

A retórica joanina do *Logos*

The Johannine rhetoric of the *Logos*

La retórica juanista del *Logos*

Milton L. Torres*

Οὐκοῦν οἶσθ' ὅτι ἀρχὴ παντὸς ἔργου μέγιστον;

“você não sabe que o princípio é a parte mais importante de qualquer obra?”

(Platão, **República** 377a12)

RESUMO

Este artigo trata da retórica inclusiva de João no prólogo de seu evangelho, onde sua opção pelo termo *logos* sugere seu desejo de falar não apenas a um público judaico, mas também grego. Para isso, analisam-se as opções lexicais à disposição do autor e o *background* hebraico, aramaico e grego do conceito de Cristo como Verbo. Aponta-se, além disso, para os indícios de um recebimento favorável do prólogo joanino por parte dos filósofos helenistas.

Palavras-chave: *Logos*; Verbo; João; Quarto evangelho; Retórica.

ABSTRACT

This article deals with John's inclusive rhetoric in the prologue of his gospel where his choice of the term *logos* implies his desire to speak not only to a Jewish audience, but also to the Greeks. In order to do that, it analyzes the lexical options available to the author as well as the Hebrew, Aramaic, and Greek background to the concept of Christ as Word. It points out, in addition, to the evidence of a favorable reception of the Johannine prologue by Hellenistic philosophers.

Keywords: *Logos*; Word; John; Fourth gospel; Rhetoric.

RESUMEN

Este artículo se ocupa de la retórica inclusiva de Juan en el prólogo de su evangelio en que su elección del término *logos* implica su deseo de hablar no sólo a una audiencia judía, sino también a los griegos. Con el fin de hacer eso, se analizan las opciones lexicales a disposición del autor, así como el trasfondo hebreo, arameo y griego al concepto de Cristo como Palabra. Señala, además, la evidencia de una recepción favorable del prólogo de Juan por los filósofos helenísticos.

Palabras clave: *Logos*; Palabra; Juan; Cuarto evangelio; Retórica.

* Docente da Universidade Adventista de São Paulo (UNASP), doutor em arqueologia clássica pela Universidade do Texas, doutor em letras clássicas pela Universidade de São Paulo (USP) e pós-doutor em estudos literários pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG).

No prólogo de seu *Evangelho*, João usa a palavra *logos* quatro vezes, em rápida sucessão. Além disso, em Jo 17,17, o próprio apóstolo a coloca na boca de Jesus: “santifica-os na tua verdade; o teu *logos* é a verdade”. Jesus já havia dito que Ele mesmo era o caminho, a verdade e a vida. Por isso, é provável que, além de à Palavra escrita (*logos graphos*), o termo se refira, ali, também ao próprio Jesus (*logos ensarkos*). Ainda assim, para muitos estudiosos, é surpreendente o uso joanino da palavra *logos* no prólogo de seu evangelho. Dado o *pedigree* filosófico do termo, muitas especulações resultaram de sua escolha, desde uma colocação exclusivamente limitada ao pensamento hebraico, passando por uma possível subordinação à filosofia grega, nos moldes do estoicismo ou do platonismo¹, até uma dependência improvável de uma rudimentar filosofia babilônica.² As ligações do prólogo de João com o relato da criação, em Gn. 1, são óbvias demais para serem negadas (BORGEM, 1987, p. 88-97).³ Entretanto, não parece conclusivo que se possam descartar outras possibilidades. Pergunta-se, portanto, se há, além disso, conexões entre aquela passagem e a filosofia grega, especialmente no que diz respeito à retórica empregada para expressar suas ideias acerca da pessoa divina. Uma maneira mais clara de formular esta pergunta seria: o *logos* de João se liga somente à teosofia judaica ou também à filosofia grega?

¹ Gould (1900, p. 5) afirma que “a pergunta se o quarto evangelho é alexandrino nos confronta desde o princípio e deveria ser respondida como preliminar a todas as outras indagações. Certamente o prólogo é alexandrino. O uso do termo *logos*; o sentido objetivo, em vez da mera personificação, dado a ele; o agrupamento cuidadoso das duas declarações de que o *logos* é tanto sujeito quanto objeto de Deus e, finalmente, a discussão de sua função na obra da criação, que é exatamente o lugar que a filosofia alexandrina atribui a ele na economia divina, são conclusivos a esse respeito.”

² Hollon Jr. (1969) apresenta uma longa lista de teólogos que defendem a ideia de um *logos* originalmente judaico (n. 41), na qual ele inclui Barrett (1951, p. 81); outra longa lista de teólogos que defendem a ideia de um *logos* inspirado na filosofia grega (n. 42), na qual ele inclui Bultmann (1955, v. 2, p. 5-6); e, finalmente, uma terceira longa lista de teólogos que assumem uma posição intermediária (n. 43), que ele chama de “equilibrada”, dentre os quais ele coloca Dodd (1953, p. 241-249). Albright (1920, p. 143-151), por sua vez, menciona (e critica) os defensores da ideia de uma origem babilônica para o *logos* joanino.

³ De fato, parece indubitável que o prólogo de João, como quer Borgen (1972, p. 115-130), deva mesmo ser interpretado como uma exposição de Gn. 1, em que o apóstolo depende principalmente de uma exegese oriunda de uma tradição judaica primordial, segundo a qual *logos* e luz estão conectados com base em Gn. 1,3. Apesar disso, MacNamara (1968, p. 115-117) nos lembra que esse texto não é o único em que o relato da criação aparece em um contexto semelhante ao de João e cita, como exemplo, o *midrash* das quatro noites na paráfrase de Êx. 12,42. No texto, as quatro noites aparecem associadas aos quatro eventos mais importantes do relato bíblico: criação, promessa à semente de Abraão, matança dos primogênitos do Egito e advento do Messias. Outra possibilidade é que o prólogo de João esteja, de alguma forma, conectado com Is. 55,9-11. Tanto no prólogo quanto na passagem da *Septuaginta*, o *logos* é enviado por Deus com um propósito divino, realiza tal propósito e retorna para Deus (KÖSTENBERGER, 1999, p. 54).

As Trajetórias do *Logos*

Na filosofia grega, a trajetória do *logos* é bem conhecida e pode ser resumida no esboço oferecido por Danson (1892, p. 70-74). Segundo esse delineamento, na física de Heráclito (535-475 a.C.), o *logos* parece ter a função de corrigir os desvios da eterna lei que governa as coisas. O pensador grego lhe concede, portanto, o poder de conferir ordem e *racionalidade* ao *kosmos*.⁴ Daí, o significado mais comum de *logos*: “razão”. Em Platão,⁵ o *logos* perde um pouco de seu destaque, assumindo uma posição secundária em relação a outros elementos ordenadores do mundo: a “sabedoria” (*sophia*) e a “mente” (*nous*). Com os estoicos, o *logos* ganha pessoalidade, assumindo três aspectos: “disseminado” (*spermatikos*), “expressivo” (*prophorikos*) e “inexpressivo” (*endiatetos*).⁶ Em Filo, finalmente, o *logos* assume caráter hipostático,⁷ ora se limitando a uma faculdade ou atividade, ora expressando uma pessoalidade enfática, por cuja causa acaba denominado de filho, primogênito de Deus, mediador, entendimento divino planejador, pastor do rebanho, sumo-sacerdote, advogado, arcanjo, vice-rei, seio materno, penhor, pilar, princípio e arquétipo.⁸ Como se percebe, o *logos* de Filo varia da impessoalidade para a pessoalidade,

⁴ Uma boa revisão do conceito de *logos* em Heráclito se encontra em Miller (1981). Nessa revisão, Miller (1981, p. 174-175) aponta para sete elementos que são impressionantemente semelhantes entre o *logos* de Heráclito e o de João. Assim como em João, o *logos*, em Heráclito, é (1) eterno (a primeira coisa dita provavelmente tanto por Heráclito quanto por João acerca do *logos*) e (2) divino, (3) identifica-se com a luz, (4) é criador, (5) tem presença universal, (6) deve ser seguido e (7) acaba rejeitado pelas pessoas. Obviamente, isso não significa que a palavra *logos* tenha o mesmo sentido em Heráclito e João, conforme o próprio Miller (1981, p. 176) assevera no final de seu artigo.

⁵ O platonismo teve diversas fases. No platonismo médio, por exemplo, os principais nomes para o poder criativo da divindade passam a ser *theos*, *nous*, *poietês* e *demiourgos*. De acordo com Buckham (1913, p. 160), é ao neoplatonismo que se deve a ideia equivocada e injusta de que Platão era dualista e concebia a matéria como essencialmente hostil à razão, “assim sugerindo a agência do *logos* como intermediária entre as duas”, o que ele, de forma alguma, compreende como sendo “a concepção original e verdadeira do *logos*” em Platão.

⁶ Nesses três aspectos, ficam expressos os atributos funcionais do *logos*: criação, transcendência e imanência.

⁷ Guthrie (1981, p. 322-323) oferece um útil resumo da doutrina do *logos* em Filo. Segundo ele, o *logos* de Filo apresenta cinco características básicas: (1) não tem personalidade distinta; (2) oferece inúmeros paralelos com Jesus Cristo, inclusive sua eternidade; (3) ao contrário do *logos* joanino, não se liga ao conceito de luz e vida; (4) não se encarna; e (5) tem a função de mediador entre Deus e o mundo.

⁸ Segundo Lewis (1947b, p. 435), “de fato, Filo merece o crédito por uma grande realização. Por um lado, ele concebeu a imagem de um Deus inteiramente transcendente; por outro, ele concebeu uma imagem do mundo como sendo inteiramente a obra desse Deus. Ele conseguiu isso por meio do conceito grego do *logos*, o princípio da emanção na Razão Eterna, mas ele descreve o *logos* de uma forma que só pode ser chamada de mitológica”. Outro problema de Filo é que sua teoria trai uma visão negativa da matéria e uma idealização extrema da linguagem. Isso o leva a delegar a criação e a providência a poderes subordinados, como *aggeloi*, *logoi* e *daimones*. Para um estudo sobre o uso filônico de *logos* no contexto específico da criação, veja-se Moreno Martinez (1983).

do atributo para a substância.⁹ Além disso, pode-se acrescentar o tratamento que o *logos* recebeu das religiões helenísticas, que o viam como um meio de salvação (BROWN, 1965, p. 430).

O *logos* também teve sua trajetória na *Septuaginta*, a versão grega da Bíblia Hebraica, e no Novo Testamento. May (1946, p. 447) apresenta um bom resumo desse percurso. Para ele, o *logos* em Gênesis, Salmos e Profetas parece ser apenas uma personificação. Apesar disso, esse conceito acaba exercendo certa influência nos livros sapienciais, em que o *logos* assume o caráter de hipóstase distinta de Deus. Os livros sapienciais, por sua vez, influenciam grandemente a teologia paulina, especialmente em Colossenses, e Hebreus. No Apocalipse, o *logos* recebe uma ênfase adicional, sendo que João o leva ao clímax, finalmente, no prólogo de seu evangelho. Após examinar o desenvolvimento histórico do *logos* na filosofia grega e compará-lo às alternativas à disposição na teosofia hebraica, Danson chega à seguinte conclusão:

Brevemente declarado, o *logos* de S. João, como aplicado a Cristo, é o resumo e o clímax de três conceitos hebraicos: (1) a palavra [*dābār*] ativa e criativa, pela qual Deus fez todas as coisas e revelou Sua vontade a Seu povo; (2) o Anjo do Concerto ou o Anjo de Jeová; e (3) a *Chokmah* ou Sabedoria de Deus (DANSON, 1892, p. 75).

Na apreciação acadêmica da problemática joanina do *logos*, epitomizada por Danson (1892, p. 78-79) e outros, a fusão entre o *logos*-razão da filosofia grega e o *logos*-palavra do pensamento hebraico só ocorreu depois do período de escrita do Novo Testamento – NT, por influência gnóstica¹⁰, e sob os auspícios de pensadores como Basílides, Valentino, Cerinto, Orígenes, Teófilo, Atenágoras, Taciano (NORRIS JR., 1996, p. 189) e, principalmente, Clemente de Alexandria (EDWARDS, 2000; EVELETH, 2013), Eusébio de Cesareia (FÉDOU, 2005, p. 310-312) e, mais do que todos os outros, Justino Mártir (PRICE, 1988; FÉDOU, 2005, p. 312-316). Por essa razão, Danson (1892, p. 79) já se referia ao *logos* como o *shibboleth*¹¹ da história da heresia.

⁹ Parker (1988, p. 33) afirma que, “juntamente com Platão, [Filo] acreditava que o *logos* pertencia ao mundo das ideias; entretanto, ele foi mais longe do que Platão e ligou o *logos* à própria expressão da ideia”.

¹⁰ Os gnósticos eram, em geral, dualistas cujo interesse principal era ético. Segundo Perkins (1981, p. 380), exceto pelo *Corpus hermeticum*, que apresenta uma abordagem mais profundamente filosófica do *logos*, as cristologias gnósticas do *logos* se dividem, nos códices de Nag Hammadi, em três modalidades principais: (1) as adaptações superficiais da terminologia joanina do *logos* com base numa incipiente filosofia gnóstica; (2) uma tradição exegética valentiniana que procura explicar as várias funções do *logos* no prólogo joanino; (3) uma tradição de especulação filosófica quanto ao *logos* que se conecta a uma preocupação emergente quanto às exigências dos ensinamentos verdadeiramente cristãos. Ainda de acordo com ele (p. 382), “quando comparada com outros autores cristãos do segundo século, a cristologia gnóstica do *logos* é peculiar em sua recusa de identificar o *logos* com o Deus Altíssimo ou com um Cristo encarnado”.

¹¹ O termo *shibboleth* – ou “xibolete” – designa, na linguística moderna, os acentos de pronúncia que permitem a distinção de determinado grupo linguístico. Um exemplo bastante comum de “xibolete” pode ser encontrado na maneira como a população carioca pronuncia o “s” em palavras como “mascote”, se comparada com a mesma pronúncia por indivíduos paulistanos (Nota do revisor).

A Questão em seu Sentido Mais Amplo

Até pouco tempo, os estudiosos do NT nos garantiam, de modo geral, que a ocorrência do termo *logos* no prólogo do evangelho de João não podia se dever à influência da filosofia grega (PRICE, 1988, p. 20). Contudo, a presença de outros elementos da filosofia grega, além do *logos*, no prólogo, tem sido reconhecida há muito tempo, o que torna essa garantia, portanto, pouco confiável.¹² O tratamento, por exemplo, que o evangelho de João dá, desde o início, ao contraste entre luz e trevas (1,5-9; 3,19; 8,12; 12,46) apresenta ecos da famosa parábola da caverna de Platão (*República* 514a-520a), talvez o mais famoso texto platônico de todos (ACKERMAN, 1861, p. 41-44).¹³ A disputa, então, quanto ao *logos* fazer parte de uma questão mais ampla é assim descrita por Price:

A influência da cultura helênica no cristianismo incipiente engajou a academia e estimulou o debate em nosso século; essa influência foi acusada pelos teólogos liberais de ter distorcido o cristianismo e foi defendida pelos tradicionalistas como tendo simplesmente ajudado na expressão intelectual de uma fé pura e imutável (PRICE, 1988, p. 18).

Apesar disso, cabe, aqui, a mesma advertência feita por Price (1988, p. 19) em contexto semelhante (mas não idêntico) ao explorado neste artigo:

Continua sendo uma distorção tratá-los [o judaísmo e o helenismo] como dois sistemas antagônicos, cada um coerente e consistente em si mesmo e nitidamente contrastando com o outro. Os pensadores cristãos acham essa imagem atraente por várias razões: tem havido algumas tentativas interessantes de tratar o cristianismo como uma síntese hegeliana da qual o helenismo e o judaísmo seriam a tese e a antítese; e tem sido sempre tentador imaginar o helenismo e o judaísmo como corporificando razão e revelação, respectivamente. Mas o historiador provavelmente concluirá que o contraste e a oposição de um em relação ao outro são ideologicamente motivados e não são objetivamente válidos, e que, portanto, deve descartá-los.¹⁴

A esse respeito, Boyarin se posiciona de maneira ainda mais enfática:

¹² Para um artigo relativamente recente que demonstra uma preocupação semelhante, veja-se Murphy (2005).

¹³ Além disso, Ackerman (1861, p. 54-55) viu três aspectos na filosofia de Platão em geral que foram intrinsecamente benéficos à teologia cristã: a posição central de Deus em seus escritos, a harmonia geral de sua filosofia com a revelação bíblica (como, por exemplo, na rejeição do materialismo) e sua defesa do conceito de inspiração. A esse respeito, veja-se também Lewis (1947a, p. 278-282).

¹⁴ Para uma crítica minuciosa e convincente, por parte de um perito em hebraico, à ideia de que o pensamento hebraico e o helenismo formam dois sistemas completamente distintos e antagônicos, veja-se Barr (1961, p. 8-20; 1966, p. 34-64).

A teologia judaica havia estado, por séculos [isto é, os séculos que antecederam o advento do cristianismo]¹⁵, “aberta ao pensamento da antiguidade”, e a oposição binária entre o judaico e o helenista (tanto quanto a oposição binária entre judaísmo palestino e helenístico) requer reconsideração. O judaísmo é, desde o começo, desde suas origens, uma forma helenística de cultura. O judaísmo rabínico, por outro lado, pode ser visto como uma reação autóctone que se imagina como uma comunidade isenta de helenismo (BOYARIN, 2001, p. 246).

Segundo Hengel (1989, p. 30), mesmo quando os judeus finalmente conseguiram expulsar os invasores gregos da Palestina, “os sumo-sacerdotes e os reis hasmoneus posteriores tiveram que reconhecer que, por razões de Estado, eles não podiam mais prescindir da tecnologia, economia, lei, táticas bélicas e língua dos gregos”.

No oriente próximo da época de João, o helenismo era o apoio de Arquimedes, de onde “o mundo todo podia ser movido” pela alavanca do evangelho. Para Peters (1983, p. 36), “os temas locais continuavam a circular; cada vez mais, porém, como fichas coloridas que só podiam ser resgatadas pela exegese racional da bancada grega”.¹⁶ Nesse sentido, *logos* foi um termo criativo da filosofia grega que marcou época e, faz muito tempo, tem sido reconhecido (BIGG, 1886, p. 15-20) que, ao seu redor, flutuaram inúmeras ideias como alternativas para os impasses teosóficos do pensamento hebraico, na exposição sistematizada e organizada de conceitos tão variados quanto a *shekinah* ou glória de Deus, o nome, a mente ou a vontade de Deus, o arcanjo ou querubim, a sabedoria ou palavra, o sumo-sacerdote, o criador ou arquiteto, o mediador ou homem celestial, o súplice ou paráclito, Melquizedeque ou rei de Salém, entre outros.

Por isso, em vez de tratar “a teologia do *logos*” como “um produto específico do cristianismo”, situando Filo como “uma espécie de cristão *avant la lettre*”, faz muito mais sentido tratá-la como “um elemento comum” entre judaísmo e cristianismo, uma vez que as duas religiões encontravam-se imersas no *milieu* helenístico que lhes dava expressão, sendo que, conforme Boyarin (2001, p. 248) afirma, “um estudo comparativo do *logos* de Filo, do *mêmrâ*’ do Targum e do prólogo do quarto evangelho apoia essa sugestão”. A revelação mostrou a João a verdade sobre o *logos*; mas a palavra usada para expressar essa verdade foi escolha sua (MCNAMARA, 1968, p. 115). Então,

¹⁵ Saldarini (1982, p. 19) explicita que “as formas helenísticas de vida, pensamento e expressão já faziam parte integral da cultura do judaísmo palestino pelo menos a partir da metade do séc. III a.C., e essas tendências afetaram os escritos dos fariseus e dos rabinos. As escolas helenísticas foram especialmente influentes nos modos judaicos de organização e expressão”.

¹⁶ Segundo Peters (1983, p. 37), “num dos encontros mais extraordinários da mente e do método na história, helenismo, o império romano e o cristianismo se tornaram veículos de propagação mútua”.

por que nos surpreendermos que ele tenha escolhido uma palavra que estava ao seu alcance, que fazia parte de seu universo conceitual e que tinha uma longa associação com o termo aramaico *mêmrá* no mundo judaico?

Apesar disso, conforme expresso por MacNamara, havia uma diferença conspícua entre o uso de *mêmrá* e as novas associações impostas pela escolha de *logos*:

enquanto, em João, *logos* não é apenas outra maneira de expressar o nome divino, mas é um termo rico em significância teológica, o *mêmrá* do Targum parece destituído de conteúdo especial; parece apenas outra forma de dizer “Deus” ou “Senhor”. De forma alguma, o *mêmrá* do Senhor pode ser entendido como uma hipóstase, um intermediário entre Deus e a humanidade [...] (MACNAMARA, 1968, p. 115).¹⁷

Mesmo assim, o peso da evidência aponta para a própria literatura judaica como fonte mais imediata de onde João teria buscado a associação entre o Cristo encarnado que ele queria descrever e o conceito de Verbo. Nesse sentido, Ronning (2010, p. 20-21) aponta para o termo aramaico *mêmrá* dos Targumim; Bultmann (1950, p. 1-5), para a *sophia* dos hinos da literatura sapiencial gnóstica¹⁸; enquanto Epp (1974) e Gese (1981) sugerem a *sophia* dos hinos da literatura sapiencial judaica como prováveis estoques onde encontrar o termo que ele procurava: em especial, *mêmrá* e sabedoria.¹⁹ No entanto, mesmo que fosse verdade que o prólogo tenha encontrado inspiração na literatura sapiencial judaica, isso não anula sua possível dependência de

¹⁷ Em Nm. 24,4 (Targum de Onkelos) e Is. 66,13 (Targum de Jonothan), por exemplo, a palavra “Deus” é substituída por *mêmrá* (MAY, 1946, p. 440).

¹⁸ A descoberta dos rolos do Mar Morto fez o pêndulo mover na direção contrária daquela proposta por Bultmann. De acordo com Parker (1988, p. 36), “a literatura qumrânica, apesar de não contribuir diretamente para a questão sob análise, diminui, de fato, a significância das alegações helenísticas ao prover um *background* judaico dualista e contemporâneo que ‘chega mais perto... do *background* joanino para a doutrina do *logos* do que o dualismo gnóstico que Bultmann enfatiza tão fortemente. Sem dúvida, o dualismo de Qumran, como o de João, é monoteísta, ético e escatológico’.”

¹⁹ Embora “entre os inúmeros modelos evocados para explicar o *logos* pré-existente de João, a Sabedoria seja, no momento, o candidato favorito” (KELBER, 1990, p. 89), é difícil explicar por que João nunca usa, em seu evangelho, as palavras *sophia* e *sophos*. Simplesmente não é satisfatória a explicação de que a escolha de *logos* em vez de *sophia* se deva ao fato de que Jesus encarnou como homem e não como mulher, pois isso ocorre sem qualquer dificuldade em Mt. 11,19; Lc. 7,35 e 1 Co. 2, 24. Van Antwerp (2007, p. 24) declara: “Filo tinha substituído *sophia* por *logos* como mediador entre Deus e os seres humanos. [...] Filo, um judeu helenista, abraçou a atitude negativa dos gregos em relação às mulheres. Para ele e para a cultura helenística dominante, as mulheres eram imperfeitas e não podiam representar a deidade suprema. Seus escritos sobre o *logos* acabaram influenciando substancialmente o autor do evangelho de João e o desenvolvimento de cristologias subsequentes no seio da igreja. O rebaixamento de *sophia* por Filo e a elevação do *logos* podem ter tido um impacto maior no que subsequentemente aconteceu com *sophia* do que qualquer outro escritor clássico”.

influências gregas, uma vez que “temos que reconhecer as sólidas conexões da primitiva filosofia grega com a antiga literatura sapiencial, tanto na filosofia natural quanto nos sofistas” (GESE, 1981, p. 27). Além disso, “na época do quarto evangelho, os conceitos de *logos* e *sophia* tinham se tornado mais ou menos sinônimos, pelo menos em algumas áreas do pensamento judaico” (NORRIS JR., 1996, p. 189).²⁰

Uma Opção Genial

Parece, então, que estamos andando em círculos. Encontrar uma fonte hebraica ou aramaica para um conceito análogo não responde à pergunta que este artigo tem a pretensão de aclarar: por que, ao formular a doutrina do Verbo, João optou por um termo grego de enorme carga filosófica, em vez de um termo mais neutro como, por exemplo, *rhêma* (“palavra”)²¹, que ocorre em Jo. 12,47 e na *Septuaginta* em praticamente todos os livros e quase tantas vezes quanto *logos*, inclusive frequentemente nas expressões “palavra do Senhor” (Gn. 15,1; Êx. 9,20-21; Nm. 15,31; 22,18; 24,13; Dt. 1,43; Js. 3,9; 1 Sm. 3,1; 8,10) e “palavra de Deus” (1 Sm. 9,27; Is. 40,8; Jr. 1,1)?²² Em Jo. 8,56, Jesus afirma ter se revelado a Abraão antes da encarnação. No entanto, a passagem da *Septuaginta* que aponta para essa revelação nos primórdios da história bíblica (Gn 15,1), emprega o termo *rhêma*, equivalente ao hebraico *dâbâr*, o que sugere que João tinha a opção de empregar a palavra *rhêma* para se referir à encarnação, mas escolheu o termo *logos*. No Targum de Gn. 15,6, é dito expressamente, porém, que Abraão creu no *mêmrá*’ de Deus (BOYARIN, 2001, p. 275)²³, o que sugere que há equivalência entre o termo hebraico *dâbâr* e o termo aramaico *mêmrá*’.²⁴ Pode até ser, portanto, que, ao escolher *logos* para seu prólogo, João esteja simplesmente dizendo que as palavras *rhêma* e *logos* podem ser usadas uma pela outra, assim como *dâbâr* e *mêmrá*’. Afinal de

²⁰ Apesar disso, preciso colocar minha posição final quanto ao *logos* a milhares de quilômetros de distância da de Norris Jr. (1996, p. 185), uma vez que este pensa que o uso de *logos* pela igreja primitiva contrasta nitidamente com suas raízes gregas.

²¹ Mesmo no quarto evangelho as duas palavras têm uso frequente. João emprega *logos* 39 vezes e *rhêma* 12 vezes (uma ocorrência surpreendentemente mais comum do que a de Mateus e Marcos), mas *rhêma* nunca é usada em referência ao *logos ensarkos* (ROEHRS, 1954, p. 84).

²² Outro termo grego, usado várias vezes, na *Septuaginta*, em *Esdas* e *Daniel*, mas também no livro de Salmos, que João poderia ter usado para se referir ao Verbo de Deus, seria a palavra *gnômê* (“pensamento, decreto”) que, no emprego dos filósofos pré-socráticos, “é certamente a mesma coisa que *logos*”, “o princípio ativo que dirige o universo” (GUTHRIE, 1952, p. 96).

²³ Além disso, consoante a essa interpretação, o *midrash* das quatro noites, na paráfrase de Êx. 12,42, relata que, na segunda noite, *mêmrá*’ apareceu a Abraão.

²⁴ A *Septuaginta* traduz geralmente por *logos* três palavras hebraicas: *dâbâr*, *’ômer* e *millâb*. Nos Targumim, os equivalentes aramaicos seriam *mêmrá*’ e *dibûrá*’ (MAY, 1946, p. 438).

contas, ele não citava da *Septuaginta*. Ainda assim, permanece a indagação: por que ele escolheu *logos*?

Antes de avançar, é preciso dizer que, embora discorde de Boyarin em vários aspectos, eu concordo absolutamente com sua declaração de que

Em minha perspectiva, o *Sitz im Leben* do prólogo é uma situação homilética de pregação, e não uma situação de louvor e adoração. É, além disso, uma recontagem homilética do início de Gênesis e, portanto, pertencente ao gênero interpretativo e narrativo, e não a um gênero hinódico e cíclico, isto é, litúrgico [...] Em vez de representar um texto poético interpolado e estabranadamente glosado com “interrupções” em prosa, a interpretação que eu sugiro o entende como uma narrativa bem integrada, que serve de ponte sobre a lacuna temporal entre o *logos* pré-existente e a encarnação como relato do evangelho (BOYARIN, 2001, p. 264, 267).²⁵

Boyarin (2001) prova, de fato, como se encontra polemizada a discussão do *logos* de João. Em primeiro lugar, o teólogo tenta, de todas as formas, demonstrar que o *logos* deriva do *mêmrá* judaico, pois sua intenção é desvestir o cristianismo de sua alegação de que a doutrina do *logos* foi uma contribuição original de João. Ou seja, para a apreensão dos conservadores, os teólogos liberais se arregimentam tanto do lado do *logos* grego quanto do *mêmrá* judaico como fonte de João, para desabonar a ideia de originalidade intrínseca de seu anúncio da encarnação. Isto é, trata-se de escolher entre a frigideira e o fogo. E mais que isso, pois mesmo que o *logos* de João derive diretamente do *mêmrá* judaico, é difícil enxergar qualquer “contraste definido” entre este e o *logos* de Filo (BOYARIN, 2001, p. 271, n. 107). Em segundo lugar, Boyarin tenta estabelecer que a hipóstase de *mêmrá*/*sophia* não foi consequência da adoração de Jesus, conforme afirma Hurtado (1998), mas que a adoração de Jesus se tornou possível porque já havia essa hipóstase na teosofia judaica antes do prólogo joanino. Por causa disso, Boyarin (2001, p. 281-281, especialmente n. 149) alega que o cristianismo não passou de uma junção da soteriologia messiânica do judaísmo com a teologia judaica do *logos*, sendo que o mito de Cristo, principalmente como personificação da Torah, teria se desenvolvido de dois mitos secundários: a descida da hipóstase feminina conhecida como *sophia* e uma estrutura narrativa que apresenta um homem justo paradigmático que sofre e é vindicado por Deus.

²⁵ Para uma recapitulação das discussões sobre a polêmica se o prólogo é um hino – a hipótese de Bultmann – ou uma narrativa, com uma conclusão favorável à primeira possibilidade, vejam-se, por exemplo, Van der Watt (1995) e Kling (2013).

Embora importante, o tema da originalidade do *logos* não é o objeto deste artigo.²⁶ O que me motiva a tratar do tema do *logos* é que penso que a discussão do assunto, em certos círculos, tem sido desenvolvida na contramão do que está, de fato, ocorrendo no prólogo joanino. Teólogos conservadores e liberais se batem na expectativa de defender ou atacar a ideia de que alguma filosofia grega pudesse ter influenciado um texto bíblico de tanta importância. Em seu arroubo discursivo, esses interlocutores estão tão preocupados em olhar para os dois lados antes de atravessar a rua, que se esqueceram de prestar atenção no semáforo.²⁷ Em geral, esquecem-se ainda das palavras de Jaeger (1947, p. 72): “embora a filosofia signifique a morte dos velhos deuses, mesmo assim é uma forma de religião”. O caso, conseqüentemente, não é tanto que João esteja ou não sendo influenciado pela filosofia grega, mas que se preocupe em revestir sua narrativa com um tipo de retórica filosófica que consiga alcançar a gregos e troianos (neste caso, gentios e judeus). Daí, o comentário de Brown:

Em primeiro lugar, trata-se de um notável esforço para ganhar a atenção de seus leitores judeus e gregos. Mesmo o primeiro verso contém o termo Verbo ou *logos*, que significava, para um judeu, a autoexpressão de Deus e, para um grego, a impessoal realidade racional. Os leitores seriam inclinados a inserir aí sua própria compreensão do Verbo. Mas o autor prosseguiu para levá-los à *sua* compreensão do Verbo ou *logos* como Deus em Sua atividade pessoal, criativa e redentora (BROWN, 1965, p. 429).

O *logos* joanino tem todas as características da centralização conceitual que acontece na religião tradicional.²⁸ Apesar de ocorrer num prólogo, o *logos* assume caráter indiscutivelmente central para todo o evangelho. Para Miller (1993, p. 446), por exemplo, “o prólogo contém todas as marcas de uma vista ou resumo. A maioria dos principais temas do quarto evangelho está presente nele”.

²⁶ Segundo Ridderbos (1966, p. 187): “mesmo aqueles que são da convicção de que temos aqui essencialmente um *motif* pré-cristão, quer o chamemos de helenístico-judaico ou helenístico-grego, se esforçam por demonstrar que esse *motif* está totalmente integrado, cristianizado e remodelado em um sentido cristão”.

²⁷ Miller (1993, p. 445-450), que oferece um resumo bastante objetivo das alternativas oferecidas como *background* para o *logos* joanino, também lamenta que, a despeito de este ser um dos debates mais longamente estabelecidos em relação ao evangelho de João, alguma coisa parece estar faltando nas abordagens a esse tema.

²⁸ De acordo com Cahill (1976, p. 70-71), para João, o *logos* corporifica essencialmente a experiência do sagrado, é a fonte de significado de onde todos os outros significados emanam, supera e substitui todos os outros centros, e é uma nova fonte de inteligibilidade e realidade.

Quando João buscou um termo no qual centralizar a ideia da encarnação, ele escolheu um termo técnico²⁹, mas foi, porém, muito feliz (alguns diriam “genial” ou “brilhante”)³⁰ ao optar por uma palavra que tinha relevância tanto para judeus quanto para gentios:

a escolha da expressão grega *ho logos*, qualquer que tenha sido seu *background*, permite que o autor sugira ao leitor que, da intimidade entre a Palavra e Deus que ele descreveu, a Palavra será falada. Uma palavra versa essencialmente sobre comunicação. A modalidade dessa comunicação não fica indicada; se há, porém, a Palavra, então algo existe para ser dito (MOLONEY, 1993, p. 30).

Quer João tenha tido ou não essa intenção (e eu acredito que ele teve), o fato de ter escolhido o termo *logos* como “carro-chefe” de sua pregação facilitou seu acesso aos intelectuais gregos, criando a possibilidade de sua recuperação e anexação. Seu evangelho é, por isso, tão inclusivo quanto a famosa citação de Justino Mártir:

καὶ οἱ μετὰ λόγου βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι, καὶ ἄθροισμα ἐνομήθησαν, οἷον ἐν Ἑλληνισμῷ μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ καὶ Ἠλίας καὶ ἄλλοι πολλοί, ὧν τὰς πράξεις ἢ τὰ ὀνόματα καταλέγειν μακρὸν εἶναι ἐπιστάμενοι τανῦν παραιτούμεθα.

Os que vivem com o *logos* são cristãos, embora sejam considerados ateus, como, entre os gregos, Sócrates e Heráclito. São semelhantes a eles, entre os bárbaros, Abraão, Ananias, Azarias, Misael, Elias e outros tantos cujas ações e nomes seriam numerosos demais para citar, se o pedíssemos aos que os conhecem.

E por que não seria, se uma crença comum dos judeus na Antiguidade era a de que anjos haviam dado a lei aos judeus e a filosofia aos gregos (Clemente de Alexandria, *Tapeçarias* 6.17)? O texto de João não é, porém, um tratado de filosofia pura e simplesmente. Sua intenção era a de explicar o evangelho de uma forma compreensível também para os gregos. Ainda assim, embora em uma conjuntura bastante diferente da explorada neste texto, Gilbert (1923, p. 257) sugere que o melhor título para o evangelho de João seria “Cristo para o filósofo grego”. Gould (1900, p. 5) o chama, por sua vez, de “evangelho alexandrino”, numa clara referência a seus contatos

²⁹ Dodd (1953, p. 267) faz, nesse sentido, a seguinte observação: “junto com um uso bastante comum do termo, o quarto evangelista emprega o termo *logos* em um sentido especial”.

³⁰ Segundo Kysar (1978, p. 348), “foi, sem dúvida, genial que o autor do prólogo empregasse a categoria do *logos*, dado seu rico e variado significado tanto nas tradições helenísticas quanto nas judaicas”. Para Wood (1988, p. 86), “o quarto evangelista escolheu seu termo brilhantemente”.

com a filosofia dominante na cidade grega de Alexandria. Se João não fosse um autor canônico, talvez não tivéssemos a mesma hesitação em lhe aplicar o título de “alexandrino”, como o fazemos a Filo. Nossa relutância em pensar a mesma coisa de João emana de nossa devoção à ideia de que a sabedoria de Deus pode prescindir dos mecanismos humanos e ao preconceito de que a filosofia grega era mundana e abstrata demais para servir de âncora à verdade das Escrituras.³¹ Por isso, Ridderbos (1966, p. 28) indaga: “como seria possível que a filosofia pagã e sincrética do mundo antigo se tornasse o *background* para a obra e a pessoa concreta de Jesus Cristo, o Filho de Deus, da forma como este é representado no quarto evangelho?”. A esse respeito, faz mais sentido, porém, a declaração de Murphy:

Se supuséssemos que, dentro da tradição do pensamento sobre o *logos* no primeiro século, outros pensadores judeus não tivessem dependido tão pesadamente da filosofia helenística quanto Filo, ainda assim, o próprio uso do termo grego *logos* para discutir a sabedoria de Deus implica em influência helenística (MURPHY, 2005, p. 318).

Mesmo diante do protesto preconceituoso e ignorante daqueles que não compreendem suficientemente o papel da filosofia, pode-se afirmar que pelo menos o prólogo de João cria a expectativa no leitor de que a explanação do evangelho no restante do livro apresentará características filosóficas.³² Para Gould (1900, p. 5), “se o resto do evangelho fosse escrito a partir de outro ponto de vista, seria a disjunção mais curiosa da literatura bíblica”. Para escapar a essa conclusão inevitável, alguns estudiosos mais relutantes tomam medidas extremas. Haenchen (1965, p. 117), por exemplo, nega a existência de um prólogo no quarto evangelho, e Miller (1993) propõe que o prólogo tenha sido escrito por último, dessa forma justificando a ideia de que João teria

³¹ Isso não significa, porém, que João endosse todo tipo de filosofia. De fato, pode-se dizer o contrário disso. A despeito de seu universalismo e patente esforço de inclusão, o evangelista se mostra avesso a toda tentativa exclusivamente humana de fazer sentido da missão de Jesus a este mundo ou de salvação pelos próprios méritos. Por isso, de acordo com Bonsall (1972, p. 51-57), ele refuta: (1) o politeísmo e (2) o culto ao imperador, com sua ênfase no monoteísmo e na encarnação; (3) o pendor ético e racional da filosofia grega, com sua ênfase no *logos*; (4) as refeições secretas das religiões de mistério, com sua ênfase na adoção; (5) o ocultismo, com sua ênfase no poder de Cristo para derrotar o diabo; (6) o dualismo docetista do gnosticismo, com sua ênfase na realidade da encarnação; (7) a incredulidade do judaísmo, com sua ênfase no caráter messiânico de Jesus; (8) a reverência do mandaitismo por João Batista, com a declaração de que ele não era a luz.

³² E essa expectativa não é frustrada. Praticamente todas as principais palavras que aparecem no prólogo já receberam tratamento longo e estritamente filosófico. No prólogo, nada é exatamente o que parece e as faculdades interpretativas do leitor acabam invariavelmente desafiadas. Até um termo tão simples como “tornou-se” (*egeneto*) pode apresentar um significado que transcende, em muito, seu uso corriqueiro (O’NEILL, 1991).

desenvolvido a ideia da encarnação ao escrever, primeiramente, o evangelho, e teria se beneficiado dessa reflexão ao apor o prólogo, por último, como uma espécie de resumo da teologia que desenvolvera ao escrever o evangelho.

Uma Questão Retórica

A opção joanina pelo *logos* é de uma felicidade ímpar para o desenvolvimento do cristianismo. Ela foi muito mais do que a aplicação fortuita de um termo filosófico a um sentido teológico. Ela representa, em vez disso, a opção dos primeiros cristãos por oferecer ao mundo o evangelho de Cristo sob a perspectiva da lógica e da racionalidade, conforme estas foram desenvolvidas pela filosofia grega. Daí as implicações, percebidas por Vigo, no desenrolar dos acontecimentos até a constituição da Igreja como corpo de Cristo:

a opção pela razão, em seu sentido mais amplo e abrangente, pertence à identidade nuclear do cristianismo, tanto em sua dimensão estritamente teológica quanto também em sua dimensão histórica: na Antiguidade Clássica, na hora de se constituir historicamente e se institucionalizar, e apesar das resistências de determinadas tendências operantes no pensamento patristico, o cristianismo optou finalmente pelo *logos*, representado no horizonte cultural de antanho fundamentalmente pela filosofia grega, e fez isso *frente a* e, de certa forma, *contra* “as” religiões. Dito de outra forma: o cristianismo optou, no momento mesmo de sua constituição histórica e institucionalização, por uma aliança com a razão e o conhecimento, isto é, com a *Aufklärung* antiga, e fez isso *frente às* crenças atávicas não mediadas pela elaboração e pela crítica racional, *frente à* magia e à superstição, etc (VIGO, 2007, p. 854-855).

Independentemente dessa determinação teleológica do valor histórico da opção joanina pelo *logos*, podemos aferir ainda um benefício retórico imediato: João foi capaz de conquistar inequívoca atenção para o seu prólogo. Em que pese estarmos até hoje discutindo suas razões, o evangelista parece ter recorrido à prática da psicagogia greco-romana, a arte e técnica de orientar e influenciar a alma³³, conforme explicada pelo filósofo Lucrécio, em seu poema didático *A natureza das coisas* (v. 936-943):

sed veluti pueris absinthia taetra medentes
cum dare conantur, prius oras pocula circum
contingunt mellis dulci flavoque liquore,
ut puerorum aetas inprovida ludificetur
labrorum tenuis, interea perpotet amarum
absinthy laticem deceptaque non capiatur,
sed potius tali pacto recreata valescat,
sic ego nunc

³³ Para uma discussão da psicagogia no contexto do Novo Testamento, veja-se Armstrong (2004).

assim se faz com as crianças, quando os médicos querem administrar o acre absinto: primeiramente tocam as bordas da xícara com mel doce e amarelo, para enganar os lábios da ingênua infância, para que sorvam, enquanto isso, o suco amargo do absinto, enganadas, mas não traídas, pois, por esse intermédio, restauram-se e recuperam a saúde; por isso, faço o mesmo agora

Ao empregar um termo filosófico de ampla circulação em sua época e lugar, João retoricamente propõe uma moldura teórica para o seu evangelho e estipula o tipo de público ao qual este se destina. Quer enganar o leitor em uma discussão mais espiritual e abstrata, quer tecer comentários que satisfizessem à mais rigorosa lógica, quer incluir os intelectuais e os cultos, sendo suficientemente claro e simples para não menosprezar os simplices, quer inspirar e convencer. Isso explica, também, por que o termo *logos* desaparece de seu evangelho depois do prólogo. Seus leitores já estavam fígados. Podia agora se dedicar a explicar abertamente que se referia a Jesus Cristo, sem necessitar da prudência inicial com que havia construído seu argumento no prólogo.

Nos primeiros séculos da igreja cristã, há, por isso, relatos de filósofos pagãos que foram positivamente impactados pelo prólogo joanino. Um exemplo é o filósofo neoplatônico Amélio Gentiliano (ca. 250), que é citado algumas vezes na Antiguidade, uma das quais por Eusébio de Cesareia (*Preparação evangélica* 11.19), por se demonstrar impressionado com a forma como João expressou a doutrina do *logos* no prólogo de seu evangelho (DE VOGUEL, 1985, p. 48). Outro exemplo vem de um campeão da fé cristã, conforme expresso em sua primeira apologia. De acordo com MacLeod (2003, p. 55), “depois de uma longa busca pela verdade nas filosofias pagãs, Justino Mártir (100-165), um dos primeiros apologistas cristãos, se tornou crente em Cristo quando viu que Cristo era o *logos* de quem falavam os filósofos”.

Assim, a estratégia retórica de João parece ter surtido efeito em pelo menos alguns casos, o que corrobora a ideia de que o apóstolo usou “essa palavra específica para se comunicar, de modo efetivo, com um público mais amplo” (KIM, 2009, p. 426). Harris resume muito bem essa constatação:

Por que João escolheu chamar Jesus de *logos* no prólogo de seu evangelho, e o que ele quis dizer com isso? Quanto à razão de uso do termo, a resposta jaz provavelmente com o público de João. O apóstolo não explicou nada sobre o *logos*, aparentemente presumindo que seus leitores entendiam muito bem o conceito. Os leitores gregos pensariam provavelmente que ele estava se referindo ao princípio racional que dirigia o universo e ficariam chocados de descobrir que esse *logos* não apenas se tornara uma pessoa, mas uma pessoa de carne e osso (1:14). Os leitores judeus pensariam tratar-se de algum tipo de sabedoria pré-existente personalizada, mas eles também ficariam impressionados com a ideia da encarnação. João apresentou a Jesus como o verdadeiro *logos* em preparação para apresentá-lo como Filho de Deus (HARRIS, 1994, p. 191).

Assim, é justo dizer que “o evangelista usa aqui o título *logos* e não *hyios*, porque quer elevar seus leitores a concepções mais absolutas” (WESTCOTT, 1980, v. 1:6). Reid imagina como seria se o próprio João tivesse que explicar por que usou o termo *logos* em seu prólogo:

Havia um grupo de crentes na igreja primitiva que eu não conseguia tirar da minha cabeça: os helenistas. Eles eram gregos cultos acostumados a pensar principalmente em termos filosóficos e místicos. Há um breve parágrafo em meu evangelho que é muito significativo a esse respeito: o parágrafo que fala que certos gregos subiram a Jerusalém na época da páscoa. Eles se aproximaram de Filipe, um dos discípulos de Jesus, e disseram: - Moço, queremos ver a Jesus. Em meu evangelho eu quis satisfazer essa sua curiosidade benfazeja. Eu quis explicar Jesus, Sua vinda e Seu ministério de uma forma que fosse compreendida e apelasse à mente culta dos gregos. Meu prólogo ou introdução é uma boa ilustração disso (REID, 1961, p. 16).

De fato, além da menção do *logos*, há, de acordo com Lewis (1947b, p. 436-437), vários aspectos que sugerem que o evangelho de João tenha funcionado como uma peça retórica criada para atrair a mente filosófica.³⁴ Em primeiro lugar, ao contrário dos sinóticos, ele não faz nenhuma tentativa de se passar por uma biografia de Jesus. Em segundo lugar, não demonstra interesse por uma cronologia exata dos feitos de Cristo. Em terceiro lugar, os longos discursos de Jesus ali registrados apresentam semelhanças formais com as preleções de Sócrates nos diálogos platônicos. Em quarto lugar, como no caso de Platão, seu método é determinado pelo propósito que persegue, pois lança as ideias de Jesus em metáforas surpreendentes, dramatizando os momentos históricos para que alcancem uma sugestibilidade supra-histórica, para isso empregando símbolos e analogias. A concretização desse nível de percepção intuitiva, como no caso de Platão e Sócrates, só lhe foi possível por causa de sua longa e profunda experiência com Jesus. Além dos aspectos mencionados por Lewis, ainda se pode acrescentar o detalhe de que o termo *logos* aparece, no prólogo de João, em íntima associação com outras expressões

³⁴ Da mesma forma, existem listas que apontam para os aspectos semíticos do prólogo. Têpox Varela (1973, p. 85-88), por exemplo, aponta, entre outras coisas, para (1) o *background* de Gn. 1,1-2:4a; (2) as relações entre *logos* e *dābār*; (3) o emprego do verbo “conhecer” em 1,10, num sentido mais semítico do que helenístico (cf. Jr. 22,15-16; Os. 4,1-2); (4) a presença, em 1,14, do binômio veterotestamentário “misericórdia e verdade” sob a forma de “graça e verdade”; (5) a correspondência entre “graça sobre graça”, em 1,16, com expressões equivalentes em Êx. 21,23-25; e (6) a consonância entre a suposta estrutura poética do prólogo com os paralelismos da poesia hebraica. Este artigo não sente a necessidade de refutar tais listas. João era judeu e, obviamente, escrevia a partir de um *background* judaico. No entanto, seu evangelho não pretendia salvar apenas os judeus e, por isso, procurou incluir também o *background* helenístico, o que não lhe foi difícil de fazer, dada a presença ubíqua da cultura helenística ao seu redor.

de longo *pedigree* filosófico: *panta* (“todas as coisas”, isto é, o “universo”); *kosmos* (“mundo”); *sarx* (“carne”)³⁵; *en archêi* (“no princípio”), etc. Esta última expressão, por exemplo, “também evocava uma multiplicidade de noções helenísticas” (RUSHTON, 2013, p. 143).³⁶ Portanto, não nos resta alternativa senão concordar com a declaração de Lewis:

a presença do conceito de *logos* no quarto evangelho não é acidental. O conceito está lá não apenas como meio de estabelecer uma significância mais profunda para Jesus Cristo; ele está lá também com o propósito de desafiar a atenção da mente filosófica contemporânea (LEWIS, 1947b, p. 436).

Considerações finais

No final das contas, o cristão não deveria se sentir mais diminuído pelo fato de João ter recorrido, no primeiro século, a um termo da filosofia grega para expressar a ideia que Deus implantara em sua mente, do que um artista cristão se sente ao fazer uso de um dispositivo eletrônico, inventado provavelmente por um ateu, para gravar a música que Deus o inspirou a compor. Pelo contrário, deveríamos celebrar o fato de que o apóstolo seja portador de uma mensagem tão inclusiva e tão extraordinariamente amorosa, que se disponha a recorrer às ferramentas mais poderosas que tinha à disposição para transmiti-la. Segundo Peters (1983, p. 39), “na filosofia, as obras lógicas e físicas dos mestres gregos foram convocadas para suprir rigor conceitual e energia exegética à obra contínua da teologia cristã”. No *logos* de João, encontramos o passo inicial desse movimento. A filosofia e a retórica dos gregos eram criações humanas; em que pese sua sofisticação, não se pode dizer que eram ferramentas perfeitas. Eram, porém, as melhores ferramentas que estavam à disposição e foram, por isso, usadas desde o começo.

Derrida (1976, p. 13) promove uma rejeição do que classifica como “época metafísica” e que define como “a época mais estrita do criacionismo e infinitismo cristãos, quando estes se apropriaram dos recursos do conceptualismo grego”. Não obstante o posicionamento adverso desse ilustre filósofo, não se pode negar sua compreensão precisa da situação. Pelo menos em relação ao prólogo de João, foi exatamente isso o que ocorreu. O apóstolo lançou mão de um importante conceito da filosofia grega e se apropriou

³⁵ É significativo que o Verbo não se torne nem “homem” (*anêr*) nem “pessoa” (*ánthrôpos*), mas “carne” (*sárx*), um fato que o coloca em meio a todos os outros seres do mundo e que tem evidentes implicações ecológicas (RUSHTON, 2013, p. 150).

³⁶ De acordo com Wright (1995, p. 167), para os filósofos gregos, a expressão *en archêi* se refere “ao que havia antes de haver qualquer coisa e tem a função de fornecer uma explicação causal para o mundo e seus fenômenos, sem ter que ser ela mesma explicada”.

dele para a comunicação da mensagem evangélica. Schneidau (1982, p. 14-15) lamenta o repúdio de Derrida a essa prática cristã e afirma: “não será suficiente, porém, dizer simplesmente que, doravante, seremos hebreus em vez de gregos. Não podemos, nem no campo religioso, nem em qualquer outro, irrefletidamente rejeitar a metafísica...”.

No exame do prólogo, é preciso renunciar ao preconceito em relação à filosofia e à retórica dos gregos, valendo, aqui, a advertência de Lewis:

a última coisa em que alguns pensariam em conexão com o quarto evangelho seria em filosofia. O quarto evangelho, dizem eles, é a própria essência da simplicidade, conquanto a filosofia lida com abstrações que são um enigma completo para o homem comum. O quarto evangelho contém uma mensagem sobre a vida que se concretiza na experiência diária, quando, por outro lado, a filosofia não tem nada que ver com a vida: é uma perseguição totalmente intelectual, que “não assa pão” e não tem nenhum valor prático demonstrável. Então, por que tentar misturar o quarto evangelho com filosofia? Por que não o deixar em paz no seu próprio contexto, falando sua própria mensagem simples à sua maneira propriamente simples, e autenticá-lo meramente pelo que é capaz de operar na vida humana? Pode-se sentir certa simpatia por essa posição e, ainda assim, rejeitá-la, pela simples razão de que o quarto evangelho assume e exige uma filosofia de fato bem profunda (LEWIS, 1947a, p. 271).

A retórica joanina, emoldurada como está por um conceito tão grego e tão central quanto a ideia do *logos*, não perde, por isso, sua autenticidade, inspiração ou autoridade. Pelo contrário, o esforço que o apóstolo faz para falar à mente filosófica, dá testemunho quanto ao universalismo de sua mensagem, capaz de atingir todos os tipos diferentes de público, inclusive aquele formado pelas pessoas mais cultas e críticas. Esta é mais uma razão por que seu evangelho é tão diferente dos demais. Sendo assim, o quarto evangelho fica em plena harmonia com o ideal paulino (Cl. 3,11) de que, para Deus, não há mais distinção entre judeu e grego, pois “Cristo é tudo em todos” (LEWIS, 1948, p. 27).

Referências bibliográficas

ACKERMAN, C. *The Christian element in Plato and the Platonic philosophy*. Tradução de Samuel R. Asbury. Edinburgh: T & T Clark, 1861.

ALBRIGHT, W. F. “The supposed Babylonian derivation of the *logos*”. *Journal of Biblical Literature*, v. 39, p. 143-151, 1920.

ARMSTRONG, David. “All things to all men: Philodemus’ model of therapy and the audience of *De morte*”. In: FITZGERALD, John T.; OBBINK, Dirk; HOLLAND, Glenn S. (Eds.). *Philodemus and the New Testament World*. Leiden: Brill, 2004. p. 13-54.

BARR, J. *The semantics of Biblical language*. Oxford: Oxford University Press, 1961.

- BARR, J. *Old and new in interpretation: a study of the two testaments*. London: Harper & Row, 1966.
- BARRETT, C. K. *The gospel according to John*. New York, 1951.
- BIGG, Charles. *The Christian Platonists of Alexandria*. Oxford: Clarendon, 1886.
- BONSALL, H. B. *The Son and the Word*. London: Christian Literature Crusade, 1972.
- BORGEN, Peder. "Logos was the true light: contributions to the interpretation of the prologue of John". *Novum Testamentum*, v. 14, n. 2, p. 115-130, 1972.
- BORGEN, Peder. "Creation, Logos and the Son: observations in John 1:1-18 and 5:17-18". *Ex Auditu*, v. 3, p. 88-97, 1987.
- BOYARIN, Daniel. "The gospel of the *mémrà*': Jewish binitarianism and the prologue to John". *Harvard Theological Review*, v. 94, n. 3, p. 243-284, 2001.
- BROWN, Raymond B. "The prologue of the gospel of John". *Review & Expositor*, v. 62, n. 4, p. 429-439, 1965.
- BUCKHAM, John. W. "Dualism or duality?" *Harvard Theological Review*, v. 6, n. 2, p. 156-171, 1913.
- BULTMANN, Rudolf. *Das Evangelium des Johannes: kritisch-exegetischer Kommentar über das neue Testament*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1950.
- BULTMANN, Rudolf. *Theology of the New Testament*. Tradução: Kendrick Grobe J. New York: Scribner, 1955. v. 2.
- CAHILL, Joseph. "The Johannine *logos* as center". *The Catholic Biblical Quarterly*, v. 38, p. 54-72, 1976.
- DANSON, J. J. M. "The doctrine of the *logos*: its genesis and corruption". *The Expositor*, série 4, v. 6, p. 65-79, 1892.
- DE VOGUEL, C. J. "Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?" *Vigiliae Christianae*, v. 39, p. 1-62, 1985.
- DERRIDA, Jacques. *Of grammatology*. Tradução: Gayatri Spivak. Baltimore: Johns Hopkins University, 1976.
- DODD, C. H. *The interpretation of the fourth gospel*. Cambridge: CUP, 1953.
- EDWARDS, Mark J. "Clement of Alexandria and his doctrine of the *logos*". *Vigiliae Christianae*, v. 54, n. 2, p. 159-177, 2000.
- EPP, Eldon J. "Wisdom, Torah, word: the Johannine prologue and the purpose of the fourth gospel". In: HAWTHORNE, Gerald F. (Ed.). *Current issues in Biblical and Patristic interpretation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- EVELETH, Lois. "Clement of Alexandria and the *logos*". *American Theological Inquiry*, v. 6, n. 2, p. 37-44, 2013.
- FÉDOU, Michel. "Le Verbe de Dieu et l'universel chrétien: l'héritage de la tradition patristique". *Théophilyon*, v. 10, n. 2, p. 309-323, 2005.
- GESE, Hartmut. "Wisdom, Son of Man, and the origins of Christology: the consistent development of Biblical theology". *Source: Horizons in Biblical Theology*, v. 3, p. 23-57, 1981.
- GILBERT, George H. "From John Mark to John the theologian: the first great departure from primitive Christianity". *Harvard Theological Review*, v. 16, n. 3, p. 235-257, 1923.

- GOULD, Ezra P. "The Alexandrian gospel". *Journal of Biblical Literature*, v. 19, n. 1, p. 5-11, 1900.
- GUTHRIE, William K. C. "The pre-socratic world-picture". *Harvard Theological Review*, v. 45, n. 2, p. 87-104, 1952.
- GUTHRIE, D. *New Testament theology*. Downers Grove: InterVarsity, 1981.
- HAENCHEN, Ernst. *Gott und Mensch, Gesammelte Aufsätze*. Tübingen: Mohr, 1965.
- HARRIS, W. Hall. "A theology of John's writings". In: ZUCK, Roy B. (Ed.). *A Biblical theology of the New Testament*. Chicago: Moody, 1994.
- HENGEL, Martin. *The Hellenization of Judaea in the first century after Christ*. Tradução: John Bowden. Philadelphia: Trinity, 1989.
- HOLLON JR., Ellis W. "Temple and Barth: on the role of the *logos*". *Anglican Theological Review*, v. 51, n. 3, p. 220-238, 1969.
- HURTADO, Larry W. *One God, one Lord: early Christian devotion and ancient Jewish monotheism*. 2. ed. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- JAEGER, Werner. *The theology of the early Greek philosophers: the Gifford lectures 1936*. Oxford: Clarendon, 1947.
- KELBER, Werner H. "In the beginning were the words: the apotheosis and narrative displacement of the *logos*". *Journal of the American Academy of Religion*, v. 58, n. 1, p. 69-98, 1990.
- KIM, Stephen S. "The literary and theological significance of the Johannine prologue". *Bibliotheca Sacra*, v. 166, p. 421-435, 2009.
- KLING, Sheri D. "Wisdom became flesh: an analysis of the prologue to the gospel of John". *Currents in Theology and Mission*, v. 40, n. 3, p. 179-187, 2013.
- KÖSTENBERGER, J. *Encountering John*. Grand Rapids: Baker, 1999.
- KYSAR, Robert D. "Christology and controversy: the contributions of the prologue to the gospel of John to New Testament Christology and their historical settings". *Currents in Theology and Mission*, v. 5, n. 6, p. 348-364, 1978.
- LEWIS, Edwin. "Philosophy and the fourth gospel: the philosophical mind". *The Review and Expositor*, v. 44, n. 3, p. 271-284, 1947a.
- _____. "Philosophy and the fourth gospel: the Word became flesh". *The Review and Expositor*, v. 44, n. 4, p. 430-443, 1947b.
- _____. "Philosophy and the fourth gospel: the timeless of the timeless". *The Review and Expositor*, v. 45, n. 1, p. 18-34, 1948.
- MACLEOD, David J. "The eternality and deity of the Word: John 1:1-2". *Bibliotheca Sacra*, v. 160, p. 48-64, 2003.
- MAY, Eric. "The *logos* in the Old Testament". *The Catholic Biblical Quarterly*, v. 8, n. 4, p. 438-447, 1946.
- MCNAMARA, Martin. "*Logos* of the fourth gospel and *mémra'* of the Palestinian Targum". *The Expository Times*, v. 79, p. 115-117, 1968.
- MILLER, E. L. "The *logos* of Heraclitus: updating the report". *Harvard Theological Review*, v. 74, n. 2, p. 161-176, 1981.

_____. "The Johannine origins of the Johannine *logos*". *Journal of Biblical Literature*, v. 112, n. 3, p. 445-457, 1993.

MOLONEY, Francis J. *Belief in the Word: reading the fourth gospel, John 1-4*. Minneapolis: Fortress, 1993.

MORENO MARTÍNEZ, José Luis. "El *logos* y la creación: la referencia al *logos* em el 'principio' de Genesis 1:1, según Filón de Alejandría". *Scripta Theologica*, v. 15, p. 381-419, 1983.

MURPHY, Austin G. "Re-reading the Johannine prologue". *Pro Ecclesia*, v. 14, n. 3, p. 306-323, 2005.

NORRIS JR., Russell B. "*Logos* Christology as cosmological paradigm". *Pro Ecclesia*, v. 5, n. 2, p. 183-201, 1996.

O'NEILL, John C. "The Word did not 'become' flesh". *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche*, v. 82, n., p. 125-127, 1991.

PARKER, James. "The incarnational Christology of John". *Criswell Theological Review*, v. 3, n. 1, p. 31-48, 1988.

PERKINS, PHEME. "*Logos* Christologies in the Nag Hammadi codices". *Vigiliae Christianae*, v. 35, p. 379-396, 1981.

PETERS, Francis E. "Hellenism and the Near East". *Biblical Archaeologist*, v. 46, n. 1, p. 33-39, 1983.

PRICE, R. M. " 'Hellenization' and *logos* doctrine in Justin Martyr". *Vigiliae Christianae*, v. 42, p. 18-23, 1988.

REID, John C. "I wrote the last gospel". *The Reformed Journal*, p. 16-18, jun. 1961.

RIDDERBOS, Herman. "The structure and scope of the prologue to the gospel of John". *Novum Testamentum*, v. 8, p. 180-201, 1966.

ROEHRS, Walter R. "The Word in the Word". *Concordia Theological Monthly*, v. 25, n. 2, p. 81-108, 1954.

RONNING, John L. *The Jewish Targums and John's logos theology*. Peabody, MA: Hendrickson, 2010.

RUSHTON, Kathleen P. "The cosmology of John 1:1-14 and its implications for ethical action in this ecological age". *Colloquium*, v. 45, n. 2, p. 137-153, 2013.

SALDARINI, Anthony. *Scholastic Rabbinism: a literary study of the fathers according to Rabbi Nathan*. Chico, CA: Scholars, 1982.

SCHNEIDAU, Herbert N. "The word against the word: Derrida on textuality". *Semeia*, n. 23, p. 5-28, 1982.

TÉPOX VARELA, Alfredo T. "*Logos* en el cuarto evangelio". *Cuadernos de Teología*, v. 3, n. 2, p. 81-89, 1973.

VAN ANTWERP, Nancy J. "Sophia: the wisdom of God". *Journal of Theta Kappa Alpha*, v. 31, n. 1, p. 19-32, 2007.

VAN DER WATT, Jan G. "The composition of the prologue of John's gospel: the historical Jesus introducing divine grace". *Westminster Theological Journal*, v. 57, p. 311-332, 1995.

VIGO, Alexandre G. "Cristianismo y opción por el *logos*". *Scripta Theologica*, v. 39, n. 3, p. 853-861, 2007.

- WEAVER, J. D. "A footnote on Jesus". *Cross Currents*, v. 56, n. 4, p. 22-35, 2007.
- WESTCOTT, B. F. *The gospel according to St John: the Greek text with introduction and notes*. Grand Rapids: Baker, 1980.
- WOOD, Darryl. "The *logos* concept in the prologue to the gospel of John". *The Theological Educator*, v. 38, p. 85-93, 1988.
- WRIGHT, M. R. *Cosmology in Antiquity*. London: Routledge, 1995.

Submetido em: 21-10-2016

Aceito em: 12-11-2016