

TEOLOGIA MORAL CONTEMPORÂNEA: ÉTICA E HERMENÊUTICA EM 1Jo 2,15-17

Marta Luzie de Oliveira Frecheiras

RESUMO: “Teologia moral contemporânea: ética e hermenêutica em 1Jo 2,15-17” propõe uma reflexão acerca das questões morais que assolam a humanidade. Traça rotas de investigação para a compreensão da moral nos livros bíblicos, detendo-se nas Cartas Católicas – aspectos principais da primeira Epístola de João – e realiza uma análise particular da ética na hermenêutica de 1Jo 2,15-17, a fim de poder demonstrar que o papel da teologia moral católica na contemporaneidade é o de “humanizar” o ser humano, reafirmando que não há outro modelo a ser seguido a não ser Jesus Cristo.

Palavras-chave: Ética e moral; Bíblia e moral; ética religiosa; ética cristã; mundanidade.

ABSTRACT: “Contemporary moral theology: ethics and hermeneutics in 1Jo 2,15-17” addresses the moral issues that plague humanity. It identifies investigation trends for the understanding of morality in the biblical books, dwelling on the Catholic Letters, major elements John’s first Letter. In particular, it accomplishes a specific analysis of the ethics in the hermeneutics of 1 John 2: 15-17 in order to be able to demonstrate that the role of Catholic moral theology today is to “humanize” the human being, reasserting that no other model is to be followed except for Jesus Christ.

Keywords: Ethic and moral; Bible and moral; religious ethics; Christian ethics; worldliness.

Ética e hermenêutica em 1Jo 2,15-17

Muitos especialistas sustentam que dentro do Novo Testamento, há somente quatro gêneros literários: evangelho, atos, cartas e apocalipse¹. Evangelho e Os Atos seriam uma produção dos cristãos, cartas e apocalipse já estariam presentes na literatura extrabíblica, além de serem gêneros literários² anteriores ao NT.

Há certas características fixas que denotam o gênero literário “cartas” e que podem ser encontradas nos textos bíblicos. São elas: a) saudação inicial e b) saudação final. Porém, a assinatura final não foi uma presença constante tanto nas cartas judaicas, quanto nas cartas gregas³, até porque muitos eram os secretários que as escreviam, já que nem todos os autores as escreviam pessoalmente.

A maioria das cartas no Novo Testamento termina seja com uma bênção seja com uma doxologia, pois boa parte delas era escrita com cunho doutrinário (1Pe 5,14). Geralmente há uma parte doutrinal na carta, cujo fim é orientar os fiéis, expondo o pensamento do autor e finalizando com admoestações parenéticas. Isso é bastante presente nas epístolas paulinas, mas também nas cartas católicas. Neste sentido, as cartas católicas se parecem com uma pregação oral que foi posta por escrito⁴ e cujo caráter apostólico está dirigido à Igreja Universal, daí a expressão “católica” que provém da palavra grega καθολική, que diz respeito ao geral, ao universal.

1.1. Epístolas joaninas

As cartas joaninas são três documentos que foram transmitidos sob a autoria de São João e alocados nas Cartas Católicas⁵. A primeira carta tem um apelo mais universal e nem poderia ser considerada propriamente uma carta, posto que lhe faltam as características específicas que dizem respeito ao “gênero literário” que denominamos de “cartas”, devido à sua extensão e ao seu conteúdo. A 2Jo e a 3Jo

¹ RODRÍGUEZ, R. H.; ROSAS, R. L. **Hebreos y Cartas Católicas**. Biblioteca Bíblica Básica 21. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2008, p. 29.

² Gêneros literários são normas de expressão que caracterizam uma maneira específica de escrever.

³ RODRÍGUEZ, R. H.; ROSAS, R. L. **Hebreos y Cartas Católicas**, p. 31.

⁴ RODRÍGUEZ, R. H.; ROSAS, R. L. **Hebreos y Cartas Católicas**, p. 32.

⁵ GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento. In: **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 49, n. 2, 2017, p. 421-444.

têm destinatários mais precisos, são cartas menores e dão respostas a determinados problemas vigentes nas comunidades. Sendo que em 2Jo, o autor adverte os irmãos da comunidade eclesial sobre o perigo existente quando alguns mestres falseiam a doutrina cristológica, levando-a para uma interpretação docetista.

A maioria dos estudiosos prefere falar de uma escola do círculo joanino, na qual os ensinamentos do “Ancião” (Jo 21,24) teriam sido postos por escrito. Mas apesar de inúmeras contradições existentes entre as três cartas, a 1Jo sempre gozou de ampla aceitação da autoria, enquanto 2Jo e 3Jo são considerados livros controvertidos.⁶ As três epístolas supõem que as comunidades joaninas vivessem num tempo de crise. Seja como for, houve uma interação entre as epístolas e a redação do quarto evangelho, principalmente no que diz respeito a algumas passagens da 1ª epístola com relação à teologia do evangelho, que seria de redação posterior.

Qual a ordem em que as cartas joaninas foram escritas? Preferimos seguir a solução que parte do particular e vai em direção à temática geral⁷. Logo, teríamos a composição da terceira epístola que seria um bilhete do ancião a uma pessoa determinada, em que ele fala de um conflito de pessoas a respeito de uma atitude de falta de hospitalidade; em seguida, viria a segunda epístola, na qual o ancião se dirige a uma comunidade, pois pretende pô-la em guarda contra um adversário já qualificado e denominado de sedutor e de anticristo; e, por fim, a primeira epístola, em que, apesar de não apresentar uma forma clássica de carta, está presente, de modo sistematizado, a polêmica pela qual os adversários são denunciados explicitamente.

Parece que o grupo joanino teve início na Síria e foi se constituindo em comunidade na Ásia Menor⁸: a tradição situou a figura de João em Éfeso. Trata-se da escola joanina que teria redigido as epístolas, o evangelho e o apocalipse. Os diferentes redatores desses textos se inscrevem nessa linha teológica fortemente

⁶ RODRÍGUEZ, R. H.; ROSAS, R. L. *Hebreos y Cartas Católicas*, p. 207.

⁷ MORGEN, M. *As Epístolas de João*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 7.

⁸ MORGEN, M. *As Epístolas de João*, p. 8.

enraizada na tradição do começo, mas, ao mesmo tempo, muito aberta e ocupada em aprofundar o conhecimento de Cristo pela elaboração do discurso teológico⁹.

Mesmo usando a linguagem religiosa do ambiente, a escola joanina, e especialmente o autor da 1ª epístola, considera seu dever determinar os elementos fundamentais da fé cristã, já que nas comunidades joaninas aparecem divisões e paulatinamente caminham para um cisma¹⁰. O autor das epístolas, por sua vez, reage com vivacidade e apresenta a exegese autêntica do dossiê joanino face aos grupos dissidentes e às heresias.

1.2. Primeira Epístola de João

A 1ª epístola com o seu estilo abstrato, ao lado de inúmeras variações do mesmo pensamento, parece dificultar uma penetração mais profunda ou demover-nos de um estudo mais especializado. Contudo, ela possui grande valor teológico e foi considerada como o ponto culminante do NT¹¹. A leitura e a reflexão de 1Jo é mais difícil do que a do evangelho joanino e do que as epístolas paulinas. Por quê? Em 1Jo falta o elemento concreto da narrativa, nem mesmo aparece uma saudação da qual pudéssemos deduzir para qual comunidade o autor se dirige.

Sem dúvida alguma, podemos inferir que o autor tem o conceito teológico bem definido¹². Segundo a sua convicção, disse aquilo que a Igreja necessitava ouvir. A luta da Igreja contra as tendências heréticas (gnósticos primitivos) deve ter alcançado o auge no final do século I d.C. Neste sentido, 1Jo desempenha um papel de destaque nessa luta: ele estabelece de um modo novo a linha divisória entre cristianismo e gnose de tal modo que deva ter criado um impacto entre os cristãos, já que a epístola acentua com toda clareza que Jesus veio na carne (1Jo 4,2). Ele o faz tendo em vista as tendências que pretendiam separar o “Jesus glorioso” do “Jesus crucificado”. O autor insiste que Jesus não veio apenas pela “água”, mas também pelo “sangue”, já que o tema da fé em Cristo está ligado ao

⁹ MORGEN, M. *As Epístolas de João*, p. 9.

¹⁰ MORGEN, M. *As Epístolas de João*, p. 9.

¹¹ THÜSING, W. *As Epístolas de São João*. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 8.

¹² THÜSING, W. *As Epístolas de São João*, p. 8.

tema do amor de Deus e, com isso, a epístola ajudou a Igreja a manter-se fiel à sua essência e ao seu espírito¹³.

Apesar de ser sucinta, a epístola consegue apresentar um pensamento teológico profundo, em que tenta apresentar a essência do cristianismo em poucos traços. O pensamento teológico em 1Jo movimentava-se em círculos concêntricos. Não há um esquema de diálogo como em Paulo¹⁴. O esquema joanino está voltado para a reflexão meditativa, é um pensamento mais especulativo, voltado à contemplação. Suas ideias giram em torno de um centro que é a realidade da fé: o amor de Deus manifestado em Jesus. Não há uma progressão do pensamento, mas sim um convite ao aprofundamento dessa verdade da fé. Um convite para que essa verdade penetre fundo no coração humano¹⁵.

A sua mensagem gira em torno de duas afirmações sobre Deus: “Deus é luz” (1Jo 1,5) e “Deus é amor” (1Jo 4,8.16). Para o autor, a síntese de toda a vida cristã gira em torno do amor e da fé em Cristo, posto que, Jesus de Nazaré é a única resposta ao mandamento que nos foi dado desde os primórdios da terra. Chega-se à fé no “amor”, amor esse que é o próprio Deus, porque Deus, Ele se nos revelou na morte de seu Filho. E pelo Espírito Santo Ele implantou em nosso coração esse mesmo amor, fruto da vida intratrinitária. Por esta razão, esse “amor” continua a atuar por meio dos cristãos como amor a Deus e ao próximo. Se o cristão age com amor é porque Deus age nele. Sozinho, o ser humano não é capaz de amar e, portanto, de agir e ser movido com o intuito de doar-se gratuitamente, ainda que resulte em perda, renúncia e sofrimento para si próprio.

1.2.1. Situação por detrás da Carta

A província romana da Ásia, também conhecida como antigo Império Anatoliano, denominada atualmente de Turquia ou Ásia menor, foi um grande ponto de encontro cultural. Os conquistadores gregos levaram a sua linguagem, filosofia, arte e religião do ocidente, enquanto imigrantes do Egito, Pérsia e da Síria

¹³ THÜSING, W. *As Epístolas de São João*, p. 11.

¹⁴ Paulo escreve suas epístolas dentro do roteiro do judeu rabino, que expõe o seu ensinamento de modo a desenvolver linearmente o seu pensamento.

¹⁵ THÜSING, W. *As Epístolas de São João*, p.14.

levaram seus costumes do oriente, formando assim um caldo de cultura. O conceito de verdade era pensado de vários modos, tanto a partir de Platão, como a partir do dualismo persa. A esse encontro de culturas os estudiosos denominaram de “sincretismo cultural”.

Dentro do sincretismo, judeus e cristãos eram considerados indivíduos de mentalidade estreita por eles prestarem culto a um único Deus. A maioria das pessoas, naquela época, conhecia mais de cem divindades, sendo que algumas estavam relacionadas aos cultos místicos¹⁶ com ritos secretos de iniciação que prometiam ao crente um encontro com a divindade após a morte. Havia também seitas que juntavam platonismo, astrologia, judaísmo e revelação secreta. Esses tentaram adicionar também o cristianismo ao culto persa¹⁷. Por esta razão, boa parte do sincretismo, já presente no final do séc. I e que perdura ao longo do século II d.C., recebe a denominação ampla de “gnosticismo”.

Gnosticismo é uma religião cuja salvação acontece por meio do conhecimento e o conhecimento é essencialmente um autoconhecimento e reconhecimento do elemento divino que constitui o self verdadeiro¹⁸. Os gnósticos eram dualistas por acreditarem que a matéria era má e o espírito, bom. Além disso, o mundo e o corpo eram maus pelo simples fato de terem sido criados por um espírito mau. Os seres humanos eram, originalmente, seres espirituais sublimes, mas, ao cair em pecado, tornaram-se prisioneiros de seus corpos físicos no mundo material e, por isso, ignoram a perda da felicidade. Sendo assim, a única esperança de redenção para o ser humano é trazer de volta aquele conhecimento esquecido¹⁹. Contudo, alguns gnósticos identificaram a redenção com Jesus, mas não como o messias dos judeus, mas sim como um “aeon”, uma espécie de espírito emanado do “divino absoluto”.

¹⁶ THORP, K. L. (ed.) *A Life changing encounter with God’s Word*. 1,2 & 3 John. NavPress, 2011, p.12.

¹⁷ THORP, K. L. (ed.) *A Life changing encounter with God’s Word*, p.13.

¹⁸ THORP, K. L. (ed.) *A Life changing encounter with God’s Word*, p.14.

¹⁹ REEDER, J. A. *Definitive Sanctification: a needed component in resolving the Johannine Perfectionism*. Puzzle of 1 John. Degree: Doctor of Philosophy. Theology Department Ausburn University, December, 2009, p.85.

Por outro lado, conforme 1Jo 2,18-26 parece que houve cisma na comunidade joanina por causa das diferenças na compreensão cristológica. Diante do sincretismo vigente e das disputas teóricas intracomunitárias, o autor teria escrito a carta a fim de refutar os erros dos separatistas e fortalecer não só a vida comunitária, como também solidificar a convicção dos fiéis.

1.2.2.

Autoria, data e lugar

Um dos contínuos debates acerca da carta de 1Jo diz respeito à sua autoria. A obra de Raymond Brown tem sido considerada, até agora, um dos melhores estudos sobre essa epístola. Essa parte da autoria é a mais debatida e questionada no debate acadêmico com Brown, por causa da formulação da hipótese teórica da “comunidade joanina” ou da “comunidade do discípulo amado”²⁰.

Há quatro posicionamentos básicos acerca da autoria: a) alguns autores negam a autoria comum dos escritos joaninos e afirmam que nenhum deles foi escrito pelo apóstolo João; b) outra posição defendida por um pequeno grupo, D.M. Smith e outros, afirma que a autoria é um mistério que nunca será solucionado; c) a posição dominante, por causa da obra de Raymond Brown, considera que um ou alguns discípulos de João dentro da comunidade joanina redigiu ou redigiram os escritos joaninos. Adeptos dessa teoria são: Brooke, Brown, Bultmann, Culpepper, Dodd, Grayston, Smalley, entre outros; d) a última corrente teórica, também importante, sustenta que o apóstolo João escreveu os escritos bíblicos. Compõe essa corrente Akin, Alford, Bruce, Kruse, Marshall, Kistemaker, Stott, Westcott, dentre outros²¹.

Brown notou similaridades, em torno de oitenta por cento, entre o vocabulário e o estilo das epístolas e do quarto evangelho, principalmente dentre os capítulos 14 a 17²². Por causa disso, Brown aceitou a hipótese que as três epístolas foram escritas pela mesma pessoa, na mesma época, embora não coadune com a

²⁰ AKIN, D. L. **1, 2, 3 John**: Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. The New American Commentary. USA: Broadman & Holman Publishers, 2001, p.27.

²¹ BROWN, R. E. **The Epistles of John**. Garden City: Doubleday, 1982, p. 16-30.

²² BROWN, R. E. **The Community of the Beloved Disciple**: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times. New York: Paulist Press, 1971, p.93-99.

hipótese de que o autor tenha sido o apóstolo João. Além disso, ele defende a teoria de que o evangelho também não foi escrito pelo apóstolo, mas inferiu que o redator fez do apóstolo a maior fonte de sua obra. Segundo Brown, havia uma escola joanina de escritores que dividia o mesmo estilo e posicionamento teológico e que incluía o apóstolo João, o redator do evangelho e o autor das epístolas.

Já Smalley²³ assume uma posição diferente da de Raymond Brown, pois ele aposta na autoria distinta de 2Jo e 3Jo. Para ele, ambos os autores eram líderes na comunidade joanina e provavelmente eles tenham sido ordenados pelo apóstolo João. Ele afirma que o evangelho foi baseado nos ensinamentos de João, mas ele considera que alguns dos seus seguidores publicaram a cópia final do evangelho na cidade de Éfeso após a morte de João em 80 d.C.

Segundo Smalley, aqueles que auxiliaram na confecção do evangelho não estiveram diretamente envolvidos na produção das epístolas, que foram escritas mais tarde, em torno de 90 d.C. Todavia, ele concorda com Brown que a cidade de Éfeso era o centro da comunidade joanina e o local da divisão da comunidade em dois grupos. Por questões de razoabilidade temporal, defendemos a hipótese teórica de Smalley quanto à autoria das epístolas joaninas, que, na verdade, em se tratando de 1Jo é exatamente a mesma de Raymond Brown: o autor era um dos líderes da comunidade joanina, porém não era o apóstolo, já que a primeira epístola foi escrita, provavelmente, em torno de 90 d.C. e o apóstolo amado faleceu em 80 d.C.

É importante ressaltar que Éfeso era um importante porto comercial, financeiro e administrativo na costa ocidental da península da Anatólia (Turquia) e capital da província da Ásia. Possuía ruas pavimentadas, ágoras, templos, teatros, banhos, ginásios, estádios, bibliotecas, fontes e estátuas. Era uma das cidades gregas da costa asiática e onde nasceu Heráclito. Logo, era uma cidade helênica desde os primórdios, com uma rica vida social, cultural e religiosa. Os *Atos dos Apóstolos* narra, do capítulo 18 ao capítulo 20, o ministério de Paulo nessa cidade. Havia lá, também, muitos judeus – com suas sinagogas e sua vida ritualística. Por

²³ SMALLEY, S. S. **1, 2 and 3 John**. Word Biblical Commentary. Volume 51. Michigan: Zondervan Editor, 2015, p. x-xxi.

causa de sua localização estratégica, Éfeso tornou-se um centro de expansão evangelizadora até Laodiceia, Colosso, Pérgamo, Halicarnasso e Sardes, dentre outras cidades do entorno.

1.2.3. Oponentes

A mais notável e aceita teoria é a de Raymond Brown, apresentada em seu comentário sobre as epístolas joaninas na coleção *Anchor Bible*²⁴, na qual ele afirma que os separatistas em 1Jo são “ultrajoaninos” ou progressistas. Esse termo foi cunhado por Philipp Vielhauer em 1975²⁵ e, em 2005, Van der Watt²⁶ os denominou “extremistas”. O termo “progressista” tornou-se popular, baseado na palavra grega que aparece em 2Jo 9: (o que avança, o que está avançando) προάγων.

Três passagens são fundamentais em 1Jo para a compreensão de quem são os oponentes separatistas. São elas: 2,18-27; 4,1-6; 5,6-11. Contudo, muitos estudiosos incluem uma parte da segunda epístola de João (2Jo 7-11) a fim de suplementar a imagem dos separatistas e enfatizar a confissão em Jesus como a linha divisória entre a amizade e a inimizade com o ancião²⁷.

Como o material em 2Jo é muito similar ao que aparece em 1Jo, os pesquisadores têm identificado os “anticristos” de 2Jo com aqueles de 1Jo: os docetistas, os discípulos de Cerinto ou a desvalorização da vida de Jesus. Em 2Jo 7 está explícito que os oponentes são como οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενοι ἐν σαρκί (aqueles que não reconhecem Jesus Cristo como vindo na carne). A pessoa que não rememora o ensinamento de Jesus Cristo é chamada em 2Jo 9 de προάγων²⁸, aquele que conduz

²⁴ BROWN, R. *A Commentary on the Johannine Epistles*. Anchor Bible. New York: Harper and Row, 1973, pp. 69-115.

²⁵ VIELHAUER, P. *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Berlin: de Gruyter, 1975, p. 472.

²⁶ VAN DER WATT, J. G. Ethics in First John: a Literary and Socioscientific Perspective. In: *The Catholic Biblical Quarterly*, 61, 1999, p. 491.

²⁷ STRETT, D. R. *They Went out from Us: the Identity of the Opponents in First John*. Berlin: de Gruyter, 2011, p. 338.

²⁸ O verbo προάγω é a junção da preposição πρό, que quer dizer: diante de, por, em favor de, em vez de, por causa de, antes de, com o verbo άγω, que significa levar, conduzir, formar, educar, empurrar. Aqui o verbo está no particípio presente, cujo aspecto durativo demonstra que a ação está ocorrendo naquele instante. Sendo assim, para nós, Strett quer frisar que os oponentes tinham uma visão de si mesmos

adiante, também no sentido do crescimento. Esse é o termo para retratar os oponentes joaninos que “avançam”, “prosseguem” ou “vão demasiado longe”.

Sendo assim, os progressistas, em linguagem joanina, são aqueles que deixaram para trás o ensinamento de Jesus de Nazaré e passaram a mover-se em novas crenças e formulações que o autor depreende como abandono e também como traição à comunidade joanina²⁹. Também são denominados por João de “anticristos, farsantes e falsos profetas” (1Jo 4,1-2): aqueles que saíram “da comunidade” para ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον (adentrar o mundo), isto é, aqueles que falharam em confessar que Jesus Cristo veio na carne.

Por outro lado, o sentido do verbo προάγω como conduzir e/ou ir adiante, segundo Streett, foi uma maneira encontrada pela comunidade joanina para demarcar o fato que os oponentes pensavam ensinar uma forma cristológica superior, cuja reivindicação pode muito bem ter sido demandada tanto pelos docetistas como pelos gnósticos. O importante é destacar o propósito desses oponentes, que era o de moverem-se para além do apego à carne de Jesus e “progredir” para a interpretação que enfatiza a natureza espiritual de Cristo e da salvação.

Os oponentes, portanto, pensaram estar “avançando” em relação à tradição joanina. Todavia, o autor da epístola acusa-os de “progressistas” por tentarem ir além do ensinamento joanino, abandonando a doutrina crucial da comunidade e deixando de rememorar a vida e o ensinamento de Jesus de Nazaré³⁰.

1.2.4. Destinatários

Robert Kysar identifica quatro eventos que ele denomina de “eventos originais”, a fim de explicar o surgimento do conceito acadêmico de “comunidade joanina³¹”. São eles: a) o comentário de Raymond Brown sobre o quarto evangelho

como aqueles que têm um ensinamento que está a frente dos outros ensinamentos e que é capaz de educar e de formar a comunidade cristã.

²⁹ STREETT, D. R. **They Went out from Us**, p. 339.

³⁰ STREETT, D. R. **They Went out from Us**, p. 350.

³¹ KYSAR, R. The Whence and Whither of the Johannine Scholarship. In: **Life in Abundance: Studies of John's Gospel in Tribute to Raymond E. Brown**. Collegeville, Minn: Liturgical, 2005, pp.67-70.

(1966), a sua monografia sobre a comunidade joanina (1979), e o seu comentário às epístolas joaninas (1982), que acabaram por traçar a história da comunidade e da composição do evangelho ao longo da linha do tempo, e com isso, providenciaram a teoria mais bem elaborada acerca da comunidade joanina; b) a hipótese formulada por J.L. Martyn's em dois níveis (1968), na qual ele afirmou, não só, que a expulsão da comunidade da sinagoga foi o momento decisivo na história da comunidade, mas, também, usou esse evento para mostrar como a história da comunidade foi transferida de volta para a narrativa de Jesus³²; c) a análise sócio científica da comunidade joanina realizada por Wayne Meeks³³, que alegou que a comunidade foi entendida como uma seita minoritária ou um grupo sectário de contracultura; d) por fim, as descobertas de Qumran que deram suporte à hipótese da comunidade pelo fato de prover um paralelo histórico. Qumran, do mesmo modo que a comunidade joanina, foi um grupo sectário que produziu literatura para a sua comunidade e que acabou por refletir em sua própria história.

Por outro lado, Streett afirma³⁴ que a hipótese da comunidade joanina já é bem conhecida e se caracteriza pelos seguintes aspectos: a) o quarto evangelho resulta de um processo com múltiplas fases de composição, incluindo vários autores ou grupo; b) a comunidade, que produziu o evangelho, ela é melhor caracterizada como uma seita ou um grupo sectário separado do cristianismo inicial e que possui sua própria tradição. O paralelo mais próximo pode ser a comunidade de Qumran; c) a história da comunidade corresponde ao processo de composição do evangelho, pois os estágios da história da comunidade são paralelos aos estágios da composição do evangelho. Como a comunidade deparou-se com novos desafios, a tradição cresceu para refletir e enfrentar esses desafios; d) o quarto evangelho foi escrito para a comunidade e aborda questões da comunidade, a história da comunidade pode ser lida a partir da história de Jesus no quarto evangelho.

³² MARTYN'S, J. L. **History and Theology in the Fourth Gospel**. 3rd Ed. Louisville: Westminster, 2003, p. 39.

³³ MEEKS, W. The Man from Heaven in Johannine Sectarianism. In: **Journal of Biblical Literature**, 91 (1972), p. 44-72.

³⁴ STREETT, D. R. **They Went out from Us**, p.11.

Martyn argumenta que o quarto evangelho testemunha um evento único durante a vida terrena de Jesus e também testemunha a presença poderosa de Jesus nos eventos experienciados pela igreja joanina³⁵. De acordo com Martyn, o evangelho herdou o esquema dos dois níveis do apocalipticismo judeu que compreende a história como um drama em dois níveis que é levado à cena tanto no céu como na terra³⁶. O quarto evangelho haveria modificado esse esquema, de modo que ambos os níveis ocorressem na terra, sendo que um nível estaria temporariamente no passado e o outro seria o tempo atual da comunidade. Exemplo disso seria a vinda do Paráclito, pelo fato de continuar o trabalho de Jesus, Ele recria as experiências jesuânicas na comunidade. Seria, portanto, o Paráclito que recriaria o segundo nível do drama³⁷.

Além disso, os estudiosos, na tentativa de refazer a história da comunidade, reconstruíram-na em quatro estágios básicos, que são: a) Estágio anterior à redação do Evangelho. Durante esse período, a comunidade joanina, liderada pelo discípulo amado, era uma seita judeu-messiânica que incluía samaritanos e seguidores de João Batista; ao surgirem tensões com os judeus, por causa do aumento de grupos da cristologia do alto, ocorreu a sua expulsão da sinagoga. Possivelmente esse evento tenha ocorrido em torno de 85 d.C. com o *Birkhat Ha-Minin*³⁸; b) Estágio do evangelho. Provavelmente escrito em 90 d.C., como uma resposta à expulsão da sinagoga, está baseado no testemunho do discípulo amado; c) Estágio das cartas. Após à saída da sinagoga, surgiram interpretações divergentes da tradição joanina e, com isso, surgiram tensões dentro da comunidade e que eventualmente levaram ao cisma quando o grupo, mais progressivo, separou-se da comunidade. As epístolas paulinas seriam uma resposta a essa separação; d) Estágio posterior às cartas. No despertar do cisma, aqueles que rememoraram a comunidade joanina editaram o quarto evangelho, adicionando elementos para clarificar o sentido e resguardar-se dos erros dos oponentes sectaristas.

³⁵ MARTYN'S, J. L. **History and Theology in the Fourth Gospel**, p.40.

³⁶ MARTYN'S, J. L. **History and Theology in the Fourth Gospel**, p.130-132.

³⁷ MARTYN'S, J. L. **History and Theology in the Fourth Gospel**, p.131.

³⁸ Verificar Jo 9, 22; 12,42; 16, 2 onde aparece o termo ἀποσυνάγωγος. MARTYN'S, J. L. **History and Theology in the Fourth Gospel**, p.56.

Hans-Josef Klauck chega a afirmar que os separatistas, livres da influência da comunidade conservadora, puderam tornar-se progressivamente cada vez mais gnósticos e docetistas, eventualmente mesclando-se com os montanistas e valentianos³⁹.

1.2.5. Estrutura e argumento

A estrutura e o argumento de 1João são como um enigma. Enquanto muitos consideram que há uma introdução (1,1-4) e uma conclusão (5,13-21), há muita discussão, porém, em torno da subdivisão interna do texto⁴⁰.

Também a questão do gênero desta carta é muito debatida. Alguns defendem a hipótese que seja uma carta, outros classificam como um tratado religioso redigido para um grupo específico, outros a definem como uma epístola circular que aprofunda os pontos teológicos não de forma linear, mas a partir de centros concêntricos.⁴¹ Há ainda alguns outros que a interpretam como uma homilia, um diatribe, um tratado informal ou uma carta pastoral. A maioria dos estudiosos, porém, defendem a hipótese do gênero “carta”, escrita para um grupo específico de pessoas com o intuito de esclarecer o problema da divisão interna que ocorria naquela comunidade⁴².

Raymond Brown propôs a estrutura da carta baseada na mesma estrutura do quarto evangelho: prólogo (1,1-5); Deus é luz (1,5 - 3,10); Deus é amor (3,11 - 5,12) e a conclusão (5,13-21)⁴³. Outros estudiosos dividiram a carta em três partes, como o caso de Schnackenburg, e alguns em até sete partes⁴⁴. Outra subdivisão baseou-se na “análise do discurso” de Ferdinand de Saussure, que leva em consideração o ato discursivo e as estratégias retóricas da carta. Há também uma subdivisão fundamentada na análise retórico-linguística que subdividiu a 1Jo da seguinte forma: “Prólogo ou a Palavra de vida” (1,1-4); “Luz e escuridão” (1,5-2,17);

³⁹ KLAUCK, H-J. *Der erste Johannesbrief*. EKKNT. Zürich: Benziger, 1991, p.32-33.

⁴⁰ JHENSEN, M. The Structure and Argument of 1 John. In: *Journal for the Study of the New Testament*, 35 (1), 2012, p.54.

⁴¹ REEDER, J. A. *Definitive Sanctification*, p.98.

⁴² REEDER, J. A. *Definitive Sanctification*, p.98.

⁴³ BROWN, R. E. *The Epistles of John*, p.87-90.

⁴⁴ REEDER, J. A. *Definitive Sanctification*, p.9.

“Privilégios e responsabilidades dos filhinhos de Deus” (2,28-4,6); “Fé em Deus e amor recíproco” (4,7-5,12); e “Epílogo” (5,13-21)⁴⁵.

Sendo assim, a falta de consenso quanto à estrutura da carta leva-nos a optar por um método de análise. Neste sentido, optamos pela análise dos possíveis argumentos existentes na 1Jo. Quais seriam realmente os argumentos presentes em 1Jo? Somente a partir dessa análise se poderia estabelecer a subdivisão dessa carta. Contudo, como não é o nosso objetivo, nesta dissertação, aprofundar esse tópico, nós faremos uso da pesquisa avançada de Matthew Jensen, não só quanto aos argumentos e à subdivisão da carta, mas também no que diz respeito aos seus pontos teológicos mais importantes⁴⁶.

Jensen subdivide a primeira carta da seguinte maneira:

Introdução: 1,1 – 2,11.

Transição: 2,12-14.

Corpo da carta: 2,15 – 5,21.

Conclusão: 5,16-21.

No corpo da carta, propriamente falando, é o lugar em que aparecem os principais pontos teológicos:

Corpo da carta: 2,15 – 5,21.

O mundo: 2,15-17

Os dois aspectos do mundo:

O anticristo existe: 2,18-27

Os leitores são as criancinhas de Deus: 2,28 – 3,12

Ordens concernentes ao mundo:

Não se surpreenda, mas ame: 3,13-24

Não confie, mas teste os espíritos: 4,1-6

Ame um ao outro: 4,7 – 5,4a

Condições epocais: 5,4b-15

Conclusão: 5,16-21

⁴⁵ AKIN, D. L. **1, 2, 3 John**, p.39-42.

⁴⁶ JHENSEN, M. *The Structure and Argument of 1 John*, p.54-73.

Portanto, a parte específica a ser analisada nesta dissertação é exatamente aquela que trata do conceito de mundo e é o primeiro discurso do corpo da carta. Segundo Jensen, esta primeira unidade (2,15-17) começa com o imperativo negativo Μὴ ἀγαπᾶτε (não ameis), que é o vocabulário usado para identificar a unidade⁴⁷. Levando em consideração a unidade como um todo, o argumento principal diz respeito ao “mundo” e como o autor entende esse termo.

1.2.6. Pontos teológicos

1.2.6.1. Vida

O ponto central da teologia de 1Jo é a relação do fiel com Deus. Essa comunhão é tratada concretamente a partir das ameaças enfrentadas pela comunidade eclesial. A permanência ou não do fiel na relação com Deus é verificada a partir da “inhabitação mística⁴⁸” e pelo comportamento ético do cristão, desviando-se assim o autor de qualquer propósito voluntarista humano, dando lugar à vontade de Deus⁴⁹.

O valor expresso pela palavra grega $\zeta\omega\acute{\eta}$ quer dizer “vida”, não como vida biológica, mas como vida plena, força, vitalidade e vigor existente no ser humano. A $\zeta\omega\acute{\eta}$ é a vida interminável e indestrutível que o Pai e o Filho têm neles mesmos e que os define (1Jo 5,20). Enquanto as pessoas tentam possuir a $\psi\upsilon\chi\eta$ (psiquê) que é transitória e destrutível, os filhinhos de Deus que entram na vida intratrinitária participam dessa vida sem fim. Neste sentido, a vida é uma categoria moral porque ela representa a contínua existência na vida moral de Deus, ela é a última que o cristão atinge⁵⁰.

⁴⁷ JHENSEN, M. *The Structure and Argument of 1 John*, p. 66.

⁴⁸ Como somente Deus pode sondar o coração e os rins do fiel, a vida de oração não pode ser o elemento central para detectar a relação entre Deus e o ser humano. Para o autor de 1Jo, somente a atitude ética do fiel pode demonstrá-la.

⁴⁹ RODRÍGUEZ, R. H.; ROSAS, R. L. *Hebreos y Cartas Católicas*, p.211.

⁵⁰ BENNEMA, C. *Moral Transformation in the Johannine Writings*. In: *In die Skriflig*, 51 (3), 2017, p.03.

1.2.6.2.

Amor

O autor afirma, em 1Jo 4,8-10, que *Deus é amor*. Neste sentido, há uma injunção entre os termos gregos ἀγάπη (amor gratuito) e φιλία (amizade). O amor é a marca de Deus e de Jesus, aquilo que os define. O amor mútuo entre Pai e Filho é dividido também com o fiel. O amor é a marca da “família de Deus”, o amor demarca aqueles que pertencem à sua família. Por isso, o amor pode ser correspondido e percebido somente na medida em que somos generosos com o pobre e com aquele que sofre e necessita de acolhimento e partilha. Exemplo disso aparece em 1Jo 3,16-20, quando o autor exorta os fiéis a serem solidários com os membros da comunidade que passam por problemas, posto que a comunidade eclesial é uma comunidade de irmãos e, portanto, deve agir como uma família⁵¹. Neste sentido, o amor é uma categoria moral porque nos convida a agir moralmente.

1.2.6.3.

Luz

Outro ponto teológico importante diz respeito à afirmação, em 1Jo 1,5, que *Deus é luz*. Portanto, em Deus não há engano. O ser humano equivoca-se, constantemente, mas Deus, não. Por essa razão é fundamental que o fiel tenha diante de si o reconhecimento do próprio pecado, uma vez que a condição pecadora da humanidade é um dado bíblico (Sl 51,7). Não reconhecer em nós a possibilidade do erro obstaculiza a vida em comunidade.

Luz é a qualidade moral do Pai e do Filho porque está associada à ζωή (vida) e contrapõe-se à escuridão que é uma vida vivida na busca pela felicidade individual, porém dissociada da justiça. Aqueles que vivem “na luz” devem buscar refletir o comportamento próprio do reino moral da luz:

Algumas pessoas sentem-se iluminadas pela divindade, sem necessidade de diretriz ética, nem de intercessor, porque seriam impecáveis já que

⁵¹ Se a união com Deus acontece no interior do ser humano, no lugar da “consciência”, conhecer Deus, isto é, conviver com Ele, conduz, como consequência dessa relação, a um saber operativo do ser humano, a um saber prático, qual seja? O comportamento ético e nenhum outro.

conduzidas pelo Espírito Santo. O autor, ao contrário, exorta paternalmente a confiança, por contarmos com um “advogado” (...) Jesus Cristo, o Justo, o Intercessor do pecador que reconhece as suas faltas (...) somente uma pessoa perdoada ou reconciliada pode viver em união com Deus e com os irmãos⁵².

O caminhar na luz leva ao reconhecimento de Jesus como o paradigma ético da união com Deus. Em contraposição, os gnósticos privilegiavam, na “salvação”, o conhecimento teórico-abstrato em lugar da ação ética, tanto individual quanto social, já que não tinham a menor relevância.

É importante destacar que, no quarto evangelho, é afirmado que *Jesus é a luz do mundo* (Jo 8,12; 9,5), mas aqui em 1Jo 1,5 a afirmação dirige-se diretamente a Deus (ὁ θεὸς φῶς ἐστίν - Deus é luz). Essa declaração aparece para dizer-nos algo sobre a natureza de Deus somada às passagens de 1Jo 4,8 (*Deus é amor*) e Jo 4,24 (*Deus é espírito*). Steven Hunt aposta na hipótese que as três afirmações predicativas querem levar às consequências morais em Deus. Segundo ele, deve-se interpretar *Deus é luz* de modo ético, no sentido que clareia, ilumina os passos dados, o caminho a seguir⁵³.

1.2.6.4. Verdade

O tema da verdade e da mentira também são temas importantes, posto que a verdade, na Bíblia, significa algo que é sólido, firme, que fica em pé. Verbo hebraico *aman*, de onde vem o amém. Verdadeiro é aquilo com que se pode contar – em primeiro lugar, Deus! Verdadeiro é o ser humano que cumpre o que diz. Biblicamente falando, verdade e fidelidade querem dizer, mais ou menos, a mesma coisa. Podem significar autenticidade, veracidade etc. Deus é cheio de verdade (fidelidade) e misericórdia (graça - Ex 34,6). João diz a mesma coisa de Jesus, a palavra que nos faz conhecer Deus. Mentira é uma palavra inverídica, além de uma

⁵² RODRÍGUEZ, R. H.; ROSAS, R. L. *Hebreos y Cartas Católicas*, p.237.

⁵³ STEVEN, B. W. Light and Darkness. In: *The Dictionary of the later New Testament and its Development*. Illinois: InterVarsity, 1997, p.657-659.

coisa que não é confiável. Neste sentido, os profetas do AT chamam os ídolos de mentira, falsidade (Jr 5,31).

Devemos caminhar, proceder nessa luz em que Deus e Jesus estão. Este proceder é a prática do amor fraterno. Se o seguimos, temos comunhão uns com os outros e o sangue de Cristo nos lava do pecado. Se nós reconhecemos nossos pecados, então ele é fidedigno para conosco e nós podemos contar com ele.

Outro ponto esclarecedor que aparece na carta são os critérios que devemos sobrepesar para saber se estamos no seguimento de Jesus de Nazaré ou não. Os gnósticos estavam muito preocupados se estavam na luz. A preocupação do cristão é saber se ele está em Cristo, já que um grande tema de 1Jo é a comunhão com Deus em Jesus, o “permanecer nele”, unido a ele e assim ao Pai (Jo 15,1-17). O critério positivo diz respeito a: 1) Agir com justiça (1Jo 3,8) de uma maneira que aguenta a luz do dia e a luz que é Deus mesmo (1Jo 2,11). O reto agir, a prática do mandamento de Jesus que se resume no amor fraterno; 2) Confessar a nossa fé em Jesus Cristo, filho de Deus que veio na carne, e agir segundo a sua palavra. Discernir as inspirações a partir daí. Por outro lado, o critério negativo aparece para que nos abstenhamos das obras das trevas e do pecado: qualquer forma de agir que contrarie o amor de Deus (1Jo 3,8)⁵⁴.

1.3.

Segunda parte da parênese: 1Jo 2,15-17

1.3.1.

Tradução e aspectos linguísticos⁵⁵

▪ **Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον**

Não ameis o mundo.

⁵⁴ KONINGS, J.; KRULL, W. **Cartas de Tiago, João, Pedro, João e Judas**. A Bíblia Passo a Passo. São Paulo: Loyola, 1995, p.62.

⁵⁵ Os comentários dos versículos nesta seção são exclusivamente gramaticais. Por essa razão, nem todos trazem comentários explicativos, uma vez que a análise gramatical não é decisiva para a compreensão teológica do versículo. A abordagem teológica dos versículos é realizada ao longo deste capítulo.

Aqui aparece o verbo contrato ἀγαπάω no presente do imperativo. Ora todo verbo grego conjugado no tempo presente apresenta o aspecto “durativo” do verbo. O aspecto durativo nos traz a informação que a ação está acontecendo “naquele momento” e que ela perdura. O fato de estar no modo imperativo, que é o modo da “ordem”, significa o mesmo que um mandamento, uma admoestação, uma advertência a ser seguida. Podemos afirmar que o autor desta frase está dizendo: “Para que vós não estejais amando o mundo”, “não permaneçam amando o mundo”.

▪ **μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ.**

Nem as coisas do mundo.

A expressão grega “μή (...) μηδὲ” quer dizer “nem (...) nem”, isto é, nem ameis o mundo, nem as coisas que estão no mundo.

▪ **ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον,**

Se tu amas o mundo.

Nesta frase, o autor já muda da segunda pessoa do plural para a segunda pessoa do singular. Nesse sentido, ele não está mais se dirigindo à comunidade, mas, sim, a cada fiel, a cada indivíduo da comunidade.

▪ **οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ.**

O amor do pai não está em si.

Esse “em si” também pode ser compreendido como “em si próprio”, “em si mesmo”, ou seja, se o amor do pai não está em si próprio, é porque não está em ti. Como o autor fez uso da segunda pessoa do singular, o correto gramaticalmente era ele usar o pronome pessoal da segunda pessoa do singular, mas ele usa o pronome da terceira pessoa.

▪ **ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ,**

pois tudo no mundo

É como se o autor bíblico quisesse afirmar tudo que há no mundo, tudo aquilo que pertence ao mundo e que ele descreve já a seguir...

▪ ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς

a concupiscência da carne

É importante estabelecermos aqui uma explicação não só linguística como também filosófica, uma vez que esse termo é difícil de compreender. Esse termo provém da composição da preposição “ἐπι” que quer dizer “sobre”, “acima”, e do substantivo masculino “θυμός” (vontade) que foi utilizado por Platão na *República IV*⁵⁶, a fim de designar a faculdade da alma que não pertence nem à parte racional da alma, nem à parte irracional de sua tripartição da alma, mas que pode ser dominada por ambas. Na tripartição da alma⁵⁷, Platão explica que há três “faculdades” da alma ou “capacidades” humanas. A **primeira** é intelectual ou **noética**; a **segunda** é a faculdade do θυμός, responsável pelo vigor, pela vitalidade, pela força de vida que habita em nós, é a **faculdade da vontade**. Essa faculdade é como que “cega”, pois ela dirige a vontade humana que pode ser dominada tanto pelo desejo, quanto pela racionalidade. Ela pode ser dominada tanto pela faculdade intelectual como pela **terceira** faculdade: a faculdade da concupiscência que é a ἐπιθυμία (**desejo**), a faculdade que quando realizada, produz deleite e do prazer, experiências humanas difíceis de serem abandonadas. Quando a faculdade da ἐπιθυμία (**desejo**) controla a vida de um ser humano, a vida dessa pessoa rapidamente cairá em desgraça por viver na completa irracionalidade.

▪ καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν

e a concupiscência dos olhos

Como foi explicado no versículo anterior, aqui a ἐπιθυμία diz respeito ao desejo suscitado a partir daquilo que é captado por meio do sentido da visão.

▪ καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου,

e o orgulho da vida

A palavra grega ἀλαζονεία pode ser traduzida como “soberba” ou “orgulho”. O aspecto interessante aqui diz respeito à palavra grega βίος. A língua grega da koiné

⁵⁶ PLATÃO. *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, p.161-208.

⁵⁷ WOODS, M. Plato’s Division of the Soul. In: IRWIN, T. (ed.) *Classical Philosophy 3: Plato’s Ethics*. New York-London, 1995, p.117-141.

tinha duas palavras que podemos traduzir como vida: βίος e ζωή. Aqui a tradução mais correta é “vida biológica”. Sendo assim, o orgulho da vida é aquela constante soberba que advém ao ser humano por tudo aquilo que ele possui na vida, seja riqueza, poder, dinheiro, ou seja, biologicamente falando: beleza, juventude e saúde⁵⁸.

▪ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς

não provém do pai

A preposição “ἐκ” seguida de genitivo significa proveniência, origem, sair de.

▪ ἀλλ’ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν.

mas provém do mundo

▪ καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ,

E o mundo e sua concupiscência pervertem

O verbo, neste versículo, é o verbo παράγω, composto pela preposição “para” que quer dizer “ao lado de”, mais o verbo ἄγω, que significa levar, conduzir. Ora aquele que conduz, não para o caminho, mas para o caminho que está ao lado, “perverte”, retira do caminho, cria a sua própria lei para perfazer o caminho.

▪ ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

mas o que faz a vontade de Deus, permanece na eternidade

1.3.2.

Teologia bíblica

Os versículos 12 a 17 constituem uma parênese, com demandas éticas bem concretas, nada abstratas. Há duas partes nessa parênese. A primeira vai de 12 a 14, marcada pela tríplice repetição de γράφω (v.12 e 13), seguida de tríplice ἔγραψα (v.14) e a segunda parte da parênese é aquela que nos cabe analisar aqui.

⁵⁸ Mais explicações sobre a diferença entre os dois termos encontra-se nesta dissertação na página 101.

Os versículos 12 a 14 são constituídos por declarações doutrinárias e implicações práticas que não são ignoradas, pois elas descrevem as características do verdadeiro crente e do herético. Os versículos 15 a 16 continuam a parênese, porém agora na forma de uma advertência direta. A vitória sobre o mal no versículo 14 é a mesma sobre o mundo. Tanto o mal como o mundo são poderes inimigos de Deus que obstaculizam a fé. Sob as circunstâncias do mal e do mundo, a admoestação de não amar o mundo e as coisas que há nele expressam uma necessidade intrínseca à vida cristã, que deve ser aceita pelo crente⁵⁹, pois:

Se o amor de Deus é o cuidado que Deus tem pelo ser humano e o amor do ser humano por Deus, e se isso implica numa vida em comunidade, então o amor de Deus descreve a orientação do ser humano em direção ao mundo, ao mesmo tempo que descreve a orientação natural entre ser humano e mundo. Porque o mundo é definido pelo mal, que exclui a comunidade com o Pai (v. 15b). Isto é especialmente aparente no comportamento antiético do ser humano⁶⁰.

Já no v.17, o contraste entre “mundo e Deus” aparece por meio da explanação da transitoriedade das coisas que compõem o mundo e o eterno que há no querer de Deus, pois a transitoriedade do mundo só pode ser entendida à luz do fim do mundo, quando o que há de duradouro na fé será, então, revelado. O horizonte apocalíptico não é rejeitado em 1Jo (2, 8.28), mas sim motivado, devido à admoestação para o fiel manter-se distante do mundo. Porém, o foco do argumento no versículo dispõe sobre a absoluta e imediata necessidade da separação entre Deus e o mundo⁶¹.

Aqui, o amor pelo mundo é considerado irreconciliável com o amor do Pai. Além disso, a declaração se aplica às coisas que estão no mundo, compreendendo tudo aquilo que faz parte dele, representadas, especialmente, por três categorias: a) a cobiça da carne; b) a cobiça dos olhos; e c) o orgulho da vida. Neste sentido, o v.16 explica não só o sentido do mandato presente no v.15, mas também a natureza do que quer dizer κόσμος, apresentando, assim, o contraste existente e implícito

⁵⁹ STRECKER, G.; ATTRIDGE, H. W. **The Johannine Letters**. Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press, 1996, p.58.

⁶⁰ STRECKER, G.; ATTRIDGE, H. W. **The Johannine Letters**. Hermeneia, p.58.

⁶¹ STRECKER, G.; ATTRIDGE, H. W. **The Johannine Letters**. Hermeneia, p.60.

entre o Pai e o mundo. O autor apresenta, de modo evidente, que o “mundo” diz respeito a tudo aquilo que é próprio, autônomo e autossuficiente, prescindindo completamente da presença e atuação de Deus. O “mundo” é, pois, autorreferencial.

O termo “mundo”, aqui, pode indicar aqueles que se fecham diante da oferta da vida eterna e preferem o poder e os bens que eles possuem aqui e agora. Eles são “esse mundo”, em oposição ao mundo novo e à vida de eternidade que Deus oferece em Jesus (1Jo 2,25)⁶². São os que podem conhecer Jesus como Palavra de Deus, mas não querem: Ele veio ao mundo, e o mundo não o conheceu (porque não quis – Jo 1,10). Não são aqueles que não têm oportunidade de conhecer Jesus de verdade, aqueles a quem Jesus não é apresentado do modo como deveria. São os que rejeitam Jesus conscientemente e “odeiam” também seus discípulos (Jo 15, 18ss).

O que ocupa este mundo é a cobiça daquilo que é meramente humano: a cobiça proveniente a partir do ver; a cobiça de transformar o outro ser humano em um bem de consumo, a apologia do acúmulo de bens de capital. Tudo isso não provém de Deus. Tal mundanidade passa e quem a cobiça também, mas quem faz a vontade de Deus, esse permanece para sempre, pois a vontade de Deus é que vivamos como irmãos, que é antípoda da cobiça. Por isso, em 1Jo 3,7 o autor adverte: “Filhinhos, ninguém vos seduza, pois há gente chamando de preto o que é branco e o contrário. Quem faz o que é justo, é justo, como Jesus é justo”. E, depois, ele ratifica em 1Jo 3,8: “E quem pratica o que é pecado pertence à raça do diabo, pois este comete o pecado desde o início”.

Em completa contraposição está o conceito de “justiça”. Justiça é agir buscando a felicidade pessoal⁶³, porém sem deixar de lado, por um único instante, o bem de todos. A língua hebraica usa a mesma palavra para dizer justiça e boa ação:

⁶² KONINGS, J.; KRULL, W. **Cartas de Tiago, João, Pedro, João e Judas**, p.64.

⁶³ Buscar a felicidade pessoal é condição *sine qua non* da vida humana. É natural o ser humano como qualquer outro ser vivente buscar sua autopreservação. Agora, fazê-lo ao preço da infelicidade, sofrimento e submissão de outrem, já não compõe a vida própria de um ser vivente social. E o ser humano é um ser social e político. Neste caso, trata-se de desordem e desvio individual. Entra no nível patológico. Exemplo contrário são todas as espécies sociais, tais como as formigas e as abelhas. É exatamente o que Tomás de Aquino demonstra em sua Suma Teológica ao argumentar acerca das consequências provenientes do pecado.

sedaqái, esmola. Neste sentido, ajudar os indigentes é uma ação justa e não uma coisa que dependa do nosso bom ou mau humor. Agir com justiça é fazer o bem, indistintamente. Assim faz Deus conosco. Sua justiça não consiste em cobrar e castigar tudo o que lhe ficamos devendo. Consiste em reparar-nos (como o mecânico ajusta a peça). Injustiça não é apenas roubar, ou mesmo sonegar imposto. É contrariar o plano de Deus de agir levando em consideração todos os irmãos que afinal são filhinhos do Pai⁶⁴.

O que é o pecado? É desobedecer à única ordem que Deus nos dá: amá-lo sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. Todos os outros mandamentos originam-se dessa máxima. Por essa razão, o pecado é sinônimo de injustiça, posto que ele põe-se em contradição com aquilo que Deus anseia para a humanidade. Logo, o pecado é injustiça e iniquidade e, por isso mesmo, patologia, já que Deus nos criou à sua imagem e semelhança.

A palavra grega *ἀμαρτία* é um substantivo bastante comum no NT e é traduzido por “pecado”. Além disso, ocorre 60 vezes nas cartas de Paulo. No grego clássico, esse termo significa “fracasso”. O verbo *ἀμαρτάνω* no grego clássico quer dizer “errar o alvo”. Pode ser entendido também como fracassar em seus planos e propósitos. O termo está relacionado ao erro, ao fracasso, a tomadas de decisões e, portanto, de ações errôneas que ocasionam o erro e o fracasso. Porém, no NT o mesmo termo possui um vínculo mais grave, já que o pecado é algo universal:

O pecado não é como uma infecção que alguns contraem e outros não. É algo que todos os seres humanos, sem exceção, estão envolvidos, e de que todos são culpados. O pecado não é simplesmente uma erupção esporádica e espasmódica. É o estado universal do Homem. O pecado é um poder que prende o homem em suas garras⁶⁵.

A exortação dos versículos 15-17 pode ser apresentada em três estrofes:

v.15 – Ama o mundo	X	Ama o Pai
v.16 – Provém do mundo	X	Provém do Pai

⁶⁴ KONINGS, J.; KRULL, W. *Cartas de Tiago, João, Pedro, João e Judas*, p.65.

⁶⁵ BARCLAY, W. *Palavras Chaves do Novo Testamento*, Vol 1. São Paulo: Vida Nova, 2010, p.82-83.

v.17 – Morre

X

Permanece para sempre

A primeira admoestação é “não amar o mundo”. O termo κόσμος aqui usado aparece nas cartas e no evangelho de João com dois significados básicos: o universo criado ou a vida na terra (cf. 3,17; 4,17; Jo 1,10) e a sociedade humana, controlada temporalmente pelo poder do mal, organizada em oposição a Deus (cf. 5,19; 4, 3-5; Jo 16,11)⁶⁶. É exatamente esse último sentido que aparece nos versículos 15 a 17, em que a palavra κόσμος aparece seis vezes. De acordo com o testemunho bíblico, não há nada de errado com a natureza (Gn 1,31), pois Deus viu que ela era muito boa.

Parece-nos que o que a comunidade joanina entende como “atitude mundana” do ser humano – e essa atitude seria essencialmente o sentido de κόσμος (mundo) em 1Jo 2,15-17 – seria não só a determinação de estar ancorada na ilusória “segurança” que a humanidade é capaz de produzir, em lugar de estar ancorada em Deus e na vida peregrina para a qual Ele convida a todos, mas, também, aquela atitude desprovida das características mais singularmente humanas e que provêm do corpo, da σάρξ, tais como: o toque, o desvelo, a atenção, o olhar, a sensibilidade, a empatia, a presença carinhosa e gratuita que são próprias dos nascidos de Deus.

Para ratificar a nossa afirmativa, alguns comentadores como Bultmann⁶⁷ e Marshall⁶⁸ argumentam que o verbo contrato ἀγαπάω (amar) é usado no sentido de *appetitus*, de “dar maior valor a”, valorar. Em distinção ao “amar” dos cristãos que passa pela noção de doação gratuita, inventividade, criatividade e presença.

A advertência para resistir à mundanidade⁶⁹ pressupõe o entendimento da existência prévia do dualismo helenismo gnóstico. O domínio grego, que se deu a partir de 323 a.C., exerceu uma forte pressão cultural no mundo oriental que sinalizava uma tendência a globalização social e econômica por uma imposição geral de costumes e tradições, difundida a partir da criação do Império Grego, por

⁶⁶ SMALLEY, S. S. 1, 2 and 3 John, p.81.

⁶⁷ BULTMANN, R. *The Johannine Epistles*. Philadelphia: Fortress, 1973, p.33.

⁶⁸ MARSHALL, I. H. *The Epistles of John*. The New International Commentary on the New Testament. Cambridge: Eerdmans Publishing, 1978, p. 43.

⁶⁹ Denominamos aqui de mundanidade a atitude mundana expressa pelo termo grego κόσμος em 1Jo 2,15-17.

Alexandre Magno. “As transformações políticas, sociais e econômicas do mundo oriental apresentam, como se pode supor, profundas repercussões na vida religiosa⁷⁰”.

Nos anos que sucederam o retorno dos judeus do exílio, tanto o pensamento quanto o comportamento social desse povo foram influenciados pela Grécia, particularmente nas classes mais altas, que passaram a adotar atitudes helenizadas visando se colocar acima das massas. Ao que parece, a princípio, o helenismo estivera bem difundido entre as elites.

Era um fenômeno que se manifestou também muito mais nas metrópoles do que no interior (...) mas, com o tempo, ninguém podia se subtrair à influência de uma helenização generalizada. (...) Em toda parte viviam judeus na tensão causada pela ligação ao Deus *único* e à Torá, de um lado, e pelo ambiente não judeu politeísta, de outro⁷¹.

O desenvolvimento religioso no quadro social do povo judaico neste período é marcado pela formação dessas tendências partidárias. “No todo, sobrepõem-se aqui tendências de delimitação para preservação da identidade e de renovação religiosa da sociedade judaica àquelas de retirada frente às suas crises⁷²”.

As especulações escatológicas e apocalípticas desenvolvem-se sob o impulso da observação da oscilação dos astros. Um fatalismo astral torna-se instrumento para explicar o destino. “O homem não apenas se sente solidário dos ritmos cósmicos, mas também descobre que é *determinado* pelos movimentos das estrelas⁷³”.

Somente alguns que possuíam a convicção de que certos seres divinos são independentes do destino e de que lhe são mesmo superiores escapavam dessa concepção pessimista. Uma coletânea de textos denominada “literatura hermética”,

⁷⁰ PETIT, P. A. **Civilização Helenística**. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1987, p.63.

⁷¹ TILLY, M. **Assim Viviam os Contemporâneos de Jesus**: Cotidiano e Religiosidade no judaísmo Antigo. São Paulo: Edições Loyola, 2004, p.16.

⁷² STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W. **História Social do Protocristianismo**: Os primórdios do Judaísmo e as Comunidades de Cristo no Mundo Mediterrâneo. São Paulo: Paulus, 2004, p.165.

⁷³ ELIADE, M. **História das Crenças e das Idéias Religiosas** – Tomo II – Vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p.43.

que reflete o sincretismo judeu-egípcio, constitui uma importante fonte de informação acerca da religiosidade no mundo helenista.

Esses textos foram redigidos entre o século III a.C. e o século III d.C. e distinguem-se duas categorias: o chamado *hermetismo popular* (astrologia, magia, ciências ocultas, alquimia) e a literatura hermética erudita, o *Corpus Hermeticum* (17 tratados). Ambos são tidos como revelados por Hermes Trismegisto⁷⁴ e, cronologicamente, os textos do hermetismo popular são mais antigos e exerceram um papel importante na época imperial, pois em meio ao terror da onipotência do destino, esses textos revelavam os “segredos da natureza”, graças ao qual o mago se apropriava de suas forças secretas. Contudo, segundo Smalley, o dualismo em 1Jo não é cosmológico, e sim, ético. João está atento à inclinação para o mal a qual o ser humano pode se submeter, em oposição à inclinação para o Pai e o afastamento dos falsos ídolos (1Jo 5,21)⁷⁵.

O primeiro exemplo de mundanidade, que aparece no v.16, diz respeito à frase ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκός (a concupiscência da carne). Não se pode deixar de ressaltar que o entorno histórico que a gerou deve estar relacionado ao comportamento sensual típico da Ásia Menor durante o séc. I d.C. Porém, o autor também está em dívida com a noção judaica de σάρξ (carne), que quer dizer a natureza do ser humano como um todo (Gn 8,21; Sl 51,5; Is 31,3). A σάρξ (carne) denota a humanidade em termos físicos (1Jo 4,2; 2Jo 7; Jo 1,14. 6,51-55. 17,2). Por outro lado, o termo ἡ ἐπιθυμία (a concupiscência) é um termo moralmente neutro⁷⁶, já que descreve o ímpeto desejante, a fonte dos desejos existente no ser humano. Logo, o desejo a que João se refere é aquele que é eticamente errôneo por ferir a humanidade de outrem. Não haveria, portanto, nada de mau ligado intrinsecamente à carne, mas apenas a aceitação do ímpeto desejante. O impulso do desejo é algo que o ser humano não pode refrear, pois não escolhe a sua vinda. Contudo, cabe ao ser humano não permitir que o impulso o tome e o leve a agir cegamente, posto que a ação, sim, é de âmbito ético-moral.

⁷⁴ ELIADE, M. *História das Crenças e das Idéias Religiosas*, p.161.

⁷⁵ SMALLEY, S. S. *1, 2 and 3 John*, p.83.

⁷⁶ SMALLEY, S. S. *1, 2 and 3 John*, p.84.

O segundo exemplo de mundanidade é relativo à expressão ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν (a concupiscência dos olhos). É óbvio que os olhos não são os responsáveis pela ação cega do desejo, mas os olhos são a porta de abertura para a visualização do belo, do atrativo e, por isso mesmo, daquilo que é desejável.

O terceiro exemplo diz respeito à frase ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου (o orgulho da vida). Podemos dizer que é o orgulho do estilo de vida⁷⁷, já que o termo ἀλαζονεία significa arrogância, pretensão. Mas trata-se de uma jactância tola, uma frágil pretensão, uma vez que o ser humano não tem o menor controle nem sobre o seu nascimento, nem sobre a sua morte. O fato é que a jactância provém dos bens capitais e de consumo obtidos na vida e que podem nortear o comportamento humano de modo a pessoa achar-se especial por isso.

Alguns estudiosos entendem essas três mundanidades em paralelo com Gn 3,6 e com as três tentações de Jesus em Lc 4,1-12. Em Gênesis, quando Eva desobedeceu a Deus, ela viu que o fruto proibido era:

- a) bom para comer;
- b) apazível aos olhos; e
- c) desejável a fim de ser o próprio suporte natural da vida⁷⁸.

No evangelho de Lucas, o diabo tenta Jesus da seguinte forma:

- a) que a pedra se transforme em pão (bom para comer)

X

Nem só de pão viverá, mas de toda a palavra de Deus;

- b) dar-te-ei todo o poder e glória (apazível aos olhos)

X

Adorarás o Senhor teu Deus, e só a ele tu servirás;

⁷⁷ SMALLEY, S. S. 1, 2 and 3 John, p.85.

⁷⁸ SMALLEY, S. S. 1, 2 and 3 John, p.86.

c) se tu és o filho de Deus, lança-te daqui a baixo (ser o próprio suporte natural da vida)

X

Tu não tentarás o Senhor, teu Deus.

Na Idade Média, essas três mundanidades eram chamadas de vícios: a) φιληδονία, *voluptas*, luxúria ou cobiça; b) πλεόεξία, *avaritia*, avareza; e c) φιλοδοξία, *superbia*, soberba ou orgulho. Para Raymond Brown, a cobiça ou a “arrogância dos olhos” é uma expressão comum em Is 5,15; Pr 6,17 e Sl 101,5 e que combina com o coração orgulhoso⁷⁹. A avareza diz respeito aos “olhos dirigidos diretamente para a riqueza”, como também em Ecl 5,10-11. Já a soberba cobre uma gama enorme de orgulho, arrogância e jactância e são os “olhos voltados à vida⁸⁰” Segundo Brown, o termo ἀλαζονεία no grego clássico significava “pretensão”, enquanto no período helenístico queria dizer “ostentação”. Já na LXX, aparece com o sentido de “poder e sucesso⁸¹”.

A nosso ver, a grande contribuição de Raymond Brown está no fato de ele haver pensado os três vícios ou tentações⁸² que rondam o ser humano, aprofundando-os a partir do “olhar”. Por quê? Porque os olhos são uma grande abertura para o exterior, para os outros, para tudo aquilo que existe fora de nós. E é essa dica que ele nos dá que indicou os passos seguintes a serem perpassados na hermenêutica.

1.4. Hermenêutica filosófica de 1Jo 2,15-17

Martin Heidegger, ao analisar as três “mundanidades” supracitadas, as compreende como possíveis modos de ser na vida fática⁸³, uma vez que é própria da vida humana a “dispersão da vida⁸⁴”. O interessante nessa interpretação é que as

⁷⁹ BROWN, R. E. *The Epistles of John*, p.310.

⁸⁰ BROWN, R. E. *The Epistles of John*, p.311.

⁸¹ BROWN, R. E. *The Epistles of John*, p.312.

⁸² Nesta dissertação nomeamos de mundanidade.

⁸³ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2010, p.188-288.

⁸⁴ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p.188.

mundanidades perdem completamente o cunho “moralista⁸⁵”, reconquistando o cunho ontológico da vida humana que se desdobra na temporalidade e, por essa razão, tende tanto a concentrar-se na contemplação interior, como dispersar-se para fora, a fim de dar conta de viver sua unidade em meio à multiplicidade.

O jogo de palavras existentes nesses versículos pode ser compreendido a partir da dualidade intrínseca da vida: a possibilidade de se concentrar ou de se dispersar dentre vários afazeres, isto é, um deixar-se conduzir pelo “deleite” proveniente dos olhos que a vida no mundo, em meio à coletividade, nos proporciona. Na verdade, trata-se de movimentos existenciais vivenciados por todo e qualquer ser humano e que Heidegger denominou de vida na autenticidade e/ou na inautenticidade⁸⁶. Nesse sentido, “temor” e “desejo” compõe o desdobrar existencial de cada ser humano na temporalidade, acarretando modos de realização tanto autênticos, quanto inautênticos.

Heidegger interpreta as “mundanidades” ou “concupiscências⁸⁷” como “tentações”, mas as entende como modos possíveis de se experimentar a realidade. Um modo mais superficial, mais disperso de si e jogado no meio da multidão, do senso comum, contudo um modo, como segue:

A tentação não é um acontecimento, mas um sentido de realização existencial, um como da experiência. Em relação a quê? Ao sentido que vai ao encontro do experimentar. Experimenta-se uma “possibilidade”, que tem significado em relação ao conteúdo do que se vive⁸⁸.

Por um acaso não é a vida uma tentação – sem intermissão alguma? Encontrar-se entre essas duas possibilidades que concorrem entre si, das quais não se é dono. O acomodado não vê isso, mas vê uma como substituição da outra; ele se deixa levar pela facilidade passageira e pela indolência. Contudo, quem experimenta isso *procura* colocar fim com toda firmeza, procura alcançar ocasião e oportunidade⁸⁹.

⁸⁵ O moralismo é uma postura escrupulosa que parte do pressuposto que a realidade é medida pela lógica humana e, por isso mesmo, “aquele ou aquela” que está sendo ajuizado poderia agir de modo diferente do qual vem agindo. O moralismo incorpora um dever ser abstrato e totalmente desconectado da vida fática, tal como ela é em si mesma, distanciando-se, pois, do sentido vivencial e existencial daquela pessoa que está sob o juízo do moralista.

⁸⁶ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, p.68.

⁸⁷ A palavra concupiscência resulta do somatório de “com” e “prazer”. Logo, a concupiscência é um comprar-se, se e somente se aceitamos a vigência desse modo de experimentar a realidade, e dirigimo-nos, por meio do “sim” da vontade, para a sua consecução, para o deleite efetivo, ainda que ele nos faça padecer ou produza sofrimento na existência de outrem.

⁸⁸ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p.235.

⁸⁹ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p.236.

Sendo assim, a primeira forma de “mundanidade” ou “tentação” é a concupiscência da carne, o agir agradável. A carne descreve o aspecto físico da corporalidade humana, que envolve o comer, o beber e o sexo. Todavia, não se trata apenas de um prazer sensual seja pelo paladar, pelo tato ou pelo sexo, mas consiste em querer usar aquilo que se deve gozar e gozar aquilo que se deve usar. Até porque só se conhece um ser humano desde a tentação, do modo que ela provenha, seja pelo engano, pela provação ou pela tribulação⁹⁰. Epicuro explicou muito bem essa tentação ao diferenciar os prazeres necessários daqueles não necessários. Por exemplo, comer e beber são prazeres necessários. Agora, o alimento do qual iremos nos nutrir abre espaço para tentação. Suponhamos que uma pessoa diga: “estou com desejo de comer uma deliciosa massa italiana com um apetitoso vinho tinto”. Neste sentido, aqui já entraria a mundanidade ou a tentação.

A segunda forma de “mundanidade” ou “tentação” é aquela da concupiscência dos olhos, o curioso olhar em volta. Trata-se da curiosidade frívola do saber. O saber pelo simples saber, sem nenhum impacto existencial e sem nenhum compromisso ético. É a curiosidade passageira e a fofoca que ocupam o tempo destinado ao relacionamento consigo mesmo, que não traz nenhum aprofundamento no modo de experimentar a realidade. É o modo próprio de saborear a vida do gozador, do paquerador que não se envolve com nada, nem consigo mesmo. É a vida na dispersão exterior propriamente dita. Aqui, o desejo de acumular “o experimentar” nutre a vida da escuridão de sentido, pois basta o “ocupar-se” para fugir da dor de ter de viver e ter de realizar algo quer se queira ou não, pois o ser humano não é um vegetal que possa dispender o seu tempo com as funções fisiológicas básicas. Viver exige o lançar-se no porvir. Essas ocupações casadoiras camuflam o fazer, o produzir, o realizar.

Por último, advém a terceira forma de “mundanidade” ou “tentação” que é o orgulho da vida ou a ambição secular, pois aqui é na pessoa mesma que a tentação

⁹⁰ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p.259.

se concentra. A pessoa está em jogo, é ela quem deve ser levada em consideração e alçada a um grau de importância e significância próprias. Heidegger descreve essa tentação da seguinte maneira:

Trata-se da vigência de si mesmo no experimentar fático, isto é, nos nexos da vida mundana na qual convivemos, mas finalmente também nos nexos com o mundo próprio. A referência ao mundo e a relação com ele diz respeito aqui ao mundo que compartilhamos, mas é fruto, em termos absolutos, de uma relação mundana com a qual o essencial é o próprio indivíduo desvinculado dos outros⁹¹.

Em sua obra *Confissões*, Agostinho de Hipona denomina esse tipo de vida de “vida miserável”, de jactância própria do puro egoísta, ao afirmar que essa tentação é o desejo de ser temido e amado pelos homens⁹². O indivíduo se autoafirma e dá um valor absoluto à sua subjetividade própria e específica. Ele anseia por ser reconhecido em condição superior e quer se impor aos demais na convivência cotidiana. Segundo sua autoavaliação, ele merece o apreço e a valorização positiva dos outros membros da sociedade. É como se fosse uma veemência interna, e, ao mesmo tempo uma insegurança patética, que leva a pessoa a precaver-se de qualquer crítica negativa ou oposição. Sendo assim, neste tipo de tentação, há a possibilidade de se envaidecer, de se preencher a vaidade e, em seguida, decair e perder-se no vazio do nada de sentido.

1.5. Ética teológica em 1Jo 2,15-17

A ética teológica em 1Jo vai diretamente ao ponto. Não aparecem questões externas ao círculo da comunidade joanina. Isso já frustrou muitos intérpretes e deixou outros em dúvida acerca do significado da ética em 1Jo⁹³. Reconhece-se que a questão que originou a problemática dentro da carta foi de natureza ética, que está refletida em algumas referências na carta, tais como: amor, pecado, mundo, responsabilidade, andar na luz ou na verdade, dentre outras.

⁹¹ HEIDEGGER, M. *Fenomenologia da Vida Religiosa*, p.214.

⁹² AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Porto Alegre: Minha Biblioteca Católica, 2018, p. 318.

⁹³ VAN DER WATT, J. G. *The Catholic Biblical Quarterly*, 61, p.491.

Van der Watt defende a hipótese de que o pensamento ético da comunidade joanina advém de um nexos de metáforas provenientes da vida familiar vigente no século I d.C. Ele argumenta a partir da utilização das ideias familiares aceitas por convenção e presentes no cotidiano das famílias, a fim de compreender e explicar os eventos éticos e espirituais. Por esta razão, a ética em 1Jo é parte integrante de sua estrutura teológica⁹⁴.

É importante ressaltar que a família era vista como a base da estrutura social na vida do Mediterrâneo Antigo⁹⁵, lugar de onde a comunidade joanina extraiu essa noção. Neste sentido, a terminologia “nascido de Deus” (1Jo 2,29; 3,10; 4,7; 5,1-2.18) sugere a relação entre Deus e o fiel, constituindo na fé Deus como Pai e o fiel como “criança” ou “filhinho(a). Logo, “nascido de Deus” quer dizer, nascido dentro de uma família, da qual faz parte e a qual pertence⁹⁶.

O autor parece querer criar uma relação íntima e confiante com o Pai usando termos do imaginário familiar. Nas sociedades do Antigo Mediterrâneo, a interação social e o estilo de comunicação entre pai e filho eram usualmente muito relaxados. Aristóteles, por exemplo, descreve na *Política*⁹⁷ que a relação entre o pai e a criança é uma das três relações básicas com forte papel da proteção e do amor. O pai geralmente acompanhava seu filho em seus compromissos, e o filho era educado trabalhando com o seu pai.

Neste sentido, a relação expressa entre Pai e Filho em 1Jo é bastante aberta e há a necessidade de sincronia entre o Filho e o Pai. Por esta razão, em Cristo o crente experiencia o amor de Deus, que é ativo. Por isso, a criança ou o filhinho deve amar não somente o pai, mas também os outros membros da família. Van der Watt afirma:

No nível das relações interpessoais, o amor funciona como um benefício dos membros da família. Isso coloca a ética num nível diferente de uma

⁹⁴ VAN DER WATT, J. G. *The Catholic Biblical Quartely*, p.492.

⁹⁵ STAMBAUGH, J.; BALCH, D. *The Social World of the First Christians*. SPCK. London, 1986, p.123.

⁹⁶ Relembrando que o Pai era entendido como a “cabeça” da família. VAN DER WATT, J.G. *The Catholic Biblical Quartely*, p.495.

⁹⁷ ARISTÓTELES. *Política*. Trad. Juan José Moralejo Alvarez. Santiago de Compostela: Fundación BBVA, 2003, p.115.

simples lista de tarefas. Não importa o que aconteça, aquele que crê deve atuar em benefício de sua família. O autor de 1Jo, ao descrever o amor desta forma, cobre *todas* as situações possíveis, uma vez que a simples questão que determina o que é a ação amorosa é a pergunta: como posso ajudar o meu irmão? Assim, o amor é a conduta ética que resulta do fato de ter nascido na família de Deus com todas as suas implicações⁹⁸.

No caso específico de 1Jo 2,15-17, a única conduta possível do crente é a de tentar negociar com o κόσμος, já que amar o “mundo” está em clara oposição a Deus. Amar o mundo inclui a cobiça ou o desejo da carne, a cobiça daquilo que os olhos podem ver e o orgulho (ἀλαζονεία) da vida. O foco demarcado pelo autor joanino está na pessoa que busca o seu próprio benefício (a sua própria cobiça) no mundo temporal e material, muito mais do que naquilo que Deus oferece. Ao seguir o seu próprio desejo, a sua própria cobiça, a pessoa se individualiza. Por isso, o autor afirma que o crente não deveria ser seduzido pela cobiça, desejo ou orgulho, já que esses modos de ser humano arrancam-nos do querer de Deus. Assim, seguimos o caminho diametralmente oposto ao da vontade de Deus que está no amor. Pois Ele próprio é o amor.

Judith Lieu escreve que a passagem 1Jo 2,15-17 provém de uma tradição ética separada, que não diz respeito ao resto da carta⁹⁹, mas que está conectada com o uso dos termos: carne, olhos e vida (βίος). Já Anderson e Culpepper sugerem que exista uma conexão entre uma falsa cristologia e o conceito de “mundo”. Argumentam que uma falsa cristologia, e um forte apelo ético diriam respeito à negação da humanidade plena de Jesus e, com isso, viria tanto a negação, quanto a negligência com o outro¹⁰⁰. Neste percurso hermenêutico, o fiel estaria mais ocupado com a vida de oração do que encarnar-se na terra em meio às dificuldades e problemas, pois o Cristo agora é apenas o “Jesus glorioso e desencarnado”.

Maarten Menken também entende os separatistas como um grupo que havia compreendido Jesus como um “super-homem” e via a comunidade como já tendo alcançado toda a salvação e, portanto, não considerava relevante verificar a fé da

⁹⁸ VAN DER WATT, J. G. *The Catholic Biblical Quarterly*, p.507.

⁹⁹ LIEU, J. I, II and III *John*: a commentary. NTL. Louisville: Westminster, 2008, p.94.

¹⁰⁰ ANDERSON, P. N.; CULPEPPER, R. A. (ed). *Early Christianity and its Literature*. Society of Biblical Literature. Number 13. Atlanta: Sbl Press, 2014, p.233.

comunidade na facticidade do real¹⁰¹. Ele também pensa que, em 1Jo 2,15-17, o autor joanino não está descrevendo os vícios dos oponentes, mas relaciona esse trecho em conexão com 1Jo 3,17, implicando que esses vícios não expressariam o amor pelos irmãos, mas somente o desejo pelo deleite em si mesmo.

Bennema, um importante investigador, apresenta outra hermenêutica para esse trecho bíblico. Ele compreende que nele há uma solicitação implícita para uma transformação moral nos seguidores de Jesus, que iniciaria com o renascer do Espírito¹⁰². Essa transformação moral ou renovação do comportamento ocorreria pela mudança da conduta, que passaria a estar baseado no que Jesus de Nazaré ensinou e, principalmente, exemplificou:

Espera-se que crentes ou membros da família de Deus alinhem o seu novo modo de pensar ao seu entorno, ao mundo, e seu novo modo de pensar deveria estar expresso no seu comportamento. Pensar “para além” é pensar em consonância com o modo de ser de Deus e com seus projetos (...) apesar de João não mencionar explicitamente o conceito de razão moral, há numerosas referências implícitas¹⁰³.

¹⁰¹ MENKEN, M. J. J. The Opponents in the Johannine Epistles. **Empsychoi Logoi: Religious Innovations in Antiquity**, Leiden: Brill, 2008, p.205-206.

¹⁰² BENNEMA, C. Moral Transformation in the Johannine Writings. In: **In die Skriflig**, p.2.

¹⁰³ BENNEMA, C. Moral Transformation in the Johannine Writings. In: **In die Skriflig**, p.3.

REFERÊNCIAS

- AKIN, D. L. **1, 2, 3 John**: Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture. The New American Commentary. USA: Broadman & Holman Publishers, 2001
- AKIN, D. L. **Exalting Jesus in 1, 2, 3 John**. Christ-Centered Exposition Commentary (CCEC). USA: Holman Bible Publishers, 2014.
- ALLEN, D. **1-3 John**: Fellowship in God's Family. Illinois: Crossway, 2013.
- ANDERSON, P. N.; CULPEPPER, R. A. (Ed). **Early Christianity and its Literature**. Society of Biblical Literature. Number 13. Atlanta: Sbl Press, 2014.
- BARCLAY, W. **1, 2, 3ª Juan y Judas**. Comentario al Nuevo Testamento. Madrid: Editorial Clie, 2008.
- BARCLAY, W. **Palavras Chaves do Novo Testamento**, Vol 1. São Paulo: Vida Nova, 2010.
- BENNEMA, C. Moral Transformation in the Johannine Writings. In: **In die Skriflig**, 51 (3), 2017, p. 1-7.
- BIANCHINI, F. 1 Giovanni e la Retorica: l'argomentazione e di 1Gv 1,4-2,28. In: **Biblica**, Vol 99, Issue 2, 2018, p. 265-280.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2015.
- BÍBLIA DO PEREGRINO. São Paulo: Paulus, 1997.
- BÍBLIA TEB. São Paulo: Loyola, 1994.
- BLANCHARD, Y-M. Los Escritos Joánicos: una Comunidad atestigua su fe. **Cuadernos Bíblicos**, Vol 138. Madrid: Editorial Verbo Divino, 1988.
- BROWN, R. E. **Introducción al Nuevo Testamento II**: Cartas y otros escritos. Madrid: Editorial Trotta, 2002.
- BROWN, R. E. **The Community of the Beloved Disciple**: The Life, Loves and Hates of an Individual Church in New Testament Times. New York: Paulist Press, 1971.
- BROWN, R. E. **The Epistles of John**. Garden City: Doubleday, 1982.
- BULTMANN, R. **The Johannine Epistles**. Philadelphia: Fortress, 1973.
- CULPEPPER, A. **1John, 2John, and 3John**. Atlanta: John Knox, 1973.
- GONZAGA, W. As Cartas Católicas no Cânon do Novo Testamento. In: **Perspectiva Teológica**. Belo Horizonte, v. 49, n. 2, 2017, p. 421-444.
- HEIDEGGER, M. **Sein und Zeit**. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1993.
- JHENSEN, M. The Structure and Argument of 1 John. In: **Journal for the Study of the New Testament**, 35 (1), 2012, pp. 54-73.
- KONINGS, J.; KRULL, W. **Cartas de Tiago, João, Pedro, João e Judas**. A Bíblia Passo a Passo. São Paulo: Loyola, 1995.
- KRUSE, C. G. **The Letters of John**. The Pillar New Testament Commentary (PNTC). Michigan: Grand Rapids, 2000.
- KYSAR, R. The Whence and Whither of the Johannine Scholarship. In: **Life in Abundance: Studies of John's Gospel in Tribute to Raymond E. Brown**. Collegeville: Minn Liturgical, 2005.

- LAMB, D. A. **Text, Context and the Johannine Community: a sociolinguistic Analysis of the Johannine Writings**. The Library of New Testament Studies. Bloomsbury, 2013.
- LIEU, J. M. Us or You? Persuasion and Identity in 1 John. In: **Journal of Biblical Literature**, 127, nº 4, 2008, pp. 804-819.
- LIEU, J. I, II and III John: a commentary. NTL. Louisville: Westminster, 2008.
- LIGHTNER, R. **The Books of 1, 2, 3 John and Jude: Forgiveness, Love and Courage**. 21st Century Biblical Commentary Series. Book Company, 2003.
- LLOYD-JONES, M. **Studies in 1 John**. Life in Christ (The Original Five Volumes in One). Illinois: Crossway Books, 2002.
- MaCARTHUR, J. **1-3 John**. MacArthur New Testament Commentary (MNTC). Chicago: Moody Publishers, 2007.
- MARSHALL, I. H. **The Epistles of John**. The New International Commentary on the New Testament. Cambridge: Eerdmans Publishing, 1978.
- MENKEN, M. J. J. The Opponents in the Johannine Epistles. **Empsychoi Logoi: Religious Innovations in Antiquity**, Leiden: Brill, 2008.
- METZGER, B. M. **Um Comentário Textual al Nuevo Testamento**. Madrid: Ediciones Científicas de la Deutsche Biblegesellschaft, 2006.
- MEYNET, R. La Rétorique Biblique et Sémitique: État de la Question. In: **Rhetorica**, 28, 2010, p. 290-312.
- MORGEN, M. **Las Cartas de Juan**. Cuadernos Biblicos. Vol 62. Madrid: Editorial Verbo Divino, 1988.
- MORGEN, M. **Les Épîtres de Jean**. Commentaire Biblique Nouveau Testament. Vol 19, 2005.
- NESTLE, E.; ALAND, K. **Novum Testamentum Graece 28^a**. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- O'CALLAGHAN, J. **Introducción a la Crítica Textual del Nuevo Testamento**. Madrid: Editorial Verbo Divino, 1999.
- O'DONNELL, D. S. **1-3 John**. Reformed Expository Commentary. New Jersey: Publishing, 2015.
- PAINTER, J. **1, 2 and 3 John**. Sacra Pagina Series. Vol 18. Collegeville: The Liturgical Press, 2002.
- PERKINS, P. Koinonia in 1 John 1, 3-7: the social Context of Division in the Johannine Letters. In: **The Catholic Biblical Quarterly**, 45, 1983, pp. 631-641.
- PLATÃO. A Apologia de Sócrates. In: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1987.
- PLATÃO. **A República**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- REEDER, J. A. **Definitive Sanctification: a needed component in resolving the Johannine Perfectionism**. Puzzle of 1 John. Degree: Doctor of Philosophy. Theology Department Auburn University, December, 2009, 228p.
- RENSBERGER, D. K. **1 John, 2 John, 3 John**. Abingdon New Testament Commentaries (ANTC). Nashville: Abingdon Press, 1997.
- REYNIER, I. R. C. **Les Épîtres Catholiques**. Paris: Éditions du Cerf, 2018.
- SLATER, T. **A Manual of Moral Theology: for English-Speaking countries**. Vol I. London: Burns Oates & Washbourne, 1925.

- SMALLEY, S. S. **1, 2 and 3 John**. Word Biblical Commentary. Volume 51. Michigan: Zondervan Editor, 2015.
- SMITH, D. M. **First, Second, and Third John**. Interpretation a Bible Commentary for Teaching and Preaching (BCTP). Kentucky: Westminster John Knox Press, 2012.
- SPOHN, W. C. **Go and do Likewise: Jesus and ethics**. New York: Continuum, 1999.
- SPOHN, W. C. **What are they saying about Scripture and Ethics**. New York: Paulist Press, 1995.
- STEGEMANN, E.; STEGEMANN, W. **História Social do Protocristianismo: Os primórdios do Judaísmo e as Comunidades de Cristo no Mundo Mediterrâneo**. São Paulo: Paulus, 2004.
- STRECKER, G.; ATTRIDGE, H. W. **The Johannine Letters**. Hermeneia: a Critical and Historical Commentary on the Bible. Philadelphia: Fortress Press, 1996.
- STREET, D. R. B. **The Went Out from Us: The Identity of the Opponents in First John**. New York: De Gruyter, 2011.
- SWINDOLL C. R. **Insights on 1, 2, & 3 John, Jude**. Swindoll's Living Insights New Testament Commentary, Volume 14. Illinois: Tyndale House Publishers, 2018.
- THOMPSON, M. M. **1-3 John**. The IVP New Testament Commentary. Illinois, InterVarsity Press, 2011.
- THORP, K. L. (ed). **A Life changing encounter with God's Word**. 1,2 & 3 John. NavPress, 2011.
- THÜSING, W. **As Epístolas de São João**. Petrópolis: Vozes, 1983.
- VAN DER WATT, J. G. Ethics in First John: a literary and socioscientific Perspective. In: **The Catholic Biblical Quarterly**, 61, 1999, pp. 491-511.
- VIELHAUER, P. **Geschichte der urchristlichen Literatur**. Berlin: de Gruyter, 1975.
- VON WAHLDE, U. C. **The Gospel and Letters of John**. The Eerdmans Critical Commentary. Vol 15. Cambridge: Eerdmans, 2010.
- YARBROUGH, R. W. **1, 2 and 3 John**. Baker Exegetical Commentary on the New Testament (ECNT). Michigan; Grand Rapids, 2008.