhor, pela autoridade que lhe foi concedida e pela liberdade de acesso a Deus, e ficasse contra Deus, o seu Criador, desconfiando e comprazendo-se consigo mesmo, e assumisse atitudes arrogantes contra Deus, esse lhe impôs uma lei, para que reconhecesse ter por Senhor do universo. Deus, então, lhe impôs certos limites, de modo que se observasse o preceito de Deus, e permanecesse sempre como era, ou seja, imortal: mas, se não o observasse, se tornaria mortal, destinado a dissolver-se naquela terra, da qual foi tomado o seu corpo (*Dem. 15*).

Diante disso, Ireneu assinala que a redenção manifesta a Justiça do Verbo, frente ao regime iníquo do inimigo. Ele, o Senhor natural não usa de violência para redimi-los, mas procede razoavelmente pelo caminho do sacrifício espiritual e pela persuasão. A Deus toca aconselhar, respeitando a condição livre do homem, e levar, por meio da persuasão, à fé. O conselho exterior, agrega, como Deus, a graça do influxo interno (ORBE, 1985, p. 68-69).

O Verbo de Deus redime o homem por meio da cruz e ressurreição e depois envia sobre ele o Espírito para o santificar, fazendo-o imagem e semelhança sua de forma plena. Portanto, “Deus não fica esperando até que os culpados venham para reconciliar-se com ele; é ele que vai ao encontro deles e os reconcilia. Nesse ato, revela-se a verdadeira direção tomada pela encarnação e pela cruz” (RATZINGER, 2005, p. 209).

6 'A ENCARNAÇÃO DO VERBO COMO DIVINIZAÇÃO DO SER HUMANO'

No capítulo anterior se apresentou as 'necessidades' da encarnação do Verbo. Neste capítulo, se apresentará uma 'síntese da teologia' da encarnação do Verbo. Não é objetivo deste trabalho apresentar todos os detalhes da Teologia da Encarnação de Ireneu de Lião, pois isso seria praticamente impossível, mas serão elencados alguns pontos que são considerados importantes para a reflexão. Será dada uma ênfase na teologia joanina que influenciou Ireneu de Lião em sua reflexão teológica.

Assim, ao se focar no tema propriamente dito deste trabalho, a saber, a Teologia da Encarnação do Verbo, percebe-se que em Ireneu a antropologia e cristologia caminham juntas, e assim, é impossível dissociá-las. Portanto, caso se leve a sério que o primeiro Adão é figura do segundo, pode-se chegar à consequência de que tudo o que se pode saber sobre o homem só é possível saber por meio de Cristo, e desse modo, a antropologia, na realidade, não seria senão cristologia (LADÁRIA, 2010, p. 58).

6.1 O CRISTO ANUNCIADO PELOS PROFETAS E O DOS SINÓTICOS É O MESMO QUE SE ENCARNOU

Ireneu afirma que em Jerusalém foram enviados profetas por Deus, por meio do Espírito Santo, para que aconselhassem o povo e para o converter ao Deus Onipotente de seus pais. Além disso, como arautos da revelação de Cristo, Filho de Deus, anunciavam que a estirpe de Davi havia de florescer o seu corpo, de modo que fosse segundo a carne, filho de Davi, que por sua vez, era filho de Abraão, em virtude de uma longa cadeia de gerações, e segundo o Espírito, Filho de Deus, preexistente com o Pai, e gerado antes da fundação do mundo e aparecido ao homem nos últimos tempos (*Dem. 30*).

Percebe-se a clareza que Ireneu tinha a respeito do Filho Unigênito de Deus (Jo 1,18). O Cristo, que estava no seio do Pai (Jo 1,1.2) antes de todos os séculos, foi anunciado pelos profetas. Ao nascer, tornou-se filho de Davi e de Abraão, como ele mesmo disse, de acordo com as Escrituras. Além disso, percebe-se a unidade existente entre aquele prometido no AT e o Cristo que nasceu e é dito sobre ele no NT.

Em *Dem. 96*, Ireneu diz que a profecia que havia sido feita a Abraão, cumpriu-se, à qual sua descendência seria como as estrelas do céu. Cristo cumpriu a promessa, nascendo da Virgem, da estirpe de Abraão, e convertendo em luminárias do mundo os que nele acreditam, e justificando os gentios com Abraão por meio da mesma fé. Portanto, o Cristo que fez cumprir a promessa feita a Abraão, nascendo da Virgem, é o mesmo Verbo que João afirma que “se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14).

Ireneu mesmo afirma que “o Cristo anunciado pelos profetas era o Filho de Deus, isto é, manifestava-se a si mesmo como aquele que veio trazer aos homens a liberdade e oferecer-lhes a herança da incorruptibilidade” (*Ch III, 5,3*). Para a citação anterior, o texto de Ireneu traz uma nota de rodapé que explica o que significa trazer a liberdade aos homens: “É a missão imediata do redentor que encontra suas criaturas sob o domínio do pecado” (*Ch III, 5,3 - nota de rodapé 14*).

Na mesma ótica, os Evangelhos estão em consonância com os profetas. Segundo Ireneu, Mateus no seu Evangelho diz que Deus é único e o mesmo que é “Pai de nosso Senhor, que por meio dos profetas prometeu enviar o precursor e depois tornou visível a toda carne a sua Salvação, isto é, o próprio Verbo feito carne, para que ficasse patente a todos que ele é o seu Rei” (*Ch III, 9,1*). Além da realeza acrescenta em *Ch III, 9,3*, de que descendência pertence o Verbo: “assim o Verbo de Deus, enquanto homem, da descendência de Jessé e filho de Abraão, tinha sobre si o Espírito de Deus e era consagrado para levar a boa-nova aos humildes”.

Ireneu lembra que este evangelista fala da geração do Verbo, acrescentando que ele é o Emanuel, de modo que não o julgássemos como sendo um simples homem, pois ele não veio pela vontade da carne ou pura e simplesmente pela vontade do homem, mas foi pela vontade de Deus que “o Verbo se fez carne” (Jo 1,14a). Ele fala que o Verbo identifica-se com Cristo.

Segundo Ireneu, isso se dá para que não se suspeitasse que um era Jesus e outro o Cristo e se soubesse que é única e idêntica pessoa. Com isso Ireneu combate os hereges que afirmavam que um era o Jesus da Economia e outro o Cristo que desceu do alto impassível. Os dois identificam-se: Verbo e Cristo. Já em *Ch III, 16,6*, Ireneu fala que Jesus identifica-se com Cristo. Segundo ele, os hereges não entendem que o Verbo Unigênito de Deus, sempre achegado ao gênero humano, que se uniu intimamente à sua obra pelo beneplácito do Pai, e se fez carne (Jo 1,14a), não é outro senão Jesus Cristo nosso Senhor.

Portanto, o Cristo mencionado por Mateus, e o Verbo encarnado de João se identificam. O Cristo prometido pelos profetas e o Verbo que se fez carne e habitou entre nós (Jo 1,14) é o mesmo. Além disso, Mateus fala do precursor e este também é mencionado no próprio Prólogo do Evangelho de João que diz: “Houve um homem enviado por Deus. Seu nome é João. Este veio como testemunha pra dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele” (Jo 1,1-7). Também, “João dá testemunho dele e clama: ‘Este é aquele de quem eu disse: o que vem depois de mim passou diante de mim, porque existia antes de mim’” (Jo 1,15).

Lucas no seu Evangelho dirá que “Ele será grande, será chamado Filho do Altíssimo, e o Senhor Deus lhe dará o trono de Davi, seu pai; ele reinará na casa de Jacó para sempre, e o seu reinado não terá fim” (Lc,1,32-33). Lucas, então, assinala que, o trono de Davi será dado a Ele, Verbo de Deus; e o seu reinado, porém, não terá fim.

Por isso - afirma Ireneu -, Zacarias bendisse a Deus com o *Benedictus*, porque “tudo era novo, pelo fato de que o Verbo vinha disposto de maneira nova a vinda na carne, para reconduzir a Deus o homem que se afastara dele” (*Ch III, 10,2*). A salvação além de ser do espírito é também salvação da carne! E, por quê? (*Ch III, 10,3*). Porque o “Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo, 1,14). Ele mesmo, Verbo de Deus, assumiu a carne. Por Ele se fazer carne é que a carne é salva, é redimida. Então, é possível interpretar que o Filho do Altíssimo que Lucas diz no seu Evangelho, e que terá o trono de Davi, e cujo reinado não terá fim, é o mesmo Verbo encarnado de João 1,14.

Marcos no seu Evangelho não narra o nascimento nem a infância do Filho de Deus. Entretanto, Ireneu diz que Marcos no início do seu Evangelho descreve: “Princípio do Evangelho de Jesus Cristo, Filho de Deus, conforme está escrito no profeta Isaías: Eis que eu envio o meu mensageiro diante de ti, a fim de preparar o caminho do Senhor, tornai retas suas veredas” (Mc 1,1-3).

Ireneu explica que o início do Evangelho de Marcos deixa claro que ali é a palavra dos santos profetas e daqueles que confessaram o Senhor e Deus que é o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo, ao qual prometeu enviar um anjo que o precedesse; esse anjo foi João que gritava no deserto para aplainar o caminho do Senhor e endireitar as veredas (*Ch III, 10,6*). Fica claro aos ouvintes do NT que os profetas não falaram de outro Deus, mas do único e idêntico Deus.

Marcos fala sobre o precursor e também Mateus. Pode-se dizer que o precursor narrado por João no Prólogo (Jo 1,6-8.15) é o mesmo que veio para preparar os caminhos do Senhor narrado por Mc 1,1-7. Também é o mesmo enviado por Deus (Jo 1,6) para dar testemunho da luz a fim de que todos cressem por meio dele (Jo 1,7).

Estas interpretações podem ser feitas à luz daquilo que Ireneu mesmo diz a respeito do Evangelho quadriforme (Mateus, Marcos, Lucas e João), (*Ch III, 11, 8*). Segundo Ireneu, foram dados os quatro Evangelhos que formam um único Evangelho de Cristo. Esta afirmação também a Constituição Dogmática *Dei Verbum* (18) empresta de Ireneu de Lião. Então, pode-se dizer que o Emanuel, o Cristo, o Filho do Deus Altíssimo, é o Verbo encarnado de Jo 1,14.

Para Ireneu “estas são as verdades fundamentais anunciadas pelo Evangelho: um só Deus criador deste universo [...] que é o Pai de nosso Senhor Jesus Cristo” (*Ch III, 11,7*). Também: “por isso é evidente que o Verbo, Artífice de todas as coisas, que está sentado acima dos querubins e mantém unidas todas as coisas, quando se manifestou aos homens, nos deu um Evangelho quadriforme, sustentado por um único Espírito” (*Ch III, 11,8*). Assim, os quatro Evangelhos falam do mesmo e único Verbo.

O Evangelho de João, neste sentido, apresenta uma genealogia do mesmo modo como fazem os Evangelhos de Mateus e Lucas? Sobre isso Ratzinger diz que:

O evangelista João, que várias vezes deixa aflorar a pergunta sobre a origem de Jesus, não fez preceder de uma genealogia o Seu Evangelho, mas no Prólogo do mesmo, apresentou de forma explícita e grandiosa a resposta à pergunta sobre a origem de Jesus, fazendo dela uma definição da existência cristã; a partir do “de onde” é Jesus, definiu a identidade dos seus. “No princípio era o Verbo e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus. (...) E o Verbo Se fez carne, e armou a sua tenda no meio de nós” (1,1-14), (RATZINGER, 2012, p. 18-19).

Portanto, é possível dizer que João no seu Evangelho não mostra uma genealogia para Jesus, mas mostra de onde ele vem, qual sua origem e onde ele estava. A teologia de Ireneu está repleta desses argumentos do Prólogo joanino que afirmam a preexistência do Verbo junto de Deus.

6.2 O VERBO SALVOU A CARNE PORQUE “SE FEZ CARNE”

O Cristo de Ireneu é aquele que salva. Do mesmo modo como os padres latinos e gregos, Ireneu parte da salvação para depois fazer a pergunta sobre quem é aquele

que realizou. Ireneu fazendo constatar a salvação da carne, mostra que o salvador é necessariamente humano e também divino ao mesmo tempo. Ireneu refuta dois desvios, o docetismo (que nega a verdadeira encarnação) e o ebionismo (que nega a divindade de Cristo e/ou a pré-existência),⁸³ (MEUNIER, 2005, p. 45).

Para Ireneu e outros Padres o que deve ser pensado é a encarnação do Verbo em sua formulação joanina. Trata-se, pois, da correlação originária entre a carne, a vinda na carne e a autorrevelação da vida absoluta em seu Verbo. Essa carne é a carne que vem no *páthos* da vida, e que não seja a carne da heresia, como por exemplo a carne astral de Apela - pois esta vem direto do estoicismo⁸⁴ -, mas exatamente à própria carne humana, essa carne bem real que se experimenta a si mesma em cada uma das impressões humanas, as mais humildes, ou as mais elementares.

A atribuição incondicional da carne à vida, de que ela tem sua efetuação patética, encontra em Ireneu um aprofundamento extraordinário. Todo o contexto da problemática prova, em primeiro lugar que a vida de que se trata é a Vida fenomenológica absoluta. É essa a vida, a vida de Deus que se autorrevela em seu Verbo que se fez carne (HENRY, 2013, p. 193-194). A carne que Ireneu fala que o Verbo veio habitar é a mesma carne que João afirma em 1,14, isto é, no ser humano real, e não em carne astral. Por isso, contra os que negam a vinda do Verbo na carne o próprio Ireneu diz:

Aqueles, portanto, que dizem que se manifestou só aparentemente, que não nasceu na carne, nem foi verdadeiro homem, estão ainda debaixo da antiga condenação, concedendo direitos ao pecado, porque, segundo eles, ainda não foi vencida a morte “que reinou desde Adão até Moisés, sequer nos que não tinham pecado por uma semelhança com a transgressão de Adão (Rm 5,14), (*Ch III, 18,7*).

E ainda em outro lugar:

Além disso, os que dizem ser homem pura e simplesmente, gerado por José, permanecem na antiga escravidão da desobediência e morrem nela, porque ainda não unidos ao Verbo de Deus Pai, não recebem a liberdade por meio

⁸³ Foi abordado de forma mais detalhada sobre estas heresias no terceiro capítulo.

⁸⁴ Estoicismo: “uma das grandes escolas filosóficas do período helenista, assim chamada pelo pórtico pintado (*Stoá pikíle*) onde foi fundada, por volta de 300 a.C., por Zenão de Cício. Os principais mestres dessa escola foram, além de Zenão, Cleante de Axo e Crisipo de Soles. Com as escolas da mesma época, epicurismo e ceticismo, o E. compartilhou a afirmação do primado da questão moral sobre as teorias e o conceito de filosofia como *vida contemplativa* acima das ocupações e das emoções da vida comum. Seu ideal, portanto, é a *ataraxia* ou *apatia* (v.)” (ABBAGNANO, 2000, p. 375).

do Filho, como ele próprio diz: “Se o Filho vos emancipar, sereis verdadeiramente livres” (Jo 8,36) Ignorando o Emanuel, nascido da Virgem, são privados do seu dom, que é a vida eterna, e não recebendo o Verbo da incorruptibilidade, permanecem na carne mortal, devedores da morte, sem o antídoto da vida (*Ch III, 19,1*).

Afirma Ireneu que “o Verbo se fez carne” (Jo 1,14a) para destruir, por meio da carne, o pecado, que por obra da carne, adquiriu poder, e também o direito de propriedade e domínio. Além disso, para que o pecado não continuasse a existir entre os homens. Essa é a razão que nosso Senhor tomou a corporeidade idêntica à da primeira criatura, pois poderia, certamente em favor dos progenitores vencer em Adão aquele que em Adão nos feriu (*Dem. 31*).

Os gnósticos ao pretenderem saber de onde vem a carne de Cristo, não entendem seu princípio na essência fenomenológica da própria vida. Eles acabam respondendo a tal questão de modo aleatório, de maneira tal que, dão livre curso à sua imaginação, alimentada de cultura e conceitos gregos. Ireneu, sem dúvida, conhece a resposta inscrita na Palavra, e esta, mais do que qualquer outra, o fascina. A carne em que o Verbo vem habitar vem do próprio Verbo, ou seja, da Vida (HENRY, 2013, p. 194). O próprio João afirma no Prólogo do Evangelho que, “o que foi feito nele era a vida, e a vida era a luz dos homens” (Jo 1,4).

Se a carne vem da Vida, como se faz essa vinda? A Vida vem numa carne vinda a si - no “experimentar-se a si mesma” de que a materialidade fenomenológica pura é um *páthos*. Ireneu considera a questão de forma diferente, pois ele pergunta se a carne é capaz de receber a Vida, isto é, a única Vida que existe. Outra questão que surge é por que interrogar a possibilidade para a carne de receber a Vida antes que a Vida se faça carne? O pensamento de Ireneu permanece parcialmente tributado à Grécia. “Somos um corpo tirado da terra”. Então, Cristo tinha um corpo desse tipo, pois se não fosse assim, ele não teria tomado os alimentos tirados da terra, pelos quais se nutre o corpo tirado da terra.

O corpo material e mundano na visão dos gregos é como um pedaço de terra que se torna carne sob o sopro divino – que é o sopro da Vida. Todavia, quando o corpo é transformado em carne pela operação da Vida, sua condição de carne vem da Vida, que por sua vez, lhe dá a experimentar-se a si mesmo nela e tornar-se a si mesmo carne desse modo. E, de modo algum de um corpo material em si mesmo desprovido de poder, de sentir ou até mesmo de experimentar o que quer que seja, para sempre incapaz de ser uma carne.

A gnose funda-se em duas proposições fundamentais: longe da vida ser incapaz de tornar carne, ela é condição de possibilidade desta. Longe de ser capaz de receber a vida, a carne é sua efetuação fenomenológica. De forma diferente, Ireneu afirma que “Deus pode vivificar a carne”, aliás, unicamente Deus pode. Também que “a carne pode ser vivificada por Deus”, e além dele, ninguém mais pode fazê-lo. Além disso, “se ele não vivificasse o que está morto, Deus deixaria de ser poderoso”, pois sendo Deus ele é capaz de vivificar o que está morto.

O que está morto é apenas um corpo inerte que Deus faz uma carne comunicando-lhe a vida, isto é, sua Vida, a única que existe. É por isso que a doação da primeira carne ao primeiro homem prefigura sua salvação. (HENRY, 2013, p. 194-196). Fica claro que a Vida é condição de possibilidade da carne, de modo que toda carne é possível somente na vida. A Vida é o próprio Verbo de Deus, Ele é o único capaz de dar a vida.

Ainda nesta discussão sobre a carne que foi assumida pelo Verbo, Ireneu de Lião responde a célebre questão histórica: por que Deus se fez homem (carne)? – “*Cur Deus homo?*” A esta pergunta se acrescenta: Ele não poderia salvar de outro modo a obra modelada por Ele? Por que o Verbo deveria se encarnar? Ireneu diz que ele “se fez o que nós somos para nos elevar ao que ele é” (*Ch V, Pr.*) Ireneu também diz que “é salvação enquanto carne, porque o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14a) (*Ch III, 10,3*). Se ele não quisesse a salvação da carne, ele mesmo não teria se encarnado. E, se ele não se fizesse carne, o ser humano não seria salvo, pois aquilo que não é assumido não é redimido.

Ireneu em *Dem. 31*, acena que, o Verbo se fez homem para unir o homem a Deus, e realizar a comunhão entre Deus e o homem, porque não se teria podido absolutamente obter participação alguma na incorruptibilidade se ele, o Verbo, não tivesse vindo habitar entre os homens. Era necessário a vinda do Verbo de Deus na carne, pois se a incorruptibilidade tivesse permanecido oculta e invisível, ela não teria sido de utilidade alguma, mas sua visibilidade se fez pela encarnação para que o homem entrasse em comunhão com ele.

A encarnação, portanto, está na base da teologia da divinização do homem, tão cara para os padres da Igreja. Ladária diz que “é o mistério da encarnação que está na base dessa teologia: a necessidade da encarnação, é precisamente, a divinização do homem” (LADÁRIA, 2010, p. 120). Nesta mesma ótica é que Ireneu diz: “o Verbo de Deus, Jesus Cristo nosso Senhor, que na sua imensa caridade se fez o que nós

somos para nos elevar ao que ele é” (*Ch V, Pr.*). Trata-se, porém, da divinização do homem por parte do Verbo. Tal divinização consiste no homem obter a visão de Deus e receber dele a incorruptibilidade.

Falou-se que a Encarnação do Verbo aconteceu para dar conclusão à sua obra. Porém, no percurso histórico-salvífico o homem pecou, mas isso não mudou os planos de Deus que, mesmo assim, enviaria - e enviou -, seu Filho, seu Verbo que estava com Ele desde o princípio (Jo 1,1). Ele sempre esteve com Deus, e como diz João “o Verbo era Deus” (Jo 1,1c). Ele pôde redimir a humanidade porque assumiu a carne (Jo 1,14), e também porque era Deus, senão a salvação não seria operada. Estando junto de Deus e sendo Deus pôde operar a salvação. Ireneu fala sobre o Verbo pré-existente (Jo 1,1a) o qual fez todas as coisas (Jo 1,3) e assumiu a carne passível (Jo 1,14):

Demonstrando até a evidência que o Verbo existia, desde o princípio junto de Deus, que por sua obra foram feitas todas as coisas, que sempre esteve presente ao gênero humano e que justamente ele, nestes últimos tempos, segundo a hora estabelecida pelo Pai, se uniu à obra de suas mãos, feito homem passível (*Ch III, 18,1*).

Na citação acima, Ireneu refuta todos aqueles que falam que o Verbo nasceu nestes últimos tempos, de modo que, segundo eles, houve um tempo em que Cristo não existia. Para Ireneu, além do Verbo estar com Deus, por Ele foram feitas todas as coisas. Sua existência junto do Pai não teve início, pois existiu desde sempre (*Ch III, 18,1*); e, tornando-se homem, fez todos os homens participarem da adoção filial (Jo 1,12b), e assim, obterem a salvação.

Em *Ch III, 10,3*, Ireneu fala da gnose de salvação. Para ele tal gnose é o conhecimento do Filho de Deus. Ele é salvador enquanto Filho de Deus e Verbo de Deus. Ele é salvação enquanto carne, porque Ele, o “Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14a). Aqui Ireneu mostra explicitamente uma citação joanina, e por meio dela reforça seu argumento de que o Verbo de Deus que é a salvação, pode sê-lo porque assumiu a carne para trazer a salvação.

Nesta mesma ótica, em *Ch III, 11,3*, Ireneu fala dos hereges que afirmam que o Verbo não assumiu a carne. Eles não aceitam a opinião de que o “Verbo se fez carne”. Além disso, alguns deles pensam que se manifestou na forma de homem, porém eles não admitem que tenha nascido e tenha se encarnado. Outros nem

chegam a conceder sequer a forma de homem e dizem que desceu, na forma de pomba sobre o Jesus que nasceu de Maria.

Ireneu, desse modo, afirma que todos esses que pensam assim são considerados como testemunhas falsas pelo discípulo do Senhor, isto é, por João que diz no seu Evangelho: “O Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14a). Em seguida, em *Ch III, 11,14*, para afirmar mais uma vez que o Verbo assumiu verdadeiramente a carne, assim como no Prólogo, ele menciona a figura de João Batista, dizendo que “apareceu um homem sendo enviado da parte de Deus, seu nome era João. Este veio para testemunho, para dar testemunho da luz, a fim de que todos cressem por meio dele. Aquele não era a luz, mas veio a fim de dar testemunho da luz” (Jo 1,6-8).

Assim como tratou-se sobre a interpretação do Prólogo no segundo capítulo, existe a opinião de que a figura do Batista é colocada nos versículos de 6-8 do Prólogo justamente para mostrar a historicidade do Verbo que assume a natureza humana. Do mesmo modo, Ireneu o faz para refutar os hereges que negam a verdadeira humanidade do Filho de Deus, como foi demonstrado.

A gnose não queria para Cristo uma carne real como a dos homens, isto é, uma carne terrestre, matéria, demasiado trivial para seu gosto. Ela a preferia menos opaca, também mais leve, transparente ao olhar do espírito inteligível (HENRY, 2013, p. 194). Ireneu, ao mesmo tempo que vai refutando os hereges, vai demonstrando a doutrina recebida da Escritura e da Tradição dos Apóstolos sem distorção. Em *Ch III, 11,6* Ireneu cita o Prólogo joanino: “Deus ninguém jamais viu; o unigênito divino o que está no seio do Pai, este é quem o revelou” (Jo 1,18). Ireneu cita para falar da invisibilidade do Pai, mas que é dada a conhecer a todos pelo Filho que está no seu seio.

6.3 A RECAPITULAÇÃO DO HOMEM POR MEIO DA ENCARNAÇÃO

Ireneu em suas obras sustenta que o Cristo assume a carne humana para justamente “recapitular” a humanidade. Cristo não toma outra substância diferente da substância humana, pois se assim o fizesse não teria salvado o ser humano, não teria libertado o ser humano do poder do mal, do pecado. Em *Demonstração* Ireneu reflete: “de onde provém a substância do primeiro homem? Da vontade e da sabedoria de Deus e da terra virgem” (*Dem. 32*).

Segundo ele, o homem foi plasmado da terra virgem; esse foi, portanto, o princípio do gênero humano. Por isso, para Ireneu, o Senhor ao recapitular em si esse homem, que é princípio do gênero humano, ao nascer de uma Virgem por vontade e sabedoria de Deus, reproduziu o mesmo esquema de corporeidade para demonstrar a identidade da sua corporeidade com a de Adão, e para refazer, como foi feito no início, o homem à imagem e semelhança de Deus (*Dem. 32*).

A cristologia (inclui a antropologia) de Ireneu parte de presunções apologéticas contra o gnosticismo e o marcionismo. Ele apresenta de modo amplo a obra de Cristo no interior de uma “história da salvação” que se desenrola desde o AT até o retorno escatológico. Assim, a unidade do plano divino da salvação é expressa por meio do conceito de recapitulação. Por meio dela Cristo assume toda a humanidade, a partir de Adão. Por isso, a encarnação tem um papel central, somente um homem pode recapitular em si a humanidade (PADOVESE, 2004, p. 48). Essa é a razão de Cristo ser “salvação enquanto [porque é] carne” (*Ch III, 10,3*).

Ireneu desenvolve também a questão da recapitulação paulina. Acrescenta a ela precisões importantes, pois de um lado, o recapitulador é o próprio Cristo; de outro, a fim de realizar essa obra, ele visa, antes de tudo à recapitulação de Adão. Aquele que recapitulou em si todas as coisas recapitula também, e mesmo primeiro a obra modelada no princípio. Cristo, a réplica perfeita e verdadeiro Adão, retomou em si mesmo o primeiro homem que, por sua desobediência, lançou a humanidade no caminho do pecado e da morte (SINGLES, 2010, p. 91-92).

Neste sentido, é Jesus Cristo “que se torna presente por meio de toda a economia e recapitula em si todas as coisas” (*Ch III, 16,6*). Além disso, na afirmação “‘todas as coisas’ está incluído o homem, criatura de Deus, e recapitulando em si também o homem, de invisível que era, tornou-se visível, de incompreensível, inteligível, de impassível, passível, de Verbo, homem” (*Ch III, 16,6*). Ele, de fato, tem a primazia sobre todos os seres celestes, espirituais e invisíveis, visíveis e corporais, e para assumir em si esta primazia e ao tornar-se cabeça da Igreja, atraísse a si todas as coisas, no tempo oportuno (*Ch III, 16,6*).

6.4 O NASCIMENTO VIRGINAL COMO SINAL DE SALVAÇÃO

Ainda, dentro deste tema da encarnação do Verbo para recapitular todas as coisas, Ireneu, nas duas obras⁸⁵ mostra a reflexão de que, o nascimento precisaria ser de uma Virgem para mostrar que aquele que nasceu era o Filho de Deus. A virgem seria, então, um sinal. Em *Contra as Heresias* Ireneu diz:

E como a substância de Adão, o primeiro homem plasmado, foi tirada da terra simples e ainda virgem – “Deus ainda não tinha feito chover e o homem ainda não trabalhara” (Gn 2,5) – e foi modelado pela mão de Deus, isto é, pelo Verbo de Deus – com efeito, “todas as coisas foram feitas por ele”, e o “Senhor tomou do lodo da terra e modelou o homem” (Gn 2,7) -, assim, o Verbo que recapitula em si Adão, recebeu de Maria, ainda virgem, a geração da recapitulação de Adão (*Ch III, 21,10*).

O nascimento de Cristo deveria ser virginal, e neste ponto, porém, Ireneu refuta àqueles que diziam que Jesus nada tinha recebido da Virgem, pois Maria, Virgem, por meio de sua obediência, aparece em contraste com Eva, também virgem – se bem que casada -, que desobedeceu. Assim, o nó da desobediência de Eva foi desatado pela obediência de Maria; além disso, o que Eva amarrara pela sua incredulidade Maria soltou pela sua fé (*Ch III, 22,4*). Se ele nada tivesse recebido da Virgem, então não seria verdadeiramente humano.

Sobre os nascimento virginal, Meunier (2005, p. 46) cita os Evangelhos e afirma na mesma linha que outros críticos:

Para mostrar que Cristo não é apenas um homem, mas também o Verbo divino, Ireneu se refere à concepção virginal. Ele encontra a instituição dos relatos da infância de Mateus e de Lucas (mostrar que Cristo é diferente de um simples homem, em seu próprio ser), explicitando mais do que faziam os textos a ligação entre a concepção virginal de Cristo e sua divindade.

De acordo com a citação acima, Ireneu se vale dos relatos da infância de Jesus que estão presentes nos Evangelhos de Mateus e Lucas. É pertinente trazer à memória que Marcião ignorou os Evangelhos, deixando somente o de Lucas, de modo que, tirou os relatos que dizem que Jesus havia nascido na carne, ou assumido a carne humana. Ireneu, ao contrário, utiliza tais relatos da infância para falar da infância

⁸⁵ “Contra as heresias” e “Demonstração”.

de Jesus e utiliza o Evangelho de João para falar de sua pré-existência (Jo 1,1) e de sua vinda na carne (Jo 1,14).

Ireneu assinala “a antítese entre a sedução culpável de Eva e a fé iluminada de Maria”⁸⁶ (ORBE, 1987, p. 263). Maria, sendo uma de nós, diz seu “sim” a Deus, obedece, atende a Deus, desfaz o nó. Portanto, “a ideia de fundo, em Ireneu, é que o nascimento virginal era necessário para manter definitivamente o laço entre a humanidade e a divindade de Cristo, e por garantir a realidade do projeto criador para nós” (SINGLES, 2010, p. 62).

Precisaria ser um humano para desfazer aquilo que fora feito também por humano no início; alguém que desfaria o nó feito. Então, “para que o homem se torne real e plenamente à imagem de Deus, ele precisa de alguém nascido de sua raça, mas – ao mesmo tempo – liberto de tudo aquilo que constitui sua fraqueza, suas ignorâncias e pecados” (SINGLES, 2010, p. 62). Ireneu deixa claro que aquele nasceria deveria ser da mesma raça, ser humano, e a partir de humano (uma virgem).

Todavia, deveria ser um “novo nascimento”, um nascimento não proveniente do desejo da carne e nem da vontade do homem, mas da vontade do Pai, pois enquanto a própria espécie humana ficar enclausurada em si mesma, será incapaz, por si mesma, de auto engendrar-se para sua própria salvação (SINGLES, 2010, p. 63). Assim, o nascimento virginal em Ireneu, “corresponde à necessidade de um Salvador que não estivesse preso à linhagem dos homens que nasceram unicamente da vontade da carne. Um nascimento virginal retira Cristo dessa linhagem porque é obra do Espírito de Deus” (SINGLES, 2010, p. 65).

João no Prólogo não fala do nascimento virginal, porém fala que aquele que habitou entre nós (Jo 1,14) estava com Deus no princípio (Jo 1,2), habitando no seio do Pai (1,18). O Verbo encarnado vem habitar entre os homens, e sua vinda no seio virginal assinala que seu nascimento se dá pela vontade de Deus, para que assim, a salvação pudesse ser verdadeiramente operada. Ele tornou-se homem pela vontade de Deus, e o nascimento virginal seria um sinal.

O próprio Ireneu diz que, na promessa do Rei eterno feita por Deus a Davi, a qual suscitaria um fruto do seu seio é o mesmo que nasceu da Virgem, descendente de Davi. Além disso, “a Escritura exclui o poder gerador do homem [...], porque não

⁸⁶ *“la antítesis entre la seducción culpable de Eva y la fe iluminada de Maria”.*

devia ser efeito da vontade do homem, aquele que estava para nascer. Era fruto do seio para sublinhar a concepção do que devia nascer de Virgem” (*Ch III, 21,5*).

Graças a Maria, Cristo não se fantasiou de homem, como afirmam os docetas, mas assumiu verdadeiramente a condição humana. O “sim” de Maria, o “faça-se em mim segundo tua Palavra” permitiu à humanidade sair do círculo vicioso do pecado, justamente pelo fato de que seu consentimento permitiu a um de seus membros libertar-se do poder do mal, sem que deixasse de ser plenamente humano (SINGLES, 2010, p. 66). Ao consentir à Palavra anunciada, Maria ajuda a concretizar a Encarnação; esta foi possível acontecer.

6.5 A CONTRIBUIÇÃO DO PRÓLOGO JOANINO NA TEOLOGIA DA ENCARNAÇÃO EM IRENEU

De acordo com a Tradição desde Ireneu, João é o discípulo amado⁸⁷, e o mesmo influenciou diretamente a teologia de Ireneu de Lião, pois Ireneu foi discípulo de São Policarpo de Esmirna quando na sua infância. São Policarpo, por sua vez, foi discípulo de João. Por isso, Ireneu tem uma ligação quase direta com a Tradição Apostólica. Ireneu mesmo atesta que João é o discípulo do Senhor, e recostara a cabeça sobre o peito dele (*Ch III, 11,1; 1,1*). Sobre isso, Ratzinger afirma que:

Desde Sto. Ireneu de Lião (c.202), a tradição eclesial considera unanimemente João, o Zebedeu, como o discípulo predileto e autor do Evangelho. Isso está de acordo com os indícios de identificação que se encontram no Evangelho, que nos apontam em todo o caso para um apóstolo e companheiro de Jesus desde o batismo no Jordão até a última Ceia, desde a cruz até a ressurreição (RATZINGER, 2007, p. 197-198).

Na introdução da obra *Contra as Heresias*, da edição feita pela *Paulus*, diz claramente que na “formação teológica de santo Ireneu estão presentes, não apenas como citação, mas como influência teológica, contributos da tradição apostólica, especialmente através – através de São Policarpo – de São João e da escola joanina” (*Ch, Introdução*). Portanto, Ireneu foi fortemente influenciado por São João evangelista.

⁸⁷ Sobre a questão do autor do Quarto Evangelho os autores hoje não chegam a consenso de que João se trata. Em todo caso, neste trabalho, seguindo a linha de Ireneu, é adotada a corrente de que João, o Zebedeu, é o discípulo amado, e é o mesmo que escreveu o Evangelho em Éfeso.

Quando Ireneu fala do Evangelho ele o chama de quadriforme⁸⁸, e, em *Ch III, 11,8*, atribui o nome dos animais aos Evangelhos. Diz que há um Evangelho que conta a geração preeminente, poderosa e gloriosa que tem do Pai com tais palavras: “No princípio era o Logos, e o Logos estava junto com Deus, e o Logos era Deus. Este no princípio, (ele) estava com Deus. Tudo foi feito através dele, e sem ele nada foi feito do que existe” (Jo 1,1-3). Segundo Ireneu, é por isso que esse Evangelho está cheio de pensamentos sublimes, visto que este é o seu aspecto. A João é atribuída a águia que voa, sinal do dom do Espírito que sopra sobre a Igreja.

Nos seus escritos Ireneu cita muitas vezes o Evangelho de João, e para falar do λόγος encarnado ele utiliza o Prólogo diretamente citando-o, mas também utiliza suas ideias, de modo que é possível perceber a influência joanina presente em *Contra as Heresias* e *Demonstração da Pregação Apostólica*.

Ireneu diz que João, por meio do seu Evangelho, quis extirpar o erro semeado entre os homens por Cerinto, e os nicolaítas, que são uma ramificação separada da falsa gnose. João escreve a fim de refutá-los, demonstrando que existe somente um Deus que criou todas as coisas por meio do seu Verbo. Também, Ireneu além de dizer o porquê da escrita do Evangelho, assevera que João, o discípulo do Senhor e que recostara a cabeça sobre o peito dele, publicou o seu Evangelho quando morava em Éfeso, na Ásia (*Ch III, 11,1; 1,1*). Ireneu é da opinião de que João evangelista é o discípulo amado que recostara a cabeça no peito do Senhor e aquele do qual fala o Evangelho.

Para Ireneu, seguindo a linha do Evangelho, em sua encarnação, o λόγος de Deus desceu para sua própria casa, pois o mundo lhe pertencia a título de criador (ORBE, 1987, p. 227), como atesta o próprio Evangelho de João: “Tudo foi feito através dele, e sem ele nada foi feito do que existe” e “Ele estava no mundo, e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o conheceu” (Jo 1,3.10). Isso assinala que o λόγος, o Verbo de Deus não veio, por meio de sua encarnação, para algo estranho, pois Ele mesmo criou o mundo e todas as coisas.

De forma resumida, Orbe (1987, p. 229-231) cita alguns versículos do Prólogo do Evangelho, resumindo sua vinda na carne, e ao mesmo tempo a sua rejeição pelos

⁸⁸ Isso porque o evangelho é constituído por Mateus, Marcos, Lucas e João, mas é um único evangelho. Ireneu chama de evangelho quadriforme. A *Dei Verbum 18* empresta essa mesma expressão utilizada por Ireneu de Lião.

homens, mas ao mesmo tempo aquilo que ele concedeu para os que a ele acolheram e nele creram:

Também João, o discípulo do Senhor, o testemunha ao dizer no evangelho (Jo 1,1-3): No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. No princípio, ele estava com Deus. Tudo foi feito por meio dele, e sem ele nada foi feito. Mais tarde falando sobre o mesmo Verbo (Jo 1,10-12): Ele estava no mundo, e o mundo foi feito por meio dele, mas o mundo não o reconheceu. Veio para o que era seu e os seus não o receberam. Mas a todos que o receberam deu o poder de se tornarem filhos de Deus: aos que creem em seu nome. E novamente mais tarde, significando a sua dispensação de homem (Jo 1,14): E o Verbo se fez carne e habitou entre nós. Ele acrescentou de novo (Jo 1,14): E nós vimos sua glória, glória que ele tem junto do Pai, como Filho único, cheio de graça e verdade.⁸⁹

Dirá o próprio Ireneu que o discípulo João, explicando quem é o Filho de Deus que era junto do Pai, antes mesmo que o mundo fosse formado, e que por obra dele foram criadas todas as coisas, ele disse: “No princípio era o Logos, e o Logos estava junto com Deus, e o Logos era Deus. Este no princípio, (ele) estava com Deus. Tudo foi feito através dele, e sem ele nada foi feito do que existe” (Jo 1,1-3) (*Dem.* 43).

O Verbo apresentou-se ao mundo, vindo na carne, aos seus (Jo 1,14a). E o mundo não o conheceu como tal (1,10c). Os seus não lhe deram acolhida como salvador. O mundo e os homens não creram nele (Jo 1,11b). Aos homens, porém que acolheram e creram nele, Deus deu o poder de fazer-se filhos adotivos de Deus, em prêmio a fé nele e em seu nome (Jo 1,12). De acordo com a leitura de Ireneu, João delineia as duas relações de incredulidade e de fé, ante a aparição na carne, do Verbo. E a do próprio Verbo feito carne, ante a acolhida dos crentes. Entre estes derramará, para fazê-los filhos de Deus, o Espírito de adoção, água de vida. (ORBE, 1987, p. 229).

Em *Dem.* 51, Ireneu diz claramente que Cristo que é o Filho de Deus, existente antes mesmo do mundo, com o Pai e junto do Pai, é contemporaneamente, vizinho aos homens e em íntima comunhão com eles, além de rei do universo. Pois o Pai lhe submeteu tudo, e o tornou salvador daqueles que nele creem (Jo 1,1-14).

⁸⁹ También Juan, el discípulo del Señor, lo testimonia al decir en el Evangelio (Joh 1,1-3): Em el principio era el Logos y el Logos estaba ante Dios, y dios era el Logos. Em el principio estaba ante Dios. Todo fue hecho por su médio y sin él nada se hizo. Más tarde, hablando del mismo Verbo (Joh 1,10-12): Em el mundo estaba y el mundo fue hecho por él y el mundo no le conoció. Vino a su casa, y los suyos no le acogieron. Mas a cuantos le recibieron dioles potestade de hacerse hijos de Dios; a los que creem em su nombre. Y nuevamente, significando su dispensación de hombre (Joh 1,14); Y el Logos se hizo carne y habitó entre nosotros. Y agregó de nuevo (Joh 1,14): Y vimos su gloria como de Unigénito venido del Padre, lleno de gracia y de verdade.

Ireneu faz inúmeras referências ao Prólogo joanino. O texto de Jo 1,14a é muito mencionado, mas explicitamente como citação das Escrituras aparece apenas quatro vezes, são elas: 1) *Ch I, 8,5*: quando o v. 14a está numa reprodução do pensamento dos hereges que antecede a crítica que Ireneu fará de tal distorção da fé. 2) *Ch III, 11,2*: quando reflete sobre o Evangelho de João, Ireneu diz que o “Verbo se fez carne”, mas ele existe desde sempre e que por esse mesmo Verbo é que todas as coisas foram feitas. Ireneu em *Ch III, 11,3* faz crítica aos hereges que não acreditam no “verbo feito carne” e pensam o Cristo do alto, que é sem carne e impassível. 3) *Ch III 16,8*: quando trata da identificação de Jesus com o Cristo, Ireneu menciona o v. 14, e faz ligação do mesmo com 1Jo 4,2. 4) *Ch V 18,2*: Ireneu quando trata da economia humana da Trindade, afirma que Jesus é o mediador perfeito “vindo na carne”. (RODRIGUES, 2006, p. 19).

As partes de João 1,14 diferem uma da outra. A primeira dá a conhecer claramente a economia do Verbo. A segunda recorda que, não obstante, a nova dispensação humana, o Verbo sendo Unigênito do Pai e recebe dele a glória que lhe corresponde a sua pessoa. Jo 1,14 retoma o que estava indicado sobre a economia do Verbo nos v. 11 e 12. O silêncio de Jo 1,13 é sintomático. Ireneu sempre o aplica a Cristo com a leitura em singular. Jo 1,14 indica a encarnação do Verbo, sua convivência com os homens e os efeitos salvíficos que seguiram tais eventos (ORBE, 1987, p. 229-231).

Falar que Cristo é o Verbo encarnado é acreditar que ele é preexistente. Os cristãos da época encontraram esta prova nas Escrituras (AT). Para eles, tudo aí é profecia de Cristo, alusão à sua vida, à sua vinda, e mesmo afirmação de sua presença agindo já nos tempos da antiga aliança (MEUNIER, 2005, p. 35). O próprio Ireneu tinha essa convicção, como foi mencionado acima. Para ele, o Cristo prometido pelos profetas é o mesmo que se encarnou em Maria. Também, ele tinha essa clareza de que Cristo é preexistente antes mesmo de se encarnar.

Meunier fala sobre a questão da encarnação do Verbo e de onde surge essa noção de encarnação do Verbo preexistente. Segundo ele:

A noção vem, primeiramente, do Prólogo de João, no qual Jesus é designado como a encarnação do Verbo (em grego, *Logos*) de Deus (João 1,1-3 para a ideia do Verbo que preexiste “junto de Deus” e que é Deus; 1,14 para a encarnação). Será um dos títulos de Cristo preferidos pelos Padres da Igreja (para as apologias do século II em particular). Esse título serve, na linha de

João para fundamentar uma “cristologia do alto”, que parte de Deus (o Verbo) que se encarna, e não do homem Jesus (MEUNIER, 2005, p. 35-36).

João, o discípulo do Senhor, se dá a conhecer com evidência em seus versículos, a quantos desejam ouvir, isto é, aos que tem ouvidos espiritualmente dispostos a ouvir (ORBE, 1987, p. 232). Sobre o mesmo Evangelho Ireneu diz que:

João proclama um único Deus poderoso e um só Unigênito, Jesus Cristo, por meio do qual foram feitas todas as coisas; dele, diz que é o Verbo de Deus, o Filho único, a origem de todas as coisas, a verdadeira Luz que ilumina todos os homens, o criador do cosmos, aquele que veio para o que era seu, se fez homem e habitou entre nós (*Ch I, 9,2*).

Em *Ch I, 9,2*, quando Ireneu está expondo o fato de os hereges distorcerem o Evangelho de João ao mencionar a criação dos três tipos de homens, Ireneu faz breve refutação dizendo que João afirma que Deus todo poderoso é único além de ser um só Unigênito, Jesus Cristo, por meio do qual foram feitas todas as coisas (Jo 1,3); além disso, diz que é o Verbo de Deus, o Filho único, a origem de todas as coisas (Jo 1,3), a verdadeira Luz que ilumina todos os homens (Jo 1,4b.9), Ele é o criador dos cosmos (Jo 1,3), aquele que veio para o que era seu (Jo 1,11a), se fez homem e habitou entre nós (Jo 1,14a).

Ireneu, como foi visto acima, menciona implicitamente vários versículos do Prólogo joanino, de modo que três vezes fala que o Verbo é o criador do mundo (de todas as coisas), e é a Luz verdadeira que veio para os seus, mas foi rejeitado. E, culmina a citação com a encarnação do Verbo entre o homens. De modo que explicita que, aquele que estava com Deus é o mesmo pelo qual foram feitas todas as coisas e que se fez carne habitando entre nós.

Nesta mesma ótica, ao se falar da criação e encarnação do Verbo na ótica joanina, seguida por Ireneu, Henry (2013, p. 338) afirma que:

A proximidade de Irineu com respeito aos textos iniciáticos do Prólogo lhe comunica a intuição fulgurante de João, a de uma afinidade essência entre a criação original do homem e a Encarnação do Verbo, de maneira que unicamente a segunda nos permite entender a primeira. É essa a retrointeligibilidade fundadora que Irineu expõe; é nela que os temas irineanos são solidários.

De acordo com a citação acima, fica claro mais uma vez o modo como Ireneu foi influenciado pelo Evangelho de João, sobretudo os texto iniciáticos, como diz

Henry. Além disso, mostra a íntima relação entre criação e encarnação, de maneira tal que, somente a encarnação permite entender a criação. A encarnação é pensada para dar conclusão à obra da criação. Em todo caso, o que aqui interessa é o fato de Ireneu além de ser influenciado por João se vale das ideias de João para refutar os hereges e construir sua teologia.

Em *Ch I, 9,3* Ireneu é incisivo e lembra que o Jesus que sofreu pela humanidade e habitou entre os homens (Jo 1,14a) é o próprio Verbo. Também afirma que João não diz que é um éon que se tornou homem, como afirmam os hereges, mas João falava do mesmo Verbo, do Senhor Jesus Cristo. Contra a ideia de que o salvador havia tomado um corpo psíquico, Ireneu diz que a carne é matéria antiga, e esta foi plasmada da terra por Deus para Adão de modo que João indicou que é verdadeiramente esta que se tornou o Verbo de Deus (Jo 1,14a).

Ireneu em *Ch III, 16,8*, fala daqueles que negam que o Verbo não veio na carne. Ele compara as cartas de João como o Evangelho que fala que o Verbo veio na carne. Segundo ele, o Senhor havia prevenido para que se tomasse cuidado com eles. O discípulo João diz em 2Jo 7-8 que “muitos sedutores se têm levantado no mundo, que não confessam que Jesus Cristo veio na carne. Estes tais são os sedutores, são os anticristos. Tomai cuidado com eles para não perder o fruto do vosso trabalho”.

Além disso em 1Jo 4,1-3, João diz que “muitos falsos profetas vieram ao mundo. Nisto se conhece o Espírito de Deus: todo o espírito que confessa que Jesus Cristo veio na carne, é de Deus; todo espírito que divide Jesus, não é de Deus, mas do anticristo”. Ireneu afirma que estas palavras em relação à vinda de Jesus na carne estão em consonância com o que afirma João no Evangelho, isto é, que “o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14a).

Sobre a vinda do Verbo na carne, ele diz que João ainda proclama na sua carta 1Jo 5,1, que “todo aquele que crê que Jesus é o Cristo, nasceu de Deus”, de modo que se reconhece um único e mesmo Jesus Cristo, para quem se abriram as portas do céu pela sua assunção na carne e que, na mesma carne em que sofreu, nos virá revelar a glória do Pai. Outros livros bíblicos são utilizados para falar da vinda do Verbo na carne, mas o objetivo aqui é se deter nos escritos de João que estão em consonância com o Evangelho, na concepção de Ireneu.

Ainda sobre a vinda do Verbo na carne, Ireneu em *Ch III, 18,7*, questiona como os homens poderiam participar da filiação adotiva de Deus se não tivessem recebido a comunhão com ele por meio do Filho, ou seja, se o Verbo não tivesse entrado em

comunhão com os homens encarnando-se. Por isso, o Verbo assumindo a carne confere a todos os homens a comunhão com Deus.

Ireneu fala que os que dizem que o Verbo se manifestou apenas na aparência e que não nasceu da carne, estes estão ainda debaixo da antiga condenação, de modo que concedem direitos ao pecado, visto que a morte ainda não foi vencida. Assim, se o Verbo não tivesse assumido a carne, mas somente a aparência, a sua obra não seria veraz. Porque assumiu a carne sua obra é veraz, de modo que destruiu a morte a fim de vivificar o homem.

Quando ao final de *Ch V, 18,1*, Ireneu fala do Verbo como sendo perfeito mediador, cita fartamente o Prólogo joanino. Segundo ele, João, o discípulo do Senhor afirma que “no princípio era o Logos, e o Logos estava junto com Deus, e o Logos era Deus. Este no princípio, (ele) estava com Deus. Tudo foi feito através dele, e sem ele nada foi feito do que existe” (Jo 1, 1-3). Além disso, ele diz a seguir sobre o mesmo Verbo: “Ele estava no mundo, e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o conheceu. Veio para os seus (próprios) e os seus não o receberam. Porém, a quantos o receberam deu a eles, poder de se tornar filhos de Deus aos que acreditam no nome dele” (Jo 1,10-12).

Para indicar a economia humana do Verbo ele diz: “E o logos se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a glória dele, glória como unigênito junto do Pai, cheio de graça e de verdade” (Jo 1,14). Assim, com estas palavras, João afirma claramente para quem quiser ouvir que há um só Pai que é sobre todos, e um Verbo de Deus que opera por meio de todos e pelo qual foram feitas todas as coisas. Tais afirmações referem-se não somente à encarnação como se está tratando, todavia em tais citações que Ireneu faz do Prólogo ele encerra com o v. 14 que afirma a economia do Verbo ao assumir a carne.

Henry (2013, p. 339) ajuda a compreender um pouco mais sobre a vinda do Verbo aos seus, pois ele veio ao que lhe pertencia:

Essa pertença nativa de nossa carne ao Verbo de Vida, só a vinda desse Verbo numa carne semelhante à nossa, sua Encarnação, poderá restabelecê-la. Mas são as condições dessa Encarnação o que Irineu nos ajuda a compreender melhor [...] Encarnando-se numa carne semelhante à nossa, o Verbo vem, com efeito, no que ele mesmo gerou em sua vida antes de tudo, no que ele tornou não somente possível, mas real.

Por isso, Ireneu menciona João outras vezes. Em *Ch III, 16,2* ele diz que em relação a João, já o demonstrou o suficientemente com as próprias palavras dele, que ele conheceu apenas um idêntico Verbo de Deus, que é também o Filho Unigênito, que se encarnou para a salvação dos homens. Ele é o Senhor Jesus Cristo.

O último número que Ireneu de Lião encerra sua obra *Contra as Heresias* é muito pertinente. Nele está uma síntese da teologia da encarnação do Verbo que desce para elevar a criatura até Deus. Diz Ireneu:

Com efeito, único é o Filho que cumpriu a vontade do Pai, único é o gênero humano em que se cumprem os mistérios de Deus, que os anjos desejam ver, porque não conseguem perscrutar a Sabedoria de Deus, pela qual a sua criatura, conformada e incorporada ao Filho, é levada à perfeição; de forma que, enquanto o Primogênito, isto é, o Verbo desce na criatura e a assume, por sua vez a criatura se apossa do Verbo e sobe até Deus, ultrapassando os anjos e tornando-se à imagem e semelhança de Deus (*Ch V, 36,3*).

É de grande profundidade perceber nas palavras de Ireneu o desígnio de Deus para o homem, revelando o seu imenso mistério de amor. Como diz ele: o Filho único do Pai cumpriu seu desígnio, de modo que tais desígnios foram cumpridos no único gênero humano, e os anjos desejam ver, porém não podem, pois não conseguem, não podem perscrutar por si só a extraordinária Sabedoria de Deus. Tais desígnios referem-se à criatura ser conformada e incorporada pelo Verbo, e por isso ser levada à perfeição.

Isso significa que, o Verbo, o Filho de Deus que é o Primogênito, desce até a criatura e assume-a por meio da encarnação. A criatura, por sua vez, se apossa do Verbo e sobe até Deus, de tal maneira que ultrapassa até mesmo os anjos, e torna-se imagem e semelhança de Deus. Por meio do Verbo, o ser humano é apresentado à visão de Deus, e ver Deus, o homem torna-se como ele, torna-se sua imagem e semelhança. Este é o fim do homem: ser como Deus.⁹⁰

⁹⁰ Ser como Deus significa participar de sua vida divina, participar da vida em plenitude, gozar da eterna felicidade, da visão beatífica de Deus. O homem jamais será da mesma essência que Deus, pois uma vez humano, para sempre humano, e nunca será deus como Deus, mas poderá participar de sua vida divina.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em primeiro lugar vale ressaltar que a pesquisa nunca está fechada, de modo que sempre se pode vislumbrar outros horizontes e entrever inúmeras possibilidades. Além disso, a presente pesquisa procurou abordar dois temas de fronteira: um bíblico e outro antropológico, de maneira que este último trata-se propriamente da antropologia ireneana. Não se esgotou aqui a abordagem a respeito do Prólogo de João e nem da antropologia de Ireneu de Lião, mas abordou-se alguns elementos que se tinha como pretensão.

Assim, no primeiro capítulo foi abordado a respeito dos conceitos fundamentais e as heranças semitas e gregas na compreensão do *lógos* e de *basar*. Tal abordagem foi feita a fim de se compreender as possíveis influências que o Quarto evangelista pode ter sofrido ao utilizar tais vocábulos no seu Evangelho. Ao final da exposição dos conceitos de *λόγος* e *σαρξ* foi apresentado o significado aproximado que o evangelista pretendeu ao utilizá-los.

A partir do primeiro capítulo, é possível concluir que o autor do Quarto Evangelho pode ter entrado em contato com o uso de tais conceitos no AT, na cultura grega, de modo que, pode ter sido influenciado de certo modo ou não. Sobre isso não há consenso, mas o que é certo é que o autor do Quarto Evangelho teve certamente sua experiência própria para utilizar tais conceitos no Prólogo do Evangelho.

No segundo capítulo, se teve a pretensão de analisar o Prólogo de João, a fim de conhecer o texto em sua unidade, e compreender sobretudo o versículo 14 que canta a encarnação do *λόγος*. Pode-se dizer que esta parte do trabalho (primeiro e segundo capítulo) foi propriamente bíblica e serviu de base quando foi exposta a teologia de Ireneu para perceber como ele utiliza sobretudo Jo 1,14 a fim de afirmar que o *λόγος* verdadeiramente se encarnou.

Assim, dentro do Prólogo o evangelista utiliza o conceito de *λόγος* em Jo 1,1.14 e o conceito de *σαρξ* em Jo 1,13.14. Para o Quarto evangelista, o *λόγος* que estava com Deus desde o princípio, e que era Deus, assumiu verdadeiramente a *σαρξ*. O *λόγος* assumiu verdadeiramente a humanidade como afirma o evangelista: “Καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο” – *kai ó Lógos sarx egeneto* (e o Lógos se fez carne” (Jo 1,14). Em relação ao conceito *σαρξ*, parece que o autor conhecia muito bem a compreensão no AT e quis expressar no seu pensamento a realidade humana e concreta do Verbo

encarnado. Ele verdadeiramente se encarnou. Ele realmente se tornou homem, ser humano real e concreto.

No terceiro capítulo se teve uma visão sobre as principais heresias que Ireneu de Lião teve que conhecer a fim de demonstrar os seus erros. A compreensão sobre a gnose e gnosticismo é imprescindível, pois até mesmo o autor do Evangelho de João teve que se defrontar contra tais correntes. A compreensão dos valentinianos e dos marcionitas também é de suma importância, pois são as duas principais correntes de pensamento que Ireneu de Lião procurou conhecer profundamente. Depois, outras duas heresias que tocam diretamente na questão da encarnação é o docetismo e o ebionismo, combatidas também por Ireneu. Enquanto a primeira nega a real encarnação, dizendo que Cristo não tinha seu corpo real, a segunda nega a sua pré-existência.

No quarto capítulo, a abordagem foi a respeito das necessidades da encarnação. São respostas, com base em Ireneu, frente às correntes de pensamento que negavam a encarnação do Verbo (gnose, gnosticismo, valentinianos, marcionitas, docetismo) e frente aos que negavam seja sua preexistência seja sua divindade (ebionitas). Ireneu de Lião argumenta claramente que a encarnação do Verbo sempre esteve nos planos do Criador. É precisamente por ser verdadeiro Deus e verdadeiro homem que pode obter junto de Deus a salvação para os homens.

Portanto, algumas necessidades para a encarnação do Verbo de Deus apresentadas são: Em primeiro lugar o “magistério”, isto é, de ensinar o homem. O Verbo que é o único que conhece os mistérios do Pai é o único que poderia revelá-lo ao homem. O homem por si só não poderia chegar ao conhecimento do Pai, mas seu Filho, o Verbo, veio para o revelar. Ouvindo e seguindo o Mestre, o homem obteria, portanto, o conhecimento de Deus.

Em segundo lugar: “destinar o homem à salvação”. O homem estava desde a sua criação, destinado às coisas de Deus. Ele é criado à imagem e semelhança do Verbo, porém sua imagem é ainda fragilizada, pois é criado como criança, que precisa do Verbo, protótipo segundo o qual foi criado, para assemelhar-se a Ele, e assim, obter sua imagem plena. Isso se dá por meio do Verbo que aos poucos vai dando o Espírito ao homem, e este por meio do Espírito, se assemelha cada vez mais ao Verbo. Quando sua imagem e semelhança estiverem de forma plena, então o Verbo o apresenta à visão de Deus. Ao ver Deus, segundo a concepção de Ireneu de Lião, o homem é divinizado.

Em terceiro lugar: “a redenção do homem”. O Verbo se faz carne para redimir o homem que foi criado por Deus, mas desde o início, foi enganado pelo inimigo. Sendo enganado pelo inimigo, e desobedecendo contra o preceito dado por Deus, o homem peca, atrai para si a morte (o cativo). Porém, por ter sido enganado e não se ter entregado livremente, o Verbo o resgata, não enganando o homem. O homem recebe a liberdade de seguir livremente o Verbo de Deus, e ouvir seus ensinamentos, pois Deus respeita a liberdade do mesmo. Após dar sua vida na cruz, Ele ressuscita, e infunde o seu Espírito sobre o homem a fim de torná-lo imagem e semelhança sua.

No quinto capítulo, a intenção foi apresentar algumas “questões preliminares sobre ‘encarnação do verbo como divinização do ser humano’”. A hipótese que se tinha, fica confirmada com a pesquisa, isto é, o fato de que Ireneu de Lião utilizar o Prólogo de João inúmeras vezes para fundamentar a sua teologia da encarnação do Verbo. Em Jo 1.14 o evangelista afirma que o λόγος verdadeiramente se encarnou. Aliás, é a afirmação central do NT a respeito da encarnação λόγος.

Ireneu de Lião usa o Prólogo diretamente citando-o, mas também utiliza suas ideias, de modo que é possível perceber a influência joanina presente nas obras de Ireneu: *Contra as Heresias* e *Demonstração da Pregação Apostólica*. O texto de Jo 1,14 é muito mencionado, mas explicitamente como citação das Escrituras aparece apenas quatro vezes em *Contra as Heresias*: 1) *Ch I, 8,5*. 2) *Ch III, 11,2*. 3) *Ch III 16,8*. e 4) *Ch V 18,2*. Assim, fica claro que Ireneu se vale de ideias próprias, mas também de ideias do Prólogo de João para a construção de sua teologia.

Sobre a questão dos que negavam a encarnação, tema caro para a presente pesquisa, Ireneu demonstrou que pelo fato de o Verbo se tornar carne e habitar entre os homens, a carne não é má. Com a encarnação, o Verbo vem para salvar o homem também em sua carne e não somente a sua alma.

Ao conhecer a doutrina dos hereges e vislumbrar respostas, Ireneu constrói sua teologia de modo que a faz com base nas Escrituras - aí entra também o Evangelho de João -, e também na Tradição recebida dos Apóstolos. A visão antropológica de Ireneu serve de base para reflexões antropológicas de hoje. É uma antropologia que valoriza o humano, que valoriza o corpo, que convida a pisar no chão da história e perceber que Deus vem salvar o ser humano a partir da história, a partir do mundo, e não fugindo destes.

Sendo assim, é possível perceber a partir da reflexão sobre a encarnação do λόγος presente no Prólogo e na teologia de Ireneu que o λόγος se faz solidário com o

gênero humano, e que, portanto, a dimensão corpórea é valorizada, de modo que, a salvação só é possível a partir do corpo, da carne. Deus deseja salvar o ser humano a partir de sua vida real e concreta. Não é fugindo do mundo, como pretendiam os gnósticos, ou como propõem correntes de pensamento de hoje como a *new Age*, que se alcança a salvação. Mas é salvação a partir da vida, da história.

Essa reflexão é bastante profunda, e certamente supera uma antropologia que busca a fuga do mundo para atingir a salvação. É possível a partir de Ireneu ir muito mais além, de modo que se pode analisar certas formas de espiritualidade, certas visões de antropologia, etc. presentes nos tempos hodiernos.

Perceber a solidariedade de Deus para com a sua criatura, de modo que Deus cria e ao mesmo tempo vem morar entre os homens, é muito acalentador. Perceber que a existência neste mundo não é sem sentido. Também o homem não caminha rumo ao nada, rumo ao vazio, mas caminha em direção Aquele que é a salvação, rumo Aquele que aqui na história foi solidário com o homem – e continua sendo.

Pensar na salvação a partir da vida histórica é realmente algo muito grandioso, pois por muito tempo se pensou que era necessário a fuga do mundo. Neste trabalho se expôs a visão gnóstica, mas até mesmo na história do Cristianismo, na história da Igreja isso aconteceu muito. A ideia da *fuga mundi* perpassou por longas fases.

Deus veio na carne! Deus veio na matéria! Deus veio habitar no meio da humanidade através do seu Verbo! Ele de fato é o Emanuel que veio inaugurar o Reino dos Céus que começa aqui e agora! Ele propôs a dignidade para a vida das pessoas, veio mostrar que Deus está preocupado com a humanidade.

Portanto, refletir sobre a encarnação do Filho de Deus é acalentador, é confortante para a vida da humanidade. É bom, e mais do que isso, é saudável pensar no Deus encarnado que se faz amigo, solidário com as pessoas, e que pôde e pode sentir na pele o que as pessoas sentiram e sentem. Por isso, fica claro, a partir da pesquisa realizada, que a visão trazida por Ireneu de Lião, no século II, sobre a encarnação, é muito otimista, positiva e que valoriza o homem enquanto tal, pois “o Verbo se fez carne” (Jo 1,14) e veio habitar entre os homens.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Trad. Alfredo Bosi; Trad. dos novos textos Ivone Castilho Benedetti. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ALTANER, B.; STUBER, A. **Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja**. São Paulo: Paulinas, 1972.
- BARREIRO, A. **Vimos a sua glória: como Jesus vê e olha e como é visto e olhado no evangelho de João**. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BAUER, J B., **Dicionário bíblico-teológico**. Trad. Fredericus Antonius Stein. Sup. Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2000.
- BENTO XVI. **Os Padres da Igreja: de Clemento Romano a santo Agostinho**. Trad. Siilvia Debetto C. Reis. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Caquetese do Papa).
- BEUTLER, J. **Evangelho segundo João: comentário**. Trad. Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2016.
- BIBLE HUB. **Evangelho de João em grego**. Disponível em: <<http://biblehub.com/whdc/john/1.htm>>. Acesso em: 15 abr. 2016.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.
- BIFET, J. E. **Hemos visto su gloria: el camino de la contemplación según san Juan**. Madrid: Paulinas, 1986.
- BIHLMeyer, K.; TUECHLE, H. **História da Igreja: Vol. I – Antiguidade Cristã**. São Paulo: Sociedade de São Paulo, 1963.
- BOGAZ, A. S.; COUTO, M. A.; HANSEN, J. H. **Patrística: caminhos da tradição cristã**. 5. Reimpressão. São Paulo: Paulus, 2014.
- BORTOLINI, J. **Como ler o evangelho de João: o caminho da vida**. São Paulo: Paulus, 2015.
- BROWN, R. E. **Evangelho de João e epístolas**. Trad. Ana Flora Anderson; Gilberto da Silva Gorgulho. São Paulo: Paulinas, 1975. (Deus fala hoje – 4).
- _____. **The community of the beloved disciple: The life, loves, and hates of an individual Church in New Testament**. New York/Ramsey/Toronto: Paulist Press, 1979.
- _____. **A comunidade do discípulo amado**. Trad. Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulus, 1999.
- _____. FITZMYER, J. A.; MURPHY, R. E. **Novo comentário bíblico são Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos**. Trad. Celso Eronides

Fernandes; Adriana Vida Fernandes; Elizeu Manuel dos Santos; Lucia Zanetti; Jonas Machado; Paulo Arantes. Ver. Luís M. Sander. Santo André – SP: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

_____. **Introdução ao Novo Testamento**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2012.

BULL, K. M. **Panorama do Novo Testamento: história, contexto e teologia**. Trad. Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal, 2009.

BULTMANN, R. **Teologia do Novo Testamento**. Trad. Ilson Kayser. Santo André - SP: Academia Cristã, 2008.

CAIRNS, E. E. **O cristianismo através dos séculos: uma história da Igreja cristã**. Trad. Israel Belo de Azevedo. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 1995.

CASALEGNO, A. **Para que contemplem a minha glória (João 14,24): Introdução à teologia do Evangelho de João**. Trad. Debetto C. Reis. São Paulo: Loyola, 2009.

CESARÉIA, E. de. **História eclesiástica**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística).

COMBLIN, J. **Jesus, enviado do Pai**. 2. ed. São Paulo: Paulus. (Espiritualidade bíblica).

Contre Les Hérésies: dénonciation et réfutation de la gnose au nom menteur. Trad. Adelin Rousseau. Paris: Les Éditions Du Ceerf, 2011.

CULMANN, O. **A formação do Novo Testamento**. Trad. Bertoldo Weber. 12. ed. São Leopoldo: Sinodal, 2012.

DANIÉLOU, J.; MARROU, H. **Nova história da Igreja: dos primórdios a São Gregório Magno**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1973.

DE LA CROIX, P. P. M. **L'Évangile de Jean: et son témoignage spirituel**. 2. ed. Paris: Desclée De Brouwer, 1959.

DICIONÁRIO ENCICLOPÉDICO DA BÍBLIA. Trad. Fr. Ary E. Pintarelli, Fr. Orlando A. Bernardi. São Paulo: Academia cristã, Loyola, Paulus, Paulinas, 2013.

DICIONÁRIO ONLINE DE PORTUGUÊS. **Primevo**. 2009-2017. Disponível em: <<https://www.dicio.com.br/primevo/>>. Acesso em: 19/10/2016/15:50.

DODD, C. H. **A interpretação do quarto evangelho**. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1977.

DROBNER, H. R., **Manual de Patrologia**. Trad. Orlando dos Reis e Carlos Almeida Pereira. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

DUNN, J. D. G., **Unidade e diversidade no Novo Testamento**: um estudo das características dos primórdios do cristianismo. Trad. José Roberto C. Cardoso. Santo André – SP: Academia cristã, 2009.

DUPUIS, J. **O cristianismo e as religiões**: do desencontro ao encontro. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo. Loyola, 2004.

ELLIS, P. F. **The genius of John**: a composition-critical commentary on the fourth gospel. United States of America: Colledgeville, Minnesota, 1984.

FABRIS, R.; MAGGIONI, B. **Os evangelhos II**. Trad. Giovanni di Biasio; Johan Konings. 4. ed. São Paulo: Loyola, 2006.

FERREIRA, J. A. A corporalidade em 1Coríntios: o embate entre as culturas semíticas e helênica. Interações – Cultura e Comunidade. Minas Gerais, v.3, n.3, p. 45-59, 2008. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/interacoes/article/viewFile/6721/6148>. Acesso em 13 de jun. 2017.

FEUILLET, A. **Introdução à Bíblia**: Novo Testamento IV. São Paulo: Elder, 1968.

_____. **O prólogo do quarto evangelho**: estudo de teologia joânica. Trad. M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulinas, 1971. (Coleção bíblica).

FORTE, B. **Teologia da história**: ensaio sobre a revelação, o início e a consumação. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

FRANGIOTTI, R. **História da teologia**: período patrístico. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. **História das heresias (séculos I-VII)**: conflitos ideológicos dentro do cristianismo. 6 reimpressão. São Paulo: Paulus, 2013.

GLOSSÁRIO DE FILOSOFIA. **Nous**. Disponível em: <http://www.webdianoia.com/glosario/display.php?action=view&id=236>. Acesso em 11/06/2017/ 21:50.

GOMES, C. F. **Antologia dos Santos Padres**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1979.

GRÜN, A. **Jesus, porta para a vida**: o evangelho de João. Trad. A. J. Keller. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2011.

GUILLET, J. **Jesus Cristo no evangelho de João**. Trad. Jean Briant. São Paulo: Paulinas, 1985. (cadernos bíblicos).

HAMMAN, A., **Os padres da Igreja**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1980.

HARRINGTON, W. J. **A chave para a Bíblia**: a revelação, a promessa e a realização. Trad. Josué Xavier; Alexandre Macintyre. São Paulo: Paulus, 2008. (Biblioteca de estudos bíblicos).

HARRIS, R. L.; ARCHER, G. L.; WALTKE, B. K. **Dicionário internacional de teologia do Antigo Testamento**. Vida Nova, 1998.

HAWTHORNE, G. F.; MARTIN, R. P.; REID, D. G. (Orgs). **Dicionário de Paulo e suas cartas**. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2008.

HENRY, M. **Encarnação: uma filosofia da carne**. Trad. Carlos Nougué. São Paulo: Realizações, 2013. (Coleção Trilogia Cristã).

HILL, J. **História do cristianismo**. Trad. Rachel Kopit Cunha, Juliana A. Saad, Marcos Capano. São Paulo: Edições Rosari, 2008.

INTRODUÇÃO AO NOVO TESTAMENTO. **Hipóstase**. Disponível em: <http://novo-testamento3.webnode.com/h-l/hipostase/>>. Acesso em 11 jun. 2017.

JEREMIAS, J. **A mensagem central do Novo Testamento**. Trad. João Rezende Costa. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1979.

Kayser. Ver. Vagner Montrezol. Santo André - SP: Academia Cristã, 2012.

KOESTER, H. **Introdução ao Novo Testamento: história, cultura e religião do período helenístico**. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. Vol. I.

_____. **Introdução ao Novo Testamento: história e literatura do cristianismo primitivo**. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005. Vol. II.

KONINGS, J. **Encontro com o quarto evangelho**. Petrópolis: Vozes, 1975.

_____. **João**. São Paulo: Loyola, 1997. (A Bíblia passo a passo).

_____. **Evangelho segundo João: amor e fidelidade**. Petrópolis: Vozes, 2000.

LA CALLE, F. de. **A teologia do quarto evangelho**. Trad. Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1978.

LACOSTE, J. Y. **Dicionário crítico de teologia**. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004.

LADÁRIA, L. F. **Introdução à antropologia teológica**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2010.

LAYTON, B. **As escrituras gnóticas**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2002.

LELOUP, J. Y. **O evangelho de João: traduzido para o francês e comentado por Jean-Yves Leloup**. Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira. 4. ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 2012.

LÉON-DUFOUR, X. **Os evangelhos e a história de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1972. (Coleção Bíblica).

_____. **Leitura do evangelho segundo João I: capítulos 1 - 4**. São Paulo: Loyola, 1996.

LIÃO, I. de. **Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose**. Introdução, notas e comentários Helcion Ribeiro; organização das notas bíblicas Roque Frangiotti; tradução Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

LIÉBAERT, J. **Os padres da Igreja: séculos I – IV**. Trad. Nadyr de Salles Penteadó. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2013.

LOPES, G. **Patrística pré-nicena**. São Paulo: Paulinas, 2014. (Coleção Fonte Viva).

LYON, I. de. **Demonstração da pregação apostólica**. Trad. Ari Luis do Vale Ribeiro. São Paulo: Paulus, 2014.

MARQUES, J. C. L. Logos seminal e Logos total na Apologia de Justino, o Mártir. **Revista caminhando**. São Paulo, v. 21, n. 2, p. 209-223. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/7000/5509>>. Acesso em: 6 de jan. 2017.

MARTINS, J. G. **Como entender os textos mais polêmicos da Bíblia: evangelho de São**. Curitiba: AD Santos, 2014.

MASSON, A. **O Filho de Deus: os quatro evangelhos numa só narração**. São Paulo: Paulinas, 1963.

MATEOS, J.; BARRETO, J. **Vocabulário teológico do evangelho de São João**. Trad. Alberto Costa. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. **O evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético**. Trad. Alberto Costa. 4. Reimpressão. São Paulo: Paulus, 2015. (Coleção grande comentário bíblico).

MCKENZIE, J. L. **Dicionário Bíblico**. 11 reimpressão. São Paulo: Paulus, 2013.

MCPOLIN, J. **John**. Dublin: Veritas Publications, 1979.

MEURIER, B. **O nascimento dos dogmas cristãos**. São Paulo: Loyola, 2005.

MILLER, J. W. **As origens da Bíblia: repensando a história canônica**. Trad. Adail U. Sobral; Maria St. Gonçalves. São Paulo: Loyola, 2004.

MONDONI, D. **O cristianismo na antiguidade**. São Paulo: Loyola, 2014.

MONLOUBOU, L; DU BUIT, F. M. **Dicionário bíblico universal**. 2. ed. Trad. Gentil Tilton; Lúcia Endlich orth; Ephraim F. Alves; Orlando dos Reis; Jaime Clasen. Petrópolis: Vozes, 1996.

MORESCHINI, C. **História da filosofia patrística**. Trad. Orlando Soares Moreira. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013.

MORESCHINI, C; NORELLI, E. **História da literatura cristã antiga grega e latina I: de Paulo à era constantiniana**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

_____. **História da literatura cristã antiga grega e latina II: de Paulo à era constantiniana**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2014. (Tomo 2).

MÜLLER, G. L. **Dogmática Católica: teoria e prática da Teologia**. Petrópolis – RJ: Vozes, 2015.

MÜLLER, U. B. **A encarnação do Filho de Deus: Concepções da encarnação no cristianismo incipiente e os primórdios do docetismo**. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2004.

NASCIMENTO, D. F. M. P. Fílon de Alexandria e a tradição filosófica. **Revista Eletrônica**. São João del-Rei. N. 5, p. 55-80, 2003. Disponível em: http://www.ufsj.edu.br/portal-repositorio/File/lable/revistametanoia_material_revisto/revista05/texto05_filondealexandria_tradicaofilosofica.pdf. Acesso em: 11 de jun. 2017.

ORBE, A. S. I., **Antropologia de San Ireneo**. BAC – Biblioteca de Autores Cristianos, 1969.

_____. **Teologia de San Ireneo I: comentário al libro V del “Adversus haereses”**. Madrid: La Editorial Catolica, S. A., 1985.

_____. **Teologia de San Ireneo II: comentário al libro V del “Adversus haereses”**. Madrid: La Editorial Catolica, S. A., 1987.

ORBE, A. S. I. **Teologia de San Ireneo III: comentário al libro V del “Adversus haereses”**. Madrid: La Editorial Catolica, S. A., 1988.

_____. **Espiritualidad de San Ireneo**. ed. Roma: Editrice Pontifia Università Gregoriana, 1989.

_____. **Teologia de San Ireneo IV: traducción y comentario al libro IV del “Adversus haereses”**. Madrid: La Editorial Catolica, S. A., 1996.

OSCAR, G. **Evangelho secondo Giovanni**. Trad. Lamberto Barsottelli. 1. ed. Satampato – Itália: Arnoldo Mondadori Editore, 1973.

PADOVESE, L. **Introdução à teologia patrística**. Trad. Orlando Soares Moreira. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

PEREIRA, W. F. A Palavra de Deus no Novo Testamento. **Revista caminhando**. São Paulo, v. 9, n. 1 [13], p. 11-24. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/1405/1426>>. Acesso em: 6 de jan. 2017

PIKAZA, X.; SILANES, N. **Dicionário teológico o Deus cristão**. Trad. I. F. L. Ferreira; Honório Dalbosco. São Paulo: Paulus, 1988.

RATZINGER, J. **Introdução ao cristianismo**: prelações sobre o Simbolo Apostólico. Trad. Alfred J. Keller. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Jesus de Nazaré**: do batismo no Jordão à transfiguração. Trad. José Jacinto Ferreira de Farias. São Paulo: Planeta, 2007.

_____. **A infância de Jesus**. Trad. Bruno Bastos Lins. São Paulo: Planeta, 2012.

REALE, G.; ANTISERI, D. **História da filosofia**: antiguidade e idade média. São Paulo: Paulus, 1990. (Vol. 1).

_____. **História da filosofia**: filosofia pagã antiga. Trad. Ivo Storniolo. São Paulo: Paulus, 2003. (Vol. 1).

RODRIGUES, J. R.; KONINGS, J. **Jesus, carne de Deus!**: estudo teológico-exegético a partir de Jo 1,14a. 2006. 151f. Dissertação de mestrado. FAJE – Faculdade Jesuíta de filosofia e teologia, 2006.

RUSCONI, C. **Dicionário do grego do Novo Testamento**. Trad. Irineu Rabuske. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2015.

SCHNACKENBURG, R. **The gospel according to st John**. Trad. Kevin Smith. New York: Burns & Oates Limited, 1968.

SCHOLZ, Vilson. **O Novo Testamento grego**. 4. ed. Barueri – SP: Sociedade Bíblica, 2008.

SESBOUÉ, B. **História dos dogmas**: O Deus da salvação - séculos I - VIII. São Paulo: Loyola, 2002. (Tomo 1).

_____. **História dos dogmas**: o Deus da salvação. São Paulo: Loyola, 2003. (Tomo 2).

SILVA, R. R. Os influxos do Modelo Eterno encontrados no Timeu de Platão e o Logos encontrado no Prólogo do Evangelho de João. **Revista caminhando**. São Paulo, v. 21, n. 2, p. 25-36, 2016. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/6920/5499>>. Acesso em: 6 de jan. 2017.

SINGLES, D. **A glória de Deus é o homem vivo**: a profissão de fé de santo Irineu. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2010.

THEISSEN, G. **A religião dos primeiros cristãos**: uma teoria do cristianismo primitivo. Trad. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2009.

TILLICH, P. **História do pensamento cristão**. Trad. Jaci C. Maraschin. São Bernardo do Campo, 1967.

TORRES, M. L. A retórica do Logos. **Revista caminhando**. São Paulo, v. 21, n. 2, p. 147-167, 2016. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/Caminhando/article/view/6992/5506>>. Acesso em: 6 de jan. 2017.

VERBUM SALUTIS. **Évangile selon Saint Jean**. Trad. P. Alfred Durand. Paris: Gabriel Beauchesne, Éditeur a Paris, 1930.

VIELHAUER, P. **História da Literatura cristã Primitiva**: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos do Novo Testamento e os Pais apostólicos. Trad. Ilson Kayser. Santo André: Academia Cristã, 2005.

WARDISON, A.; TEIXEIRA, C.; JESUS, J, P. T. O Prólogo de João: atributos conferidos ao Logos. **Revista de Cultura Teológica**. São Paulo, v. 19, n. 74, p. 31-49, 2011. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/article/view/15341/11457>>. Acesso em: 6 de jan. 2017.

WIKENHAUSE, A. **Il Nuevo Testamento commentato**: L'evangelo secondo Giovanni. Brescia: Morcelliana, 1959. Vol. IV.

WIKIPÉDIA. **Sinzígia**. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/Siz%C3%ADgia/>. Acesso em 19/10/2016/15:15.

WOLFF, H. W. Antropologia do Antigo Testamento. Trad. Antonio Steffen. São Paulo: Hagnos, 2007.

ZEVINI, G. **Commentaire spirituel de l'Évangile de Jean**. Trad. Madeleine Rayer. Paris – France; Montréal - Canadá: Éditions Médiaspaul, 1995.