

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**  
**ESCOLA DE COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E HUMANIDADES**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**O Messias como Revelador:  
uma análise a partir de João 4 em seus contextos histórico e  
exegético literário**

**Vanderson Eduardo Domingues**

**São Bernardo do Campo  
2018**

**UNIVERSIDADE METODISTA DE SÃO PAULO**

**ESCOLA DE COMUNICAÇÃO, EDUCAÇÃO E HUMANIDADES**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO**

**O Messias como Revelador:  
uma análise a partir de João 4 em seus contextos histórico e  
exegético literário**

**Por**

**Vanderson Eduardo Domingues**

**Orientador:** Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira.

Tese apresentada em cumprimento às exigências de conclusão do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, para obtenção do grau de Doutor.

São Bernardo do Campo

2018

Catálogo na fonte  
Erika Alves dos Santos (CRB 8/7110)

Domingues, Vanderson Eduardo.

O Messias como revelador [texto] : uma análise a partir de João 4 em seus contextos histórico e exegético literário / Vanderson Eduardo Domingues. – 2018.

209 f. : enc.

Orientador: Paulo Augusto de Souza Nogueira.

Texto datilografado.

Tese (doutorado em Ciências da Religião)–Universidade Metodista de São Paulo, Escola de Comunicação, Educação e Humanidades, São Bernardo do Campo, 2018.

Análise exegética e histórico-literária de João 4. Discute a releitura da crença da comunidade joanina em Jesus enquanto Revelador, a partir da ótica do evangelista e comunidade, considerando as influências do contexto plural, sociopolítico e religioso da Palestina no Século I.

Referências: f. 179-209.

1. Revelador. 2. Comunidade joanina. 4. Cristologia. 5. Exegese. I. Nogueira, Paulo Augusto de Souza. II. Título.

É autorizada a reprodução e divulgação parcial ou total deste estudo por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

**Área de Concentração: Linguagens da Religião (Novo Testamento)**

**Data de defesa: 16/10/2018**

**Resultado: Aprovado**

**Prof. Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira Prof. Dr. \_\_\_\_\_**  
**(Universidade Metodista de São Paulo)**

**Prof. Dra. Suely Xavier dos Santos. Profa. Dra \_\_\_\_\_**  
**(Universidade Adventista de São Paulo)**

**Prof. Dr. Jonas Machado Prof. Dr. \_\_\_\_\_**  
**(Universidade Metodista de São Paulo)**

**Prof. Dr. Vitor Chaves de Souza Prof. Dr. \_\_\_\_\_**  
**(Universidade Metodista de São Paulo)**

**Prof. Dr. Marcelo Carneiro Prof. Dr. \_\_\_\_\_**  
**(Faculdade Presbiteriana Independente)**

*Agradeço imensamente os valiosos auxílios recebidos através do UNASP.(Universidade Adventista de São Paulo, Campus II) que me foram imprescindíveis para possibilitar minha pesquisa.*

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Deus, criador e mantenedor da vida, que concede conhecimento e sabedoria aos homens.

À Instituição Adventista de Ensino representada pelo UNASP.EC, na pessoa do seu diretor geral Prof. Paulo Martini, pelo apoio financeiro para que pudesse cursar o programa de Doutorado em Ciências da Religião, a qual sempre me proporcionou a oportunidade de crescer pessoal e profissionalmente e me proporcionou a oportunidade de ser professor do Mestrado em Teologia. Minha eterna gratidão.

À Instituição Metodista de Ensino, representada pelo programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, que sempre me proporcionou a oportunidade de crescer em um ambiente acadêmico respeitável, bem como aos professores, que foram mais que mestres e me guiaram academicamente; também minha gratidão aos funcionários da Biblioteca, que sempre estiveram prontos a ajudar.

Ao meu orientador, Dr. Paulo Augusto de Souza Nogueira, que sempre instruiu, direcionou e acreditou em meu trabalho.

Ao Dr. Roberto Pereyra pelo constante incentivo e que sempre será meu exemplo de humildade e academicismo desde a minha primeira formação.

Ao Prof Dr. Wilson Paroschi por ter sido um coorientador sempre que precisei, pelas conversas, pelas dicas preciosas de autores.

Ao Prof Dr. Paulo Roberto por também ter sido um coorientador sempre que precisei, pelas conversas e conselhos, obrigado por me receber em sua casa muitas vezes apenas como uma ovelha do seu aprisco.

À Dra Silvia Almeida Prado por ter sido uma mãe para mim em momentos turbulentos, protetora e um anjo de Deus quando mais precisei. Minha eterna gratidão.

Ao Pastor e Professor Jorge Mário de Oliveira, meu exemplo de ser humano e pastor, que me ensina sobre a vida e sobre acreditar sempre.

À minha irmã Jussara Domingues, minha gratidão especial, por sempre estar ao meu lado, percorrer longas distancias para me ajudar. Você foi minha irmã querida que nunca deixou de estar ao meu lado. Amo você.

A Viviane Apolinário pela amizade e pelo grande ajuda na versão final, nas correções e observações. Minha eterna gratidão.

A Valeria Schmitke pela amizade e pelo tempo despendido nas correções e observações. Minha eterna gratidão.

A Erika Santos por acreditar em mim, apoiar e me ajudar a ser alguém melhor sempre.

Aos meus amigos que sempre estiveram ao meu lado e mesmo em momentos difíceis não me abandonaram: Dr. Irineu Reis e Sibebe Reis, Valeria Schmitke, Décio Apolinário, Pr. Geraldo Magela, Márcia Pessolato, Andrea Assunção, Pr. Crislem Marlon e Gislaine, Pr. Claudio Roberto, Claudio Santos Silva, Paulo Henrique Alexandre, Israel Francisco, Marcelo Augusto Pereira.

Vocês sempre acreditaram em mim. “Quem tem amigos nunca está só.”

A minha família (Mãe, Gisele, Jussara, Cleiton, William, Gabi, Tio Abel, Tia Claudia, Tia Tania, Tia Iria, Nathalia, Shofia, André) que, quando mais precisei, esteve ao meu lado e nunca me abandonou. Amo vocês.

*Dedico este trabalho aos meus pais que me criaram (Nair Domingues e André Paulo) (In memoriam) que cuidaram de mim quando ainda um bebê, foram um exemplo de fé e confiança em Deus nas provações e dificuldades que vivíamos e sobretudo a semente do Evangelho em mim plantada, desde cedo, e o amor à Palavra de Deus. Um dia nos veremos novamente e poderei lhes contar tudo o que vivi e conquistei.*

“Anseio pela revelação, que em parte alguma arde com mais belo alento do que no Novo Testamento.

Almejo abrir o básico texto e transpor o sagrado original, com sentimento puro e honesto para meu idioma natal.

Escrito está: “Era no início o verbo”. Já paro e me crítico acerbo; como hei de dar ao verbo tão alto apreço? De outra interpretação careço.

Se me ilumina o Gênio imenso. Escrito está era no início o senso! Porém pesa o teor inicial com calma plena. Não se apressure a tua pena.

É o senso que tudo cria? Deverá opor. Era no início e energia! Mas, já enquanto assim o retifico, diz-me algo que tão pouco nisso fico.

O Gênio me auxilia e sereno escrevo vendo a direção: Era no início a ação.”

Fausto de Goethe

**“Não andamos por caminhos já feitos, o nosso ir faz o caminho”.**

**(C. S. Lewis)**

**“O Amor é força mais forte do Universo, ele pode qualquer coisa.  
Porém o amor tem um lado frágil, ele aceita ser rejeitado. ”**

**(Amy)**

## RESUMO

A presente tese objetiva demonstrar as estratégias de releitura da memória de Jesus como Revelador, a partir do prisma do autor do Quarto Evangelho para combater os inimigos da comunidade, assegurar-lhes a fé, fortalecer os perseguidos e duvidosos e formar uma cristologia solidificada em um pensamento soteriológico quanto à pessoa de Jesus como Messias e como Revelador ao longo do Evangelho e utilizando como texto base João 4. Para tanto pretende-se analisar a pluralidade sociopolítica e religiosa da Palestina no Século I, demonstrando como o meio influenciou a escolha do autor do Quarto Evangelho ao redigir um texto de forma a fazer uma releitura da vida de Jesus em defesa da fé de sua comunidade. Também serão estudadas as vozes em conflito dentro do texto e as vozes discordantes que cercam a perícopes, buscando entendê-las a partir do texto do Quarto Evangelho, pois esse é o elemento mais palpável de que dispomos para o estudo dos conflitos e motivos que geraram esse evangelho. Para melhor expor e entender o argumento de defesa do autor que representa a comunidade joanina, será desenvolvido um estudo sobre o uso dos verbos προφήτης e Σωτήρ τοῦ κόσμου no texto do Quarto Evangelho, especialmente no capítulo 4, com o intuito de mostrar como o autor entendia este Jesus Revelador e como isto moldou sua teologia.

**Palavras chave:** Revelador, água da vida, comunidade joanina, conflito, pluralidade, cristologia, Messias, identidade.

## ABSTRACT

The present thesis aims to demonstrate the strategies of re-reading the memory of Jesus as a Revelator, from the perspective of the author of the Fourth Gospel to combat the enemies of the community, strengthening them on their faith, encouraging the persecuted and doubtful and forming a solidified soteriological Christology in the person of Jesus as Messiah and Revelator along the Gospel, using as base text John 4. In order to do so, we intend to analyze the socio-political and religious plurality of Palestine in the first Century, demonstrating how the medium influenced the author of Fourth Gospel's choice in writing a text in order to re-read the life of Jesus in defense of the faith of his community. We will also study the conflicting voices within the text and the discordant voices that surround the pericope, seeking to understand them from the text of the Fourth Gospel, since this is the most palpable element we have to study the conflicts and motivation that generated this gospel. To better expose and understand the author's defense argument that represents the Johannine community, a study will be developed on the use of the verbs προφήτης and Σωτήρ τοῦ κόσμου in the text of the Fourth Gospel, especially in chapter 4, in order to show how the author understood this Jesus Revealer and how such understanding shaped his theology.

**Keywords:** Revelator, water of life, Johannine community, conflict, plurality, Christology, Messiah, identity.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

|                        |  |
|------------------------|--|
| <i>AB</i>              | Anchor Bible                                     |
| <i>Am.Rev.Anthrop.</i> | Annual Reviews of Anthropology                   |
| <i>APSR</i>            | American Political Science of the New Testament  |
| <i>BBR</i>             | Bulletin for Biblical Research                   |
| <i>Bib</i>             | Biblica  |
| <i>BinInt</i>          | Biblical Interpretation                          |
| <i>BibOr</i>           | Bíblia e Oriente                                 |
| <i>BibTrans</i>        | The Bible Translator                             |
| <i>BS</i>              | Bibliotheca Sacra                                |
| <i>BTB</i>             | Biblical Theology Bulletin                       |
| <i>CBQ</i>             | The Catholic Biblical Quarterly                  |
| <i>CD</i>              | La Ciudad de Dios                                |
| <i>Com</i>             | Communio   |
| <i>Con</i>             | Concilium  |
| <i>Conv</i>            | Convergência                                     |
| <i>CR</i>              | Currents in Research                             |
| <i>CTQ</i>             | Catholic Theological Quarterly                   |
| <i>CuadTeol</i>        | Cuadernos Teológicos                             |
| <i>Didas</i>           | Didaskalia                                       |
| <i>Dial</i>            | Dialog   |
| <i>E1</i>              | Evangelho 1 (Primeira Redação do QE)             |
| <i>E2</i>              | Evangelho 2 (Segunda Redação do QE)              |
| <i>E3</i>              | Evangelho 3 (Terceira Redação do QE)             |
| <i>EstBib</i>          | Estudos Bíblicos                                 |
| <i>ER</i>              | Estudos de Religião                              |
| <i>GNLT</i>            | Grande Léxico do Novo Testamento                 |
| <i>HTR</i>             | Harvard Theological Review                       |
| <i>Int</i>             | Interpretation (a Journal of Bible and Theology) |
| <i>JBL</i>             | Journal of Biblical Literature                   |
| <i>JSHJ</i>            | Journal for the Study of the Historical Jesus    |
| <i>JSNT</i>            | Journal for Studies of the New Testament         |
| <i>JTS</i>             | Journal Theological Studies                      |
| <i>JCI</i>             | Journal of Communication Inquiry                 |
| <i>JPR</i>             | Journal of Peace Research                        |
| <i>Jud</i>             | Judaism  |
| <i>NTE</i>             | New Testament Essays                             |
| <i>NTS</i>             | New Testament Studies                            |
| <i>NRT</i>             | NouvRevTheol                                     |
| <i>NovT</i>            | Novum Testamentum                                |
| <i>Pac</i>             | Pacifica   |
| <i>P</i>               | Pasos  |
| <i>Persp</i>           | Perspective                                      |
| <i>PT</i>              | Perspectiva Teológica                            |
| <i>Prot</i>            | Protestantesimo                                  |

|                    |   |
|--------------------|---|
| <i>RevBib</i>      | Revista Bíblica                                   |
| <i>RivBl</i>       | Rivista Biblica                                   |
| <i>RevCultTeol</i> | Revista de Cultura Teológica                      |
| <i>Revscphth</i>   | Revue Das Sciences Philosophiques et Théologiques |
| <i>RevThom</i>     | Reviste Thomiste                                  |
| <i>RHPR</i>        | Revue d'Histoire et Philosophie Religieuses       |
| <i>RIBLA</i>       | Revista de Interpretaçao Bíblica Latino-Americana |
| <i>RivBibIt</i>    | Rivista Biblica Italiana                          |
| <i>Salm</i>        | Salmanticensis                                    |
| <i>SBL</i>         | Society of Biblical Literature                    |
| <i>Sem</i>         | Semeia  |
| <i>StTh</i>        | Studia Theologica                                 |
| <i>TV</i>          | Teologia e Vida                                   |
| <i>Theo</i>        | Theologika  |
| <i>Theol</i>       | Theology  |
| <i>TET</i>         | The Expository Times                              |
| <i>TynBul</i>      | Tyndale Bulletin                                  |
| <i>VE</i>          | Vox Evangelica                                    |

#### OS ESCRITOS DE JOSEFO (apenas os usados nesta pesquisa)

|    |                       |
|----|-----------------------|
| AJ | Antiguidades Judaicas |
| GJ | Guerra Judaica        |

#### AUTORES JUDAICOS

|           |                                |
|-----------|--------------------------------|
| Ag        | Ageu                           |
| Esd       | Esdras                         |
| 1Hen      | Henoc                          |
| Jub       | Jubileus                       |
| Test.     | Testamentos dos XII Patriarcas |
| Test Jud  | Testamento de Judas            |
| Test Aser | Testamento de Aser             |
| Test Jos  | Testamento de José             |
| Test Rub  | Testamento de Ruben            |
| Tg. Ps.-J | Targum Pseudo-Jonatas          |

#### PERGAMINHOS DE QUMRAN

|     |                                   |
|-----|-----------------------------------|
| MMM | Manuscritos do Mar Morto (Qumran) |
| CD  | Aliança de Damasco                |
| MQ  | Rolo do templo                    |
| IQM | Rolo da Guerra                    |
| IQS | Regras da comunidade              |

## ANTIGOS AUTORES CRISTÃOS

|           |   |
|-----------|---|
| <i>HE</i> | Eusébio de Cesaréia, <i>História Eclesiástica</i> |
| Apol.     | Justino, Apologia                                 |
| Diálogo   | Justino, Diálogo com Trifone                      |
| CC        | Orígenes, Contra Celsum                           |
| PG        | J. Migne, Patrologia Graeca                       |
| PL        | J. Migne, Patrologia Latina                       |
| 2Clem     | 2 Clemente  |

## OUTRAS ABREVIATURAS E SIGLAS

|           |   |
|-----------|---|
| AT        | Antigo Testamento   |
| AH        | Irineu de Lião, <i>Adversus Haeresis</i>  |
| a.C.      | Antes de Cristo   |
| cap.      | Capítulo(s)   |
| cf.       | confira, conforme   |
| d.C.      | Depois de Cristo  |
| QE        | Quarto Evangelho  |
| ed., eds. | Edição, editor (es)   |
| Id.       | Idem, o mesmo   |
| LXX       | Modo latino de escrever 70, um número redondo usado para a tradução grega do AT (Septuaginta) |
| n.        | número  |
| NT        | Novo Testamento   |
| Op. cit.  | Obra citada   |
| P         | Manuscrito em papiro (geralmente de um escrito bíblico)                                       |
| p.        | Página, páginas   |
| par.      | (e) paralelo(s)   |
| p. ex.    | por exemplo   |
| s, ss     | e seguinte(s)   |
| TEB       | Tradução Ecumênica da Bíblia  |
| v. (vv.)  | Versículo, versículos   |
| vol.      | Volume  |

## SUMÁRIO

|            |   |           |
|------------|---|-----------|
| <b>1</b>   | <b>O TEXTO E SEU CONTEXTO: ANÁLISE DA REALIDADE PLURI-SOCIOCULTURAL DA COMUNIDADE JOANINA NO SÉCULO I. ....</b> | <b>17</b> |
| <b>1.1</b> | <b>Introdução .....</b>   | <b>17</b> |
| <b>1.2</b> | <b>As Singularidades do QE .....</b>  | <b>18</b> |
| <b>1.3</b> | <b>A Finalidade do Texto .....</b>  | <b>20</b> |
| 1.3.1      | A Estutura do texto do QE.....  | 25        |
| 1.3.2      | Estrutura Topográfica.....  | 26        |
| 1.3.3      | A Cristologia como estrutura.....   | 27        |
| 1.3.4      | As origens do QE: Fontes literárias e Etapas de redação.....  | 28        |
| 1.3.5      | As teorias de fontes literárias do QE .....   | 29        |
| <b>1.4</b> | <b>O Desenvolvimento histórico do livro .....</b>   | <b>38</b> |
| <b>1.5</b> | <b>O contexto sócio-político-cultural e religioso do QE .....</b>   | <b>42</b> |
| 1.5.1      | O Ambiente sócio cultural e religioso de Roma no Século I. ....   | 42        |
| 1.5.2      | O Ambiente sócio cultural e religioso da Palestina no Século I.....   | 46        |
| 1.5.3      | A pluralidade do judaísmo no século I.....  | 48        |
| 1.5.4      | A pluralidade da comunidade joanina em sua origem .....   | 52        |
| <b>1.6</b> | <b>Considerações parciais .....</b>   | <b>55</b> |
| <b>2</b>   | <b>ANÁLISE EXEGÉTICA DE JOÃO 4: ASPECTOS ESTRUTURAIS DO TEXTO .....</b>   | <b>58</b> |
| <b>2.1</b> | <b>O Texto Grego .....</b>  | <b>58</b> |
| <b>2.2</b> | <b>Tradução da Perícope.....</b>  | <b>60</b> |
| <b>2.3</b> | <b>Localização e Divisão da Perícope no QE .....</b>  | <b>62</b> |
| 2.3.1      | A perícope em seu contexto Macro .....  | 63        |
| 2.3.2      | A perícope em seu contexto micro .....  | 65        |
| <b>2.4</b> | <b>A Divisão da perícope .....</b>  | <b>69</b> |
| <b>2.5</b> | <b>Breve análise da divisão perícope.....</b>   | <b>76</b> |
| <b>2.6</b> | <b>Considerações Parciais .....</b>   | <b>89</b> |
| <b>3</b>   | <b>O RELATO DA SAMARITANA: ANÁLISE NARRATIVA-LITERÁRIA.....</b>   | <b>91</b> |
| <b>3.1</b> | <b>Introdução .....</b>   | <b>91</b> |
| <b>3.2</b> | <b>Narrativas Bíblicas .....</b>  | <b>91</b> |
| <b>3.3</b> | <b>A Arte da Narrativa Literária na Bíblia: Características e modelos Bíblicos.</b>                             | <b>94</b> |
| <b>3.4</b> | <b>João 4 e a Narrativa Bíblica.....</b>  | <b>97</b> |

|            |   |            |
|------------|---|------------|
| <b>3.5</b> | <b>Análises literária de João 4: uma outra abordagem .....</b>                | <b>106</b> |
| <b>3.6</b> | <b>A questão da Hospitalidade no Mundo Antigo .....</b>                       | <b>108</b> |
| 3.6.1      | Os Relacionamentos e a hospitalidade junto ao poço.....                       | 113        |
| 3.6.2      | A hospitalidade em João 4 .....   | 118        |
| <b>3.7</b> | <b>Considerações Parciais .....</b>   | <b>125</b> |
| <b>4</b>   | <b>JESUS COMO REVELADOR NO QUARTO EVANGELHO.....</b>                          | <b>128</b> |
| <b>4.1</b> | <b>Introdução .....</b>   | <b>128</b> |
| <b>4.2</b> | <b>A Água da vida como símbolo da verdade e revelação .....</b>               | <b>129</b> |
| 4.2.1      | O Significado da água no AT e na literatura judaica.....                      | 130        |
| <b>4.3</b> | <b>Jesus como Profeta .....</b>   | <b>134</b> |
| <b>4.4</b> | <b>Profeta e Água: condensadores de memória e identidade na comunidade</b>    | <b>138</b> |
| 4.4.1      | A intercambialidade dos termos ‘profeta e água’ como símbolos de Revelação... | 141        |
| <b>4.5</b> | <b>O Termo Messias no QE.....</b>   | <b>148</b> |
| <b>4.6</b> | <b>O Messias revelador e os conflitos da comunidade.....</b>                  | <b>155</b> |
| <b>4.7</b> | <b>O Salvador do Mundo .....</b>  | <b>160</b> |
| <b>4.8</b> | <b>A Missão do Revelador no QE.....</b>                                       | <b>163</b> |
| <b>4.9</b> | <b>Conclusão Parcial.....</b>   | <b>171</b> |
|            | <b>CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>   | <b>172</b> |
| <b>5.</b>  | <b>BIBLIOGRAFIA .....</b>   | <b>181</b> |

# 1 O TEXTO E SEU CONTEXTO: ANÁLISE DA REALIDADE PLURI-SOCIOCULTURAL DA COMUNIDADE JOANINA NO SÉCULO I.

## 1.1 Introdução

Muito do que podemos saber sobre o cristianismo primitivo a partir do prisma da comunidade joanina está inserido em seu texto, texto esse, como disse Ashton (2008, p. 100) “é na melhor das hipóteses verdadeiro e na pior das hipóteses é falso”<sup>1</sup>. Mas, o texto ainda assim é nosso guia, por estar refletido nele uma gama de questões sobre a memória de cristãos que se sentiam pertencentes ao círculo joanino, por meio das memórias, dos conflitos e estratos da sociedade.

Nogueira (2015, p. 32) afirma que o cristianismo primitivo deve ser estudado a partir de diversas possibilidades. Para ele este “cristianismo” deve ser visto na perspectiva da história cultural, considerando a ausência de evidências materiais e reconhecendo o caráter lacunar (literário) das fontes. Devem estar presentes os elementos imaginativos e ficcionais dos textos do CP. que nos permitem estudar a sua história e as categorias mentais por meio das quais grupos de cristãos conceberam o mundo assim como as fontes de caráter literário, com uma proposta de examiná-las a partir das perspectivas de seus gêneros literários.

Como nenhum texto nasce fora de seu contexto, torna-se importante também analisar o ambiente sociopolítico e religioso em que foi produzido o QE para uma compreensão mais adequada da visão joanina sobre o Messias, pois, como afirma Nascimento (2010, p. 31-33) “é o conhecimento desse contexto que ajuda a entender melhor a natureza e o sentido do Jesus joanino”. Já González (1989, p. 15) sustenta que a igreja nunca foi uma comunidade desprovida do contato exterior e que, para compreendê-la em seus primórdios, é necessário olhar o contexto em que ela se desenvolveu.

Esse contexto é marcado por uma realidade que se firmava no século I, em um mundo de fronteiras, conflitos e pluralidade, descrita por Mesters e Orofino (1995, p. 15) dizendo que:

---

<sup>1</sup> ASHTON, John. *Understanding Four Gospel*, 2007, p. 100.

O que mais impressiona e chama a atenção nestes primeiros quarenta anos das comunidades cristãs é a diversidade de grupos, movimentos, tendências e doutrinas. Parte dessa diversidade é herança do judaísmo: Fariseus (At 15:55), Joanitas (At 19:1-7), Prosélitos (At 13:43), Tementes a Deus (At 10:1, 18:7), Samaritanos (At 8:5-6; Jo 4:39-40), movimentos messiânicos (Mt 24:4-5; 23-24), os falsos irmãos (Gl 2:4, 2 Cor 11:26), os chamados Baalamitas (Ap.2:14), desconhecidos para nós e outros.

É nesse contexto pluralista do século I dominado pelos romanos e nos dias de César Augusto, que começa a surgir o cristianismo que daria origem à comunidade joanina em estudo e à visão messiânica sobre Jesus.

## 1.2 As Singularidades do QE

O texto do QE remete o leitor a outro mundo, diferente daquele comumente visto pelos leitores dos sinóticos. No texto joanino estão ausentes os “milagres” (sinais ocupam o lugar), parábolas, relato da concepção virginal e infância de Jesus, discursos sobre o reino que está para chegar <sup>2</sup>. Desde o prólogo percebe-se um novo linguajar, uma nova situação inicial de tempo.

Os sinais estão presentes o tempo todo ao longo do livro (Jo 2:11, 4:26, 6:2, 7:31), o Logos (Λόγος) divino está presente desde o início (Jo 1:1). Termos como “luz, vida, envio, verdade, vida eterna”, assumem uma conotação importantíssima, mesmo os inimigos de Jesus são bem marcados ao longo da trama e percebem-se também grandes discursos de Jesus na primeira parte do livro.

Outra característica do texto joanino é o dualismo conceitual que, diferentemente dos sinóticos, é de natureza espacial e não temporal (BEUTLER, 2016, p. 13), pois Jesus fala que vem de cima e seus inimigos são cá de baixo”. Eles são deste mundo, mas Jesus não é deste mundo (Jo 8:23), também é dito que Jesus é a luz da vida e quem não o segue anda nas trevas (Jo 8:12). Verifica-se também que a pluralidade dos grupos judaicos tão reconhecida nos sinóticos aparece em João representada pelos fariseus, revelando provavelmente sua composição tardia, daí o autor do QE identificar os fariseus com o termo (Ἰουδαῖοι) judeus.

---

<sup>2</sup> BEUTLER, J. Evangelho segundo João: Comentário, 2016, p. 13-17.

Os líderes judaicos, que fazem frente a Jesus no QE, chegam a ser equiparados ao termo mundo (κόσμος) (Jo 1:10). Esses líderes judaicos são contrastados com os verdadeiros Israelitas (Jo 1;11,12 e 47). Isso nos mostra que o Quarto Evangelho não é antisemita, mas anti-líderes judaicos, pois nenhum outro evangelho é tão fortemente marcado pelo judaísmo e pelas suas instituições como o Quarto Evangelho<sup>3</sup> (BEUTLER, 2016, p. 14).

Ainda em comparação com os textos sinóticos, o leitor mais atento irá perceber que os fatos da vida de Jesus não seguem o mesmo padrão sinótico. Exemplo disso é a ausência da concepção virginal, pois o QE prefere situar seu texto no princípio de tudo (Jo 1:1-3). A purificação do templo, que se encontra no final do ministério de Jesus em Mateus 21:12-13, é posta no início do ministério em João 2:13-22. Enquanto nos sinóticos existe uma extensa lista de exorcismos, curas de leprosos e curas em geral, no QE Jesus realiza apenas quatro curas pessoais (Jo 4:46-54; 5; 9; 11:1-44).

A teologia joanina também é a marca registrada do QE. Desde o prólogo, Jesus é a palavra divina, não derivada de Deus, mas sendo o próprio Deus e assim, até o fim do QE, Jesus é exaltado como sendo Deus vindo em carne (Jo 1:14, Jo 20:28). A Cristologia joanina é marcada pelo termo “Filho do Homem”. A escatologia Joanina, também é algo que torna seu texto distinto, pois no texto do QE não encontramos os famosos discursos sobre o fim do mundo, tão presentes nos sinóticos (Mt 7:22; 24; 25 e Lc 21); no QE o tempo do fim já chegou com a encarnação do Messias, isso está marcado pelas expressões “vem a hora” e “já chegou” (Jo 4:23, 5:25).

Devido à singularidade do texto joanino, sua riqueza de termos e sua marcação dramática, à medida em que o texto avança para a morte do Messias, os conflitos com os líderes judaicos ao longo do texto, seus discursos e os grupos em conflito representados na narrativa levam o leitor do QE a prestar atenção em um texto escrito com propósitos específicos e marcado pela intenção de que seus leitores fossem fortalecidos na fé (Jo 20:30-31). Aliás, este mesmo texto é o ponto de partida para entendermos de forma mais profunda o porquê de um texto tão rico em significados e conceitos.

---

<sup>3</sup> A maneira como o evangelho pode ser estruturado a partir das festas judaicas (Páscoa, Pentecostes, Tabernáculos), O templo, o tanque de Silóé, etc, demarcam uma presença forte do judaísmo no texto.

### 1.3 A Finalidade do Texto

Em João 20: 30-31, lemos: “Na verdade, fez Jesus diante dos discípulos muitos outros sinais que não estão escritos neste livro. Estes, porém, foram registrados para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome” (ARA). Estaria neste texto representado o objetivo do QE? (BEUTLER, 2016, p. 20).

Se o objetivo do livro está representado nesses versos, podemos inferir que o autor do QE tem por meta conduzir seus leitores à crença em Jesus e a ter vida por meio dessa crença. No entanto, ao analisarmos o texto de Jo 20:31, percebemos que são possíveis pelo menos duas versões segundo os testemunhos manuscritos desse texto (ALAND, 2005, p. 403).

O aparato crítico mostra a primeira versão atestada (ⱱ . ✕, B, Θ, 892, ζ, ι, 12211): segundo esses testemunhos deve-se ler o texto de Jo 20:31 no presente do subjuntivo da seguinte forma:

“**ἵνα πιστεύητε** ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ” - (**pois que creais** em Jesus o Cristo, o Filho de Deus...), aqui a finalidade da escrita do evangelho seria corroborar com os leitores do livro a fé “em Jesus”.

Já a segunda hipótese testemunhal, atestada por A, C, D, K, L, N, W, Γ, Δ, ψ, f 1.13 e 33, apresenta João 20:31 no subjuntivo aoristo, da seguinte maneira: “**ἵνα πιστεύσητε** ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ” - (**para que creais** em Jesus o Cristo, o Filho de Deus). Nesta segunda hipótese a ideia seria levar os leitores a “terem fé em Jesus”.

Se o objetivo do livro segundo o modelo testemunhal mais antigo era confirmar “a fé que mantinham em Jesus”, podemos inferir que essa comunidade de leitores estava sofrendo alguns ataques quanto à sua fé em Jesus como Messias. De fato, Nascimento (2010, p. 18) afirma que o Evangelho é, “como texto básico dos judeu-cristãos, um escrito de defesa e de confissão em favor

da fé, em perigo, na messianidade de Jesus”, portanto, era um texto que buscava criar autêntica identidade dos discípulos de Jesus.

Estão presentes nas páginas do evangelho termos que indicam a estratégia e a intenção adotada pelo autor do QE no contexto em que a comunidade vivia, verbos que são insistentemente colocados no Evangelho quando está em discussão a origem do Messias, bem como o significado de suas obras.

Nascimento (2010, p. 18) observa que encontramos no texto uma terminologia comum, insistente, que é a estratégia literária presente no uso alguns verbos como *buscar, procurar, conhecer, ver, crer e seguir*. Pautado por esses verbos que ajudam a conduzir sua narrativa, o autor do QE escolhe o conflito em torno do Messias e o fortalecimento da fé de seus ouvintes como temas do drama que prevalece nos relatos e narrativas.

Dentro do prisma desse conflito, o texto tem como marca ressaltar que a escolha por Jesus é a realização da vida do indivíduo e, por conseguinte, da comunidade é o melhor para se escolher, a verdade definitiva. É somente por meio de Jesus como o Messias apresentado no QE que se pode encontrar a vida eterna. Em João 1:17, lemos:

“Porque a lei foi dada por intermédio de Moisés; a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo. ”

Também em João 6, lemos:

À vista disso, muitos dos seus discípulos o abandonaram e já não andavam com ele. Então, perguntou Jesus aos doze: Porventura, quereis também vós outros retirar-vos? Respondeu-lhe Simão Pedro: Senhor, para quem iremos? Tu tens as palavras da vida eterna; e nós temos crido e conhecido que tu és o Santo de Deus (Jo 6: 66-69).

No texto do QE está presente um apelo aos leitores, que são chamados a fazer escolhas; devem escolher entre ser da luz ou das trevas, do alto ou de baixo, da carne ou do espírito, da verdade ou da mentira, da vida ou da morte, da esfera de Deus ou do mundo, serem filhos ou serem escravos, serem de Deus ou do diabo. Dependendo da opção, segundo o QE, se descobrirá a autêntica natureza e identidade do verdadeiro discípulo de Jesus.

São esses verdadeiros discípulos que, logo no início do livro, recebem de Jesus a seguinte pergunta: Τί ζητεῖτε (“O que procurais?” em Jo 1:38). Essas são as primeiras palavras de Jesus aos seus futuros discípulos, como também essa é a pergunta dirigida a Maria Madalena na manhã de ressurreição (Jo 20:15).

A exemplo de Jesus, que convida os seus discípulos a vir e ver (Ἔρχεσθε καὶ ὄψεσθε “Vinde e vereis”, Jo 1:39), o autor do texto joanino também convida, em forma de apelo, seus leitores a se aproximarem, a conhecerem e a decidirem, com fé renovada, Àquele que se apresenta como “o caminho, a verdade e a vida” ao longo do livro (Jo 14:6).

E ainda o verbo “permanecer” (μεῖνῃτε) fala em favor desse sentido; é preciso que as palavras de Jesus permaneçam nos que nele crêem para que verdadeiramente eles sejam discípulos (Jo 8:31), para que tenham parte na liberdade do Filho (Jo 8:35) e deem frutos em abundância (Jo 15:7). Essa é a condição para ser verdadeiro discípulo de Jesus. A alegoria da videira convida insistentemente a permanecer em Cristo como ele permanece nos fiéis (15:4-10) e o texto ainda ressalta que vai permanecer nele quem comer da sua carne e beber do seu sangue (Jo 6:53-54).

Essa discussão em torno do Messias joanino pode estar presente desde os primórdios da comunidade ou do livro. John Ashton afirma que “mesmo antes da fundação da comunidade, antes mesmo da composição da chamada fonte de sinais, houve uma disputa entre os discípulos de Jesus e os de João Batista.” (ASHTON, 2008, p. 108). Para ele a fonte dos sinais é o mais antigo estrato discernível do Evangelho, e nela devemos relegar a disputa sobre quem seria o Messias para a pré-história da comunidade, entre a figura de João Batista e de Jesus.

Beutler apontou que a intenção de o texto do QE, era ganhar os seguidores do Batista<sup>4</sup>. Logo no prólogo, o autor do QE coloca na boca de João Batista muitas negativas, valendo-se desse

---

<sup>4</sup> A seita dos seguidores do Batista, cuja existência pode ter chegado ao ano 300 D.C aos crentes da Palestina e Síria que criam em Jesus, o mesmo pode ter ocorrido na Ásia Menor, embora, a menção sobre a existência desse grupo seja escassa, Atos menciona, uma tradição de sua existência em Éfeso (At 19:1-7). (VELOSO, 1987, p. 7)

personagem para reforçar que Jesus e não o Batista era o Messias (Jo 1:8, 19, 20, 32, 34: 3:26; 5:33).

K. Bornhauser (1928, p. 15), propôs que a finalidade do QE era ser um escrito missionário para Israel. Ele baseou essa opinião em João 20:30-31 e nas grandes controvérsias de Jesus com os líderes judaicos, em que sempre aparece a afirmação de que Jesus era o Cristo. Nesse mesmo prisma, A T Robinson também via o QE como um livro missionário, mas, ao invés de ter como alvo os judeus, ele apontava para os Gregos (ROBINSON, 1960, p. 117-131), com base em João 7:35, onde lemos: “Disseram, pois, os judeus uns aos outros: Para onde irá este que não o possamos achar? Irá, porventura, para a dispersão entre os gregos, com o fim de os ensinar?”

Ainda, sustentando essa tese, lemos em João 12:20: “Ora, entre os que subiram para adorar durante a festa, havia alguns gregos; estes, pois, se dirigiram a Filipe, que era de Betsaida da Galiléia, e lhe rogaram: Senhor, queremos ver Jesus.”

J Bowman (1957, p. 298-327) contemplando o capítulo 4 do evangelho, bem como os diálogos e encontros que seguiram tal relato, afirmou que "o Evangelho foi escrito para samaritanos".

Uma outra sugestão muito diferente vem de JD Purvis (1975, p. 190), que lida com as provas com muito mais cautela. Ele está "inclinado a pensar que o autor do quarto evangelho foi envolvido em uma polêmica com o Mosaismo samaritano e não só isso, mas, também em uma polêmica com um ramo heterodoxo da comunidade samaritana, que estava empenhado na promoção de uma figura especial como o profeta escatológico Mosaico". Porém, Ashton (2007, p. 198) mostrou que não há nenhuma boa razão para supor que o rebaixamento de João (evangelho) a Moisés seja dirigido exclusivamente contra uma seita samaritana, uma vez que muitos grupos judaicos, incluindo os líderes judaicos que são alvo principal do QE em outros lugares, também veneravam Moisés.

Outras visões quanto ao objetivo do texto do QE, se aproximam mais da visão gnóstica. Em outras palavras, o texto teria como destinatários cristãos gnósticos e docetistas<sup>5</sup>. Isso explicaria o fato de o texto do QE dar tanta ênfase na “carne” de Jesus. Logo no início do Evangelho lemos: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai.” (Jo 1:14). Ao longo do evangelho outras ênfases são dadas ao Jesus carnal (Jo 6:51-54, Jo 19:34).

Apesar das diversas sugestões já feitas sobre o objetivo do texto do QE, que estão também ligadas aos seus destinatários, este trabalho pontua a visão explanada na introdução desta discussão, de que o texto do QE foi escrito com o objetivo exposto em Jo 20:31: **ἵνα πιστεύητε** ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ - **(pois que creais em Jesus o Cristo, o Filho de Deus...)**. Obviamente não é apenas o testemunho documental mais antigo que apoia esta ideia, mas a como sugeriu Beutler (p. 21), “a própria índole do Quarto Evangelho”, portanto **ἵνα πιστεύητε**- deva ser melhor traduzido como **“para que continueis crendo”**.

Podemos notar ao longo do QE diversas declarações dessa fé em Jesus como Messias, postas na boca de personagens que representam os mais diversificados setores da comunidade, tais como em Jo 1: 17: “A graça e a verdade” só vêm por intermédio de Jesus, em Jo 1: 29, Jesus é “o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo”. Depois do milagre em Caná (Jo 2:23) afirma que “muitos, vendo os sinais que ele fazia, creram no seu nome”;

Encontramos também em Jo 3: 16 a clássica declaração: “Porque Deus amou ao mundo de tal maneira que deu o seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna.”

Os samaritanos confessam em Jo 4:42 que ele é o “Salvador do mundo todo”. Após a multiplicação de pães e peixes, Pedro como porta-voz dos demais discípulos declara: Senhor, para quem iremos? Tu tens as palavras da vida eterna”. (Jo 6:68) e ainda Marta diz: “Sim, Senhor,

---

<sup>5</sup> Doutrina que negava a existência de um corpo material a Jesus Cristo, que seria apenas espírito.

respondeu ela, eu tenho crido que tu és o Cristo, o Filho de Deus que devia vir ao mundo.” (Jo 11:27).

É preciso destacar também que ao longo do evangelho outros textos trazem o autor do QE declarando que Jesus era o Messias que devia vir ao mundo:

“Eu nada posso fazer de mim mesmo; na forma por que ouço, julgo. O meu juízo é justo, porque não procuro a minha própria vontade, e sim a daquele que me enviou”. (Jo 5:30).

Jesus, pois, enquanto ensinava no templo, clamou, dizendo: Vós não somente me conheceis, mas também sabeis donde eu sou; e não vim porque eu, de mim mesmo, o quisesse, mas aquele que me enviou é verdadeiro, aquele a quem vós não conheceis. Eu o conheço, porque venho da parte dele e fui por ele enviado (Jo 7:27-28).

Assim como o Pai, que vive me enviou, e igualmente eu vivo pelo Pai, também quem de mim se alimenta por mim viverá. Este é o pão que desceu do céu, em nada semelhante àquele que os vossos pais comeram e, contudo, morreram; quem comer este pão viverá eternamente (Jo 8: 57-58).

O livro também explora algumas falas que são postas na boca dos personagens ao longo do livro. Essas falas remetem à crença do autor representando a comunidade e também demonstram que o texto expressa não só a crença em Jesus, como também dá grande valor à confissão desses personagens (BEUTLER, 2002, p. 101-113).

João Batista é um desses personagens que, quando interrogado: “*Ele confessou e não negou; confessou: Eu não sou o Cristo*” (Jo 1:20). No capítulo 9, após a cura do cego de nascença, diz-se que “*se alguém confessasse ser Jesus o Cristo, fosse expulso da sinagoga.*” (Jo 9:22) e ao longo de todo QE alguns o confessam (Jo 1:20; 1:42; 1:49, 4:42; 19:38) e outros o negam (Jo 5:5,41-44; 12:42). Dessa forma o texto do QE vai tecendo uma teia, mostrando que estes seguidores da comunidade que crêem em Jesus e confessam seu nome e estão enfrentando conflitos, têm apoio nos elementos biográficos da memória sobre Jesus, que ao mesmo tempo fortalece a fé da comunidade, é mantida e é relida através do texto do evangelho.

### 1.3.1 A Estutura do texto do QE

Muitas hipóteses foram levantadas para explicar as origens e estrutura de composição do texto joanino. Uma das mais conhecidas é a hipótese do famoso teólogo alemão Rudolf Bultmann (1971, p.17-32), na qual ele divide o Evangelho em duas partes: (1- a revelação da glória diante do mundo {Jo 2-12} e 2- a revelação da glória diante da comunidade {Jo 13-20}).

Dodd (1963, p. 21-49) afirmou que o texto joanino foi feito primeiro naquilo que ele denomina a “fonte dos Sinais” (Jo 2-12), e o “livro da paixão” (Jo 13-20). Raymond Brown (1976, p. XXIX- XXXII) também defendia o “livro dos Sinais” e chamava a segunda parte do QE de o livro da Glória”. J L Martyn (1969, p. 3-41) considerava o Evangelho como um “drama” do conflito entre Jesus e os Judeus que ao longo do QE não o aceitam como Messias. Mark Stibbe (1992, p. 17- 32) também viu o texto do QE como uma perspectiva dramática estruturante e determinante.

L Schenke (1989, p. 17) não só viu o QE como drama como também estruturou o texto na perspectiva dramática afirmando que após o prólogo o QE está dividido em duas partes, sendo a primeira a obra de Jesus diante dos dos homens (Jo 1:19-12:36), a segunda, a obra diante dos discípulos (Jo 13:1- 20:29) e um epílogo em 20:30-31. Após isso vem uma continuação em Jo 21:1-24 e o fechamento em 21:25. Para Schenke, o modelo em que o QE teria sido construído segue o padrão do drama antigo em cinco atos. Outros estudiosos também viriam o QE como um drama, tais como M Theobald, Ostenstad G, George L Parsenios, D Mollat em seu comentário na Bíblia de Jerusalém (p. 32-36)<sup>6</sup>.

### 1.3.2 Estrutura Topográfica

Recentemente alguns estudiosos têm visto o elemento topográfico como estruturante para o texto do QE, M Rissi (1983. p. 48-54), por exemplo, veem a estrutura do evangelho a partir das

---

<sup>6</sup> Ver.: OSTENSTAD G. The Structure of the Fourth Gospel: Can it be Defined Objectively? STL 45, 1991, p. 33-55. PARSENIOS, G L. Departure and Consolation. The Johannine Farewell Discourse in Light of Greco-Roman Literature, NT 117, Leiden, 2005.

três viagens de Jesus para Jerusalém. Segundo ele, essas viagens sempre começam em regiões na Judéia, passando pela Galiléia e por fim Jerusalém (Jo 1:19-3:36; 4:15-5:47; 6:1-10:39). Para ele o QE apresenta uma estrutura de sete partes, com três vezes ocorrendo duas seções depois do prólogo e um ponto de reversão em Jo 10:40.

Outro estudioso que vê o evangelho do ponto de vista topográfico é J Stanley<sup>7</sup>, que adotou o ponto de reversão de Rissi, mas situa o início da nova seção do evangelho a partir de 11:1. Stanley também observou que a idéia da viagem do Messias do QE já estava apresentada no prólogo, na referência à subida e descida do Logos. Dessa forma apresenta a estrutura do QE em quatro partes (viagens- a) Jo 1:9-3, 36; b) 4:1-6,71; c) 7:1-10,42; d) 11:1-21,25). Também R Kieffer<sup>8</sup> articulou o QE segundo a proposta das quatro viagens para Jerusalém e colocou como ponto de partida a terra de Genesaré, além do Jordão (a) Jo 1:19-51; b) 3:22-36; 6:1-6; d) 10:40-42).

Segovia<sup>9</sup> diferenciou sua visão das estruturas topográficas já citadas, afirmando existirem três viagens no evangelho (a) Jo 1:19- 3:36; b) 4:1- 5:47, c) 6:1- 10:42). Ele observou que as viagens de Jesus o conduziram lentamente para Jerusalém. Essas viagens, segundo ele, permitem ao leitor participar das vicissitudes do herói Messias.

### 1.3.3 A Cristologia como estrutura

Um trabalho a ser observado integrando a estrutura do QE com o conteúdo que ele apresenta é a tese de G Mlakuzhil<sup>10</sup>. Segundo ele, a Cristologia do QE é um aspecto crucial para a compreensão e estruturação do livro. Assim, depois de uma introdução totalmente cristológica (Jo

<sup>7</sup> Ver: STANLEY J, *The Structure of John's Prologue: Its Implications for the Gospels Narrative Structure*, CBQ 48, 1986, p. 241,- 264.

<sup>8</sup> Ver KIEFER O DIE HIRTENREDE. *Analyse und deutungen von john 10:1-18*, SBS 23, Stuttgart, 1697. p. 500

<sup>9</sup> SEGGOVIA F F. *The Journey (s) of the Word of God: A Reading of the Plot of the Fourth Gospel*. In Cullper R A, Segovia FF (ed). *The four Gospel From a Literary Perspective*, Semeia 53, Atlanta, 1991. P. 23-54.

<sup>10</sup> Apud BEUTLER, 2016, p. 19.

2:1-12:50), tendo as bodas de Caná como transição para o livro dos Sinais e em Jo 11:1-20:29 como o livro da “Hora de Jesus”. Nesse ponto Jo 11:1-12:50 seria também uma transição e então um epílogo em Jo 21:1-25.

Outra proposta interessante combinando os aspectos estruturais e conteudístico é a de C H Giblin<sup>11</sup>, partindo de estruturas de lugar e tempo como indicação de uma estrutura dramática. Ele afirma que em Jo 1:19- 4:54 se encontra a missão universal de Jesus, em seguida Jo 5: 1- 10:42 descreve a inimizade contra Jesus e a partir de 11:1e o amor de Jesus pelos seus até o fim.

Para Giblin a transição dessas duas partes seria 13:1, sendo essa a divisão mais tradicionalmente conhecida do QE. Johannes Beutler (2016, p. 19-21) propõe cuidadosamente que uma boa tese sobre a estrutura do QE deve considerar os elementos da própria estrutura e o conteúdo do evangelho e também ressalta que os papéis das festas judaicas<sup>12</sup>, acompanhados das viagens de “subida” de Jesus para Jerusalém descritas ao longo do QE são importantes.

#### 1.3.4 As origens do QE: Fontes literárias e Etapas de redação

O texto do QE, como vimos, embora posto na categoria de evangelho, difere dos demais evangelhos sinóticos em muitos aspectos. Diante de um texto tão rico em metáforas, teologia e um discurso de onde se interpenetram a dimensão ora da figura, ora da imagem, ora da realidade evocada, o estudo do texto Joanino pode nos revelar essas riquezas textuais mencionadas e clarear um pouco mais o CP através de seu próprio escrito.

Como sempre, devemos começar com o texto, neste caso com um livro de tal complexidade a ponto de Ashton (2007, p. 100) compará-lo como uma túnica inconsútil, porém que se revela, em

---

<sup>11</sup> Giblin, C. H. The Miraculous Crossing of the Sea (Jo 6:16-20): NTS 29 (1983), p. 96-103.

Giblin, C. H. Johns Narration of the Hearing before Pilate (John 18:28-19): BIbl.67 (1986), p. 221-239.

Giblin, C. H. The Tripartite Narrative Structure of John’s Gospel: BIbl 71 , 19990, p. 449-468.

<sup>12</sup> Por quatro vezes Jesus sobe para Jerusalém ao longo do QE: 1- Primeira Páscoa, (Jo 2:13); 2- Para uma festa anônima em Jo 5:1; 3- Para A Festa Dos Tabernáculos em Jo 7:2; 4- A última Páscoa em Jo 11:1.

uma inspeção mais próxima, ser cheio das conjunções e deslocamentos estranhos que têm vindo a ser conhecidos como “aporias” ou pontos problemáticos. Ressalta o próprio Ashton que diante do QE nenhuma teoria pode explicar de forma satisfatória suas origens e ainda não há um consenso geral entre os estudiosos sobre a melhor explicação para a formação do Evangelho de João.

Nascimento (2010, p. 25) afirma que o redator do QE utilizou de tradições e fontes comuns aos evangelhos Sinóticos, contudo ressalta que não se pode afirmar dependência literária entre os documentos. Afirma também que o texto foi “produzido”, isto é, elaborado em várias etapas; valendo-se de um material variado e existente na época e lugar onde o autor ou os autores viveram.

Esta tese foi apoiada por Raymond Brown (BROWN, R. *El Evangelio según Juan I-XII*. p. 26.), que havia concluído que o Evangelho não foi composição de um único autor que escrevia suas recordações e reflexões deixadas no que conhecemos como Evangelho de João.

### 1.3.5 As teorias de fontes literárias do QE

Muitas teorias foram levantadas a partir do questionamento de se um único autor teria produzido o QE, várias hipóteses foram ventiladas para explicar a formação do livro, algumas delas bem divergentes. As mais conhecidas teorias foram: A teoria das mudanças/deslocamentos, modificações acidentais e reorganização dos textos de Wikenhauser, Schwartz, Fortna e Boismard. Também a teoria das múltiplas fontes (Macgregor, Morton, Bultmann) e a teoria das redações múltiplas (E. Schwarz, Wellhausen, W. Wilkens, Parker).

Talvez a menos satisfatória de todas as teorias seja a teoria do deslocamento, que afirma que o final de cada página do documento original coincidia com o fim de uma frase. Esta teoria parece improvável e não é corroborada pelas provas de papiro que temos hoje, Ashton (2007, p. 110-111) observa que uma dificuldade da teoria de Schwartz é explicar por que o autor ou editor fez um trabalho tão ruim em colocar os fragmentos recuperados de volta juntos na ordem correta.

Já sobre a teoria Grundschrift (texto base), segundo a qual o evangelho começou como um documento relativamente simples que posteriormente sofreu ampliações, alterações e revisões, traz mais itens a serem discutidos, explicados e obviamente necessita de mais especificações

(ASHTON, 2007, p. 101). Mesmo as ideias de Fortna (1989, p. 151-66)<sup>13</sup> e Boismard, de que seria possível reconstruir o Evangelho dos Sinais com algum grau de probabilidade, ainda trariam muito trabalho a fazer.

Outra hipótese sobre o QE é a conhecida teoria das múltiplas fontes, da qual Bultmann é o expoente mais conhecido, e que também é uma variação da teoria Grundschrift, como é geralmente assumido. Essa hipótese diz que o documento de sinais era uma fonte e em seguida é concebível que o evangelista teve acesso a outras fontes também.

Os pioneiros dessa teoria foram G H C MacGregor e A Q Morton (MACGREGOR, G H C E A Q MORTON, 1961, p. 47-57). Estes, usando o método estatístico, julgaram haver descoberto a presença de dois autores no QE, aos quais denominaram J1 e J2. Para eles a fonte J1 caracterizava-se por conter parágrafos curtos enquanto que a J2 tinha como característica parágrafos longos. Alegavam também que J2 foi introduzido no QE em intervalos perfeitamente uniformes, caracterizando uma espécie de controle matemático do editor, mas também reconheciam que existe um tipo de desordem no texto, misturando J1 e J2.

Charles Harold Dodd sugeriu que o QE apresenta contatos com uma tradição original aramaica, isto é, com os inícios do cristianismo. Analisando o ambiente cultural/intelectual da Ásia Menor no século I, Dodd mostra que existia fortemente uma combinação entre o Hermetismo, o judaísmo Helênico, judaísmo rabínico e gnosticismo, ideias estas que cercavam o ambiente onde o QE fora produzido. Dessa forma o autor do QE estaria tentando dialogar com essas correntes de pensamento.

Dodd (2003, p. 84-85) afirmou que o QE foi o único evangelho que introduziu termos aramaicos em primeira mão nos seus escritos; para ele o “quarto evangelista procurava encontrar leitores entre judeus de mentalidade aberta que participavam da vida intelectual do Helenismo”. Dodd via uma espécie de afinidade entre o QE e o Judaísmo Helênico, representado pelos escritos

---

<sup>13</sup> FORTNA, R, **The fourth gospel and its predecessor**, Edinburgh, T e T Clark, 1988.

representados especialmente por Fílon. Segundo Dodd, tanto o QE quanto Fílon usavam três ideias em comum:

1- A “luz como símbolo da divindade em relação com o homem”, 2- A ideia de Deus como fonte que jorra a água vivificante, 3- A ideia de Deus como um pastor que apascenta suas ovelhas (DODD, 2003, p. 84-85).

Esses símbolos mostravam uma base de dependência do Antigo Testamento tanto em relação a Fílon, quanto ao QE. Dodd também apontava (com um peso maior) o elemento semítico dentro do QE, que foi chamado por ele de judaísmo rabínico. Três ideias dentro do QE seriam centrais para este judaísmo rabínico: a Torá, o Messias e o nome de Deus.

Helmut Koester (1992, p. 256-267) defendeu a proximidade literária entre o QE e os escritos conhecidos como pré-gnósticos da biblioteca de Nag Hammadi (descoberta em 1947), mais especificamente o Evangelho de Tomé e o Diálogo do Salvador.

Koester disse que os discursos e diálogos do Jesus joanino devem-se a um longo processo de interpretação dos ditos originais de Jesus, processo cujos reflexos podem ser encontrados seja nos evangelhos sinóticos, seja em outros escritos, como o *Evangelho de Tomé*, *O Diálogo do Salvador* e o *Apócrifo de Tiago*. Segundo esse autor, o *Evangelho de Tomé* em seu desenvolvimento é testemunho de uma trajetória que leva da primitiva interpretação espiritualizante dos ditos de Jesus ao reconhecimento pleno do potencial gnóstico dessa compreensão de Jesus como mestre de sabedoria divina. E que *O Diálogo do Salvador* tem estreitas relações com o Evangelho Joanino, remetendo assim a uma origem síria, datada no século I.

Voltando a Rudolf Bultmann, (1971, p. 4-7), ele pensava que o Quarto Evangelho era proveniente de uma fonte de discurso revelador, a pedra angular de sua teoria geral. Mas muito embora essa teoria não fosse suportar o peso que ele colocou sobre ela, depois de Bultmann foi amplamente admitido que havia uma fonte escrita para a narrativa da paixão, embora ainda não seja claro se esta foi originalmente ligada à fonte de sinais.

As pretensões, antes de Bultmann, quanto a essa teoria giravam, “sobretudo em torno da paternidade e da origem do QE” (NASCIMENTO, 2010, p. 25). Segundo ele, tudo teria começado

por volta do ano 50 com relatos de Jesus narrados e interpretados como sinais. Com o tempo foram sendo modificados com acréscimos e enxertos até resultar na forma que chegou até nós. (BULTMANN, 1971, p. 4-7).

O problema da origem histórica do QE, que Bultmann definia como o enigma de onde se coloca o Evangelho de João em relação com o desenvolvimento do cristianismo das origens, trazia a questão de que o QE não pode ser considerado pertencente a nenhuma das três raízes do desenvolvimento doutrinal que se pode distinguir na Igreja primitiva, que são: o cristianismo helenístico (Paulo), o cristianismo judeu-helenístico (*I Clemente*, o *Pastor de Hermas*, Hebreus, a *Carta de Barnabé*), ou o cristianismo palestino (os Evangelhos Sinóticos). Para ele o autor do QE baseou-se em três fontes distintas para a produção do texto:

1- Semeia-Quelle: também chamada de fonte Q. Para ele todos os milagres relatados no evangelho seriam retirados desta fonte, que por sua vez tinha muitos outros milagres. Ele também minimiza o valor histórico real que esta fonte possuía.

2- Fonte dos discursos: segundo ele, todos os discursos utilizados pelo evangelista foram extraídos dessa fonte. Os três temas de discurso que aparecem no que seriam: A) O Revelador, B) Convites para o discipulado, C) Consequências do discipulado.

3- A história da paixão e ressurreição: Uma fonte que correspondia à história da paixão e ressurreição. Aqui Bultmann negava tradições sinóticas, pretendendo uma fonte anterior ao evangelho de Marcos. Essa teoria bultmaniana sobre o QE ainda sustentava que o evangelista (autor) pertencia a um grupo gnóstico de discípulos do Batista, tendo posteriormente havido um “redator eclesiástico” que tencionou organizar finalmente a obra, mas sem muito sucesso.

Em relação aos conteúdos da tal fonte σημεῖα, Bultmann postulou seu conteúdo da seguinte forma: 2: 1-12; 4: 46-54; 5: 1-18; 6: 1-21; 9: 1-41; 11: 1-44 + 12: 37-38 e 20: 30-31. A teoria de Bultmann sobre o QE, no entanto, enfrenta algumas dificuldades. O próprio Raymond Brown<sup>14</sup> iria demonstrar pós-Bultmann que a teoria bultmaniana enfrentaria quatro dificuldades principais:

---

<sup>14</sup> Ver Brown R; **The gospel according to John**, 1976, p. XXIX- XXXII.

1) Os Milagres e discursos aparecem misturados, 2) Nos discursos, aparecem frases de Jesus comparadas aos Sinóticos; 3) Não são verificáveis as diferenças de fontes, 4) Não existem fontes literárias, da época em que ele afirmava existirem, parecidas com as que Bultmann alegava existir.

Ashton (2007, p. 102) diz que:

Uma das fraquezas da teoria de Bultmann foi a suposição de que o evangelista introduziu modificações drásticas em um documento com o qual ele estava em desacordo radical”. Por que ele não simplesmente descartou este e começou de novo por conta própria? Outras teorias que dependem de hipóteses semelhantes, tais como aqueles de Wolfgang Langbrandter e Udo Schnelle estão abertas para a mesma objeção. Elas devem também assumir que o evangelista realizou mal o trabalho, caso contrário ele teria removido todos os vestígios das visões que ele achou tão ofensivas, Embora este tipo de teoria seja provavelmente a mais fraca e menos plausível das muitas que têm sido avançadas.

Outro a apresentar suas ideias sobre as fontes literárias do QE em quatro etapas redacionais foi Boismard. Ele via a intervenção de três autores (JoI, JoIIA + JoIIB e JoIII) que, segundo ele contavam em: 1) as adições em forma de glosa, correção ou ratificação; 2) as duplicações ou repetição de conteúdos; 3) textos aparentemente deslocados de seus contextos de origem; 4) textos estilisticamente semelhantes, com base numa lista de mais de 400 características de estilo.

A segunda fase redacional teria sido realizada pelo presbítero João, autor das cartas, com o acréscimo de passagens sinóticas e de alguns discursos de Jesus. Na terceira etapa, o evangelista teria efetuado a organização do evangelho com influência de Qumran. A quarta fase seria atribuída a outro autor, o qual teria acrescentado as glossas e invertido algumas passagens do texto. A grande contribuição de Boismard foi a de realizar uma minuciosa e acurada crítica literária, o que estimulou e até facilitou o estudo da história das origens da comunidade joanina.

Wilkens (1960, p. 81-90) também publicou ideias com respeito ao múltiplo desenvolvimento do QE. Segundo ele o primeiro passo para o desenvolvimento do QE foi o chamado “grundevangelium” (evangelho básico), que era integrado pelos relatos dos sinais ou milagres e que seria um material anterior aos evangelhos de Mateus e Lucas. Esse evangelho pertenceria ao discípulo amado.

Depois se constituiu a primeira redação do evangelho que manteve o texto “básico, mas, acrescentou os materiais dos discursos de Jesus ao QE.” Os discursos acrescentados seriam: O Pão da Vida (Jo 6), o Juízo (Jo 5, 7 e 8) a luz (Jo 8, 10, 12), a ressurreição e a vida (Jo 11), discurso dos gregos (Jo 12), o discurso de despedida (Jo 14) e o prefácio (Jo 1:1-18). Por último surgiu a correção

final e o acréscimo de materiais com conteúdo pascoal. Como resultado disso foi necessário reorganizar todo o evangelho e este teria sido o que chegou até nós.

Uma crítica feita à teoria de Wilkens<sup>15</sup> seria que sua tese se demonstra exageradamente esquemática, com divisões muito precisas em matéria de relatos e discursos, mais convenientes ao autor da divisão do que aos contemporâneos do evangelho. Kysar, também criticava a grande dependência de Wilkens da tradição apostólica e salientava que não seria possível comprovar uma teoria pascal tão tardia.

Finalmente há a teoria de múltiplos estágios defendida especialmente por Brown, Lindars, Martyn e um pouco precipitadamente, por Boismard, como uma aproximação da teoria Grundschrift, com a qual é facilmente combinada/ou confundida, necessitando apenas de uma maior especificação para funcionar corretamente. Ashton (2007, p. 103) diz que “em geral, quanto mais elaborada e detalhada uma teoria é, mais útil é para o intérprete, mas ao mesmo tempo mais vulnerável é para análise crítica”.

A teoria dos estágios defendida por Lindars (1971, p. 18) requeria do QE pelo menos duas edições principais na formação do livro, as quais ele chamava de primeira e segunda edição. Neste caso o processo teria se iniciado com muitas tradições desconexas e várias coleções breves, semelhantes aos sinóticos, porém, independentes deles. Este material todo teria sido organizado em forma de homilias e utilizado pelo “evangelista” em sermões.

Esses sermões, segundo Lindars (1971, p. 18), foram organizados inicialmente a pedido dos ouvintes e assim sugiu a “primeira edição do QE” que contava com duas partes:

(1º) - O ministério de Jesus com o testemunho do Batista, com relatos e discursos; (2º) Os relatos da paixão e ressurreição, entrada triunfal de Jesus, encontro com os gregos, purificação do templo, unção em Betânia, recordações da paixão e aparições pós-ressurreição. E a segunda edição do Evangelho de João, que teria aparecido com o objetivo de preparar os crentes da comunidade para enfrentar os tempos difíceis e a perseguição dos judeus. Lindars datava esta segundo edição na década de 90 d.C.

---

<sup>15</sup> Robert Kysar: **The fourth evangelist and his gospel**. Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1975, p. 50-54.

Dentro da mesma perspectiva, porém, com outros detalhes, Brown (1966, p. I-XII) sugeriu que o QE teria sua formação resumida em cinco etapas, ligando-as com a situação e problemáticas vividas pela comunidade:

1- A primeira etapa continha materiais e obras de Jesus. Os materiais eram parecidos aos das tradições sinóticas, mas de origem diferente deles. 2- A segunda etapa continha os materiais com relatos sobre palavras de Jesus que foram desenvolvidos em meio à comunidade por meio da pregação e do ensino oral. 3- A terceira dizia que depois de ser pregado e ensinado, surgiu a primeira edição do Evangelho a partir da organização dos materiais; o pregador que organizou os ensinamentos era chamado por Brown de o “Evangelista. 4- Na quarta fase o “Evangelista” organizou uma segunda edição, depois de corrigir o texto por várias vezes. 5- Por último o Evangelho sofreu uma correção por alguém que não era o evangelista, a quem Brown chama de “o Redator”, cujo trabalho teria sido conservar o material da segunda etapa que não estava nas outras edições do Evangelho.

Gilbert Van Belle<sup>16</sup> em recentes pesquisas, seguindo a linha de Neyrinck, seu tutor, fez uma excelente crítica e fornece uma pesquisa histórica minuciosa e avaliação da linha das fontes dos sinais (SH) adotada por Bultmann. Como já visto, esta hipótese argumenta que o quarto evangelista valeu-se de (1) sinais literários (σημεῖα) e "fontes da paixão" para as partes narrativas de seu evangelho e (2) uma "fonte discursiva" para as expressões ampliadas de Jesus, com base na observação de que os discursos no evangelho de João parecem ser distintos dos relatos dos milagres de Jesus (denominados "sinais" em João).

Van Belle observa que o caso de uma fonte σημεῖα foi feito com base em cinco principais argumentos, dois dos quais são críticos para a fonte, um estilístico, um crítico e um ideológico, conforme abaixo:

(1) A numeração dos dois primeiros sinais em 2:11 e 4:54 foi considerada como uma aporia ("costura") à luz das referências a outros sinais em 2:23, 3: 2 e 4:45, um fenômeno melhor explicado por uma "fonte de sinais" pré-existente;

---

<sup>16</sup> Belle, G V; **The signs source in the fourth gospel: historical survey and critical evaluation of the semeia hypothesis.** S.l., s.n., ca.19XX. (Leuven, 1994-2013).

(2) o fosso entre o último sinal registrado em João 11 e a referência final aos sinais em 20:30-31 (como se os sinais fossem narrados do início ao fim) também levou à reflexão de um Vorlage literário;

(3) os defensores da SH alegaram ter detectado diferenças estilísticas entre a narrativa joânica e o material discursivo, como a preponderância de semitismos em porções narrativas;

(4) forma-criticamente, alguns padrões semelhantes observados nas histórias do milagre joanino;

(5) as referências no quarto evangelho que contam uma correlação positiva entre sinais e fé (2:11; 4:53; 6:14; 20: 30-31) e aqueles que indicam uma postura negativa (2:23; 4: 48; 6:26; cf. 10:38; 14:11) foram tomadas para apontar para uma fonte de sinais (avaliação positiva de sinais) subjacente à posterior redação pelo quarto evangelista (visão negativa). Muitas que foram encontradas nos sinais fornecem uma cristologia inferior Θεὸς ἄνθρωπος ("homem divino") em contraste com uma cristologia superior na redação joanina.

Finalmente, Van Belle não encontra nenhum dos argumentos acima expostos para uma fonte de sinais subjacente ao quarto evangelho, determinante por várias razões:

(1) σημεῖα em 2:11 pode se referir ao sinal primário e paradigmático em João, não apenas o primeiro, e 4:54 pode meramente relacionar o segundo milagre em Caná para o primeiro sinal realizado por Jesus.

(2) Jo 20: 30-31 não precisa ser visto como a conclusão de uma fonte, mas pode ser considerado como uma conclusão provisória seguida de um epílogo (capítulo 21), comparável a 1 João 5:13.

(3) A crítica de estilo é tornada notoriamente subjetiva à luz da unidade estilística e linguística do quarto evangelho.

(4) A rígida distinção a priori de uma crítica a partir de unidades narrativas e discursivas tende a pressupor a conclusão de fontes correspondentes, que não poderiam ter sido delimitadas apenas por motivos críticos.

(5) Por que o evangelista usaria uma fonte inteira (ou seja, a fonte σημεία) apenas para sujeitá-la a críticas radicais?

Além disso, os milagres de Jesus no evangelho de João não podem ser isolados do centro da cristologia de Joana, ou seja, a apresentação da revelação final do Pai na encarnação do Filho. Van Belle também observa o grande desacordo entre os proponentes de uma fonte σημεία sobre o conteúdo de tal documento e a total falta de consenso quanto à data da fonte, local de origem ou configuração da vida.

Por essas razões, Van Belle (1994, p. 376) "está inclinado a recusar a hipótese da semente como uma hipótese de trabalho válida no estudo do quarto evangelho". Seguindo seu mentor Neirynck, Van Belle, em vez disso, se inclina na direção da dependência joanina nos sinóticos.

A principal contribuição do trabalho de Van Belle é que já não se pode argumentar que qualquer pessoa que rejeite o SH está fora do mainstream<sup>17</sup> do escopo de estudos joaninos. O estrangulamento de Bultmann no estudo do quarto evangelho pode finalmente ser quebrado e o caminho preparado para uma maior variedade de metodologia. Mais importante ainda, Van Belle reivindica o quarto evangelho como um "vestuário sem costura", que enfatiza o texto final do evangelho de João não apenas apropriado, mas também a abordagem mais plausível para João à luz da evidência disponível.

Resta-nos, diante de tantas teorias e tentativas de reconstrução do processo pelo qual o QE deve ter passado e valendo-se do que Ashton (2007, p. 102) chamou de uma "teoria totalmente arredondada sobre "a comunidade joanina e seu livro", que deve integrar o estudo de ambos em uma conta abrangente do crescimento do Evangelho, também diante das sucessivas fases de composição correspondente à evolução da situação daqueles para quem ele estava sendo escrito, escolhermos um caminho que elucidar tudo que já analisamos em respeito às teorias levantadas, as respeite e que contribua para o objetivo de nossa tese em analisar o Messias como revelador a partir da riqueza do texto.

---

<sup>17</sup> SH termo em inglês que significa Semeia Hypotesis, usada para designar os que são adeptos de que o QE foi contruído em diversas fases e fontes. Mainstream: termo em inglês para referir-se a vertente principal" ou "fluxo principal", main significa principal enquanto stream significa um fluxo ou corrente.

Qualquer teoria em que os principais argumentos apoiam um ao outro lado apenas corre o risco de circularidade, mas podemos até certo ponto contornar esse risco, tornando observações respeitadas às grandes teorias já propostas, mas, também críticas quanto às suas lacunas. Assim como Beutler (2016, p. 26) também sugere, respeitamos nesta tese o que a maioria dos escolásticos afirmaram quanto ao acréscimo dos textos desde a forma básica do QE, mas também com razões para considerarmos uma tradição oral próxima dos sinóticos, embora sem provas de dependência literária destes.

Consideramos também que o texto do evangelho foi acrescido e melhorado à medida que o tempo passou e as necessidades da comunidade se fortaleceram diante das crises da época. Dessa forma o texto como se nos chegou em sua forma final deve ser respeitado em sua unidade estilística e visto como um todo, ou seja, embora se torne difícil provar sua unidade como escrita de uma única vez, podemos presumi-lo como uma unidade em sua composição final.

Podemos pensar em termos de regravações pequenas e graduais, pequenas revisões e alterações parciais ou, como prefere Lindars, em pelo menos duas edições principais do Evangelho. Sobre isso Ashton (2007, p. 102) afirma que de fato, “não há alternativas mutuamente exclusivas”.

A visão de Brown, que pode ser colocada a bordo neste momento, é que em uma etapa vital de sua história o Evangelho consistiu de homilias independentes, posteriormente pavimentadas para material já existente, após as sucessivas fases. Devemos lembrar a possibilidade de um redator final, eclesiástico ou outro, cuja contribuição pode ser bastante extensa.

A maioria dos estudiosos concorda em que pelo menos o capítulo 21 deve ter sido adicionado depois que o corpo do Evangelho foi concluído. Por tudo isso podemos pensar a formação do QE e suas fontes na tradição da memória joanina como estando ligados à história da comunidade e que à medida em que necessidades surgiam o texto foi tomando forma até chegar como se nos apresentou.

#### **1.4 O Desenvolvimento histórico do livro**

O contexto em que o QE foi desenvolvido já pode ser percebido quando falamos das suas fontes literárias. A maioria dos estudiosos não conseguia ver o QE como um livro que foi preparado de uma só vez, mas como resultado de um processo que se desenvolveu a partir de memórias, conflitos e textos em extratos. No entanto, nem sempre é fácil relacionar os diferentes extratos para as sucessivas fases de composição do evangelho.

Ashton (2007, p. 107) afirma que “às vezes, estes são tão intrinsecamente ligados que não há nenhuma costura literária visível”, mas mesmo para fins de argumentação, para que se possa conceder a presença de extratos separados, ainda temos de nos confrontar com a tarefa de decidir o que veio primeiro, mesmo que seja uma inferência, embora respaldados pelo bom senso e pelo texto, bem como pelos estudos já realizados ao longo da história.

Ashton (2007, p. 107) também afirma que mesmo a Fonte Sinais, a mais aceitável das teorias de Grundschrift, como a carta de fundação da comunidade e primeira expressão escrita da sua fé, não pode ser reconstruída com tanta confiança. Na tentativa de entender as fases de desenvolvimento do livro precisamos contar com a história da comunidade que lia o livro, pois ambas estão sempre conectadas. Martyn (1968, p. 90), distingue três períodos na história da comunidade:

- 1- O período inicial envolve "a concepção de um grupo messiânico dentro da comunidade da sinagoga". Antes da fundação da comunidade houve uma disputa entre os discípulos de Jesus e os de João Batista; essa disputa estaria na pré-história da comunidade.
- 2- No segundo período "parte do grupo nasce como uma comunidade separada por experimentar dois traumas principais: a excomunhão da sinagoga e o martírio"; Se compararmos a versão de Martyn da história da comunidade com a versão de Brown em seu comentário da história do QE, veremos que elas divergem em um ponto importante. Apenas na fase 4 (a segunda edição do Evangelho) Brown fala de "uma adaptação da história do cego à nova situação no final dos anos 80 ou 90, que em que ocorreu a excomunhão dos judeus que acreditavam em Jesus como o Messias da sinagoga". Para Martyn a primeira edição do Evangelho não foi publicada até depois desse evento traumático.

- 3- O período final, que é caracterizado por Martyn como um "movimento em direção a configurações sociais e teológicas fortes"; o que tinha sido um grupo interno da sinagoga de judeus cristãos agora se tornou - contra a sua vontade - uma comunidade separada dos judeus cristãos" (idem). A experiência traumática da excomunhão pôs um selo sobre o que deve ter sido um crescente sentimento de alienação e, sem dúvida, isolamento.

O QE na visão de Martyn seria uma obra que narra a história de *um evento real na vida da comunidade* de tal modo que pode ser visto como uma reconstrução de um episódio no ministério de Jesus. Por exemplo, o capítulo 9 (a cura do cego), que plausivelmente constrói um drama. Todos os principais protagonistas têm as próprias analogias na experiência da comunidade: o cego seria um convertido cristão, o Sinédrio, o conselho local judaico; Jesus é um profeta do último dia que fala em seu nome. Os pais do cego são membros da comunidade joanina.

A relação entre a história da comunidade e o desenvolvimento do QE também foi consideravelmente trabalhada por Sénen Vidal, que sintetizou em sua obra autores como Bultmann, Wengst, Brown, Culmann, Boismard e os harmonizou em sua teoria<sup>18</sup>. Segundo Vidal, as tradições básicas (TB) consistiram em textos de origem diversas, relativos a ações/ditos de Jesus. Estes são os textos mais primitivos e, portanto, mais próximos do Jesus histórico e que estão na base dos demais Evangelhos.

Nessa base estão os relatos sobre Jesus e sobre João Batista (1,19-33; 1,37-49; 3,23-30), tendo uma clara intenção apologética, assim também o relato independente da conversão dos samaritanos em Sicar (4,5-41). A estes foi acrescentada certa coleção de milagres, que transparecem em Marcos, bem como os relatos da paixão, fonte comum também aos Sinóticos.

Vidal afirma que o primeiro escrito do QE seria o texto surgido do trabalho redacional inicial, no qual foram unidas as tradições básicas (relatos sobre João Batista, de milagres, da

---

<sup>18</sup> VIDAL, S. Los escritos originales de la comunidad del discípulo "amigo" de Jesús. Sígueme Ediciones, Salamanca, 1997. p.13- 40.

paixão), na forma de uma história da paixão de Jesus, mas com a intenção de ser uma etiologia da comunidade joanina (E1).

A trajetória do Jesus joanino é lida como reflexo da trajetória histórica da comunidade joanina, assim o contexto sócio-histórico seria do conflito com as autoridades farisaicas e a expulsão da sinagoga nos anos 80. Dessa forma teria surgido o segundo Evangelho com a releitura dos primeiros escritos sob nova ótica (E2). Isto teria acontecido provavelmente na década de 90–100, marcada por grandes perseguições aos cristãos em geral. Em seguida, uma nova edição teria sido feita pela comunidade joanina (E3) com novas glossas ao longo do texto e o cap. 21.

Vidal também salienta que a comunidade joanina atravessava um processo de institucionalização apostólica, por isso existe no QE grande esforço com relação à ética do amor fraterno e à expectativa pelos acontecimentos escatológicos futuros. Vidal conclui dizendo que o QE foi escrito por várias pessoas num largo espaço de tempo entre uma redação e outra, possivelmente unidos em torno de uma mesma tradição/memória ligada ao discípulo amado.

A história do desenvolvimento do livro, quando olhada a partir do prisma da comunidade, ajuda a esclarecer os processos de redação do QE e os motivos do desenvolvimento do livro, Nascimento (p. 35) observa que a crítica literária (análises estilísticas) ofereceu a possibilidade de delimitar os diversos documentos dentro de uma mesma obra ou dentro de uma determinada tradição.

Ao analisarmos o QE do ponto de vista de suas fases de desenvolvimento, é possível perceber diversos níveis literários e passagens que não parecem suficientemente pertinentes a seu contexto atual. Ashton chama “aporias” elementos presentes no texto e que indicam fases históricas literárias na sua composição. Rubeaux estaria certo ao afirmar que a obra literária foi elaborada lentamente numa tradição oral a partir de necessidades catequéticas, apologéticas, missionárias e de busca de identidade”<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> RUBEAUX, Francisco. As raízes do Quarto Evangelho.1994, In *RIBLA* 22, p. 64.

## 1.5 O contexto sócio-político-cultural e religioso do QE

Para entendermos melhor o objetivo do livro (Jo 20:31) e o Jesus joanino, bem como o porquê de ele utilizar determinadas expressões ao longo de sua obra, o porquê de não partilhar demais informações sinóticas e o ambiente onde o livro se formou, como o contexto macro e micro da comunidade presente no QE, faz-se necessário examinarmos o contexto social, político, cultural e religioso da comunidade no final do século I e início do século II.

Embora o texto seja a peça chave para entendermos o contexto da comunidade, do autor e do próprio livro, torna-se importante analisar o ambiente sócio político-social e religioso em que foi produzido o QE para uma compreensão mais adequada da visão joanina sobre o Messias. Nascimento (2010) afirma que “é o conhecimento desse contexto que ajuda a entender melhor a natureza e o sentido do Jesus joanino”. Já González (1989, p. 15) sustenta que a igreja nunca foi uma comunidade desprovida do contato exterior, e que para compreendê-la em seus primórdios é necessário olhar o contexto em que ela se desenvolveu.

### 1.5.1 O Ambiente sócio cultural e religioso de Roma no Século I.

Em relação ao contexto mais amplo (macro), é importante ressaltar que a Palestina, terra onde se firmou o judaísmo e nasceu o cristianismo, foi cenário de inúmeras batalhas devido à sua posição geográfica, que facilitava a rota comercial. Foi por isso cobiçada por muitos impérios, que a invadiram sucessivamente. No século IV a.C, ao derrotar os persas e estender seus domínios para o leste, Alexandre tomou posse também da Palestina (BRIGHT, 2003, p. 491)<sup>20</sup>. Segundo González (1989, p. 16), as conquistas macedônicas não tinham somente cunho de poderio militar, pois “queriam unir o mundo sob uma mesma cultura gregajosefo”. No entanto, após a morte de

---

<sup>20</sup> Bright (2003, p. 491) afirma que Alexandre dominou o mundo após vencer o rei Dario III em 333 a.C, tendo a seguir conquistado a Palestina.

Alexandre, a dinastia ptolomaica herdou essas terras e por um longo período teve que lutar para defendê-las das invasões dos selêucidas.

Lortz (1982, p. 23) reporta que, no momento histórico em que nascia o cristianismo, o mundo encontrava-se dominado pelos romanos<sup>21</sup>, pois na Judéia esse domínio começara com a conquista da região pelo general Pompeu, em 63 a.C (SCARDELAI, 2008a, p. 114), sob o império de César Augusto (27 a.C-14 d.C) (GONZÁLEZ, 1989, p. 10). Em geral, sabe-se que os romanos eram tolerantes em relação à religião e aos costumes dos povos conquistados, tendo assim permitido que os judeus mantivessem sua filosofia religiosa.

Outro aspecto importante que caracterizou o primeiro século d.C foi a unidade política (nunca antes vista) que os romanos haviam dado às terras da bacia do Mediterrâneo (GONZÁLEZ, 1989, p. 22). Isso permitia que habitantes de uma região viajassem para outras partes do Mediterrâneo sem sofrer represálias, fato que também beneficiava a fácil circulação do cristianismo.

A *Pax Romana* (Paz Romana) era a base para que os subordinados a Roma pudessem exercer sua religião, proporcionando assim ao cristianismo certa liberdade para propagar (ao menos em seu início) sua crença. Roma havia concedido ao povo judeu a chamada *religio-licita*<sup>22</sup>. Sob essa égide, como inicialmente o cristianismo era visto como um segmento do judaísmo, os cristãos tiveram os mesmos privilégios religiosos que os judeus, ou seja, em um primeiro momento foi benéfico ao cristianismo ser comparado ou mesmo confundido com o judaísmo.

González (1989, p. 25) afirma ainda que os romanos apoiavam o sincretismo (uma mistura indiscriminada de religiões), pois isso facilitava os seus interesses no sentido de que “seus súditos pensassem que ainda que seus deuses tivessem diferentes nomes, no final eram todos os mesmos deuses”. Contudo, Roma não proporcionou aos povos que estavam sob o seu jugo – e mesmo aos

---

<sup>21</sup> Segundo LORTZ (1982, p. 45-52), Jesus de fato nasceu sob o domínio do Império Romano.

<sup>22</sup> A expressão *religio-licita* designava um estatuto privilegiado que na Roma Antiga era atribuído a certas religiões. Tal estatuto garantia aos praticantes e aderentes gozar de privilégios como a coleta de impostos e a dispensa de serviço militar ou do culto imperial oficial.

judeus – a sua cultura política. O ambiente do mundo dominado por Roma também foi marcado pela forte influência da cultura grega<sup>23</sup>. Diversas “religiões de mistérios” dominavam as massas, apregoando práticas místicas e cerimônias secretas e dramáticas que realçavam as ideias concernentes à perpetuação da vida (NICHOLS, 2004, p. 23)<sup>24</sup>. Foi nesse ambiente plural que o cristianismo surgiu para alcançar suas primeiras conquistas, em um mundo regido por vários interesses e curiosidades religiosas.

A pluralidade do pensamento religioso não foi a única herança deixada pelos gregos. Sua cultura, tão admirada e acatada por vários povos, proporcionou a expansão da língua por todo o império. Latourette (2006, p. 27) diz que o grego era falado entre um ou mais grupos na maioria das cidades romanas. Tal era a influência da língua grega, que o Novo Testamento foi escrito em grego Koiné.

Vale lembrar também que, embora nos primórdios do cristianismo as condições de relativa liberdade criada pelo mundo greco-romano favorecessem a difusão de uma crença, “isso não implicava necessariamente que o cristianismo haveria de triunfar” (LATOURETTE, 2006, p. 29), pois Roma mantinha um culto do Estado – o culto ao imperador, pelo qual o próprio César Augusto, que trouxera a paz ao império, era venerado por muitos como uma encarnação da divindade. Nesse contexto, estátuas de imperadores eram erigidas nas diversas cidades para fins de adoração, enquanto várias outras religiões competiam no mundo greco-romano pela atenção popular.

As filosofias gregas de maior proeminência no século I a.C eram o estoicismo e o epicurismo. A primeira considerava Deus como permeando todas as coisas, sustentava que o

---

<sup>23</sup> Para maiores detalhes sobre a influência grega no Império Romano e no judaísmo, ver: LORTZ (1982, p. 45-52). Uma análise interessante é também encontrada em Leipoldt e Grudmann (1973, p. 123-200). Ver também Scardelai (2008a, p. 107-167).

<sup>24</sup> Segundo Nichols, o orfismo era uma das religiões gregas que ensinavam as *doutrinas* da salvação e vida após a morte. As religiões orientais espalharam-se pelo Mediterrâneo e conseguiam maiores adeptos. Da Frígia vinha o culto da Mãe dos Deuses e o culto a Átis; do Egito, o culto a Ísis, Serápis e Osíris. O autor afirma que “essas religiões tinham semelhanças superficiais com o cristianismo por organizarem sociedades que agrupavam pessoas independentes de etnias ou posição social”.

homem devia viver de acordo com a razão, e que esse autocontrole tornaria o indivíduo independente das coisas exteriores. Já o epicurismo defendia o viver simples, pregando que o homem poderia dominar seus desejos. Nesse império recém-formatado, com heranças de uma filosofia grega e dominado pela pluralidade religiosa sob um contexto social de domínio romano, o cristianismo deu seus primeiros passos para se tornar uma religião com bases sólidas e chegar posteriormente a alcançar posição de destaque dentro do Império Romano.

Em contrapartida, o texto do QE reflete negativamente a presença dos Romanos na Palestina. Pixley (2002, p. 97) sustenta que o QE é antes de tudo um evangelho escrito para aprofundar a fé dos leitores, estando, porém, carregado do ambiente em que foi escrito. O QE – mais do que qualquer outro evangelho – ressalta negativamente a participação do Império Romano na vida da comunidade. A crucificação de Jesus é um bom exemplo, pois esse é o evangelho que mais destaca a participação de Pilatos (representando Roma) no julgamento de Jesus (Jo 18:28-40 ao 19:1-42). No episódio da captura de Jesus, o autor do QE joga sobre Roma a responsabilidade de sua prisão, pois – enquanto os sinóticos testemunham uma multidão armada enviada pelo Sinédrio (Mc 14:43) –, o QE fala de uma coorte que correspondia à décima parte de uma legião (Jo 18:3)<sup>25</sup>.

O QE também dá ênfase ao termo κόσμος, que pode ser traduzido tanto como mundo, ordem ou estado. Ainda segundo Pixley (2002, p. 102), esse evangelho tem a ver com Roma, pois Jesus deixa claro que sua paz não é como a Pax Romana. Em suma, o autor considera o Império Romano como um pano de fundo para o QE, e vai mais além ao afirmar que o QE está em conexão com o tema do envio e missão de Jesus, ou seja, libertar seu povo de algo obviamente maior que a opressão político-social exercida pelo império. Efetivamente, não se pode negar que o conteúdo joanino se encontra carregado do ambiente imposto pelos romanos, portanto essa ênfase negativa dada pelo autor é um bom indício para se entender o contexto dos leitores do QE.

---

<sup>25</sup> Enquanto João gasta 54 versículos enfatizando a participação romana na crucificação de Jesus, Mateus usa apenas 42 (Mt 27:2-44), Marcos descreve a participação romana em 45 versos (Mc 15:1-45) e Lucas utiliza 52 versos (Lc 23:1-52).

Mesmo a expectativa messiânica do cristianismo, que de certa forma fora herdada do judaísmo, não representava algo exclusivo aos judeus ou cristãos, ou mesmo aos povos e religiões próximas à Palestina. Suetônio (2012, p. 375) narra a expectativa messiânica, embora um tanto modificada, existente no mundo romano, ao afirmar que “aumentou-se em todo Oriente a antiga e constante opinião de que estava escrito na história do mundo que da Judéia viriam naquele tempo os dominadores do mundo”.

### 1.5.2 O Ambiente sócio cultural e religioso da Palestina no Século I.

A Palestina do século I d.C representou um resultado hostil do que acontecera desde 323 a.C, quando, por ocasião da morte de Alexandre, a região foi dominada pelas dinastias ptolomaica e selêucida. O domínio de Ptolomeu naquela região durou aproximadamente um século, embora pouco se saiba sobre esse período em relação à Palestina. Pelo menos duas fontes lançam luz sobre o que acontecia na época: (1) Segundo os papiros de Zeno, os ptolomeus fizeram poucas mudanças administrativas em sua época; (2) No ano de 223 a.C, sob o domínio de Antíoco, o Grande (223 a.C - 187 a.C), os selêucidas ocuparam a região.

De acordo com a narrativa de Josefo (2004, p. 538-552), os judeus apoiaram as investidas dos selêucidas contra os ptolomeus (GUNDRY, 2003, p. 3-11)<sup>26</sup>. Esse primeiro apoio judaico rendeu-lhes alguns favores por parte de Antíoco, que permitiu aos judeus refugiados voltarem à Palestina, suspendeu os impostos por três anos e em seguida os reduziu, além de dar-lhes liberdade para viverem sob suas crenças. No entanto, a paz pouco durou, pois, sob o reinado de Antíoco IV (Epífanes) (175 a.C - 163 a.C), que adotará uma política de unificação do reino visando preparar-se contra os invasores partos, este também se preveniu contra as pretensões de retomada da

---

<sup>26</sup> GUNDRY (2003, p. 3-11) faz uma clara dissertação das tentativas selêucidas para conquistar a Palestina, quer por invasão quer por alianças matrimoniais; porém, todas resultaram em fracasso até que Antíoco III derrotou o Egito em 198 a.C. Após a conquista da Palestina por Antíoco, entre os judeus surgiram duas facções: A Casa de Onias (que apoiava o Egito) e a Casa de Tobias (que apoiava a Síria).

Palestina por parte do rei Ptolomeu VI e contra Roma. O rei começou então a buscar recursos financeiros para custear a invasão e o Templo de Jerusalém não foi poupado.

O livro de Macabeus 4:1-6 narra que o sumo sacerdote Onias foi a Antioquia falar com Antíoco IV sobre a necessidade de manter a paz. Naquele tempo, a figura do sumo sacerdote dominava o poder cultural, político e religioso (LEIPOLDT; GRUNDMANN, 1973, p. 123). Apesar disso, Onias acabou sendo assassinado. Na ocasião, seu irmão Josué (conhecido como Jasão) ofereceu a Antíoco uma grande quantia de dinheiro, buscando em troca auxílio para assumir o cargo de sumo sacerdote (BRIGHT, 2003, p. 500). As interferências de Antíoco na comunidade dos judeus provocaram grande revolta, culminando com o episódio em que o rei mandou saquear o Templo (Mc 1:17-24; 2Mc 5:15-21), em 169 a.C, ao retornar de uma invasão ao Egito, tudo planejado de comum acordo com o sumo sacerdote Menelau. Posteriormente, Antíoco IV publicaria um edito anulando a concessão feita por seu pai (Antíoco III) aos judeus, que lhes autorizava a prática livre de sua religião.

Havia motivos, portanto, para que os judeus enxergassem a cultura helenista como uma ameaça à fé monoteísta de Israel (GONZÁLEZ, 1989, p. 16). O grande ápice da luta dos judeus contra a presença dos gregos (helenistas) ocorreu na época dos Macabeus. O sumo sacerdote Matias, posteriormente seguido por seus três filhos, revoltou-se contra Antíoco Epifânio, que tentara perverter a religião dos judeus, finalmente conquistando a liberdade judaica, ao menos momentaneamente.

Com a ascensão do Império Romano, permitindo aos judeus processarem seus próprios credos, a tensão diminuiu; contudo, o ódio dos judeus contra os romanos também foi intenso, culminando com a revolta armada do ano 70 d.C, quando Tito destruiu a cidade completamente. Em meio às lutas e tensões então existentes, o judaísmo ia tomando sua forma legalista.

Ao tratar do propósito do QE, Robinson (1962, p. 107-110) alerta que atentar para o destino e propósito do QE pode ampliar a visão do contexto em que vivia aquela comunidade, e até mesmo abrir novos horizontes para o estudo literário desse evangelho. De fato, Robinson está correto em sua visão, mas vale lembrar que seu argumento pode ser visto como uma via de mão dupla, pois,

se o QE pode ampliar a visão do contexto histórico, da mesma forma o contexto histórico pode ampliar a visão no estudo dos temas contidos no QE.

Como já dito acima, a presença política de Roma na Palestina existia desde 63 a.C, quando Pompeu ocupou a região. Esse *status quo* alterou não somente a política, mas também o mundo social judaico de forma decisiva. Naturalmente, o surgimento do cristianismo enfrentou as marcas dessa ocupação (MÍGUEZ, 1995, p. 303). O autor segue afirmando que “não pode ser ignorada” a influência do ambiente, que pode mostrar ou levar a entender algumas posições dentro do cristianismo e, por conseguinte, a posição que o autor do QE exprime frente a tal ocupação (p. 308).

### 1.5.3 A pluralidade do judaísmo no século I

Flávio Josefo (2004, p. 826-827), historiador judeu-romano do século I, descreveu a pluralidade de grupos judaicos de seu tempo, caracterizando os essênios como um grupo sediado em Qumran, incluindo os fariseus, os saduceus e um grupo revolucionário – a quarta filosofia. Além dos citados, Josefo também se referia a outros grupos menores classificados como bandidos, mas que se consideravam heróis populares.

Scardelai (2008a, p. 115) afirma que, no período que se seguiu à revolta macabaica (165 a.C) e às fases inicial e intermediária da ocupação romana (65 a.C - 73 d.C), a terra de Israel foi abalada por intensa fermentação religiosa, propiciando novas formulações de crenças, dissidências e padrões de organização (p. 115). Nos dias de Jesus, a religião judaica contava com quatro frentes principais, grupos que defendiam seus pontos de vista dentro do judaísmo: (1) os fariseus, que contavam com o apoio do povo; (2) os saduceus, que representavam a aristocracia israelita e comandavam o Templo; (3) os zelotes, que se opunham rigorosamente ao domínio estrangeiro; e (4) os essênios, que se apartavam do contato com os gentios e a sociedade a fim de manter a pureza.

A situação do judaísmo no primeiro século d.C. foi muito bem descrita por Mesters e Orofino (1995, p. 43): “O que mais impressiona e chama a atenção nesses primeiros quarenta anos de história das comunidades cristãs é a diversidade de grupos, movimentos, tendências e doutrinas”.

Parte dessa diversidade é herança do judaísmo: Fariseus (At 15:5), Prosélitos (At 13:43), Tementes a Deus (At 10:1, 18:7 e 22:8), Samaritanos (At 8:5-6, Jo 4:39-40), movimentos messiânicos (Mt 24:4,5, 23,24) e os falsos irmãos (Gl 2:4, 2 Cor 11:26). Outros grupos possivelmente existiram, mas são desconhecidos para nós (SCARDELAI, 2008a, p. 115-129)<sup>27</sup>. Outra parte dessa diversidade deriva da origem diversificada das pessoas e lugares: algumas eram comunidades fundadas por Jesus na Galileia, outras por Paulo, outras por Apolo, outras por Pedro (I Cor 1:12), outras ligadas a João, a Tiago (AT 12:9, 21:18, Gl 1:19, 2:9) e aos irmãos de Jesus (Mc 3:31-35). A pluralidade religiosa da época também foi fruto da inserção do mundo helenista e da assimilação da cultura na vida das comunidades – os Nicolaítas (Ap.2:6) e os Gnósticos (Col 2:16-19). Não é fácil reconstruir o ideário de todos esses movimentos e grupos, pois alguns são aceitos com naturalidade, outros condenados como heréticos (MESTERS; OROFINO, 1995, p. 34-44).

Dentro do texto bíblico, o leitor mais atento facilmente nota a pluralidade do judaísmo no primeiro século. Packer, Tenner e White (1991, p. 80-9) afirmam que no tempo de Jesus três principais facções representavam o judaísmo: os fariseus, os saduceus e os essênios.

Ainda no tempo da revolta dos Macabeus, os fariseus surgiram a partir dos hassidim<sup>28</sup>, na época considerados mestres das tradições orais dos rabis. Os hassidim formavam um partido de grande influência dentro da comunidade judaica; supõe-se, também, que seus membros eram artífices e mercadores da classe média. Flávio Josefo (2004, p. 827) relata um pouco dessa influência farisaica ao afirmar que “quando o povo judeu enfrentava uma importante decisão, eles

---

<sup>27</sup> Scardelai expõe os quatro principais grupos religiosos do século como essênios, fariseus, saduceus, e o quarto grupo como os revoltosos.

<sup>28</sup> ‘Hassidim’ é o termo hebraico para santos (PACKER et al., 1991, p. 87). Segundo Harris (1998), o termo ‘hasid’ significa aquele que é piedoso ou santo. O termo ‘pharisaios’ (Φαρισαίος) é proveniente de uma palavra aramaica – ‘peras’ (encontrada em Dn 5:28), significando separar, devido a um diferente modo de vida em relação ao público geral. Os progenitores do partido fariseus eram os hassideus, proveniente da palavra ‘chassidim’, ou seja, “os piedosos”, e eram uma sociedade de homens zelosos da religião que agiam sob a direção dos escribas (DICIONÁRIO VINI, 2002, p. 643).

se apoiavam na opinião dos fariseus, de preferência à opinião do sumo sacerdote”. Josefo estima que cerca de seis mil fariseus viviam na Palestina na primeira metade do século I.

No que se refere às crenças, os fariseus acreditavam que os justos viveriam após a morte (Atos 23:8) e os maus receberiam o castigo eterno. Embora Packer et al. (1991, p. 90) afirme que enquanto os ensinamentos de Jesus em relação ao sábado, à comida e ao respeito pelos mais velhos concordavam com os ensinamentos dos fariseus, os evangelhos canônicos apresentam evidências de que essa concordância era parcial, pois Jesus fora acusado pelos fariseus de transgredir o sábado, por não o guardar da forma como eles requeriam (João 8:5-6 e 5:16) (texto bíblico). Além disso, em Mateus 23 Jesus também censurou muitos ensinamentos dos fariseus.

Já os saduceus surgiram logo após a expulsão dos sírios da Palestina pelos Macabeus (PACKER et al., 1991, p. 90), mas alguns intelectuais judaicos continuaram a disseminar a influência helenista entre os judeus – daí surgiu a seita dos saduceus. É possível que o significado de saduceu derive da palavra hebraica *saddig*, que significa justo, ou do nome *zadogue*, uma vez que o comando do Templo estava a cargo dos saduceus. Packer et al. (1991, p. 90) afirmam que os saduceus rejeitavam a tradição dos rabis e se firmaram na Lei de Moisés, condenando qualquer ensino que não se baseasse nessa Lei.

No que tange aos ensinamentos, os saduceus combatiam os fariseus por verem nos ensinamentos farisaicos as filosofias persa e assíria e achavam que os fariseus eram traidores da tradição judaica (PACKER et al. (1991); ademais, rejeitavam a crença dos anjos, dos demônios e da ressurreição (Mt 22:23-32, Atos 23:8). As crenças dos saduceus quanto à morte eram muito semelhantes aos ensinamentos de Epicuro, que sustentava que a morte da alma ocorria juntamente com a morte do corpo (PACKER et al., 1991, p. 90).

Assim como os fariseus, que surgiram dos hassidim, os essênios eram considerados como os radicais dentre os “justos”. Os essênios viam-se como os depositários de misteriosas verdades que governariam a vida de Israel quando o Messias chegasse. Segundo Josefo (2004, p. 827), a comunidade essênia, que chegava a quatro mil membros, vivia em regiões do deserto e – em

número menor – nas imediações de Jerusalém; eram exímios escribas e foram os responsáveis pelos escritos do Mar Morto.

Além dos três grupos principais citados por Packer et al. (1991, p. 94), os autores acrescentam um quarto grupo, os zelotes, que ambicionavam restaurar seu próprio governo em Israel, libertando a nação do jugo inimigo. Seu líder mais conhecido foi Judas, o Galileu (At 5:37). Quando Augusto convocou a população para o recenseamento (Lc 2:1), foi Judas quem liderou uma revolta contra os romanos, porém sem sucesso. Os zelotes também ficaram conhecidos como sicários<sup>29</sup> e durante o tempo em que Félix foi procurador da Judeia, enfrentaram o exército romano na guerra de 66-70 d.C, refugiando-se em Massada.

Outro grupo existente no século I eram os herodianos, um grupo político formado por judeus de diversas seitas e que – como o nome sugere – apoiavam a dinastia de Herodes, o Grande. Preferiam viver sob o jugo de Herodes, ainda que opressivo, a se sujeitar às opressões romanas (PACKER et al., 1991, p. 98-9). Embora o Novo Testamento não se refira às crenças dos herodianos, eles são citados por três vezes na Bíblia (Mt 22:16, Mc 3:6, 12:13).

Os samaritanos também representavam um grupo de destaque, embora fossem rejeitados pelos judeus por descenderem de um grupo misto de israelitas e assírios. Adoravam a Deus no Monte Gerezim, onde tinham um Templo. No livro de Eclesiástico eles são chamados de “o povo estúpido que habita em Siquém” (Ecl 50:25-26). Packer et al. (1991, p. 98) sustentam que Jesus rejeitou os samaritanos; porém, como será analisado na terceira seção desta dissertação, o QE se esforça para aproximar Jesus dos samaritanos.

O judaísmo do século I demonstrou ser uma religião bastante sectária. De acordo com Packer et al. (1991), essa pluralidade judaica tornou “sinuoso” o caminho reto e estreito que o Antigo Testamento estabeleceu. Os autores sugerem que, nessa pluralidade, dentro do judaísmo havia muitos elementos místicos, uma herança vinda do exílio. Segundo eles, “alguns judeus

---

<sup>29</sup> O termo sicários significa “gente de adaga”, pois eles circulavam entre as multidões em grandes festas e matavam desprevenidamente os simpatizantes dos romanos, utilizando-se de adagas que carregavam ocultas por entre as roupas.

protegiam a fé envolvendo-a na astrologia e no ocultismo”. Como exemplo, citam místicos judeus que compilaram as crenças pagãs em grupos de escritos deuteroacanônicos e pseudepígrafos, como fez Tobias ao promover a astrologia e o zoroastrismo, oriundos da Pérsia.

Além de revelarem as diversas visões correntes na comunidade judaica, esses tipos de judaísmo nos levam ao seguinte questionamento: por que uma religião tão plural rejeitaria o cristianismo, principalmente no contexto da comunidade joanina, se ele poderia ser considerado apenas como mais um sectarismo judeu? A resposta para tal indagação exige que avancemos nesta pesquisa, buscando encontrar elementos dentro do QE que indiquem o porquê da perseguição e da rejeição ao cristianismo por parte dos líderes judaicos em uma religião tão pluralista.

#### 1.5.4 A pluralidade da comunidade joanina em sua origem

No seu início, o cristianismo não era tão diferente do mundo que o cercava. Em sua obra sobre o Quarto Evangelho, Veloso (1984, p. 7) faz uma explanação que pode contribuir significativamente para os objetivos deste trabalho. De maneira bastante ampla, ele expõe as questões de debate em torno do QE e afirma que o propósito e os destinatários desse evangelho estão diretamente relacionados. O autor considera que o QE foi escrito com os seguintes propósitos apologéticos:

1- *Contra os discípulos de João*: a existência dos discípulos de João Batista pode ter chegado ao ano 300, ocasionando grande confusão com os cristãos na Palestina e na Síria, e o mesmo pode ter ocorrido na Ásia Menor (VELOSO, 1984, p. 7). Em Atos 19:1-7 surge uma menção aos seguidores de João Batista. Com base em “As homilias pseudoclementinas”, Veloso mostra que a rivalidade entre os cristãos e os discípulos de Batista girava em torno da pessoa do Messias, que para o primeiro grupo era Jesus e para o segundo era o próprio João. Nesse ponto o autor concorda com Brown (1966, p. XVIII) no sentido de que as aparições de João Batista no QE foram feitas com a intenção de combater um conflito existente entre os seguidores de ambos (VELOSO, 1984, p. 8);

2- *Contra os cristãos heréticos*: a hipótese de que o QE teria sido escrito para refutar ideias de cristãos hereges presentes na comunidade não encontra apoio dentro do próprio evangelho.

Segundo Veloso, o QE “fala pouco contra as ideias de Cerinto e mesmo que apareçam refutações aos ebionitas ou aos gnósticos, não são suficientes para justificar a tese de que esta era a principal preocupação de João” (VELOSO, 1984, p. 8);

3- *Contra os judeus*: é necessário admitir uma crítica do evangelho contra a posição religiosa do judaísmo; no entanto, Veloso lembra que, no QE, nenhuma hipótese deve ser considerada de maneira independente das demais (VELOSO, 1984, p. 8).

Em sua referenciada obra *A Comunidade do discípulo amado*, Raymond Brown (2000, p. 74) ressalta a pluralidade dos grupos que diziam acreditar em Jesus, afirmando que “o autor do quarto evangelho escreve sobre um grupo que dizia acreditar em Jesus, mas que não eram verdadeiros crentes”. De fato, o QE reflete o pensamento desse grupo de judeus em João 8:31: “Disse, pois, Jesus aos judeus que haviam acreditado nele: se vós permanecerdes na minha palavra, sois verdadeiramente meus discípulos”. Brown (2000, p. 74-92) também sugere um outro grupo<sup>30</sup> revelado no texto de João 14: 9, pelo qual Felipe, apesar de ter permanecido junto a Jesus durante longo tempo, ainda não O conhecia, representando assim um grupo de cristãos que não tinham uma compreensão correta sobre Ele. O autor aponta, ainda, para um terceiro grupo em João 12:41-42, onde se lê: “Contudo muitos dentre as autoridades creram nele, contudo não o confessavam para não serem expulsos da sinagoga. Porque amaram mais a glória dos homens que a glória de Deus”. Em vista disso, Brown declara terem existido três grupos de cristãos no primeiro século, fora dos círculos joaninos, que ele denomina como (1) cripto-cristãos, (2) cristãos judeus de fé inadequada e (3) cristãos das igrejas apostólicas.

O primeiro grupo – os cripto-cristãos – corresponde a um grupo de judeus que se sentia atraído pela mensagem de Jesus como Messias, mas embora cressem nEle como o Messias, não o confessavam ou seguiam publicamente<sup>31</sup>, isso devido ao medo dos judeus. Em 8:31 e 12:42-43, o

---

<sup>30</sup> É importante destacar que BROWN (2000, p. 64-73) reconhece a existência de seis grupos em volta da comunidade joanina: os três primeiros grupos são os chamados de não crentes: o mundo, os judeus e os adeptos de João Batista.

<sup>31</sup> Brown evita classificar Nicodemos como um cripto-cristão. Para ele, Nicodemos ilustra uma classe de pessoas que não entenderam totalmente quem era Jesus, mas sua compreensão foi aumentando gradualmente até O reconhecerem publicamente.

QE declara que esse grupo temia ser expulso da sinagoga. Brown (2000, p. 74-92) sugere que esses judeus, embora vissem Jesus como o Messias, não o confessavam publicamente, o que, na realidade, indicava que não criam nEle verdadeiramente. De acordo com o autor, “fizeram a opção de serem conhecidos como discípulos de Moisés e não como discípulos de alguém que não sabiam de onde é” (Jo 9:28).

Já os cristãos judeus de fé inadequada representam aqueles que publicamente seguiam Jesus, embora – de acordo com João 6:60-66 – não tivessem uma compreensão clara de quem Ele era. Pensavam, porém, que era um tipo de Messias rei-bélico e não o filho de Deus. Faziam parte deste grupo os doze discípulos (Jo 6:67), o que revela que mesmo estes não tinham o verdadeiro entendimento de quem era Ele (6:50-52).

O terceiro grupo é classificado por Brown (2000, p. 84-92) como os cristãos das igrejas apostólicas, apresentados em João 6:60-69. Esse grupo tem Pedro como seu porta-voz em 6:68, em que ele declara sua crença no Messias para a seguir negá-lo em João 18:25-27. Esse mesmo grupo abandona o Messias em 16:31, sendo que dele faz parte Felipe, que – como dito acima – depois de longo tempo andando com Jesus, ainda não O conhecia (Jo 14:9).

Paulo Garcia (2008, p. 91-97) afirma que o judaísmo do primeiro século estava “cercado de um grande número de movimentos e que de fato entender essa pluralidade judaica no início do século I é o primeiro limite para entender os conflitos que cercavam o ministério de Jesus e de seus seguidores”. Obviamente, pode-se depreender que, se esses grupos tanto judaicos quanto cristãos começaram a se destacar perante tantos outros grupos, foram os seus ensinamentos diante dos conflitos entre grupos religiosos que geraram uma diversidade de movimentos e interpretações. Para Garcia, o principal foco de posicionamento desses grupos girava em torno da lei e do Templo.

Se a pluralidade religiosa existente na Palestina durante o primeiro século era centrada em torno do Templo e da lei, como afirma Garcia, o ensaio de Scardelai (2008b) amplia essa tensão

do Templo, ou mais propriamente as transformações que ocorriam por ocasião do fim do segundo Templo em torno da crença do Messias-rei e do Messias Sofredor<sup>32</sup>.

O fato é que a visão plural do surgimento do cristianismo ajuda-nos a entender um pouco mais sobre o conflito existente dentro da comunidade. Richards (1995, p. 8) lembra que muitos têm uma falsa imagem do cristianismo como movimento único, com uma só estrutura e corpo doutrinário, acreditando que a pluralidade cristã veio a existir depois da sua afirmação como religião. Ao contrário, desde o seu início o cristianismo seguiu várias tendências e diversos modelos eclesiológicos.

O autor alerta para uma visão errônea das fontes apócrifas como “posteriores e heréticas” (p. 8), ao passo que muitas literaturas apócrifas “são tão antigas como os canônicos e contêm informações autênticas e verdadeiras sobre as origens do cristianismo”. Se Richards se revela um pouco exagerado em sua posição sobre a antiguidade dos apócrifos, isso é discutível; mas certamente os evangelhos apócrifos mostram uma visão cristã diversificada nos séculos II, III e IV, que provavelmente refletia um cristianismo plural que surgiu ainda no século I d.C.

## 1.6 Considerações parciais

Embora o texto do QE seja considerado o mais importante para a análise do conceito messiânico no livro, não podemos ignorar as informações que se nos apresentam através dos estudos das fontes literárias, do desenvolvimento do histórico do texto e do ambiente sócio-político-cultural e religioso em que essa obra foi produzida, em meados do século I d.C. Em vista disso, a presente análise pretendeu lançar os fundamentos do livro e sua construção que visam auxiliar no entendimento das muitas declarações do autor do QE, bem como na compreensão das citações que abordam o Messias em relação com o livro, a comunidade, o império Romano, os Judeus, os líderes judaicos, a pluralidade religiosa existente no momento refletido pelo texto do QE.

---

<sup>32</sup> Textos do AT, como Isaías 53, apontam para um Messias servo sofredor, ao contrário da expectativa de um rei bélico. Para melhor análise dos dois conceitos messiânicos, ver SCARDELAI (2008b, p. 9-21).

As informações contidas no QE e mesmo em outras partes do Novo Testamento, como, por exemplo, o livro de Atos, indicam que seria uma simplificação falar de judaísmo e cristianismo como movimentos religiosos concêntricos e únicos; ao contrário, a história contada e as evidências presentes no texto bíblico revelam ser mais apropriado falar em “judaísmos e cristianismos”<sup>33</sup>. Tal pluralidade reforça a tese de que o autor do QE lidava mais com os problemas internos da comunidade, pois os problemas externos possivelmente eram em menor número. Tais conflitos baseavam-se principalmente na postura dos grupos que tentavam firmar sua identidade e crença em torno do Templo, da Lei e do Messias, mas certamente a o Messias foi central para tal memória quando já não se tinha mais o Templo.

Certamente o estudo do QE deve muito a estudiosos como Bulmann, Boismard, Browns, Scahanakenburk, Ashton, Martyn, Beutler, Belle entre outros, que nos mostraram as fontes das quais podem ter sido formado o livro, o desenvolvimento histórico do livro ligado à comunidade que sustentava a memória joanina, bem como os conflitos que cercavam esta comunidade.

Dessas teses multiplicaram-se as teorias e as discussões sobre a autoria, a origem, as fontes e os gêneros do texto joanino. O tema central, as influências, os gêneros literários, as intenções do autor, os destinatários, o lugar de origem, os conflitos da comunidade, tudo isso e muito mais situações que constavam como meta da pesquisa bíblica no âmbito da riqueza do texto e seu contexto.

Essas teses também lançam os fundamentos para que esta pesquisa continue, com bases já especificadas, de composição, fontes, desenvolvimento histórico, estilo literário, preservação de memória, pluralidade do contexto macro e micro, tudo isso para nos ajudar na busca da riqueza do texto de João 4 em descobirmos a centralidade do Messias como revelador e norteador da memória da comunidade, que certamente era representada não apenas por judeus e cristãos, mas também pelos samaritanos, a ponto de Ashton (2007, p. 102-140) declarar que, do prisma do capítulos 4 e 7, o QE teria sido escrito para samaritanos. Obviamente a comunidade e o livro se compunham de muito mais do que de samaritanos, como vimos, mas, o fato de o autor colocar na boca dos Samaritanos que, pela revelação de Jesus a eles, estes puderam identificar que esse Jesus “era verdadeiramente o “Salvador

---

<sup>33</sup> A expressão “judaísmos e cristianismos” é utilizada por MÍGUEZ (1995, p. 23-33).

do mundo todo”, podemos continuar em nossa pesquisa em busca de entender a profundidade desse Messias revelador e sua centralidade para a comunidade.

## 2 ANÁLISE EXEGÉTICA DE JOÃO 4: ASPECTOS ESTRUTURAIS DO TEXTO

### 2.1 O Texto Grego

1 Ὡς οὖν ἔγνω ὁ Ἰησοῦς; ὅτι ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι ὅτι Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης;

2 καίτοιγε Ἰησοῦς αὐτὸς οὐκ ἐβάπτιζεν ἀλλ' οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ

3 ἀφῆκεν τὴν Ἰουδαίαν καὶ ἀπῆλθεν πάλιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν

4 Ἔδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας;

5 ἔρχεται οὖν εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας; λεγομένην Συχάρ πλησίον τοῦ χωρίου ὃ ἔδωκεν Ἰακώβ Μτῶ- Ἰωσήφ τῷ υἱῷ αὐτοῦ.

6 ἦν δὲ ἐκεῖ πηγὴ τοῦ Ἰακώβ ὃ οὖν Ἰησοῦς κεκοπιακῶς ἐκ τῆς ὁδοπορίας ἐκαθέζετο οὕτως ἐπὶ τῇ πηγῇ· ὥρα ἦν ὡς ἕκτη

7 ἔρχεται γυνὴ ἐκ τῆς Σαμαρείας; ἀντλήσαι ὕδωρ λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς Δός μοι πειν

8 οἱ γὰρ μαθηταὶ αὐτοῦ ἀπεληλύθεισαν εἰς τὴν πόλιν ἵνα τροφὰς ἀγοράσωσιν

9 λέγει οὖν αὐτῷ ἡ γυνὴ ἡ Σαμαρίτις; Πῶς σὺ Ἰουδαῖος ὢν παρ' ἐμοῦ πειν αἰτεῖς γυναικὸς Σαμαρίτιδος; οὔσηζ οὐ γὰρ συνχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις;

10 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ Εἰ ἤδεις τὴν δωρεὰν τοῦ Θεοῦ καὶ τίς ἐστὶν ὁ λέγων σοι Δός μοι πειν σὺ ἂν ἦτησας αὐτὸν καὶ ἔδωκεν ἂν σοι ὕδωρ ζῶν

11 λέγει αὐτῷ Μὴ γυνή- Κύριέ οὔτε ἀντλημα ἔχεις καὶ τὸ φρέαρ ἐστὶν βαθύ· πόθεν οὖν ἔχεις τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν

12 μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ ὃς ἔδωκεν ἡμῖν τὸ φρέαρ καὶ αὐτὸς ἐξ αὐτοῦ ἔπιεν καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ καὶ τὰ θρέμματα αὐτοῦ

13 ἀπεκρίθη Ἰησοῦς καὶ εἶπεν αὐτῇ Πᾶς ὁ πίνων ἐκ τοῦ ὕδατος τούτου διψήσει πάλιν.

14 ὃς δ' ἂν πῖν ἐκ τοῦ ὕδατος οὗ ἐγὼ δώσω αὐτῷ οὐ μὴ διψήσει εἰς τὸν αἰῶνά ἀλλὰ τὸ ὕδωρ ὃ δώσω αὐτῷ γενήσεται ἐν αὐτῷ πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον

15 λέγει πρὸς αὐτὸν ἡ γυνὴ Κύριέ δός μοι τοῦτο τὸ ὕδωρ ἵνα μὴ διψῶ μηδὲ διέρχωμαι ἐνθάδε ἀντλεῖν

16 λέγει αὐτῇ Ὑπάγε φώνησον τὸν ἄνδρα σου καὶ ἐλθὲ ἐνθάδε

17 ἀπεκρίθη ἡ γυνὴ καὶ εἶπεν Μαυτῶ- Οὐκ ἔχω ἄνδρα λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς Καλῶς εἶπας; ὅτι Ἄνδρα οὐκ ἔχω.

18 πέντε γὰρ ἄνδρας ἔσχες καὶ νῦν ὃν ἔχεις οὐκ ἔστιν σου ἀνὴρ· τοῦτο ἀληθὲς εἶρηκας

19 λέγει αὐτῶ ἡ γυνὴ Κύριέ θεωρῶ ὅτι προφήτης εἶ σὺ

20 οἱ πατέρες ἡμῶν ἐν τῷ ὄρει τούτῳ προσεκύνησαν· καὶ ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐν Ἱεροσολύμοις ἐστὶν ὁ τόπος ὅπου προσκυνεῖν δεῖ

21 λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς Πίστευέ μοί γυνάϊ ὅτι ἔρχεται ὥρα ὅτε οὔτε ἐν τῷ ὄρει τούτῳ οὔτε ἐν Ἱεροσολύμοις προσκυνήσετε τῷ Πατρὶ

22 ὑμεῖς προσκυνεῖτε ὃ οὐκ οἶδατέ ἡμεῖς προσκυνοῦμεν ὃ οἶδαμέν ὅτι ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν·

23 ἀλλὰ ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστὶν ὅτε οἱ ἀληθινοὶ προσκυνηταὶ προσκυνήσουσιν τῷ Πατρὶ ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ· καὶ γὰρ ὁ Πατὴρ τοιούτους ζητεῖ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν·

24 Πνεῦμα ὁ Θεός καὶ τοὺς προσκυνοῦντας αὐτόν ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προσκυνεῖν

25 λέγει αὐτῶ ἡ γυνὴ Οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνός ἀναγγελεῖ ἡμῖν ἅπαντὰ

26 λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς Ἐγώ εἰμί ὁ λαλῶν σοὶ

27 Καὶ ἐπὶ τούτῳ ἦλθαν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ καὶ ἐθαύμαζον ὅτι μετὰ γυναικὸς ἐλάλει οὐδεὶς μέντοι εἶπεν Τί ζητεῖς ἢ τί λαλεῖς μετ' αὐτῆς

28 ἀφῆκεν οὖν τὴν ὑδρίαν αὐτῆς ἡ γυνὴ καὶ ἀπῆλθεν εἰς τὴν πόλιν καὶ λέγει τοῖς ἀνθρώποις

29 Δεῦτε ἴδετε ἄνθρωπον ὃς εἶπέν μοι πάντα ὅσα;· ἐποίησα· μήτι οὗτός ἐστιν ὁ Χριστός,

30 ἐξῆλθον ἐκ τῆς πόλεως καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτόν

31 Ἐν τῷ μεταξύ ἠρώτων αὐτόν οἱ μαθηταὶ λέγοντες Ῥαββί; φάγε

32 ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς Ἐγὼ βρωσὶν ἔχω φαγεῖν ἣν ὑμεῖς οὐκ οἶδατε

33 ἔλεγον οὖν οἱ μαθηταὶ πρὸς ἀλλήλους Μή τις ἤνεγκεν αὐτῶ φαγεῖν

34 λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς Ἐμὸν βρωμά ἐστὶν ἵνα ποιήσω; τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον

35 οὐχ ὑμεῖς λέγετε ὅτι Ἔτι τετράμηνός ἐστιν καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται ἰδοὺ λέγω ὑμῖν ἐπάρατε τοὺς ὀφθαλμοὺς ὑμῶν καὶ θεάσασθε τὰς χώρας ὅτι λευκαὶ εἰσιν πρὸς θερισμὸν ἤδη

36 ὁ θερίζων μισθὸν λαμβάνει καὶ συνάγει καρπὸν εἰς ζωὴν αἰώνιον ἵνα ὁ σπείρων ὁμοῦ χαίρη καὶ ὁ θερίζων

37 ἐν γὰρ τούτῳ ὁ λόγος ἐστὶν ἀληθινὸς ὅτι ἄλλος ἐστὶν ὁ σπείρων καὶ ἄλλος ὁ θερίζων

38 ἐγὼ ἀπέστειλα ὑμᾶς θερίζειν ὃ οὐχ ὑμεῖς κεκοπιάκατε· ἄλλοι κεκοπιάκασιν καὶ ὑμεῖς εἰς τὸν κόπον αὐτῶν εἰσεληλύθατε

39 Ἐκ δὲ τῆς πόλεως ἐκείνης πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτὸν τῶν Σαμαριτῶν; διὰ τὸν λόγον τῆς γυναικὸς μαρτυρούσης ὅτι Εἶπέν μοι πάντα ἃ ἐποίησά

40 ὡς οὖν ἦλθον πρὸς αὐτὸν οἱ Σαμαριταῖ; ἠρώτων αὐτὸν μεῖναι παρ αὐτοῖς· καὶ ἔμεινεν ἐκεῖ δύο ἡμέρας

41 καὶ πολλῶ πλείους ἐπίστευσαν διὰ τὸν λόγον αὐτοῦ

42 τῇ τε γυναικὶ ἔλεγον ὅτι Οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλιὰν πιστεύομεν· αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ Σωτὴρ τοῦ κόσμου

## 2.2 Tradução da Perícope

<sup>1</sup> Quando, pois, Jesus soube que os Fariseus ouviram que ele Jesus fazia e batizava mais discípulos que João.

<sup>2</sup> (Embora Jesus não batizava, mas os discípulos dele batizavam)

<sup>3</sup> Deixou a Judéia e partiu novamente para a Galiléia.

<sup>4</sup> E era necessário ele passar através da Samaria

<sup>5</sup> Veio pois a uma cidade Samaritana chamada Sicar, perto do lugar que Jacó deu a seu filho José.

<sup>6</sup> E estava ali o poço de Jacó. Portanto, Jesus cansado da caminhada, estava sentado junto ao poço, perto da hora sexta.

<sup>7</sup> Veio uma mulher da Samaria tirar água. Jesus disse a ela: Dá-me de beber,

<sup>8</sup> pois os discípulos tinham ido à cidade comprar alimentos.

<sup>9</sup> Disse pois a mulher a ele: Como sendo tu judeu, pedes de beber junto de mim que sou mulher samaritana (pois os judeus não se dão com os samaritanos).

<sup>10</sup> Jesus lhe respondeu e disse: Se conhecesses o dom de Deus e quem é que lhe diz. Dá-me de beber, tu lhe pedirias e ele lhe daria a água viva.

- <sup>11</sup> Disse-lhe a mulher: Senhor, tu não tens balde e o poço é fundo, onde, pois tens à água viva?
- <sup>12</sup> Será que és maior do que Jacó nosso pai que deu-nos o poço e ele bebeu deste poço e os filhos dele e seus rebanhos?
- <sup>13</sup> Respondeu Jesus e disse à ela: Todo o que bebe desta água terá sede novamente
- <sup>14</sup> Mas o que beber da água da qual eu darei a ele de modo algum terá sede, para sempre, e se tornará nele uma fonte orrando para a vida eterna.
- <sup>15</sup> Disse a ele a mulher: Senhor, dá-me essa água, para que eu não tenha sede e não venha aqui tirar.
- <sup>16</sup> Disse a ela: Vai e chama o teu marido e vem aqui.
- <sup>17</sup> Respondeu a mulher e disse a ele: Não tenho marido. Jesus disse a ela: Bem disseste: Não tenho marido.
- <sup>18</sup> Pois cinco maridos tiveste e agora o que tens não é seu marido, isto que disseste é verdadeiro.
- <sup>19</sup> Disse a ele, à mulher: Senhor, vejo que tu és profeta.
- <sup>20</sup> Nossos pais adoraram neste monte, mas, vós judeus, dizeis que em Jerusalém é o lugar onde devemos adorar.
- <sup>21</sup> Jesus disse a ela: creia em mim mulher, que vem a hora em que nem neste monte e nem em Jerusalém adorareis o Pai.
- <sup>22</sup> Vós adorais o que não conheceis, nós adoramos o que conhecemos, porque a salvação é dos judeus
- <sup>23</sup> Mas vem a hora e é agora, quando os verdadeiros adoradores, adorarão o Pai em espírito e verdade e também o pai procura os tais que adoram a ele.
- <sup>24</sup> Deus é espírito e os que a adoraram a ele é necessário adorar em espírito e verdade.
- <sup>25</sup> Disse lhe à mulher: Sei que o Messias virá o chamado Cristo, quando vier ele nos anunciará todas as coisas.
- <sup>26</sup> Disse Jesus a ela: Eu sou, o que fala a ti.
- <sup>27</sup> Nisto vieram os discípulos dele e admiravam-se de que estivesse falando com uma mulher. Ninguém, porém, disse: O que procuras? Por que falas com ela?
- <sup>28</sup> A mulher deixou, pois, o jarro dela e foi para a cidade e disse aos homens:
- <sup>29</sup> Vinde e vede um homem que disse a mim todas as coisas que fiz, será que é este o Cristo?
- <sup>30</sup> Saíram da cidade e vieram a ele.
- <sup>31</sup> Neste tempo os discípulos lhe pediam, dizendo: Rabi, come.

<sup>32</sup> Mas ele lhes disse: Tenho uma comida a comer a qual vós não conheceis.

<sup>33</sup> Diziam, pois, os discípulos uns aos outros: Será que alguém lhe trouxe comida?

<sup>34</sup> Disse-lhes Jesus: Minha comida é fazer a vontade daquele que me enviou e completar a obra dele.

<sup>35</sup> Não dizeis vós: Ainda quatro meses e a colheita vem? Eis que vos digo: Ergueis vossos olhos e vede os campos que já estão brancos para a colheita.

<sup>36</sup> O Que colhe recebe a recompensa e ajunta o fruto para a vida eterna, para que se alegre tanto o que semeia quanto o que colhe.

<sup>37</sup> Pois nisto o ditado é verdadeiro: Um é o que semeia e outro o que colhe

<sup>38</sup> Eu vos enviei para colher onde vós não trabalhastes, outros trabalharam e vocês entraram no trabalho deles.

<sup>39</sup> Muitos da cidade dos samaritanos creram nele por causa da palavra que a mulher testemunhou. Ele me disse todas as coisas que fiz.

<sup>40</sup> Quando os samaritanos vieram a ele, pediram que permanecesse com eles e permaneceu ali dois dias.

<sup>41</sup> E muitos creram nele por causa da palavra dele e diziam à mulher:

<sup>42</sup> Não é mais por causa do que falaste que cremos, mas nós mesmos o ouvimos e sabemos que este é verdadeiramente o Salvador do mundo.

### **2.3 Localização e Divisão da Perícope no QE**

Como vimos na primeira seção, o QE foi escrito do ponto de vista de uma comunidade que lutava por sua identidade em um ambiente altamente pluralista e cheio de contendas. Obviamente, no meio dessas lutas entre diversas opiniões religiosas, o autor do QE escolheu o texto como está apresentado no evangelho, como uma fonte de argumentos contra os críticos da sua confissão, fossem eles de fora ou de dentro da comunidade.

Dentre as questões a analisar sobre o capítulo 4 do QE estão: ele se encontra solto no livro, começando em 4:1 e terminando em 4:42 com fim da narrativa dos samaritanos, ou terminaria em 4:54 com o fim do capítulo? É possível encontrarmos uma unidade literária junto com os capítulos 2, 3 e 5? Seria o capítulo 4 de João um centro para esses conflitos e narrativas existentes nos capítulos

próximos, caracterizando-se, portanto, como uma estrutura ampla dentro do livro? Poderia o capítulo 4 do QE fazer parte de uma estrutura maior dentro do livro?

### 2.3.1 A perícopes em seu contexto Macro

A discussão sobre Jesus como do Messias/Revelador encontra-se dentro de um contexto amplo e um mais específico dentro do QE, situa-se dentro do bloco denominado por Bultmann “a Fonte dos sinais”, Brown a chamou de “Livro dos Sinais” (1976. p. cxxxviii- cxxxix). Dodd por “Livros dos Sinais”, também conhecido como “obra de Jesus e conflito com o judaísmo” (NASCIMENTO, 2010, p. 94). Basicamente, para estes autores, essa seção compreenderia os capítulos de Jo 1:19 - 12:50. Lindars prefere enxergar o QE como resultados de homilias iniciais, já Van Belle, preferiu ver o livro com uma unidade estilística que ajudaria a entender o livro como um propósito geral sendo que as demais partes do livro visam corroborar seu objetivo central.

Mesmo que possamos ver o QE com uma unidade estilística em sua produção final, isso não invalida neste trabalho a visão de que ele foi produto de uma situação ou situações conflituosas e que tendiam a organizar e ajudar a comunidade em sua declaração de fé frente a muitas batalhas.

Schnackenburg (1980, p. 196) sustenta que o bloco de João 1:19 ao 12:50 é o retrato de uma luta entre a fé e a incredulidade na caminhada de Jesus até a cruz, contudo, o autor lembra que olhar somente sob essa perspectiva pode ser um equívoco, pois, **“ao evangelista interessa mais a auto manifestação de Jesus e seu eco no mundo”** (grifo nosso), ou seja, o tema do Messias como revelador e portador de uma verdade que salva e o pano de fundo para o relato da Samaritana no capítulo 4.

No entanto, Carson (2007, p. 103) salienta que o termo comum a esses estudiosos (Livro/Fonte dos Sinais) é usado como se os “sinais” estivessem restritos apenas à seção de 1:9 - 12:50, e **sugere que o evangelho deveria ser olhado como um todo**, pois Jo 20: 30-31 esclarece que “tudo” o que foi escrito no evangelho serve como sinal; assim todo o QE seria um livro de sinais, ao menos na forma em que se nos chegou à mão. Ademais, embora, a narrativa da “paixão” seja relatada nos capítulos de Jo 13- 20, cabe ressaltar que esse relato em si, como observa Carson (idem), começa apenas no capítulo 18, e, se os capítulos 13- 17, como pensam muitos defensores do livro/fonte da paixão, podem ser incluídos nessa seção por estarem ligados tematicamente, o mesmo se dá com várias passagens do início do livro (Jo 1:29-36; 11:49-52).

Mlakushyil G (1987, p. 117), mostrou que embora a estrutura do QE seja complexa, podemos encontrar no livro estruturas quiásticas, que podem ser fundamentais para entendermos o livro “como um todo”. Ele as chama de perícopes de ligação, por exemplo, sugere ele, que Jo 2:1 e 12:50 podem ser chamados de o “Livro dos sinais de Jesus” e 11:1 – 20:29 de o “Livro do tempo de Jesus”. Nessa estrutura teríamos os capítulos 11 e 12 em sobreposição, constituindo uma “seção de ligação”.

A tese de Mlakushyil é apoiada por demais textos do evangelho, em que pequenas seções que formam o QE como um todo aparecem sempre conduzidas a um final (Jo 1:18; 4:42; 4:53-54; 10:40-42; 12:44-50; 20:30-31; 21:25). Dessa forma, como afirma Carson apoiado pelo texto de João 20:30-31, o QE como um todo tem de ser estudado como uma só narrativa que visa demonstrar a importância de Jesus como Messias vindo do céu<sup>34</sup> e a importância de se crer dessa forma, bem como reforçar a fé daqueles que acreditavam, mas estavam enfrentando conflitos.

Olhando o QE como uma só narrativa em contraponto às visões mais formais sobre sua estrutura, podemos perceber uma tensão crescente à medida em que o texto avança para o fim. Nesse sentido, no contexto amplo, o autor apresenta explicitamente o envio, missão e a origem do Messias, por vezes reconhecidos por “Ele mesmo” (Jo 1:1-5,8, 9, 10, 18, 49; 2:23; 3:16-21, 34; 4:10, 26, 42, 5:17, 18; 6:32, 33, 34, 51; 7:29; 8:58, 59; 9:35, 37), outras vezes por seus ouvintes/discípulos (Jo 6:68; 7:12, 31, 40, 4; 9:29, 30) e até seus oponentes (Jo 7:15,50-53, 8:53, 57, 59).

O contexto da discussão em torno do envio do Messias é apresentado logo no “prólogo joanino” onde se lê:

“O Verbo estava no mundo, o mundo foi feito por intermédio dele, mas o mundo não o conheceu. Veio para os seus, mas, os seu não o receberam...” (Jo 1:13-14).

Logo em seguida à descrição de que “os seus” não o receberam, o autor do QE mostra Jesus realizando o milagre em Caná, fora dos limites do seu povo. No capítulo três o QE descreve um representante do judaísmo farisaico (Nicodemos) procurando Jesus às escondidas e o rejeitando e em sequência descreve uma mulher Samaritana e toda uma cidade o aceitando. Desse modo percebe-se que o conflito em torno do Messias vai se intensificando à medida que o evangelho avança.

<sup>34</sup> Ver: DOMINGUES, V.E. 100 f. 2013. **O envio do Messias**: uma análise de João 7 à luz do contexto histórico e literário. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião)-Universidade Metodista, São Bernardo do Campo, 2013. Disponível em: <<http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/272/1/VandersonRodrigues.pdf>>. Acesso em: 6 mar. 2019.

No quinto capítulo Jesus é censurado duramente por curar no sábado (Jo 5:18) e ele explica que tem autoridade para fazer tal obra por causa da origem de sua missão (Jo 5:19). Na sequência o capítulo 6 mostra Jesus censurando seus seguidores que aceitavam somente os benefícios de seus milagres (Jo 6:26) e rejeitavam a sua mensagem.

Na sequência, em João 7 e 8, o autor do QE mostra uma discussão em Jerusalém em torno da origem e missão desse Messias (Jo 7:28-29 e 8:23-24). O capítulo 9 revela que o conflito se intensificou a ponto de os próprios seguidores de Jesus serem perseguidos (Jo 9:22).

No capítulo 10 a discussão sobre a identidade de Jesus como Messias volta à tona: os judeus o interrogaram dizendo: Se tu és o Messias dize-nos abertamente (10:24) O capítulo 11 traz Jesus dando vida a Lázaro e dizendo de si mesmo que era a ressurreição e a vida (11:25) e por fim no capítulo 12, que encerra a primeira parte do livro e também serve com um capítulo de ligação com a parte final do livro, Jesus afirmou que era a luz que ainda estava com eles (12:35) e que ele é a luz que veio ao mundo e quem crer nele terá a vida eterna (Jo 12:46-50). Os capítulos que compreendem de 13 a 20 vão mostrar como esse conflito em cima da pessoa de Jesus como Messias que revela a pessoa e as obras de Deus, irá culminar com a morte e ressurreição desse Messias. Em complemento à ideia desse Messias, Jo 20:30-31, mostra que todo livro foi escrito para provar a tese de que Jesus é o Messias, que dá a vida eterna.

Nascimento (2010, p. 94) pensa que o autor do QE escolheu um “conflito específico entre muitos outros existentes no contexto e, com arte literária (que chamamos de estratégia), colocou por escrito”, acrescentando que, entre os capítulos 7 e 8, o autor do QE “reuniu boa parte do que ele tinha a dizer em resposta às objeções judaicas contra as pretensões messiânicas sustentadas por Jesus” (p. 94). De fato, considerando todo o contexto do QE, fica claro que o texto foi produzido com o seguinte objetivo descrito em João 21:31: “Estes, porém, foram escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que, crendo, tenhais vida em seu nome”; ou seja, o objetivo maior e central do autor do QE era levar seus leitores a adotarem ou a manterem a crença de que Jesus era o Messias, e que essa crença resultasse em vida eterna.

### 2.3.2 A perícopes em seu contexto micro

A narrativa da Samaritana começa em João 4:1 notificando os leitores do motivo pelo qual Jesus viaja fora dos limites das fronteiras judaicas, embora sua perícopes micro comece em 4:1, com

uma clara mudança de ambiente, localização geográfica e personagens e por estar implícita uma passagem de tempo (dias) até o momento em que os inimigos de Jesus ouvem que ele fazia e batizava mais que o Batista (Jo 4:1).

Tal mudança ocorre após um duro discurso de João Batista aos seus seguidores sobre a purificação (Jo 3:22-25), em seguida os discípulos de João o notificam de que Jesus estava batizando e todos vão a ele (Jo 3:26), então João Batista faz um discurso aos seus discípulos sobre a pessoa de Jesus. Nesse discurso colocam-se na boca do Batista muitas negativas: ele afirma não ser o Cristo, apenas seu precursor (Jo 3:28), não ser o noivo, mas o padrinho do noivo (Jo 3:29), e diz que Jesus é o enviado do céu (Jo 3:31-33). O discurso encerra com a afirmativa de que aquele que crer em Jesus terá a vida eterna (Jo 3:36).

Nota-se também que a expressão inicial do capítulo 4 Ὡς οὖν ἔγνω ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤκουσαν (Quando pois soube Jesus), remete às quebras de seções em outros capítulos, embora a expressão mais usada seja μετὰ ταῦτα (depois disto), que se repete no início de outras seções do QE (Jo 5:1 e 6:1), confirmando a mudança de tempo (BROWN, 1966, p. 306). Em 4:1 o autor usa Ὡς οὖν ἔγνω ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤκουσαν para denotar o motivo da mudança geográfica da ida de Jesus às terras samaritanas, como uma introdução àquilo que virá em seguida no relato. Beutler (2017, p. 113), além de reconhecer a questão de lugar (localização), também afirma que os três primeiros versículos “introduzem os diálogos que se seguem até o verso 42” e também “podem ser entendidos como o encerramento de uma unidade narrativa maior, iniciada em Jo 3:22” (BROWN, 1966, p. 113).

Carson confirma a unidade entre os capítulos de 2 a 4 dizendo que:

Podemos observar que os capítulos 2, 3 e 4 formam uma só unidade dentro do QE, não só pelo tema de Caná que vai aparecer logo após o relato da Samaritana, mas também, em outros níveis, como o simbolismo da água (Jo 2:6. 3:5, 4:10). Carson (2007) lembra também que existe nesses capítulos “uma série de diálogos e em cada um deles um cumprimento das promessas do AT, conforme entendidas pelo judaísmo altamente ortodoxo (representado por Nicodemos em Jo 3:1) ou por círculos vistos como imperfeitos e até heterodoxos (representados pelos Samaritanos em 4:4). Mais imediatamente, o debate da purificação e batismo nos versículos precedentes (3:22), precipitado pela crescente popularidade de Jesus, constitui um elo perfeito (CARSON, 2007, p. 215).

Nota-se também que os três capítulos (2, 3 e 4) estão permeados por uma série de breves diálogos. O leitor atento também poderá perceber uma linguagem comum aos três capítulos,

revelando uma continuidade da ideia central do discurso, iniciado no capítulo 2 e brevemente interrompido pelo discurso de João Batista<sup>35</sup>.

Alguns pontos comuns entre os dois capítulos são: o tema da água, a rejeição da pessoa de Jesus por parte do seu povo e a aceitação por parte dos samaritanos (Jo 2:6, 3:5, 4:13-14). Também se percebe que há um contraponto entre os capítulos 1 e 2 onde os seus o rejeitaram (Jo 1:11-12) e o milagre realizado na considerada Galiléia dos gentios (Jo 2:1-12).

Konings (2005, p. 112-113) salienta que no capítulo 3 Nicodemos, representante dos fariseus e homem, o procura à noite não o aceitando como Messias (Jo 3:1- 3 e 5) enquanto que no capítulo 4 a Samaritana, mulher, representante de um povo rejeitado, o encontra à luz do dia e todo o povo o aceita. Concorda com isso C. K Barrett (1967, p. 190-191) que observou que o capítulo 4 está ligado aos capítulos anteriores de duas maneiras:

1- pelo seu tema comum de que, em Jesus, o judaísmo e o antigo Testamento encontram a sua realização (embora na seção presente Jesus cruza os limites do judaísmo ortodoxo), 2) pelo uso dos termos "água". Em Jo 2: 3: 5, a água é usada como aquela com quem os homens lavam e Jesus está vislumbrando os meios de cálculo conhecidos pelo judaísmo. Aqui Jesus dá "água viva" (cf. Jo 7: 39), uma referência ao Santo O espírito se destina) para que os homens bebam. Vários temas, no entanto, são computados em sua seção, e será bom em primeiro lugar considerar separadamente os versos 31-8 um interlúdio em que Jesus conversa com seu discípulo.

Portanto, podemos observar que há elementos de ligação entre os capítulos 2, 3 e 4 do evangelho, que podem indicar que esses textos pertenciam a uma mesma seção. Brown (1966, p. 190) acredita que o evangelista estava descrevendo em Jo 4:1 a mesma situação que está presente em 3:22. Bultmann (1971, p. 175) crê simplesmente que o autor do QE está repetindo por duas vezes o que foi dito. Por sua vez, Schnackenburg (1980, p. 496) diz que a seção que compreende o capítulo 4 mostra um “especial interesse do evangelista pelo que está ocorrendo em Samaria” (p. 492),

Finalmente, as margens da perícope proposta (Jo 4:1- 4:42) revelam uma introdução e uma conclusão, ambas tratando do mesmo assunto. No início da perícope Jesus sai da Judeia porque os fariseus “ouvem” de seus feitos e o rejeitam, no fim da perícope, contrapondo a tensão inicial com os

---

<sup>35</sup> Para uma maior análise da Perícope da Samaritana ver: BARRETT (1967, p. 190-207); BROWN (1966, p. 164- 189); BRUCE (1987, p. 351-2); CARSON (2007, p. 215-234); METZGER (1994, p. 219-22); SCHNACKENBURG (1980, p. 496-528), VELOSO (1984, p. 106-124).

líderes judaicos, os Samaritanos “ouvem” da boca da mulher e do próprio Cristo e o aceitam como Salvador do mundo todo:

**(Jo 4:1)** Ὡς οὖν ἔγνω ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι ὅτι Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης; / Quando pois Jesus soube que os fariseus ouviram que Jesus fazia e batizava mais discípulos do que João.

**(Jo 4:42)** τῇ τε γυναικὶ ἔλεγον ὅτι Οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλιὰν πιστεύομεν· αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ Σωτὴρ τοῦ κόσμου· E diziam para a mulher: Não é mais por causa da tua palavra que cremos, nós pois ouvimos e sabemos que este é verdadeiramente o Salvador do mundo.

Em vista disso, os versos de Jo 4:43 em diante devem ser separados da narrativa da Samaritana, pois, há uma mudança de tempo e local:

“Passados dois dias, partiu dali para a Galiléia” (Jo 4:43) – os últimos versos do capítulo 4 (Jo 4:43-54), embora pertençam ao bloco maior de 2- 4, em seu contexto micro devem ser vistos como uma unidade separada dos capítulos 2, 3 e 4:1-42, porque relatam um outro episódio de Jesus se dirigindo à Judéia e depois voltando para a Galiléia. O relato da Samaritana forma, portanto uma narrativa singular, pelos elementos que estão no texto e que vêm sendo trabalhados no texto desde o capítulo 1.

Pode-se perceber, entretanto, que a perícope em análise (João 4) está localizada dentro da unidade de 2 a 4, contendo elementos que ligam esses capítulos entre si, com temas como: a água, o Messias, o profeta, a crença em Jesus como Messias, a salvação e quem é o verdadeiro povo/filho de Deus.

Alter (1981, p. 312) sugere que à sequenciação de narrativas hebraicas, a teologia do Evangelho de João é expressa não apenas pela escolha do vocabulário, mas também pela relação cuidadosa de João e equilíbrio de uma cena narrativa com outra. Na narrativa de João 4, isso se torna óbvio com a associação de João da conversa de Jesus com Nicodemos, um erudito rabino judeu (João 3), com sua conversa com uma divorciada samaritana, (João 4). As diferenças entre as habilidades de Nicodemos e da mulher samaritana para entender o significado do diálogo de Cristo são subitamente destacadas.

Schnakenburg (1980, p. 493-494) sustenta que, nesse bloco, *o capítulo 4 é central para mostrar como a revelação de Jesus atinge seu objetivo, que é a salvação* e como esta salvação ocorre na vida dos samaritanos que podem estar representando os rejeitados leitores do evangelho. Em suas palavras **“ao evangelista não interessa tanto a influência pastoral e pedagógica sobre a mulher, mas sim a gradual auto-revelação de Jesus”** (1980 p. 493). Mesmo os compatriotas samaritanos revelam o progresso da crença em Jesus como Messias (vs 42).

Dood diz que no bloco em que está inserido o relato da Samaritana “o evangelista reuniu nesta perícopes boa parte do que ele tinha a dizer em resposta às objeções judaicas contra as pretensões messiânicas sustentadas por Jesus” (SCHNAKENBURG, 1980, p. 456).

Vidal (1997) lança luz sobre esses conflitos ao sustentar que o desaparecimento da primeira geração de cristãos e a preocupação de uma geração que sentia a necessidade de justificar sua crença atual e que sofria a expulsão do seio do judaísmo marcaram o início daquilo que mais tarde se tornaria a bênção sobre os hereges (Birkat haminin). A delicada situação política, social e religiosa daquela época são a chave para hoje se compreender o tom geral dos escritos joaninos, que já não correspondia à renovação das tradições básicas, mas, significavam a substituição delas” (VIDAL, 1997, p. 23-24).

## 2.4 A Divisão da perícopes

Muitas propostas foram feitas para a seção e divisão da narrativa da Samaritana, embora possa ser seguro dizer que a maioria dos atuais estudiosos joaninos atribui unidade literária dos capítulos 2, 3 e 4. Nenhuma proposta para sua estrutura particular recebeu a honra de manter o consenso. Kierspel (2008, p. 526) afirma que essa falta de acordo vai de mãos dadas com uma lacuna na discussão aprofundada das propostas existentes.

No entanto, Moloney<sup>36</sup> fez uma interessante proposta do texto, examinando primeiramente por uma investigação crítica da leitura sequencial, seguida por uma estrutura Quiástica sugerida por ele, que

---

<sup>36</sup> A proposta de Moloney é criteriosamente analisada in: **LARS KIERSPEL; Religion: reading john 2-4 as a chiasm.** Source: *Biblica*, Vol. 89, No. 4 (2008), pp. 526 - 554 Published by: Peeters Publishers. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/42614861>.

incorpora muitas forças de observações comuns, dispersadas e possivelmente novas igualmente (MOLONEY, 2008, apud KIERSPEL1978, p. 526).

A proposta de Moloney para João 2- 4 é a de um ciclo de Caná-a-Caná em João 2- 4. Ele também identifica o fio de união dos textos como “abertura radical à palavra de Jesus como critério de fé verdadeira” como o autor leva “ao leitor através de uma série de exemplos de fé”. Moloney alinha os diferentes diálogos e milagres de Jesus como viagens judaicas (2,12- 3,36) e não judaicas (4,1-42) de "nenhuma fé" à "fé parcial" e finalmente à "fé completa", enquadrados por Maria e o oficial como mais dois exemplos judeus e gentios de fé completa.

Dois comentários são interpolados no mesmo lugar em ambas as viagens, o primeiro pelo narrador, criticando a fé baseada em sinais (2,23-25) e o segundo por Jesus elogiando o "trabalho" essencial da missão (4,31 -38). O movimento do texto forma um "paralelismo sintético" (a, b, c / a1, b2, c2), que pode ser traçado da seguinte forma (MOLONEY, 2008, p. 527, apud KIERSPEL1978, p. 527):

Milagre em Caná: Fé completa em um contexto judaico: exemplo da mãe de Jesus (2,1- 11),

### **1- JUDEUS (2,12-3,36)**

A- Judeus sem fé: (2,12-22)

B- Comentário: crítica da fé baseada em sinais (2,23-25)

C- Fé parcial: Nicodemos (3,1-21)

D- Fé completa: João Batista (3,22-36)

### **2- NÃO JUDEUS (4,1-42)**

A- Nenhuma fé: Relato da Samaritana {parte 1} (4,1-15)

B- Fé parcial: Relato da Samaritana {parte 2} (4,16-26)

C- Comentário: recordando o "trabalho" essencial (4,31-38)

D- Fé completa: Relato da Samaritana {parte 3} (4,27-30,39-42)

### **3- Milagre em Caná:**

A- Fé completa em um contexto não judaico: exemplo do oficial (4,43-54).

Kierspel (1978, p. 532) sugere um arranjo invertido de João 2-4, que tem sido frequentemente chamado de ciclo Caná-á-Caná., pois, segundo ele, enquanto a inclusão Cana-a-Cana sozinha não exige progressão concêntrica adicional do texto, o primeiro clímax teológico do evangelho em João 3 apresenta um centro literário óbvio que funciona como um equilíbrio estrutural para ambos e fortalece uma percepção espacial da narrativa.

Segundo o autor, a estrutura que ele propõe pode explicar o texto como está sem ter de eliminar textos que são inconvenientes para a proposta. No centro estrutural está um texto que carrega significado teológico primordial para a unidade literária. Finalmente, essa proposta vem nos calcanhares de um crescente uso do quiasma na erudição joanina que convida a ler o Evangelho não como uma coleção diligente de um período individual de significado, mas como uma unidade literária.

Beutler (2016, p. 113)<sup>37</sup> divide o capítulo 4 em seis partes:

- 1°. A chegada de Jesus a Fonte de Jacó: (Jo 4:1-6);
- 2°. O Diálogo com a Samaritana sobre a água da vida: (Jo 4:7-15);
- 3°. Diálogo de Jesus e a Samaritana sobre o verdadeiro Culto: (Jo 4:16-26);
- 4°. A saída da Mulher, a chegada dos discípulos e dos Samaritanos: (Jo 4:27-30)
- 5°. O Diálogo de Jesus com os Discípulos sobre o seu alimento e a colheita: (Jo 4:31-38)
- 6°. Muitos Samaritanos passam a crer em Jesus: (Jo 4:39-42).

Brown (1966, p. 166-168) sugere a divisão desse capítulo com uma seção de transição do capítulo anterior, preparatória para o diálogo, seguida de uma introdução ao diálogo e duas cenas, com suas subdivisões e por fim a conclusão.

A) Seção de transição (Jo 4:1-3): Jesus deixa a Judéia.

1°. Cena- (Jo 4:4-26)

2°. Cena 1 (Jo 4:27-38):

Conclusão (Jo 4:39-42)

Barrett (1958, p. 190-191) afirma que essa seção está ligada aos capítulos anteriores pelos temas comuns e divide o mesmo capítulo em três partes: 1°. O Diálogo entre Jesus e a Samaritana (Jo 4:1-30); 2°. Diálogo de Jesus com os discípulos (Jo 4:31-38); 3° conclusão do relato (Jo 4:39-42).

<sup>37</sup> DODD faz sua divisão considerando o capítulo 8; portanto, ele acrescenta mais três divisões.

Para Schnackenburg (1980, p. 494), o evangelista escreveu o relato do capítulo 4 preocupado com três temas principais: a água viva (Jo 4:10-14), a adoração em espírito e verdade (Jo 4:20-24) e o trabalho da sementeira e a alegria da colheita.

- 1- Introdução (Jo 4:1-5)
- 2- Diálogo de Jesus com a Samaritana (Jo 4:6-26)
  - (a) O encontro com a Samaritana (4:6-9)
  - (b) O dom da água viva de Jesus
  - (c) O Revelador desvenda a vida da Samaritana (Jo 4: 16-19)
  - (d) A adoração a Deus “em espírito e em verdade” (Jo 4:20-24)
  - (e) A revelação de Jesus como Messias (Jo 4:25-26)
- 3- O Diálogo acidental de Jesus com os discípulos (Jo 4:27-38)
- 4- Conclusão: A Fé dos samaritanos (Jo 4:39-42)

Rudolf Bultmann (1971, p. 175-176) propôs que o relato da samaritana fosse dividido da seguinte forma:

- 1- Introdução (Jo 4:1-3)
- 2- Tensão existente na narrativa (Jo 4: 4-5)
- 3- O Relato de Jesus e da Samaritana- parte 1 (Jo 4: 6-9)
- 4- A água viva (Jo 4: 10-15)
- 5- Jesus prova de sua autoridade como Profeta por seu conhecimento miraculoso. (Jo 4: 16-19)
- 6- Conclusão no material original que estava nos vv 28-30 3 40.

Bultmann (1971, p. 176) sugeriu também que os versos 20-26 possivelmente teriam sido acrescentados para colaborar com o motivo descrito nos versos 5-9 e posteriormente o texto teria sido completado com o diálogo entre Jesus e seus discípulos sobre a missão, que foi remodelado na forma de clímax da história.

Westcott (1954, p. 66-67), dividiu o capítulo em 3 partes:

- 1- A Abertura dos versos, formando uma história de transição (Jo 4:1-3).

2- Detalhes da conversa entre Jesus e a mulher Samaritana (Jo 4:4-38).

3- O resumo de sua relação com as pessoas (Jo 4:39-42).

Konings sugeriu a seguinte divisão: 1- Jesus e Samaritana (Jo 4:1-26); 2- Jesus e seus discípulos (Jo 4:27-38); 3- Jesus e os Samaritanos (Jo 4:39-42). Carson sugere que o relato da Samaritana pode ser dividido. Já John Drene (2001, p. 170-202) sugeriu que esse capítulo fosse mais esmiuçado dividindo da seguinte forma:

- 1- Destruindo as barreiras (Jo 4:1-9)
- 2- A água viva (Jo 4:10-15)
- 3- Enfrentando a verdade (Jo 4:15-21)
- 4- O verdadeiro culto (Jo 4:22-26)
- 5- Compartilhando a maravilha (Jo 4:21-30)
- 6- O alimento mais satisfatório (Jo 4:31-34)
- 7- O semeador da colheita e os segadores (Jo 4:35-38)
- 8- O Salvador do Mundo (Jo 4:39-42)

Mateos e Barreto (1989, p. 207), sugeriram a seguinte divisão:

- 1- Chegada a Samaria: Dados descritivos (Jo 4:4-6)
- 2- A Mulher samaritana: O poço de Jacó e a água do Espírito (Jo 4:7-15)
- 3- Os Cultos do passado e novo culto. O Messias (Jo 4:16-26)
- 4- Os Discípulos: Anúncio da Mulher aos de sua aldeia (Jo 4:27-30)
- 5- A Colheita em Perspectiva (Jo 31-38)
- 6- A Realidade da colheita: a fé dos samaritanos (Jo 4:39-42)
- 7- Saída de Samaria (Jo 4:43-44)

Embora esta pesquisa reconheça o bloco geral dos capítulos 2- 4 e a unidade literária de 2, 3 e 4, a delimitação, divisão e estudo da perícopes será reservada para os versos que compreendem de João 4:1 a 4:42. A razão para tal delimitação no vasto campo de estudo que a perícopes oferece firma-

se em uma subdivisão da unidade 2-4 como elemento geográfico – “deixou a Judéia, retirando-se outra vez para a Galiléia” (Jo 4:3) e por estarem presentes novos personagens, tais como a mulher samaritana e o povo de Sicar (Jo 4:5, 7, 29-29).

Após análise das diversas propostas de divisão da perícopes, a sugestão desta pesquisa não dista das propostas já expostas por estudiosos do QE, ou seja: a perícopes deve ser dividida prestando atenção à seção de transição, que sugere um forte elemento de ligação com a seção, mas também ter em apreço como Jesus é apresentado no relato como o Revelador/Salvador enviado do céu, dessa forma a proposta de divisão da perícopes deste trabalho é:

*Seção de transição (Jo 4:1-2)*

*(1) Jesus chega à cidade de Samaria (Jo 4:3-6)*

*(1) O Revelador e a Samaritana (Jo 4:7-26)*

*(2) Mini seção explicativa (Jo 4:27-30)*

*(3) Diálogo com os discípulos (Jo 4: 31-38);*

*(4) Diálogo com o povo de Samaria (Jo 4:39-42).*

A perícopes também apresenta algumas características estilísticas significativas do QE, as quais muito podem contribuir não só para o estudo do QE como também para a pesquisa sobre o Messias/Revelador e as discussões que giram em torno deste tema. Brown (2004, p. 459-463) faz uma excelente condensação das características literárias do QE, que serão expostas a seguir e apresentadas dentro da perícopes em análise.

**Formato Poético:** este estilo está muito presente no prólogo joanino, que é até mesmo marcado por estrofes. Basta um bom conhecimento do grego e uma breve leitura para se perceber uma estrutura poética no prólogo do QE:

<sup>1</sup> Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

<sup>2</sup> οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν θεόν.

<sup>3</sup> πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν

<sup>4</sup> ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων·

<sup>5</sup> καὶ τὸ φῶς ἐν τῇ σκοτίᾳ φαίνει, καὶ ἡ σκοτία αὐτὸ οὐ κατέλαβεν.

<sup>6</sup> Ἐγένετο ἄνθρωπος, ἀπεσταλμένος παρὰ θεοῦ, ὄνομα αὐτῷ Ἰωάννης·

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

<sup>8</sup> οὐκ ἦν ἐκεῖνος τὸ φῶς, ἀλλ' ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.

Brown (2004, p. 459-461) salienta, porém, que nos discursos joaninos ocorre “o que alguns chamariam de discurso semipoético”, que tem como característica poética não as rimas, nem o paralelismo, mas sim o ritmo, isto é, linhas de extensão aproximada, cada uma delas constituindo uma oração. O autor ainda ressalta que, embora sua teoria seja questionada, os discursos joaninos deveriam ser impressos em formato poético:

**Mal-entendido:** Os discursos do QE estão repletos de mal-entendidos: no capítulo 4, Jesus revela verdades que a mulher Samaritana e seus discípulos não compreendem: Afirma que pode dar a água da vida (Jo 4:10), mas ela não entende (Jo 4:11-12) e acrescenta detalhes sobre a vida dela, mostrando que sabe antecipadamente sobre detalhes da sua vida (Jo 4:17-18). Mesmo na seção anterior, Nicodemos, ainda que usando um recurso de fuga, diz não compreender como podia um homem nascer de novo (Jo 3:4).

**Duplos significados:** Brown afirma que os duplos significados levam algumas vezes a mal-entendidos; “em outras, mostram um aspecto multifacetado da revelação”. Para o autor, esse estilo literário revela os níveis temporais da redação do QE – ora o autor fala sobre o contexto histórico de Jesus, ora escreve refletindo a situação da comunidade do QE.

**Ironia:** este estilo literário apresenta-se no QE ao colocar, na boca dos inimigos de Jesus, frases incrédulas, vexatórias; na perícope macro, a forma como é relatado o episódio mostra uma certa ironia com as purificações judaicas (Jo 2:6). Isso é exposto pelo autor do QE como uma forma de mostrar que os inimigos da comunidade não tinham entendimento das coisas do alto/sagradas (Jo 7:35). Em resposta à aparente má compreensão de Nicodemos, Jesus responde ironicamente- “Tu és mestre em Israel e não compreendes estas coisas?” (Jo 3:10).

**Inclusões e transições:** formas cuidadosas feitas pelo autor, que insere sua explicação no início e final de cada discurso final de Jesus, ou diálogo, seja para fazer ligação com uma outra seção, seja porque ele conclui o que aconteceu antes ou introduz o que irá acontecer depois; exemplos claros disso são Jo 2:1; 2:12; 2:23; 3:1; 3:22; 4:1-3.

*Parênteses e nota de rodapé*: notas explicativas que o autor insere, explicando termos pensamentos e falas de Jesus (Jo 4:9- Por que os Judeus não se davam com os Samaritanos”), e mesmo esclarecendo frases de Jesus de um ponto de vista posterior (Jo 4:31-35). Essas explicações inseridas no texto refletem uma tentativa de firmar sua teologia.

Vidal (1997, p. 23-24) nos ajuda a compreender que nossa perícopes surgiu como resposta à busca de definição diante de uma situação conflitiva e plural. Ao analisarmos os capítulos 2, 3 e 4, mesmo que o prólogo seja posto mais para o fim da conclusão do evangelho, revelam uma fêrvida e radical vontade de definir a verdadeira identidade de Jesus. As palavras endereçadas aos Judeus soam duras aos nossos ouvidos, mas era preciso esse tom para se criar unidade e identidade coesa, em razão da situação de ruptura interna da comunidade joanina. Confirmaremos isso mais adiante, nas considerações no final deste capítulo. Continuaremos a compreender exegeticamente a perícopes para reconfirmar o projeto do autor com sua estratégia literária.

## 2.5 Breve análise da divisão perícopes

P. Joseph Cahill (1982; p. 41) concorda que “o interlúdio samaritano não é apenas uma obra-prima do designer narrativo, mas também uma história que reflete características literárias manifestadas nas narrativas do Antigo Testamento da grande antiguidade...” A análise literária da narrativa do NT pode ampliar o significado teológico e em segundo lugar, indicar as dimensões da continuidade literária entre a narrativa do Antigo e do Novo Testamento. Se assim o for, podemos entender a narrativa da Samaritana não somente a partir dos conflitos, mas também buscar termos e pensamentos no AT para entender melhor nossa perícopes a partir do próprio texto.

Como argumentou Alister McGrath (1996, p. 113):

Podemos resumir nossa análise da relação entre a narrativa bíblica e a doutrina da seguinte maneira: As narrativas precisam ser interpretadas corretamente; A doutrina cristã fornece a estrutura conceitual pela qual a narrativa bíblica é interpretada. As narrativas exigem interpretação. A narrativa bíblica não é exceção... A doutrina articula a interpretação particular, ou intervalo de interpretações, da narrativa bíblica apropriada para a autocompreensão da comunidade cristã, questionando os outros. Assim, a afirmação "Jesus é o Cristo" é uma afirmação doutrinária que permite que a narrativa de Jesus de Nazaré seja vista em uma luz particular. Essa afirmação não é, no entanto, arbitrária: é considerada legítima à luz dessa própria narrativa.

Também é interessante observar que os versos dedicados a essa narrativa particular alertam ao leitor sobre sua importância. Ainda mais impressionante é o comprimento da primeira conversa entre a mulher samaritana e Jesus. O diálogo é amplamente reconhecido como uma das características notáveis do Quarto Evangelho, como em todas as narrativas do AT. A conversa inicial em João 4 é uma das mais longas encontradas nos quatro evangelhos, ocupando mais da metade dessa narrativa particular. Ainda que somente por esse prisma essa passagem em João 4 é significativa.

Como já citado, este trabalho analisará o capítulo 4 com a seguinte sugestão de divisão:

*Seção de transição (Jo 4:1-2)*

*(1) Jesus chega a cidade de Samaria (Jo 4:3-6)*

*(2) O Revelador e a Samaritana (Jo 4:7-26)*

*(3) Mini seção explicativa (Jo 4:27-30)*

*(4) Diálogo com os discípulos (Jo 4: 31-38)*

*(5) Diálogo com o povo de Samaria (Jo 4:39-42).*

***Seção de transição (A ida para Galiléia Jo 4:1-3):*** o capítulo começa citando o motivo pelo qual Jesus não permaneceu na Judéia e também serve como ponto de transição do capítulo anterior que pertence à mesma perícopé macro e explicação de que Jesus já não “queria andar pela Judéia” (Jo 4:3). Brown (1979, p. 366-370) observa que na expressão Ὡς οὖν ἔγνω ὁ Ἰησοῦς (Quando, pois, o Senhor veio a saber - versão ARA) que importantes testemunhos do Egito leram: “quando o Senhor soube que os fariseus tinham mantido que Jesus era ...<sup>38</sup>” Já os testemunhos ocidentais leram “quando Jesus soube que fariseus tinham ouvido que Jesus estava ...”

Segundo Brown (1979, p. 164) o original provavelmente era “quando ele aprendeu” e as leituras acima representam tentativas de escrivão para esclarecer o assunto pré-nominal. “Nós transferimos o assunto Jesus” da cláusula subordinada para a cláusula principal para uma leitura mais suave” (BROWN, 1979, p. 164). Barret (1958, p. 192) diz que o fato de que manuscritos testemunhais optaram por colocar ὁ κύριός ou ὁ Ἰησοῦς, pode sugerir que pairava uma dúvida quanto ao texto, se

---

<sup>38</sup> ὁ κύριός – é lido por B W e alguns poucos antigos manuscritos latinos. ὁ Ἰησοῦς – está presente em alef, D, Θ, λ, vg, cur, pesh, boh.

de fato era Jesus o sujeito, se Jesus teria ido para a terra dos Samaritanos. Para tirar a dúvida, escribas teriam acrescentado os termos Senhor e Jesus.

Já em João 4:2 (Se bem que Jesus mesmo não batizava e sim os seus discípulos) a expressão **καίτοιγε** - pode ter sido uma inserção de um editor, pois interrompe a sequência entre os versos 1 e 3. Barret (1958, p. 192) sugere que essa inserção poderia denotar que o editor estava ansioso por distinguir entre Jesus e João, porém não há evidência de que esse texto poderia ser uma variante textual. O que podemos inferir do texto joanino é que o autor do QE fez distinção cuidadosa entre Jesus e o Batista. Para Brown (2011, p. 37-39) a comunidade enfrentava conflitos com os seguidores de JBat; o fato de o texto explicar que Jesus não batizava pode ser uma explicação de Jo 3:22 (Depois disto, foi Jesus com seus discípulos para a terra da Judéia; ali permaneceu com eles e batizava).

***(1) Jesus chega a cidade de Samaria (Jo 4:3-6).***

No verso 3 o termo **ἀφήκεν** (deixar) é usado em Jo 20:23 como “perdoar”. Carson (2007, p. 216) pensa que o texto conduz para a rivalidade dos líderes judaicos, daí o motivo que fez Jesus deixar a Judéia.

Em João 4:4, o QE usa também o termo “Ἔδειν” (era necessário) nos lábios de Jesus. Essa expressão também aparece em João 3:20: *πᾶς γὰρ ὁ φαῦλα πράσσων μισεῖ τὸ φῶς* (Pois todo aquele que faz o mal odeia a luz), mostrando que aqueles que não sofriam o ódio e perseguição do mundo (*κόσμος*) não faziam parte da luz.

Outros textos que trazem o termo (*μισέω*) no QE refletem um conforto aos que eram perseguidos na comunidade, como lhes dizendo que os que sofrem a perseguição são os que pertencem à luz ( Jo 15:18, 19, 23, 24, 25, e 17:14). Mateos e Barreto completam esta idéia dizendo que Jesus “podia ter ido à Galiléia passando pela transjordânia, a necessidade que se expressa em João é de outra ordem: era necessário para a missão messiânica de Jesus. A nova aliança anunciada em Caná dirige-se a toda humanidade e não mologrará pela recusa dos seus” (BROWN, 1979, p. 227).

Os textos que compreendem os vss 5- 6 revelam Jesus e os discípulos após sua partida para a Galiléia, chegando próximo às terras Samaritanas, provavelmente a moderna Ascar, situada a uns 900 metros da fonte de Jacó (VELOSO, 1984, p. 107). Assim narram os versos: Chegou, pois, a uma

cidade samaritana, chamada Sicar, perto das terras que Jacó dera a seu filho José. Estava ali a fonte de Jacó. Cansado da viagem, assentara-se Jesus junto à fonte, por volta da hora sexta. (Jo 4:5-6)

Em todo relato do diálogo com a Samaritana, a fonte é um elemento importante. Boa parte do diálogo parte da fonte de Jacó<sup>39</sup> e vai gradualmente se transferindo à “fonte da água da vida” que é Jesus. Schnackenburg observa, no entanto que a fonte descrita em João 4 se mostra a mesma que era frequentada pelos primeiros peregrinos. Embora não se tenha relato no AT, Brown (BROWN, 1979, p. 371) diz que existem relatos de peregrinos cristãos no século IV que mencionam a existência de um poço com 30 m de profundidade e terminam dizendo que esse poço está próximo ao monte Gerezim. O relato de Jo 4 demonstra um bom conhecimento do autor do local palestinese.

Outra importante observação sobre esses versos encontra-se no final do verso 6 e início do verso 7: uma mulher samaritana que vai tirar água na hora sexta (12h). O fato de o autor destacar a hora (meio dia), um horário não costumeiro para se tirar água, fortifica as afirmações posteriores de Jesus sobre a vida da mulher; provavelmente ela “fosse uma pecadora pública notória e evitava encontrar-se com outras mulheres” (SCHNACKENBURG, 1980, p. 497).

Outro aspecto interessante de se observar é que a hora sexta reaparece no texto joanino em Jo 19:14, no momento em que condenaram Jesus à morte. Nesse momento de condenação, claramente Jesus está terminando sua caminhada. Essa marcação da “hora” parece ser importante para o evangelista, pois no bloco de 2- 4 encontramos o texto de João 2:4 que revela o início da caminhada quando a “sua hora ainda não havia chegado”.

## ***(2) O Revelador e a Samaritana (Jo 4:7-26)***

Quando a mulher se aproxima do poço, Jesus lhe faz um pedido inusitado para a época (vs 7) - “Dá-me de beber”. Essa expressão vai aparecer novamente ao longo do evangelho em João 19:28, por ocasião da cruz, mas ali lhe negaram a água e lhe deram vinagre (Jo 19:29). Entretanto, nos dois casos Jesus ofereceu algo: para a mulher samaritana e na sequência ofereceu uma água mais excelente. Na cruz ele oferece a vida, concluindo assim a missão messiânica...Assim se abre o diálogo

---

<sup>39</sup> Vários estudiosos admitem que a fonte de Jacó não se encontra no AT, na Bíblia encontramos fontes relacionadas a família de Jacó em três lugares; 1- Gn 24:1-21 (Onde Eliéser se encontra com Rebeca, em uma fonte próximo da casa de Nacor), 2- Gn 29:1-13 (Onde Jacó se encontra com Raquel), Ex 2:11-22 ( Moisés e Zípora, junto a fonte de Séfora).

com a mulher. A água era e é um elemento extremamente raro naquela região, portanto, aceitar dar a água era sinal de hospitalidade e acolhimento, mas o pedido de Jesus revela também um elemento de demonstração de empatia, pois ao dar o primeiro passo, ao humildemente pedir a água, ele elimina a superioridade proverbial dos judeus em relação aos samaritanos.

No verso 8 o evangelista faz uma observação de que os discípulos tinham ido à cidade comprar alimentos. Não há qualquer indicação sobre o porquê de terem ido todos e a reaparição deles no verso 27 também não faz nenhuma alusão a isso, provavelmente todos tivessem ido ou mesmo Jesus os tivesse enviado por ter a pretensão de falar a sós com a mulher.

O preconceito presente entre Judeus e Samaritanos é expresso no texto (vs 9), pela resposta da mulher e pela observação posta no texto. A surpresa da mulher ao perceber que Jesus era judeu e lhe pedia água revela as diferenças entre judeus e samaritanos com suas raízes profundas. Na época da monarquia hebraica houve rompimento entre esses povos, depois do cativoiro os judeus recusaram a ajuda samaritana por suspeitar de sua pureza religiosa (2 Reis 17:24-41). Em 400 a.C os Samaritanos rivalizaram Jerusalém com a construção de um templo no monte Gerezim, templo este que foi destruído por João Hircano em 108 A.C. Portanto, com tantas animosidades históricas, nenhum Judeu ousaria pedir um favor para um samaritano, mas Jesus quebra essa barreira ao fazer o pedido à mulher. Bruce frisa que os judeus não somente jamais pediriam algo para um samaritano, como se recusariam a usar os mesmos utensílios que um samaritano.

Jesus não se detém na questão separativa entre judeus e samaritanos (vs 10), ele já havia ultrapassado essa barreira quando solicitou água para a mulher<sup>40</sup>, todavia, Jesus leva a conversa para outra direção: se a mulher conhecesse quem estava ali no poço junto dela e se soubesse o que ele tinha a oferecer certamente ela faria o pedido primeiro. No entanto ela não o conhecia e gradativamente Jesus tem que se revelar a ela, para que a salvação aconteça na sua vida. A água como símbolo de salvação já tinha sido utilizada pelo autor do QE desde o capítulo 2, também na conversa com Nicodemos (Jo 3:5-6) a água ganha um sentido espiritual.

O motivo da água é encontrado em muitas religiões. Bultmann (1971, p. 180-184) pensava na água como origem de fonte gnóstica dos discursos de revelação, mas Beutler (2016, p. 116) observa

---

<sup>40</sup> Brown comenta que o fato de pedir água significava que Jesus estava disposto a usar o mesmo utensílio de um samaritano, o que nenhum judeu faria, por considerar os vasilhames dos samaritanos tão impuros quanto eles.

que o símbolo da água está mais próximo do pano de fundo do AT, como em Salmos 42:1-2 que é constantemente citado no QE: “Como suspira a corça pelas correntes das águas, assim por ti, ó Deus, suspira a minha alma. A minha alma tem sede de Deus, do Deus vivo; quando irei e me verei perante a face de Deus?”.

Em Salmos 105:41 é retomado o sentido da fonte como símbolo do cuidado de Deus para com seu povo no deserto (Êx 17:1-7). O profeta Ezequiel (Ez 47) contemplou em visão uma fonte que brotava do templo e se tornava um rio que devolvia vida ao deserto. Esse símbolo da água como trazendo restauração e cura está presente no QE, onde duas curas acontecem na proximidade das águas (Jo 5 e 9); no caso do cego, ele só passou a enxergar quando se dirigiu a fonte de Siloé (enviado) e lavou ali seus olhos.

Os versos 11 e 12 lançam o foco sobre a incompreensão da Samaritana. Ela desvia o foco do que Jesus lhe oferece para o poço de Jacó e a incapacidade de Jesus de tirar água do poço. Sua resposta iniciada com a particular negativa μή (vs 12) mostrar que a mulher achou improvável que Jesus fosse maior que Jacó, por outro lado, como observa Beutler (2016, p. 117), a mulher introduz um novo tema que será muito importante para o ulterior desenvolvimento do diálogo: ela compara Jesus ao patriarca Jacó; este havia feito o poço e entregue aos seus descendentes, mas Jesus, aos olhos dela, era tão menor que nem à água que Jacó deixara ele podia ter acesso por estar sem o balde.

Beutler (2016, p. 116-118) vê a pergunta da Samaritana a Jesus como uma espécie de ironia joanina, tão presente no QE, pois os leitores a quem se destina o evangelho assumem um papel de leitor onisciente nesse momento, sabendo que Jesus é maior que Jacó, enquanto que a mulher Samaritana só demonstra na narrativa a sua ignorância quanto à pessoa de Jesus.

Em resposta à mulher Samaritana (vs 13 e 14), primeiramente Jesus não menciona nem o balde e nem Jacó, mas se detém a falar da natureza da água que ele oferece: “Afirmou-lhe Jesus: Quem beber desta água tornará a ter sede; aquele, porém, que beber da água que eu lhe der nunca mais terá sede; pelo contrário, a água que eu lhe der será nele uma fonte a jorrar para a vida eterna.”

Veloso afirmou que Jesus é a própria água que ele oferece<sup>41</sup> (VELOSO, 1984, p. 111). O motivo para isso, diz ele, é que a água é mencionada no texto como um dom de Deus (Jo 3:16), um dom de Cristo (Jo 4:10). Jesus veio ao mundo como um dom de Deus e ao mesmo tempo se entregou pelo

---

<sup>41</sup> Schnackenburg, 1980, p. 498, também confirma o pensamento de Veloso.

mundo, mas o que Veloso não considera é que Jesus pode ser apenas a fonte enquanto que o Espírito Santo ser a água que ele oferece como um dom, já que em Jo 7:38-89, lemos:

No último dia, o grande dia da festa, levantou-se Jesus e exclamou: Se alguém tem sede, venha a mim e beba. Quem crer em mim, como diz a Escritura, do seu interior fluirão rios de água viva. Isto ele disse com respeito ao Espírito que haviam de receber os que nele cressem; pois o Espírito até aquele momento não fora dado, porque Jesus não havia sido ainda glorificado.

Ademais pode se traduzir o texto de João 3:5 da seguinte forma, reforçando a ideia da água como símbolo do Espírito no QE:

Respondeu Jesus: Em verdade, em verdade te digo: quem não nascer da "água e Espírito" (ἐὰν μὴ τις γεννηθῆ ἔξ ὕδατος καὶ Πνεύματος) não pode entrar no reino de Deus.

É fundamental, também lembrar que ao vermos a água e poço com seus elementos no AT temos que reconhecer que a água foi o símbolo do próprio Deus como fonte de água vida (Jer 2:13, 17:13, Sl 26:9) Cant 4:15).

Os versos de João 4:15-18 formam uma espécie de mini conclusão do início do diálogo, porém agora, diante das incertezas da mulher, Jesus explica mais claramente que ele não se refere à água do poço, mas sim a uma água muito diferente e que a mulher desconhece, essa água pode converter-se em uma fonte a jorrar para a vida eterna (ζωὴν αἰώνιον).

Na literatura sapiencial encontramos o mesmo sentido da água da vida expressa em Jo 4: “Aqueles que me comem ainda estão com fome e aqueles que me bebem ainda estão com sede”. (Eclesiástico 24:21).

O contexto aqui mostra que aqueles que provavam da sabedoria, não queriam nem ansiavam por nada mais que a própria sabedoria, eles sempre sentiriam esse desejo que só se satisfaria na eternidade: “Ao redor (da fonte de justiça), havia muitas fontes de sabedoria, todos os sedentos bebiam delas, e estavam cheios de sabedoria” (En 48:1).

Na literatura canônica do AT encontramos o seguinte a respeito da fonte:

Ah! Todos vós, os que tendes sede, vinde às águas; e vós, os que não tendes dinheiro, vinde, comprai e comei; sim, vinde e comprai, sem dinheiro e sem preço, vinho e leite.

Por que gastais o dinheiro naquilo que não é pão, e o vosso suor, naquilo que não satisfaz? Ouvi-me atentamente, comei o que é bom e vos deleitareis com finos manjares.

Inclinai os ouvidos e vinde a mim; ouvi, e a vossa alma viverá; porque convosco farei uma aliança perpétua, que consiste nas fiéis misericórdias prometidas a Davi (Is 55:1-3).<sup>42</sup>

No QE encontramos no capítulo 6:32 a imagem do pão que sacia a fome como um complemento da imagem da água, Schnackenburg afirma que em Jo 6:25 Jesus repete a questão da sede, não

<sup>42</sup> Ver também: Is 49:10, 58:11; Jer 31:25; Am 8:11, Sal 107:5-9.

somente para completar a imagem do diálogo com a Samaritana, mas também para referir a si mesmo como “revelador e Salvador presente” (SCHNACKENBURG, 1980, p. 501) mas, a despeito de todo significado da fonte e da água, bem como da explicação de Jesus, a mulher continuou com seus mal-entendidos e se fez necessário uma outra abordagem por parte de Jesus.

Em João 4:16-19, Jesus expõe uma outra etapa da conversa e culmina com a mulher considerando Jesus um profeta. Para Schnackenburg (1980, p. 503) *Jesus mostra, nestes versos, seu poder como Revelador, assim, ele dá ao diálogo outro viés que leva adiante o seu significado*. Em seu simples pedido de solicitar à mulher que chame o marido dela, ele mostra seu conhecimento das circunstâncias de sua vida.

Schnackenburg ainda ressalta que esse conhecimento da vida da mulher faz parte da imagem de Jesus como Revelador no QE (idem). A resposta evasiva da Samaritana (vs 17) revela que ela pode estar ciente de seus pecados, mas é preciso destacar que a ênfase de Jesus na vida da mulher, não é para dar destaque aos pecados dela, mas sim faz parte de uma estratégia de Jesus para mostrar seu poder revelador, para conduzir a Samaritana na crença nele como Messias.

Muitos estudiosos têm considerado alegoricamente a vida da mulher Samaritana, Mateos e Barreto afirmaram que a mudança brusca da temática água/Espírito para temática dos maridos é incompreensível no plano meramente histórico”. Para eles a fala dos cinco maridos só faz sentido quando lida a partir de Oséias 1 e 2 e 3, onde o profeta representa Deus e a adúltera representa Samaria. Dessa forma a origem da idolatria estaria em 2 Reis 17:24-41, onde se mencionam cinco deuses:

“Porém cada nação fez ainda os seus próprios deuses nas cidades em que habitava e os puseram nos santuários dos altos que os samaritanos tinham feito. Os de Babilônia fizeram **Sucote-Benote**; os de Cuta fizeram **Nergal**; os de Hamate fizeram **Asima**; os aveus fizeram **Nibaz** e **Tartaque**; e os sefarvitas queimavam seus filhos a Adrameleque e a Anameleque, deuses de **Sefarvaim**” (vs 29-31).

No entanto, essa interpretação, segundo Barrett (1958, p. 197), encontra dificuldades, pois um exame mais detido de 2 Reis 17:30-32, 41 revela que Samaria tinha sete deuses e não cinco como defendido. Barret (1958, p. 197) apontou duas possibilidades interpretativas para os maridos da Samaritana:

1) A mulher poderia ter tido cinco maridos, legalmente falando, que morreram ou se divorciaram dela e agora vivia ilegalmente com o último;

2) Ela poderia estar vivendo com um homem que era legalmente seu marido de acordo com a lei Mosaica, mas não de acordo com os padrões cristãos (Mc 10:11). Beutler sugere uma terceira alternativa diferente das anteriores,

3) Os cinco maridos representam os cinco livros do Pentateuco, aos quais a Samaria (mulher) foi infiel.

O que sabemos é que muitos rabinos não aprovaram mais do que três casamentos, embora alguns números fossem legalmente possíveis, porém, Barret admite que seria possível e provavelmente correto tomar essas palavras como uma simples afirmação sobre o conhecimento sobrenatural de Jesus (BARRET, 1958, p. 197). Em João 1:48 o QE coloca um conhecimento sobrenatural em Jesus, quando ele descobre onde Natanael estava. Esta ideia é apoiada por Jo 4:29, quando a Samaritana testemunha para seu povo que o Messias contou a ela sobre tudo que acontecia na sua vida:

*“Vinde comigo e vede um homem que me disse tudo quanto tenho feito. Será este, porventura, o Cristo?” (João 4:29).*

No verso 19, a mulher Samaritana afirma categoricamente que Jesus é um profeta, pois, um estranho que passava por sua terra e podia revelar toda sua vida não seria alguém comum. Ao longo do livro irá aparecer outra expressão para designar o dom profético de Jesus, mas, isso será avaliado no capítulo seguinte.

A partir do verso 20 até o 24, discute-se a questão do verdadeiro lugar de adoração. Também podemos notar que o texto começa mudando a ordem dos participantes na narrativa: é a mulher que toma a iniciativa ao se dirigir a Jesus, ela se dirige a Jesus respeitosamente (Senhor), mas, entra na principal discussão entre os Samaritanos e Judeus (BEUTLER, 1958, p. 120). Ao falar, a Mulher Samaritana cita que “neste monte” (Jo 4: 20) é o local onde nossos pais dizem que devemos adorar. Essa afirmativa pode ter ocorrido pelo fato de o Monte Gerizim estar próximo à fonte de Jacó, assim a transição do diálogo que vai da vida particular dela para a questão da adoração pode ser entendida mais facilmente.

Em resposta ao questionamento da mulher, Jesus mais uma vez quebra as barreiras dizendo que o local correto de adoração não é nem o monte Gerizim e nem no monte Sião como reclamavam os Judeus. A resposta de Jesus parte de um culto que, segundo os registros do AT, deveria ser em Jerusalém (a salvação vem dos judeus), para um culto onde as diferenças de lugares são superadas.

Na fala de Jesus, adorar em espírito e verdade não trata de um culto meramente interior. Beutler (1958, p. 121) observa que:

“...em espírito e verdade não se trata de um culto sem comunidade, ritos ou ministros, trata-se do culto do tempo final. O espírito será o dom de Deus no tempo por-vir, no tempo da nova aliança (Êx 36:26).

O conceito de adoração e verdade no QE não é moldado pelo sentido filosófico, mas teológico, portanto, o texto “em Espírito e verdade” não se refere à concordância entre conceito e realidade, nem mesmo à manifestação do ser enquanto ser. O conceito de verdade no QE é mais teológico, a representação da verdade alcança os conceitos veterotestamentários, como bem demonstrou Potterie<sup>43</sup> em oposição a Rudolf Bultmann: a verdade na literatura joanina tem reverberações dos textos de Qumran, a palavra aletheia, na LXX, foi traduzida de אמת (Emet) e tem o sentido de descrever uma relação entre pessoas, geralmente Deus e seu povo e não grandezas abstratas (BEUTLER, 1958, p. 193).

Schnackenburg (1980, p. 506-510) também demonstrou de maneira interessante a conexão entre os termos “em Espírito e verdade” do pensamento joanino com os textos de Qumran: nos textos de Qumran, no tempo escatológico Deus derrama seu Espírito da verdade sobre seus seguidores para instruí-los no conhecimento a seu respeito e observarem a lei (1QS 4:19-22).

Aparentemente a mulher Samaritana não compreendeu o que Jesus quis dizer com a expressão “vem a hora e já chegou”. Ela responde no verso 25 dizendo: “*que há de vir o Messias, chamado Cristo; quando ele vier, nos anunciará todas as coisas.*” Ao que tudo indica, para ela o tempo do Messias ainda estava por vir e nessa abertura do tempo prolonga-se sua ignorância. Para Jesus, no entanto, o tempo já havia chegado. Para chegar a esse conhecimento o texto mostra-nos que a mulher precisava do Revelador enviado por Deus.

---

<sup>43</sup> In: Beutler, 2016, p. 121.

Com a frase “Eu sou” (Jo 4:26) Jesus se revela a ela de maneira completa, ao menos para onde a compreensão da Samaritana estava. Embora o termo ‘Messias’ fosse no primeiro século muito utilizado por vertentes judaicas, o texto revela que Jesus se identificou com os samaritanos. Vale lembrar que o Taheb samaritano tinha funções salvíficas<sup>44</sup>, O Taheb, segundo os Samaritanos, traria uma nova ordem: ele oraria pelos culpados e os salvaria, bem como revelaria todas as coisas. Havia, portanto, abertura no pensamento samaritano para um Messias<sup>45</sup>.

### ***(3) Mini seção explicativa (Jo 4:27-30)***

A atual seção é introduzida por um adendo do autor (explicando que a mulher foi para a cidade e deixou seu cântaro, bem como os discípulos que tinham ido à cidade retornaram e viram Jesus dialogando com a mulher. A explicação termina com uma antecipação de Jo 4:42, mostrando que o povo da cidade foi ao encontro de Jesus:

Neste ponto, chegaram os seus discípulos e se admiraram de que estivesse falando com uma mulher; todavia, nenhum lhe disse: Que perguntas? Ou: Por que falas com ela?  
Quanto à mulher, deixou o seu cântaro, foi à cidade e disse àqueles homens:  
Vinde comigo e vede um homem que me disse tudo quanto tenho feito. Será este, porventura, o Cristo? (Jo 4:27-30)

Para Schnackenburg (1908, p. 512-513) esses versículos ao mesmo tempo que encerram a segunda parte do diálogo com a Samaritana, preparam o leitor para as cenas seguintes. Os discípulos, quando retornam da cidade, se escandalizam com o fato de Jesus estar conversando com uma mulher. A frase formulada pelos discípulos *καὶ ἐθαύμαζον ὅτι μετὰ γυναικὸς ἐλάλει*, revela que a preocupação inicial foi o fato de ela ser mulher e não samaritana, “não que os discípulos tivessem passado por cima das barreiras de preconceitos que separavam os judeus e samaritanos” (idem). O que fica claro no texto é apenas uma reserva com o sexo feminino imposta especialmente para os Rabinos.

Beutler (1958, p. 122) afirma que essa parte da narrativa se caracteriza pelo ir/sair e pelo vir/chegar, distingue-se um movimento triplo: os discípulos chegam a Jesus (*ἦλθαν*; vs 27), a mulher

---

<sup>44</sup> Esta identificação ganha mais força no capítulo 8 (vs 38-48) onde Jesus é acusado pelos fariseus de ter espírito de Belzebu e ser Samaritano:

“Responderam, pois, os judeus e lhe disseram: Porventura, não temos razão em dizer que és samaritano e tens demônio?” Jesus refuta o fato de ter ser acusado de Belzebu, mas, não rechaça a questão de ser samaritano.

<sup>45</sup> FELDMAM, Josephu’s interpretation in the Bible, Los Angeles, University of California Press, 1998. p. 397- 400.

se vai (ἀπῆλθεν; vs 28) para testemunhar sobre Jesus, os habitantes saem da cidade (ἐξῆλθον; vs 30) para se encontrar com Jesus. Dessa forma o autor coloca Jesus no centro da seção explicativa.

No entanto, podemos ver nesses versos explicativos que o autor do QE não está preocupado em completar a narrativa como tal, mas parece contente em cobrir o terreno essencial para o leitor. Ele não faz questão de retornar à discussão dos vss 10-15, mas agora fala sobre o que é o significado do dom da água da vida.

O evangelista não quer transformar isso em uma narrativa de conversação mais do que ele fez na história de Nicodemos em João 3. Ele não tem interesse especial na figura da própria mulher, seu real interesse é demonstrar, através da conversa da mulher com Jesus, que o leitor deve notar quais são as possibilidades da revelação, como a revelação ocorre. Atraindo o ser humano pela primeira vez para a vida, pode fazer com que ele se veja como ele realmente está em sua agitação, pode apontá-lo para o milagre de Deus e, mesmo assim confrontá-lo como esse milagre, o milagre que o chama à decisão da fé (BULTMANN, 1971, p. 193).

#### ***(4) Diálogo com os discípulos (Jo 4: 31-38);***

Na sequência, a narrativa apresenta o diálogo de Jesus com os discípulos (vs 31-38). Jesus lhes fala sobre sua missão, mas os discípulos a princípio não entendem o que está acontecendo:

Mas ele lhes disse: Uma comida tenho para comer, que vós não conheceis. Diziam, então, os discípulos uns aos outros: Ter-lhe-ia, porventura, alguém trazido o que comer?

Disse-lhes Jesus: A minha comida consiste em fazer a vontade daquele que me enviou e realizar a sua obra. (Jo 4:31-34).

De acordo com Bruce (1983, p. 107), a falta de entendimento dos discípulos faz parte da ironia Joanina. Assim como a Samaritana entendeu mal as palavras de Jesus a respeito da água viva, os discípulos também compreendem erroneamente as palavras de Jesus sobre a verdadeira comida, tornando-a simplesmente algo material.

Os primeiros 4 versos desta seção (vs 31-35) referem-se ao tema do alimento e do comer, assim como as seções anteriores (vs 7 – Dá-me de beber; vs 8- vai chamar teu marido e vem). Também encontramos uma ordem, um imperativo, mas desta vez são os discípulos ordenando: “Mestre, come”

(vs 31). Preocupados com o cansaço de Jesus, mas também, como nos exemplos anteriores, quem recebe a ordem não a atende prontamente; a reação de Jesus remete o leitor do QE à conversa sobre a água novamente, em que ele prefere se revelar à Samaritana do que saciar sua sede.

Schnackenburg (1980, p. 500) faz uma interessante afirmação de Jesus como revelador enviado pelo Pai. Ele diz que o diálogo missional de Jesus com os discípulos prepara para o êxito da ação reveladora de Jesus, os discípulos também têm que compreender a parte deles nessa missão. O alimento (βρῶσις, εως, ἡ) não é algo como uma força interior dada pelo Pai, mas uma metáfora da disposição que alimenta o verdadeiro servo de Deus, a expressão ἔχειν com infinitivo, tem o sentido de ‘ter algo para fazer’ mas não pela força e sim por impulso interior (At 23:17, 2 Jo 12; 3 Jn 13). A dedicação de Jesus a sua obra como revelador é total, nem mesmo suas necessidades físicas são mais importantes.

Beutler (2016, p. 124) observa que a segunda parte da seção que compreende os versos 31-38 trata da questão da colheita. Esse tema não aparece em outra parte do QE de forma explícita, mas aparece em diversos lugares do NT de maneira escatológica (Mt 4:29, Mt 13:13,30-39, Apoc 6:5-6; 14:15-16). O tema da colheita também aparece com o sentido de descrever a missão (Mt 9:37, Lc 1:2).

Ao descrever essa missão Jesus diz aos discípulos que eles irão colher (θερίζειν) onde não plantaram (κεκοπιάκατε). O termo plantar (κοπιάω) pode ser traduzido por fadiga, ou cansaço<sup>46</sup>, embora seja difícil encontrar resposta para quem são os fatigados que plantaram para que os discípulos pudessem colher. Beutler sugere três alternativas: 1- Deus o Pai, que conduziu pessoas para a aceitação, 2- João Batista, que trabalhou pregando o Messias que viria, 3- A própria mulher Samaritana, que pregou para o seu povo. As três opções não são excludentes em si, mas, podem se completar, fato é que posteriormente, no livro de Atos, Samaria volta a aparecer como objeto da missão (At 8:4-8).

*(4) Diálogo com o povo de Samaria (Jo 4:39-42).*

<sup>46</sup> RUSCONI, Carlos. **Dicionário do grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, 2005. p. 273.

A última parte da narrativa (vs 39-42) poderia ser nomeada de diversas formas segundo os estudiosos<sup>47</sup>. Os samaritanos, motivados pelo testemunho da mulher, vão até Jesus e ouvem suas palavras. O autor do QE trabalha com maestria a conclusão da narrativa (BROWN, 1979, p. 390-391). Ele poderia terminar a narrativa com a ida da Samaritana até a cidade, poderia encerrar com o diálogo de Jesus com os discípulos, mas ele traz a mulher Samaritana de volta à cena (vs 39). Veloso (1984, p. 117).

Também chama a atenção o progresso final da narrativa, que vai desde uma incrédula cheia de preconceitos até alguém que crê e anuncia o Messias aos seus vizinhos. O testemunho da Samaritana não é meramente intelectual na narrativa, pois ela parte da experiência que teve com o Revelador. O conteúdo do testemunho é “ele me disse tudo quanto tenho feito” (vs 39) que remete o leitor para o verso 29 onde se encontra o testemunho completo da Samaritana. Em razão do testemunho da samaritana, muitos creram em Jesus e foram ao seu encontro (Jo 4: 41), mas a revelação progressiva se destaca no texto mais uma vez quando no verso 42 os Samaritanos que já haviam crido pela palavra da mulher, declaram:

“...Já agora não é pelo que disseste que nós cremos, mas porque nós mesmos temos ouvido e sabemos que este é verdadeiramente o Salvador do mundo.” (Jo 4:42)

A expressão Salvador do mundo **ὁ Σωτὴρ τοῦ κόσμου**, Schanackemburg (1980, p. 500 - 512) ressalta que Jesus não se limita a salvar somente os judeus, também que demonstra sua autorrevelação ao mundo como salvador de todos e ajuda os leitores do evangelho no sentido de apoiar a fé que eles tinham em Jesus como Messias.

## 2.6 Considerações Parciais

A análise do texto grego, sua tradução e a estrutura da perícopre revelam que o QE é constituído por diálogos com frases curtas e temas profundos, mas tratados de maneira direta e com termos que podem carregar sentidos teológicos maiores.

---

<sup>47</sup> Ver BARRETT (1958, p. 204); BROWN (1979, p. 387-390); BRUCE, (2008, p. 108-109); SCHNACKENBURG (1980, p. 523-528), VELOSO (1984, p. 117-119).

O autor do QE utiliza nessa perícopé uma linguagem figurada, simbólica, com metáforas, ironias, mal-entendidos, duplos sentidos, para descrever o ministério e a identidade de Jesus, sobretudo falar de sua origem divina e sua filiação com o Pai, sobretudo sua auto-revelação. Podemos ver também que o capítulo 4 forma uma unidade literária que completa as seções de 2 e 3, pois temas comuns aparecem nesses capítulos.

Prosseguindo com a discussão da autorrevelação divina de Jesus, no capítulo 4 o autor do QE trabalha de maneira progressiva essa autorrevelação e os resultados de salvação que ela promove na vida da mulher e do povo samaritano. Paralelamente, os elementos de tempo, pessoas e lugares reforçam a unidade desses capítulos, aos quais se somam as evidências que mostram a continuidade do tema do capítulo 4 também a partir de Jo 2:1. Para Brown (1958, p. 190), o capítulo 4 está ligado às demais seções pelo tema da água (Jo 2:6 e 3:5) e é possível mapear esta unidade também pelos limites geográficos. Jesus começa o capítulo 2:1 em Caná e termina o capítulo 4 em Caná novamente.

A discussão apresentada pelo autor do QE ao longo do capítulo 4 mostra a linguagem ousada e progressiva do autor para mostrar aos leitores/comunidade do livro, que aqueles que não entendem as palavras de Jesus, não sabem de onde Ele vem e assim não o reconhecem como o Messias, receberam e podem receber uma revelação dele, motivo pelo qual são portadores de uma mensagem. A penúltima parte da perícopé apresenta a missão do Messias a partir dos verbos sobre os ensinamentos de Jesus. Surge também a questão de como a riqueza desse texto pode nortear os seguidores que se sentiam pertencentes ao cristianismo por meio da memória joanina e quais riquezas esse texto com os termos de profeta, água, verdade, Espírito e Salvador do mundo, pode carregar.

Por conseguinte, a importância do capítulo 4 é tamanha dentro do QE, pois o evangelista reuniu nessa perícopé boa parte do que tinha a dizer em resposta às objeções judaicas contra as pretensões messiânicas sustentadas por Jesus, bem como de outros inimigos da comunidade, portanto, esse capítulo do QE também faria parte da estratégia do autor de mostrar o Messias como Revelador e Salvador, como portador de uma mensagem divina, um Mensageiro celestial que traz salvação àqueles que aceitam sua revelação. Além disso o Messias é apresentado como rejeitado por seu povo, mas aceito pelos samaritanos, tornando-os filhos de Deus por essa aceitação.

### 3 O RELATO DA SAMARITANA: ANÁLISE NARRATIVA-LITERÁRIA

#### 3.1 Introdução

A discussão contínua sobre a narrativa de João 4 na literatura acadêmica aponta para a necessidade de reavaliar os numerosos detalhes dessa passagem, particularmente quando lançam luz sobre o significado teológico do ministério de Jesus como Messias Revelador e sobre os rejeitados e que sofriam perseguições nos primórdios do cristianismo por manterem a crença em Jesus.

Todas as sutilezas verbais e literárias que são características das muitas narrativas no Evangelho de João, incluindo o capítulo 4, precisam ser atendidas adequadamente para informar mais precisamente a interpretação e a compreensão teológica, portanto se faz necessária uma análise mais detida dos termos que envolvem essa trama, do estilo narrativo e do objetivo que pode nos revelar o texto e do porquê de o autor do QE usar essa estratégia literária.

#### 3.2 Narrativas Bíblicas

A partir da segunda metade do século XX, percebeu-se uma nova atitude em relação ao estudo da Bíblia por meio de suas narrativas, em razão de que vários estudiosos chamaram a atenção para a natureza da sofisticação da escrita narrativa hebraica. Essas vozes incluem Brevard Childs, Phyllis Trible, J. P. Fokkelman, Meir Steinberg e Robert Alter <sup>48</sup>. As contribuições desses estudiosos

---

<sup>48</sup> Brevard Childs, *Bíblica! Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1993); Gene M Tucker, David L. Petersen, and Robert R. Wilson, eds., *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs* (Philadelphia: Fortress, 1988). Phyllis Trible, *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah* (Minneapolis: Fortress, 1994); and idem, *Texts of Terror: Literary feminist Readings of Biblical Narratives* (Philadelphia: Fortress, 1984). J. P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative: An introductory Guide*, trans. Ineke Smit (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999); idem, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (Sheffield: JSOT Press, 1991); idem, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses* (Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1981); and L. J. De Regt, J. De Waard, and J. P. Fokkelman, eds., *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996). Meir Steinberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1987). Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic, 1981), ver Alter, p. 200, p. 312.

obrigaram o reconhecimento das características literárias distintivas encontradas consistentemente nas narrativas bíblicas<sup>49</sup>. Eles sugeriram que as características narrativas, como a repetição de palavras e frases e a inclusão e o comprimento da conversação, são indicativos de pontos de vista teológicos implícitos, em vez de simples evidências de numerosos redatores. Alter escreveu:

Qual o papel da arte literária na formação da narrativa bíblica? Uma questão crucial, devo argumentar, finamente modulada de momento a momento, determinando na maioria dos casos a escolha minuciosa das palavras e os detalhes relatados, o ritmo da narração, os pequenos movimentos do diálogo e toda uma rede de interconexões ramificadas no texto. (...) É um pouco surpreendente que, nesta data tardia, a análise literária da Bíblia do tipo que tentei ilustrar aqui nesta forma preliminar esteja apenas em sua infância. Por meio de uma análise literária, considero múltiplas variedades de atenção minuciosamente discriminatórias ao uso astuto da linguagem, ao jogo cambiante de idéias, convenções, tom, som, imagens, sintaxe, ponto de vista narrativo, unidades de composição e muito mais. (2007, p.312)

Podemos perceber a partir da teoria de Alter que a narrativa da Samaritana (Jo 4) não é o simples relato de uma história para completar a obra, mas sim que essa narrativa contém o uso astuto da linguagem, o jogo cambiante de idéias, convenções, tom, imagens, sintaxe, ponto de vista narrativo, unidades de composição, escolha minuciosa das palavras e detalhes relatados, ritmo da narração, pequenos movimentos do diálogo e toda uma rede de interconexões ramificadas no texto.

P. Joseph Cahill (1982, p. 41) concorda que “o interlúdio samaritano não é apenas uma obra-prima do design narrativo, mas também uma história que reflete características literárias manifestadas nas narrativas do Antigo Testamento da grande antiguidade (...)”. Dessa forma, a análise do relato da Samaritana por meio da análise literária da narrativa do NT pode ampliar a teologia e seu significado e, em segundo lugar, indicar as dimensões da continuidade literária entre a narrativa do Antigo e do Novo Testamento.

Davison (2005, p. 159-168) argumenta que o autor do QE nessa seção faz uso de análise literária, de interpretações dos múltiplos usos artísticos da linguagem para o deslocamento de idéias, convenções, tom, som, imagens, ponto de vista narrativo e unidades de composição baseando-se nos resultados desse novo paradigma literário, Davison examina a narrativa da Samaritana em João 4.

---

<sup>49</sup> Para um maior estudo ver: BROWN, R. H. Narrative, literary theory, and the self in contemporary society. **Poetics Today**, HARVEY, Richard Brown. Narrative, literary theory, and the self in contemporary Society. **Poetics Today**, Tel Aviv, v. 6, n. 4, p. 573-590, 1985.  
PERRY, Menahem; MEIR Sternberg. The king through ironic eyes: biblical narrative and the literary reading process. **Poetics Today**, Tel Aviv, v. 7, n. 2, p. 275-322, 1986.

concluindo que, embora essa narrativa particular tenha sido escrita no grego koiné, o escritor era judeu. No entanto, ele ressalta que não parece irracional sugerir que a narrativa de João 4 exibiu as mesmas propriedades literárias que Alter e outros observaram serem características da escrita narrativa hebraica (DAVISON, 2005, p. 161). Embora haja discussão sobre os eventos históricos do QE, Davison argumenta que a narrativa de João 4 relata um evento histórico real e que não necessariamente precisa haver uma dicotomia entre validade histórica e literária.

Ashton (2007, p. 100), contribui, com a essa visão, afirmando que pouco importa se o evento foi real ou não; desde que se tenha o texto. Trabalha-se apenas com as verdades do texto, “que na melhor das hipóteses é verdadeiro e na pior é falso”, mas o que se tem é tão somente o texto em seu mundo de verdades narrativas. Por isso essa tese, além de explorar as questões exegéticas do texto, tem a intenção de avaliar os materiais narrativos do Evangelho como eles chegaram até nós e demonstrar por meio da análise narrativa a riqueza do texto, bem como a luz que essa análise lança sobre o tema de Jesus como Messias/Revelador no QE.

Entendemos também que qualquer posição interpretativa afeta e informa a hermenêutica, ou como Alister McGrath (1996, p.13) afirma:

podemos resumir nossa análise da relação entre a narrativa bíblica e a doutrina da seguinte maneira. As narrativas precisam ser interpretadas corretamente; A doutrina cristã fornece a estrutura conceitual pela qual a narrativa bíblica é interpretada. As narrativas exigem interpretação. A narrativa bíblica não é exceção... A doutrina articula a interpretação particular ou intervalo de interpretações da narrativa bíblica apropriada para a autocompreensão da comunidade cristã questionando os outros. Assim, a afirmação de que Jesus é o Cristo é uma afirmação doutrinária que permite que a narrativa de Jesus de Nazaré seja vista em uma luz particular. Esta afirmação não é, no entanto, arbitrária: é legítimo à luz dessa narrativa em si. (McGRATH, 1996, p. 13)

Ao que tudo indica como sugere Alter quanto à sequenciação de narrativas hebraicas, a teologia do QE é expressa não apenas pela escolha do vocabulário, mas também pela relação cuidadosa do evangelista e o equilíbrio de uma cena narrativa com outra. Na narrativa de João 4, isso se torna claro como vimos anteriormente nos temas que o ligam com o capítulo 2 e também com a conversa de Jesus com Nicodemos em João 3. Assim, em João 4 a conversa de Jesus com uma divorciada samaritana revela-nos que as diferenças entre as habilidades de Nicodemos e da mulher Samaritana para entender o significado do diálogo de Cristo são sutilmente destacadas.

Para que se possa compreender melhor a riqueza da narrativa literária e como ela nos ajuda a compreender melhor o tema do Messias Revelador presente no capítulo 4 de João, vamos nos valer

da excelente análise proposta por Alter bem como suas explicações sobre a riqueza dos detalhes da narrativa. Veremos também como alguns estudiosos tentaram encaixar a narrativa de João 4 nas cenas-padrão referenciadas por Alter e posteriormente propor outra alternativa, ainda que respeitando as bases das narrativas de cena-padrão de Alter.

### 3.3 A Arte da Narrativa Literária na Bíblia: Características e modelos Bíblicos.

Segundo Alter (2007; p. 102) um evento narrativo propriamente dito ocorre quando:

O ritmo da narração se desacelera o suficiente para que capturemos uma cena singular, para que tenhamos a ilusão de que a cena se desenrola em tempo real, para que imaginemos a interação dos personagens, ou personagens, com toda a sua carga de motivações, objetivos, traços de personalidade, condicionamentos políticos, sociais ou religiosos e significados morais e teológicos que emanam de suas falas e atos. (ALTER, 2007, p.102)

Temos que perceber também que os eventos narrativos na Bíblia são diferentes daqueles que podemos verificar em poemas épicos gregos, por exemplo, ou nos romances e na literatura ocidental. Há de se respeitar a maneira hebraica de narrar para que possamos entender os indícios de significado.

O primeiro ponto que Alter (2007, p. 112) sublinha como destaque da narrativa bíblica é que ela não permite na cena nenhum elemento que possa desviar a atenção do leitor do diálogo narrado. Um exemplo básico utilizado é o diálogo entre Davi e Aimeleque em I Sm 21. Na narrativa e nos diálogos apresentados, não sabemos detalhes sobre as roupas que os personagens estão utilizando, não há detalhes de como Doegue (servo de Saul, vs 7) espreita a conversa entre Davi e sacerdote, também não se explica por que Davi mesmo tendo notado a presença do delator, deixou-o ir a salvo. A cena bíblica é toda concebida pela comunicação oral, partindo do pressuposto de que tudo que é importante para a narrativa pode ser exposto pela fala do personagem, razão pela qual os diálogos estão sempre presentes.

Outras características que podemos perceber na narrativa bíblica são: a estilização formal, mimesis dramática<sup>50</sup>, diálogo contrastivo (I Rs 18:9-14; 2 Sm 13) e recurso de transição (2 Sm 11). Várias são as ponderações que determinam o uso da narrativa num evento dominado por diálogos. Alter (2007, p. 118-121) ressalta que na narrativa bíblica geralmente dominada por diálogos, três tipos de funções gerais são cumpridas pela narrativa mescladas com o diálogo:

<sup>50</sup> Figura em que o orador imita outrem, na voz, estilo ou gestos, em discurso direto.

- 1- **Descrição de ações essenciais para o desenvolvimento do enredo:** elas têm a função de indicar dados secundários que não fazem parte do enredo, não envolvem muitas ações (são de natureza essencialmente positivas) e também exercem a prerrogativa de repetir, confirmar, subverter, focalizar ações dos personagens em discursos diretos (narrações presas ao diálogo) Essas narrações geram uma pequena mas significativa dissonância entre o relato objetivo e os termos com os quais o personagem reafirma os fatos.
  
- 2- **Relato de que o diálogo ocorreu:** são locuções formulares que introduzem o discurso direto de cada interlocutor em um diálogo- “ele disse e ele respondeu dizendo”.
  
- 3- **Informação expositiva-** Uma história bíblica paradigmática. As narrativas de Rute, de Jó, de Samuel ou a parábola da ovelha do homem pobre em 2 Sm 12 têm em comum o fato de que começam com frases curtas, além das semelhanças em posicionamento geográfico, personagens principais, relações familiares identificadas, sucinta caracterização moral, social ou física.

Precisamos ressaltar também que o que mais importa em uma definição narrativa é o encontro dos personagens mediante suas palavras, mas não um encontro em um lugar vazio, sem traços.

Estas cenas-padrão de narrativa bíblica que fornecem pistas temáticas do rumo futuro da narrativa e de seus valores, são tecidas sutilmente com recursos repetitivos que marcam quase todas histórias bíblicas.

Alter (2007, p. 137) destaca que outro importante ponto na narrativa é a repetição. Para ele a repetição “é a característica bíblica que parece mais ‘primitiva’ ao olhar casual do leitor moderno, pois imaginamos que seja fruto de uma mentalidade estranha à nossa, de um modo radicalmente diverso de organizar a experiência do mundo”. No entanto, essas repetições podem se tornar um dos maiores obstáculos na sutileza da imaginação das narrativas bíblicas para o leitor moderno,

Alguns leitores pensam na repetição bíblica se dando por um mundo mais vagaroso do Oriente Médio, repetidas palavra por palavra, como em Números 7:12-83, quando os príncipes traziam ofertas para o Santuário, com cada tribo entregando presentes parecidos, arrolados doze vezes na mesma sequência de versículos, onde só os nomes dos príncipes se modificavam. No entanto, o padrão de repetição bíblica está mais perto de contos folclóricos concorrentes que presumivelmente constariam

como explicação para um mesmo fato.

Podemos verificar também que o contexto oral das narrativas bíblicas, em seu modo de exposição, privilegiavam a repetição. Como várias indicações da Bíblia sugerem, as narrativas costumavam ser lidas em voz alta a partir de rolos e papiros para uma platéia. As repetições não foram particularidades bíblicas, elas estavam presentes em outras narrativas literárias, como Homero, por exemplo, (Alter, 2007, 141).

Fato é que a narrativa bíblica nos mostra um sistema cuidadosamente integrado de repetições, por vezes ligadas a fonemas, palavras curtas, pequenas frases e outras vezes ligadas às ações, imagens e ideias que fazem parte do universo dos relatos que construímos como leitores. Seja na repetição de fonemas e palavras ou de ideias e imagem, os escritores bíblicos se valeram desses dois tipos de repetições para se reforçarem entre si e criarem um todo ordenado.

Para Alter (2007, p. 147-148) podemos classificar os recursos da repetição da narrativa em cinco tópicos:

- 1- Leitwort: em que, por meio da repetição, a raiz lexical é explorada em seu âmbito semântico e diferentes formas do radical são aplicadas, divididas em sinônimos e antônimos, em virtude de seu caráter verbal, remetendo diretamente ao significado e portanto ao tema (por exemplo: ir e vir no Livro de Rute, o verbo ver, na história de Balaão com seus sinônimos poéticos).
- 2- Motivo: em que a repetição de uma imagem concreta, de uma qualidade sensorial, de uma ação ou objeto ao longo de uma determinada narrativa, que pode ser associada, em intervalos determinados, a uma leitwort. Ele não tem significado próprio fora do contexto definidor de uma narrativa, pode ter significado simbólico incipiente ou ser basicamente um recurso para dar coerência formal a uma narrativa (por exemplo o fogo na história de Sansão, as pedras e as cores branca e vermelha no episódio de Jacó, a água no ciclo de Moisés, os sonhos, prisões e covas e a prata na história de José).
- 3- Tema: Uma ideia que faz parte do sistema de valores do relato, seja de natureza moral, moral-psicológica, legal, política, histórica ou teológica, que aparece com certo padrão de recorrência.

- 4- Sequência de Ações: Esse padrão aparece com mais frequência e nitidez na forma do conto popular, com três repetições consecutivas ou três mais uma (repetição), intensificadas ou incrementadas de uma ocorrência para outra, geralmente terminando num clímax ou numa inversão (por exemplo, os três oficiais e seus soldados ameaçados com o fogo do céu em 2 Reis 1, as três catástrofes que destroem as propriedades de Jó, seguidas de uma quarta desgraça em que morrem seus filhos, o triplo fracasso de Balaão em fazer a jumenta andar).
  
- 5- Cena-Padrão: Trata-se de um episódio que se desenvolve em um momento crucial da trajetória do herói e que se compõe de uma sequência fixa de motivos. É quase sempre associada a determinados temas recorrentes: a cena-padrão não é vinculada a Leiworter específicas, embora um termo ou uma expressões recorrentes possam ajudar a marcar a presença de uma cena-padrão especial (por exemplo, a anunciação do nascimento do herói, os esposais à beira do poço, as provações no deserto).

### 3.4 João 4 e a Narrativa Bíblica.

O texto de João 4 pode ser visto sempre com as características da narrativa analisadas acima. O autor do QE se valeu da estratégia de narrativa literária, usada na composição da narrativa do encontro de Jesus com a mulher samaritana. Muitos estudiosos<sup>51</sup> defenderam a hipótese de que o

---

<sup>51</sup> P. Joseph Cahill, "Narrative Art in John IV," *Religious Studies Bulletin* 212 (1982): 41. Brevard Childs, *Bíblica! Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1993); Gene M Tucker, David L. Petersen, and Robert R. Wilson, eds., *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs* (Philadelphia: Fortress, 1988). Phyllis Trible, *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah* (Minneapolis: Fortress, 1994); idem, *Texts of Terror: Literary Feminist Readings of Bíblica! Narratives* (Philadelphia: Fortress, 1984). J. P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative: An introductory Guide*, trans. Ineke Smit (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999); idem, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (Sheffield: JSOT Press, 1991); idem, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses* (Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1981); L. J. De Regt, J. De Waard, and J. P. Fokkelman, eds., *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996). Meir Steinberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1987). Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic, 1981), 312.

autor do QE fez uso da cena-padrão do AT para a construção da narrativa sobre Jesus e a Samaritana. Seria uma espécie de uso de um *enredo arquetipo* que era usado todas as vezes em que se pretendia contar uma história de casamento.

Os elementos que constituem tal enredo padrão e alguns exemplos textuais serão apresentados a seguir para então analisarmos o QE demonstrando em detalhes como o evangelista pode ter manipulado esse gênero literário popular para atingir seus próprios objetivos. Metodologicamente falando, é a análise narrativa ou narratologia que conduz a essas reflexões e análises exegéticas, mantendo o foco desta investigação sempre na figura do “leitor implícito” da narrativa bíblica, que é quem deveria surpreender-se ao notar que o texto conduziu Jesus ao próprio casamento, até uma reviravolta criativa do autor no final.

Assim como vimos nas sugestões de Alter quanto à sequenciação de narrativas hebraicas, a teologia do Evangelho de João é expressa não apenas pela escolha do vocabulário, mas também pela narração cuidadosa do autor e equilíbrio de uma cena narrativa com outra. Em João 4, além da associação com os capítulos anteriores (O milagre em Caná Jo 2, e o diálogo com Nicodemos), a narrativa se liga a outras narrativas do AT formando uma cena-padrão, alguns sugerem, como veremos, a cena-padrão de noivado. Depois de analisarmos essa hipótese e sugerirmos novos caminhos interpretativos da narrativa, restar-nos-á apenas decidir quais tipos de cena-padrão podem melhor ser aplicadas à narrativa de João 4.

Conhecer um pouco do debate metodológico ajuda o leitor do QE a identificar as convenções literárias identificáveis em João 4 na construção da narrativa e no emprego de uma estratégia literária que pretende guiar o ato de leitura, conduzindo o leitor ao longo de uma história que se revela surpreendente (LIMA, 2010, p. 132).

Portanto, o papel da utilização da narrativa é tornar o leitor contemporâneo consciente da estratégia do autor, fazendo com que a leitura do texto não esteja tão distante das suas expectativas. A estratégia de que estamos falando, obviamente, faz parte da narrativa bíblica que foi estudada em detalhes por Robert Alter, que a chamou especificamente de “cena-padrão de compromisso matrimonial”.

---

Seguindo a análise de João 4 como proposto por Alter<sup>52</sup>, por meio da narrativa literária, podemos observar uma riqueza quase infinita vinda dessa narrativa. Diversos estudiosos seguiram a proposta imposta por Alter da cena-padrão de casamento para aplicar a João 4<sup>53</sup>. De fato a proposta de Alter, como será demonstrado, é no mínimo interessante e revela aspectos importantíssimos da análise literária, porém depois de verificarmos as propostas de Alter e de seus seguidores para João 4, nosso trabalho avançará fazendo a sugestão de uma nova abordagem para esse capítulo, mesmo valendo-nos da cena-padrão, mas partindo de outra premissa de repetição Bíblica.

Nesse modelo de narrativa, a cena-padrão é um tipo convenção literária ou enredo-mestre (masterplot<sup>54</sup>): um modelo ou arquétipo narrativo que se torna tradicional e reaparece, eventualmente moldando novas narrativas. A “cena-padrão” de compromisso matrimonial é um desses enredos-mestre que delinea algumas narrativas de casamento do Antigo Testamento. Veremos que tal padrão reaparece várias vezes na Bíblia quando se quer contar a história de compromissos matrimoniais que marcaram a vida de personagens de destaque e teremos que começar enumerando as características dessa cena-padrão, que devem ter sido bem conhecidas entre os hebreus na antiguidade.

No AT podemos encontrar diversos exemplos de cena-padrão dos quais os autores bíblicos se valeram<sup>55</sup>. Um dos exemplos mais típicos que constituem a “cena-padrão: é a de um “compromisso matrimonial”, em textos como Gênesis 24, Gênesis 29, Êxodo 2, Rute 2, que revelam uma certa repetição de descrição do casamento, demonstrando o seguinte esquema:

---

<sup>52</sup> ALTER, 2007, p.79-101.

<sup>53</sup> CAHILL, P. Joseph, "Narrative Art in John IV," *Religious Studies Bulletin* 212 (1982): 41. Brevard Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1993); J. P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative: An Introductory Guide*, trans. Ineke Smit (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999); idem, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (Sheffield: JSOT Press, 1991); idem, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses* (Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1981); and L. J. De Regt, J. De Waard, and J. P. Fokkelman, eds., *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996). Meir Steinberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1987). Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic, 1981), 312.

<sup>54</sup> Cf. ABBOTT, H. Porter. *The Cambridge Introduction to Narrative*. New York: Cambridge University Press, 2008, p. 46-49, 185-189.

<sup>55</sup> Alter (1981, p. 85-86) identifica as cenas-padrão que mais se repetem na Bíblia, tais como: 1- Anunciação, nascimento do herói à mãe estéril, encontro com a futura noiva perto de um poço, perigos do deserto, epifania no campo, a prova iniciática e o testamento do herói moribundo.

1- O futuro esposo viaja por uma terra estrangeira, 2- Lá ele encontra uma moça junto ao poço (a palavra na'arah invariavelmente aparece), 3- Alguém (homem ou a mulher) tira água do poço, 4- a moça corre para seus familiares notificando a chegada do estranho, 5- Por fim celebra-se o compromisso matrimonial depois de uma refeição.

Percebe-se um padrão repetitivo entre as narrativas bíblicas que Alter sugere ser uma "cena-padrão de noivado". Além disso, afirma que tanto o autor como o público das narrativas bíblicas sabiam como e em que ordem tipicamente a cena de tipo de noivado se desdobrava.

Alter escreve:

A cena de tipo de noivado, então, deve ocorrer com o futuro noivo, ou seu substituto, tendo viajado para uma terra estrangeira. Lá ele encontra uma menina [...] ou garotas em um poço. Alguém, seja o homem ou a menina, então tira água do poço; Depois, a menina ou as meninas correm para trazer para casa a notícia da chegada do estranho. Finalmente, um noivado é concluído entre o estranho e a menina, na maior parte dos casos apenas depois de ter sido convidado para uma refeição (ALTER, 2007, p. 86-87).

Joseph Cahill (1982, p. 41) colocou o relato da cena-padrão em tópicos mais amplos, valendo-se do esquema de Alter, com os seguintes elementos:

- 1) Um homem (o noivo) viaja por território estrangeiro
- 2) O viajante para sempre junto a um poço
- 3) Ele se encontra com uma mulher da região junto ao poço
- 4) Algum deles tira água do poço; normalmente esse ato está atrelado a um favor que algum deles faz ao outro
- 5) Eles conversam no local e nessa conversa identificam-se
- 6) A mulher corre para casa e conta à família sobre seu encontro com o viajante
- 7) O viajante é recebido e começam as negociações para o casamento deles.

Quando, no Antigo Testamento, o autor intencionava narrar os eventos que envolviam casamentos, geralmente se adotava esse enredo de cena-padrão e a descrição dos acontecimentos e das ações dos personagens correspondia mais às exigências desse enredo do que à veracidade dos fatos relatados.

Nas narrativas desse gênero, esses elementos citados comumente apresentavam esta sequência descrita, mas obviamente podiam sofrer algumas alterações voluntárias em um caso ou outro. Na verdade, cada história de casamento em que esse padrão é adotado traz suas próprias

peculiaridades, afinal, o autor não quer apenas repetir uma história já conhecida, mas criar outra que mescele elementos de conhecimento comum entre ele e seus leitores com novidades, que sempre são reconhecidas como propositais e podem surpreender os leitores (ALTER, 2007, p. 84-85).

O primeiro caso de cena-padrão de casamento no AT, ocorre em Gênesis 24:1-61, em que verificamos o casamento de Isaque e Rebeca. Percebe-se também uma peculiaridade no relato: (ALTER, 2007, p. 87-88) não é Isaque quem vai à cidade da noiva, mas é Eliezer, servo de Abraão, seu pai, que o representa. Todavia ainda que Eliezer o represente, podemos verificar no relato a seguinte sequência: ele é estrangeiro e encontra Rebeca junto a um poço (esses são os elementos 1, 2 e 3 que constituem a cena-padrão). Rebeca, como era de se esperar, tira água para ele e seus camelos (4), depois eles conversam e o homem diz que é servo de Abraão, tio de Rebeca (5). A moça então corre até sua casa e conta tudo à família (6). Logo eles começam a negociar o casamento e Rebeca é levada até Isaac, consumando-se a união matrimonial (7). O padrão é seguido quase que estritamente nesse exemplo, a única diferença foi encontrada na substituição do noivo por um servo dele logo no primeiro elemento constitutivo da cena-padrão (1), mas essa não parece ser uma alteração involuntária pois a passividade de Isaac é uma das características que marcam esse personagem, que se mostrará um homem facilmente manipulado pela esposa e filhos ao longo de Gênesis (ALTER, 2007, p. 86-88).

Em Gênesis 29.1-20, vemos um segundo exemplo da narrativa-padrão de casamento: trata-se do casamento de Jacó com Raquel. O roteiro era o mesmo: agora o noivo não necessita de um representante e está pessoalmente na cena. Nessa ocasião Jacó, que havia fugido de seu irmão Esaú, que o queria matar (Gn 27.42-43), encontra Raquel junto a um poço em Harã (elementos 1, 2 e 3 novamente).

Neste caso, é Jacó quem favorece a mulher removendo a pedra que fechava a entrada do poço e tirando a água (4). Na conversa entre os dois, Jacó se revela primo de Raquel (5) e ela corre até seu pai para contar tudo o que acontecera (6). Novamente o viajante é acolhido e, após negociar com o pai da moça, adquire o direito de casar-se com ela (7). Para Alter (2007, p. 80) as semelhanças entre essas narrativas não são, enfim, coincidências: temos o emprego de um padrão literário, de um enredo que auxilia o leitor no caminho da leitura.

Outro exemplo é o casamento de Moisés em Êxodo 2.15-21. Ele era o estranho na terra, estava fugindo do Egito após matar um homem e chega junto a um poço em Midiã (elementos 1 e 2).

Ele encontra ali sua futura esposa e a auxilia, livrando-a de homens que a importunavam, em seguida serve água ao rebanho dela. Podemos ver implicitamente que Moisés deseja a água (3 e 4). Aqui há uma diferença em relação ao padrão: não há o registro de qualquer diálogo entre os dois personagens, o que nos deixa curiosos (5).

A cena segue o curso previsto quando a moça volta para casa e conta tudo o que aconteceu ao seu pai (6), que vai ao encontro de Moisés e o recebe antes de lhe dar a filha por esposa (7). Embora o padrão empregado seja o mesmo dos exemplos anteriores, neste caso a narrativa omite um dos elementos tradicionais da cena-padrão, que é o diálogo entre o viajante e a moça. Supomos que os leitores ideais desse texto notaram prontamente essa ausência e se perguntaram pelos seus motivos. Tal omissão do diálogo não é uma falha na narrativa, um esquecimento do autor; notamos que, em comparação com os exemplos anteriores, a versão da cena-padrão em Êxodo é bem mais econômica (apenas 7 versículos contra mais de 50 na história de Isaque e 20 na de Jacó). Aqui a narrativa economiza detalhes, mas cumpre as exigências mínimas para que o leitor reconheça o uso de um modelo tradicional (ALTER, 2007, p. 92-94).

Alter (2007, p. 92-94) afirma que a opção do livro de Êxodo pela brevidade talvez já explique a omissão do diálogo, mas também sabemos que nesse mesmo livro Moisés é retratado como um homem “pesado de boca” (Êx 4.10), portanto a omissão do diálogo talvez seja intencional, coerente com a característica do personagem, que é retratado como um homem de poucas palavras.

Nesse episódio Moisés não conhece a moça nem possui qualquer parentesco com sua família; ele viajava sem procurar por ninguém, ou seja, não há neste caso a mesma opção pelo diálogo que havia nas narrativas anteriores, em que personagens são parentes distantes que se relacionam sem saber do vínculo que há entre eles. Nos primeiros exemplos, o parentesco ignorado faz do diálogo de reconhecimento entre os personagens mais que um atrativo, mas uma real necessidade, pois os leitores, sabendo antes quem eram os personagens, aguardam ansiosos o momento da descoberta.

Alter também sugere o mesmo padrão na narrativa de Rute e Boaz (Rute 2.1-4.13). Nesse relato há uma inversão do gênero, pois o estranho na terra, na realidade a estranha, é Rute, (1 elemento); o lugar do encontro e a provisão da água do poço são substituídas por um campo de espigas (2); Boaz, o noivo, a encontra ali mesmo, onde conversam e ele a favorece (3, 4 e 5). Rute volta para casa e relata seu encontro a Noemi (6), que começa a prepará-la para o casamento. Também Boaz vai à porta da cidade negociar o matrimônio, que no fim se concretiza (7). Enfim, nota-se que o autor ou

autora desse livro modifica algumas características da cena-padrão de maneira bem pensada, para adaptá-la a sua protagonista feminina. Ainda assim, os elementos da convenção literária são facilmente identificados (ALTER, 2007, p. 95-98).

Tudo que foi demonstrado até o momento sobre a cena-padrão nos veio através da pesquisa de Robert Alter como base e aplicada à narrativa da Samaritana por diversos outros autores. Vimos que há um enredo tradicional, que provavelmente vinha à memória das pessoas todas as vezes em que pensavam nos casamentos dos grandes personagens bíblicos. Padrões assim são facilmente reconhecíveis, assim como em filmes de heróis que geralmente apresentam o protagonista como um homem ou mulher comum, que passa por alguma transformação durante a vida que lhe concede superpoderes, sendo que o herói deve aprender a usar seus dons, deve enfrentar crises pessoais por querer ser alguém normal e inevitavelmente será desafiado por algum vilão que também possui habilidades sobre-humanas. No final desse enredo herói e vilão se enfrentarão, o herói chegará ao ponto da derrota, porém sairá vitorioso e a paz voltará a reinar.

Alter (2007, p. 95) também destaca que esse padrão está presente em nossas “histórias de heróis”, e nós, leitores ou telespectadores, ainda que inconscientemente, o reconhecemos e contamos exatamente com essa sequência narrativa, sem que as repetições nos cansem. Pelo contrário, quando os elementos não são seguidos em sua maioria, a história torna-se desinteressante e até nos decepciona.

Na “cena-padrão de compromisso matrimonial”, o leitor deve esperar por um viajante e uma mulher no poço ou algo que corresponda a essa construção. O auxílio prestado os aproxima, o diálogo os torna conhecidos, e a família da noiva abre as portas para aquele viajante até fazê-lo parte da mesma família. Imaginemos a substituição da mulher por um segundo homem e a surpresa curiosa que tal modificação provocaria no leitor; imaginemos a decepção caso, depois de tudo correr como o esperado, o noivo se recusasse a entrar na casa da mulher e partisse sozinho.

O bom narrador ou contador de história sabe manipular os elementos da cena-padrão que adota, de forma a produzir surpresa, curiosidade, satisfação e não decepção em seu leitor. De sua parte, o bom leitor da cena-padrão sabe acompanhar o desenrolar do enredo e nota quando um ou outro elemento foi modificado propositalmente, encontrando nessa novidade pontos de interesse especial, particularidades que tornam a narrativa que manuseia inédita.

P. Joseph Cahill<sup>56</sup> concorda que:

o interlúdio samaritano não é apenas uma obra-prima do designer narrativo, mas também uma história que reflete características literárias manifestadas nas narrativas do Antigo Testamento da grande antiguidade ... [T] a análise literária da narrativa do NT pode ampliar a teologia e o significado e, em segundo lugar, indica as dimensões da continuidade literária entre a narrativa do Antigo e do Novo Testamento. (CAHILL, 1982, p. 41)

Podemos resumir nossa análise da relação entre a narrativa bíblica e a doutrina da afirmação de que narrativas precisam ser interpretadas corretamente. A doutrina cristã fornece a estrutura conceitual pela qual a narrativa bíblica é interpretada, as narrativas exigem interpretação. A narrativa bíblica não é exceção, a doutrina articula a interpretação particular ou intervalo de interpretações da narrativa bíblica apropriada para a autocompreensão da comunidade cristã, questionando os outros. Assim, a afirmação "Jesus é o Cristo" é uma afirmação doutrinária que permite que a narrativa de Jesus de Nazaré seja vista em uma luz particular. Essa afirmação não é, no entanto, arbitrária: é considerada legítima à luz dessa própria narrativa.

Quanto à sequenciação de narrativas hebraicas, a teologia do Evangelho de João é expressa não apenas pela escolha do vocabulário, mas também pela relação cuidadosa de João e o equilíbrio de uma cena narrativa com outra. Na narrativa de João 4 isso se torna óbvio com a associação de João da conversa de Jesus com Nicodemos, um erudito rabino judeu (João 3), com sua conversa com uma divorciada samaritana (João 4). As diferenças entre as habilidades da mulher e de Nicodemos para entender o significado do diálogo de Cristo são sutilmente destacadas.

Analisando as sutilezas colocadas na narrativa da samaritana, podemos perceber de fato uma sequência da cena-padrão do AT. O autor do QE introduz a narrativa da Samaritana, mostrando que Jesus saiu da Judéia e seguiu em direção à Galiléia, mas lhe foi necessário atravessar a terra dos Samaritanos (v. 1-3), portanto, Jesus é o estrangeiro naquela terra (*1 elemento*).

No v. 6 aparece a cena o poço, segundo elemento necessário para formar o cenário ideal para o encontro entre futuros marido e mulher: "Ora estava ali (o) poço de Jacó. Então Jesus, cansado da viagem, sentava-se assim sobre o poço...". Jesus decide descansar exatamente junto ao poço (elementos 2 3), e o leitor habituado às histórias de casamento do Antigo Testamento provavelmente já esperava, nesse momento, a entrada em cena da mulher. O texto não o decepciona, no v. 7 a mulher

---

<sup>56</sup> P. Joseph Cahill, "Narrative Art in John IV," *Religious Studies Bulletin* 212 (1982): p. 41.

samaritana (natural daquela terra) aparece com a pretensão de tirar água, e dá-se início ao diálogo: “Veio uma mulher de Samaria tirar água. Jesus disse para ela: “Dá-me água para beber”.

Na resposta da mulher ao pedido de Jesus (vs 9) “Como tu sendo judeu pedes junto a mim beber, sendo mulher samaritana?”. A edição ARA traduz por “junto a mim” a preposição grega *παρ’ ἐμοῦ* (junto de, ao lado de) que se une ao pronome pessoal de primeira pessoa singular *ἐγώ* (eu), que por estar no caso genitivo assume a função de pronome possessivo (*ἐμοῦ* = de mim, meu).

O que essa leitura de *παρ’ ἐμοῦ* nos sugere é que a mulher samaritana entendeu o pedido de Jesus como mais que um mero favor; talvez ela o tenha entendido como um pedido de companhia, de amizade, ou até mesmo como um flerte. Partindo dos princípios de cena-padrão de noivado, essa tradução poderia facilmente ser permitida, vez que a narrativa de casamento está totalmente presente na cena.

O quarto elemento constitutivo da cena-padrão é o favor que algum dos personagens presta ao outro. Em João, Jesus pede água (pede para beber {com junto de} ela), ao que tudo indica, no restante da narrativa, a mulher samaritana deixou o pote para que Jesus bebesse da água: “Quanto à mulher, deixou o seu cântaro, foi à cidade e disse àqueles homens” (Jo 4:28).

Na narrativa também vemos que Jesus oferece à mulher a “água viva” (v. 10-15). Essa água obviamente tira-nos do plano físico para um simbólico ou espiritual, é o aproveitamento de um elemento da cena-padrão para a pregação do evangelista, motivo pelo qual esse ponto é o mais desenvolvido de todos. Isso não implica necessariamente uma quebra do padrão do enredo, mas o aproveitamento dele.

O quinto elemento da cena-padrão aparece no diálogo presente entre os personagens. Nesse diálogo a vida da mulher é revelada por Jesus v. 16-18: “(16) “Vai chama o marido teu e vem aqui”. Respondeu a mulher e disse a ele: “Não tenho marido”. Diz a ela Jesus: “Bem disseste que ‘marido não tenho’; pois cinco maridos tiveste e agora o que tens não é teu marido; é verdadeiro o que dizes”.

Por fim os dois últimos elementos (6 e 7) também estão presentes e são facilmente constatáveis. O sexto deles é o retorno da mulher a seu povoado a sua casa para relatar seu encontro à família, para falar sobre o estranho que havia lhe aparecido junto ao poço. E o sétimo elemento é constatado quando o povo de Sicar saiu da cidade e “foram ter com ele”.

A narrativa conclui mostrando o casamento na forma das “bodas do cordeiro”<sup>57</sup> quando os samaritanos receberam Jesus como o “salvador do mundo”. Lemos isso nos v. 40-42, que dizem: “Quando, pois, vieram a ele os samaritanos, pediam a ele para ficar com eles e ficou ali dois dias. E muito mais creram por meio da palavra dele e à mulher diziam que não mais por meio da fala dela cremos, pois nós mesmos ouvimos e vimos que ele é verdadeiramente o salvador do mundo”.

### 3.5 Análises literária de João 4: uma outra abordagem

A proposta da cena-padrão de casamento feita por Alter e direcionada à narrativa da Samaritana por P. Joseph Cahill e outros é de fato muito profunda e reflexiva, ao pensarmos que a salvação descrita no QE por meio do Messias se realiza na vida dos samaritanos através desta narrativa.

No entanto Alterbury, valendo-se também da cena-padrão, direcionou a proposta de João 4 para uma outra cena padrão típica do AT. Não surpreende o fato de inúmeros eruditos joaninos usarem subsequentemente a cena-padrão de noivado de Alter como a lente através da qual viam as interações de Jesus com a mulher no poço em João 4: 4-43<sup>58</sup>, conforme já exposto acima. De fato, Piet van Velhuizen (2004, p. 21-53) argumentou recentemente que a tese de Alter fornece um momento decisivo na história da escolarização em João 4: 4-42.

Cahill (1982, p. 41-47) afirma que "a evocação do poço sugere o motivo do que aconteceu no poço, o noivado, bem como um significado transfigurado que se realizará no mesmo local em João 4." 4 Um ano depois, R. Alan Culpepper (1983, p. 36) cita o trabalho de Alter ao escrever que:

---

<sup>57</sup> O NT se vale da linguagem de casamento para falar da salvação que Jesus quer realizar no mundo, Mt 22:11-14; Mt 25; Ap.5:11; 19:7.

<sup>58</sup> Para outras análises da cena-padrão de noivado segundo a proposta de Alter, ver: Thomas L. Brodie, *The Gospel according to John: A Literary and Theological Commentary* (New York: Oxford University Press, 1993; repr., 1997) 217-18. Andrew T. Lincoln, *The Gospel according to Saint John* (BNTC 4; London: Continuum, 2005, p. 170). Cahill, "Narrative Art in John IV," 45-47; Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, Adele Reinhartz, "The Gospel of John," in *Searching the Scriptures*, vol. 2, *A Feminist tary* (ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza; New York: Crossroad, 1994) 561-600, esp. 572-73; Brant, "Husband Hunting: Characterization and Narrative Art in the Gospel of John," *Biblical Interpretation* 4 (1996) p. 205-233, Colleen M. Conway, *Men and Women in the Gospel : Gender and Johannine Characterization* (SBLDS 167; Atlanta: Society of Biblical, 1999) p. 106

O encontro do personagem principal com sua futura esposa em um poço é uma cena de tipo bíblico convencional (por exemplo, Abraão, Isaque, Jacó e Moisés) em uma terra estrangeira... um ou outro deles vai correr para casa e se preparar para a chegada do homem para conhecê-la. Um casamento seguirá. [...] Em João, no entanto, [...] a mulher teve cinco maridos. Ainda assim, Jesus vai para a aldeia e ela o recebe como seu senhor. (CULPEPPER, 1983, p. 136).

Paul D. Duke (1985, p. 101) também se baseando na tese da cena-padrão de noivado de Alter, escreveu: "Quando Jesus, portanto, se aventura em território estrangeiro em um poço, o leitor devidamente condicionado imediatamente assumirá o namoro e o casamento iminente". Em seguida ele diz que:

Ao modelar a história de seus leitores a partir das escrituras, o autor do capítulo 4 é capaz de instâncias anteriores para orientar a compreensão do leitor sobre a mulher samaritana [...] Porque as ocorrências anteriores sempre resultam no noivado dos dois personagens, essa quarta instância terá o mesmo resultado. (DUKE, 1985, p. 101)

Em uma veia ligeiramente diferente, Jeffrey Lloyd Stanley (1988, p. 101) argumenta que João 4:1-42 é uma "paródia" da cena-padrão de noivado. No processo, ele conclui, todos os componentes do noivado são encontrados na cena-padrão. Similarmente J. Eugene Botha (1991, p. 111) cita Alter e observa: "Realmente parece que os componentes da cena-padrão de noivado estão presentes no texto. Stibbe claramente se baseia no trabalho de Alter quando escreve: "(3.29) e aqui ele é retratado viajando para a terra estrangeira de Samaria (4.4). Embora um noivado literal não esteja indicado entre os dois na mudança dos versos 16 a 18.

Thomas L. Brodie (1993, p. 217-218) cita Alter quando escreve: "O encontro de Jesus com a mulher segue as convenções literárias da cena de tipo específica, a do encontro com a noiva em um poço..." "João 4 produz esta cena-padrão com escrupuloso cuidado, mas com uma omissão flagrante - os elementos finais de uma refeição e noivado". Finalmente, Andrew T. Lincoln (2005, p. 170) afirma que o autor "constrói sobre, mas subverte a cena-padrão de noivado".

Pode-se perceber claramente que a cena-padrão de noivado desenvolvida por Alter tem causado impacto significativo sobre os estudiosos joaninos. Alguns argumentaram que essa cena sempre termina em um noivado ou casamento, mas na mesma direção de Alter: esta cena-padrão conduz a narrativa da samaritana em João 4 para uma espécie de noivado espiritual. Independentemente disso, todos esses estudiosos aceitam o argumento de Alter para um tipo de noivado - e todos acreditam que João 4 incorpora essa convenção literária até certo ponto.

Os estudiosos que não concordam que João 4 seja uma cena-padrão do tipo noivado documentaram as diferenças entre as narrativas pentateuicas e João 4 ou apontaram uma simples falta

de evidência. Contudo, se a cena-padrão de noivado de Alter é mesmo uma construção benéfica, Alter teve que escolher entre diversas cenas-padrões aquela que em sua visão mais adequadamente se encaixa no relato entre AT e NT.

Em outra visão, mesmo tendo a base da cena-padrão do AT, esta pode também se encaixar melhor na explicação da narrativa de João 4 e em ligação com o restante do livro e a perícopes que cerca a narrativa da Samaritana, mostrando que Jesus é o Messias revelador enviado por Deus no QE. Alternativamente, podemos ver que muitos exegetas leram as narrativas pentateuicas, que Alter cita como cena-padrão de noivado, como representações do antigo costume da hospitalidade (ξενία), sendo essa uma opção de leitura da narrativa para João 4.

### 3.6 A questão da Hospitalidade no Mundo Antigo

O costume da hospitalidade sempre esteve presente no mundo antigo. Antes de falarmos sobre tal hospitalidade (ξενία) antiga, a seguinte definição nos é útil: “No seu núcleo, a hospitalidade é a convenção social do Mediterrâneo que foi empregada quando uma pessoa escolheu assistir um viajante que estava longe de sua região natal, fornecendo-lhe provisões e proteção” (ALTERBURY, 2005, p. 66).

Em primeiro lugar, a hospitalidade é justamente descrita como um costume mediterrâneo porque era um lugar comum nas culturas mais antigas, como evidenciado pelos textos greco-romanos, judeus e cristãos primitivos. Em segundo lugar, é apropriado enfatizar a identidade do convidado em uma relação de hospitalidade privada. Ao invés de entreter os vizinhos, a hospitalidade antiga girava em torno de mostrar bondade para com viajantes e estranhos.

Podemos encontrar vários textos no AT que retratam a questão da hospitalidade, por exemplo, Gênesis 18: 1-16. O texto descreve Abraão recebendo visitantes celestiais enquanto está sentado em frente à sua tenda no meio do dia. Abraão então vê o que ele pensa serem três estranhos passando (vs 19), ele ocorre para cumprimentá-los e oferece água, comida e frescor (vv. 1-5). Uma vez que eles aceitam sua oferta, Abraão corre para fornecer aos convidados uma festa pródiga (vv. 6-8). Finalmente, quando seus convidados estão prontos para partir, Abraão os acompanha para fora da região (v. 16).

Alguns estudiosos posteriores identificam as ações de Abraão em Gen 18:1-16 como um exemplo de hospitalidade. Por exemplo, Fílon escreveu: “Pois, na casa de um sábio, ninguém é lento em demonstrar bondade, mas mulheres e homens, escravos e livres, estão cheios de zelo para prestar serviço aos seus convidados [ξενίζω]” (ALTERBURY, 2010, p. 66). Além disso, Flávio Josefo diz que Abraão, “observou três anjos e levantando-se para estranhos [ξένοϛ], levantou-se e os saudou e convidou-os a alojar-se com ele e participar da sua hospitalidade [ξενία]<sup>59</sup>” (AJ, 1.11.2 §196)

Um padrão semelhante ocorre em Gênesis 19:1-24, que descreve dois anjos se aproximando de Sodoma enquanto Ló está sentado à frente do portão da cidade. Ló se levanta para encontrá-los e diz: “Eis agora, meus senhores, vinde para a casa do vosso servo, pernoitai nela e lavai os pés; levantar-vos-eis de madrugada e seguireis o vosso caminho”. (v. 2 ARA). Ló então alimenta seus convidados (v. 3) e tenta protegê-los dos Sodomitas inóspitos (vv 4-9). Novamente, os exegetas antigos descrevem essas interações sociais como hospitalidade (por exemplo, F. Josefo A.J. 1.11.3, p. 200-201 e 1 Clem. 11.1).

Outro exemplo de hospitalidade é o que Elias recebe em 1 Re 17: 8-24. Depois de viajar para Sarepta, Elias aproxima-se de uma viúva que está apanhando lenhas no portão da cidade e diz: “Traga-me um pouco de água em um vaso, para que eu possa beber” além disso, Elias pede pão para comer (v. 11). A mulher hesita, por sua extrema pobreza, mas finalmente concorda e fornece comida a Elias por muitos dias (v. 12-16).

Também em 1 Sam 9: 11-27, depois de viajar para a terra de Zufe, Saul para e consulta algumas mulheres jovens que estão tirando água e lhes pergunta sobre o vidente (vv. 11-13) Em seguida Saul vai direto para a casa de Samuel. Consequentemente, Samuel recebe e alimenta o estranho (ξένοϛ). Na manhã seguinte, Samuel escolta o seu convidado para fora (vv. 22-27). Alter (p. 60) trata essa passagem como uma abordagem de cena-padrão, que segundo ele tem “os ingredientes de uma cena de noivado: um herói no início de sua carreira em uma região ... encontrando meninas que vieram tirar água de um poço”, mas Alterbury (2010, p. 67) diz que não há nenhuma razão convincente para inserir o tópico de noivado nessa narrativa.

Ainda sobre a hospitalidade no Mundo Antigo, Alterbury (2010, p. 67) afirma que, quando situamos o costume da hospitalidade em seu contexto mais amplo do Mediterrâneo, vemos que as

---

<sup>59</sup> Observe que, enquanto a Alter (Arte da Narrativa Bíblica, 53-54) conecta "atividades rápidas" com cenas de tipos de noivado, os antigos comentaristas se conectam com os anfitriões meritórios.

interações sociais entre viajantes e hospedeiros permanecem consistentes. Nos textos greco-romanos, judeus e cristãos primitivos, vemos que é igualmente aceitável que o hospedeiro se aproxime e saude o viajante, para que este se aproxime do chefe de família e solicite hospitalidade. Além disso, enquanto os gregos e os romanos simplesmente procuravam uma casa receptiva com o seu anfitrião, os viajantes judeus geralmente pediram hospitalidade de um parente próximo ou distante.

Além disso, os bons costumes proibiram os anfitriões do Mediterrâneo de perguntar sobre as origens da identidade do estranho até que as necessidades imediatas do desconhecido fossem atendidas. Finalmente, se um relacionamento de hospitalidade temporário evoluiu para uma amizade de convidados, o hóspede permanece um longo período de tempo. Essa transição significativa geralmente foi marcada como uma troca de presentes entre as contrapartes (ALTERBURY, 2010, p. 67).

A dinâmica da hospitalidade podia ser facilmente percebida no mundo greco-romano. O mesmo Alterbury (2010, p. 72-73) afirma que:

Por exemplo nos escritos de Homero, que ainda estavam sendo lidos rotineiramente e utilizados para fins educacionais no primeiro século A.C 39. Primeiro, em Od. 6.110-332, Odisseus chega à terra em Phaeacia e decide descansar perto da foz do rio. Simultaneamente, a deusa Atena motiva Nausica, a filha do rei de Phaeacia, a lavar suas roupas no rio (6.85-87) (ALTERBURY, 2010, p. 72-73).

Uma vez que ela chega, Athena então providencia a Nausicaa para encontrar Odisseu para que ela possa "levá-lo para a cidade dos falecidos" (6.114, 177). Ao encontrar o estrangeiro (ξένοϛ), Nausicaa diz: "desde que você veio para a nossa cidade e terra, não devem faltar roupas nem qualquer outra coisa que seja adequada a um suplicante cansado quando ele aparece. Eu vou mostrar o caminho para a cidade" (6.186-94). Nausicaa também explica suas ações para seus servos. Ela diz: "Este é um vagabundo que veio aqui. Ele deve agora cuidar, porque de Zeus são todos estranhos [ξένοϛ] e mendigos, e um presente, embora pequeno, é bem-vindo. Venham, então, minhas donzelas, dêem para o estranho alimento e a bebida, e banhem-no no rio" (6.206-10).

Após esses atos iniciais de bondade, Nausica dá as instruções de Odisseu para a casa de seus pais, a casa do Rei Alcinous e da Rainha Arete, onde poderá solicitar assistência adicional (6.255-315). Além disso, em Od. 7.18-81, quando Odisseu entra em Phaeacia, encontra uma segunda jovem que o ajuda a garantir a hospitalidade. Desta vez, ele encontra a deusa Athena, que está "sob o disfarce de uma jovem donzela carregando um cântaro" (7. 19-20). Ela pergunta a Odisseu: "Meu filho, você não pode me guiar para a casa daquele que chamam Alcinous ...? Porque eu venho aqui muito cansado

e de longe" (7.22-25). Athena, ainda sob o pretexto da jovem, responde: "Então, pai, estranho, vou mostrar-lhe a casa que você pede ... Apenas vá em silêncio ... pois as pessoas aqui não têm muita paciência com estranhos [ξένοι], nem dão boas-vindas àquele que vem de outra terra "(7.28-33). Eventualmente Odisseu é capaz de garantir uma hospitalidade incrivelmente generosa (ξενίζω) do rei e de todos os anciãos de Phaacia (7.189-94).

Essas passagens são relevantes para a nossa discussão por uma variedade de razões. Primeiro, os falecidos tiveram reputação de serem inóspitos. Em segundo lugar, Odisseu se aproxima de duas mulheres jovens na terra dos falecidos para ajudá-lo a obter assistência. Ele encontra o primeiro na fonte local de água, o rio; e o segundo está carregando um jarro de água. A primeira jovem oferece-lhe comida e bebida antes de lhe dar instruções sobre a casa de seus pais. A segunda jovem leva-o fisicamente à casa do rei Alcinous. Assim, ambas as mulheres ajudam o estranho com hospitalidade segura entre pessoas inóspitas.

Além disso, apesar do fato de que Nausicaa está esperando encontrar um marido, não há noivado neste texto, pois Odisseu já é um homem casado. No entanto, essas narrativas reforçam a noção de que os viajantes comumente protegiam hospedeiros que eram hospitaleiros ou informações relevantes daqueles que freqüentavam fontes locais de água.

É importante notar também que os escritores gregos costumavam usar termos consistentes quando procuravam descrever o costume da hospitalidade. A maioria dos termos são ξένοι, que se refere a um estranho, ξενία que se refere à hospitalidade. Além disso, os verbos λαμβάνω (Gen 43:18; e Jo 8-10) e δέχομαι (por exemplo, Josefo, F. A.J. 5.2.8 §145; 8.13.3 §326; Did. 11.1-2.4-6; 12.1-2) são rotineiramente usados para descrever a ação de um hospedeiro de receber um viajante. Além disso, μένω é consistentemente empregado para descrever a decisão de um hóspede de permanecer em um lar hospitaleiro (por exemplo, Homero Od. 1.309-10; Judg 19: 9; Tob 8:20; Jos. Asen. 20: 8; José fo AJ 5.8 .3 §282; Lucas 10: 7; 24:29; 12.2)<sup>60</sup>.

Existem dois conceitos adicionais associados ao costume da hospitalidade que são relevantes para o nosso trabalho com João 4:

---

<sup>60</sup> In: JOHANNES P. Louw and Eugene A. Nida, eds., **Greek-English Lexicon of the New Testament : Based on Semantic Domains**, 2 vols.; 2nd ed.; New York: United Bible Societies, 1989. 1 :454-55

1-Na antiguidade, o estranho viajante estava rotineiramente associado aos deuses. No AT, já vimos que Yhwh e anjos visitaram Abraão e Ló enquanto recebem hospitalidade graciosa de seus anfitriões. Na mesma linha, o autor de Hebreus observa que os anfitriões receberam anjos sem saber disso (13: 2). No entanto, a tradição de um deus incógnito que solicita hospitalidade de hospedeiros desavisados é ainda mais pronunciada nos textos greco-romanos. Em particular, Zeus, o deus da hospitalidade, disfarça repetidamente sua aparência e se aproxima de potenciais anfitriões para ver como eles respondem aos viajantes. Se eles respondem com hospitalidade graciosa, ele os abençoa. Se eles respondem com inospitalidade, ele os castiga (ALTERBURY, 2010, p. 68).

Por exemplo, nas Metamorfoses de Ovídio, Jove (ou Zeus) se disfarça de viajante humano e se aproxima de várias casas para solicitar hospitalidade (1.212-15). Depois de entrar na casa de Lycaon, Jove castiga o rei Arcadiano porque o rei coloca carne humana na comida de seus convidados e porque o rei planeja matar seu convidado (Jove) (1 .223-3 1). Consequentemente, Jove transforma o rei em um lobo (1, 23, 1-44). Por outro lado, quando Júpiter (ou Zeus) e Atlas se disfarçam como seres humanos (8.626-27) e se aproximam da casa de Baucis e Filemom, eles recebem uma hospitalidade notoriamente generosa (8.629-88). Consequentemente, Júpiter recompensa seus anfitriões (8.688-724).

2- Em segundo lugar, nas expressões da hospitalidade cristã primitiva, uma associação se desenvolve entre o costume da hospitalidade e os missionários itinerantes (Riddle, 1938, p. 141-154). Por exemplo, nos Sinóticos, quando Jesus envia os Doze e os setenta, ele exige que dependam da hospitalidade dos anfitriões receptivos enquanto realizam sua missão (Mateus 10: 5-42; Marcos 6: 7-11; Lucas 9: 1-6; 10: 1-18). Além disso, parece que os missionários itinerantes se tornaram os receptores mais proeminentes da hospitalidade cristã primitiva (Atos 16: 14-15, Gál 4:14; 3 João 5-8). Alter (Alter, *Art of Biblical Narrative*, 52-53, 56-61) muitas vezes se vale das cenas de hospitalidade e as transforma em cenas-padrão de noivado.

Ele escreveu que:

O tipo de cena da visita, por exemplo, deve se desdobrar de acordo com o seguinte padrão fixo: um convidado se aproxima; alguém o vê, levanta-se, tem pressa para cumprimentar o convidado, que é levado pela mão, conduzido para a sala, convidado a tomar a cadeira de honra, o convidado é convidado à festa; A refeição seguinte é descrita. Quase qualquer descrição de visita em Homero reproduz mais ou menos essa sequência - não por causa de uma sobreposição de fontes, mas porque é assim que a convenção exige que essa cena seja processada. (ALTER, 1981, p. 52-61)

No entanto, as representações antigas do costume da hospitalidade geralmente seguem o mesmo

padrão que Alter<sup>61</sup> descreve, o problema é que aplicar a cena-padrão de noivado a maioria ou quase todos relatos bíblicos pode inadvertidamente levar a uma variedade de problemas exegéticos. Por exemplo quando Alter afirma que as três narrativas pentateuicas (Gn 24 e 29 Ex 2) são arquétipos para sua cena de noivado proposta, isso faz com que ele se concentre muito em homens e relacionamentos, referências a poços e resultados de noivado nesses textos.

Resumindo, Alter sugere essencialmente que sempre que vemos um homem se aproximar de uma mulher de um poema em um texto narrativo devemos esperar um noivado. O que permanece duvidoso, no entanto, é se uma audiência antiga leria as cenas pentateuicas com suposições semelhantes às de Alter, e podemos ver um exemplo de como eles podiam realizar sua interpretação destas cenas pentateuicas em textos são como as obras de exegetas antigos, em particular, Filón e Flávio Josefo. Ambos os autores expõem muitas dessas mesmas histórias enquanto representam as expressões da hospitalidade antiga (ξενία) ao invés de "cenas-padrão de noivado".

### 3.6.1 Os Relacionamentos e a hospitalidade junto ao poço

As representações literárias da hospitalidade antiga foram vistas por Fílon e Flávio Josefo, nas narrativas de Gên 24: 10-61; 29: e Êxodo 2: 15b-21. Para eles o encontro junto ao poço pode ser visto como a maneira precisa de descrever as interações sociais. No relato de Gên 24: 10-61; 29: e Êxodo 2: 15b-21, que descrevem subsequentemente os encontros de Eliezer (representando Isaque) e Rebeca, Jacó e Raquel; Moisés e Zípora, o peso primário é colocado nas relações de hospedeiro e convidado ao invés de relações masculinas e femininas.

Por exemplo, em Gênesis 24: 10-61, o servo de Abraão é o viajante, que viaja de Canaã para Naor. Quando ele chega a Naor, ele se posiciona fora da cidade, pelo poço da água, se aproxima então de Rebeca e pede uma bebida. Consequentemente ela responde tirando água para o servo e seus camelos (v. 1 8-20). O servo de Abraão então pergunta: “Diga-me de quem és filha? Há espaço na casa do seu pai para que passemos a noite?” (v. 23). Ela responde apropriadamente, nomeando o pai e dizendo: “Temos muito palha e forragem e um lugar para passar a noite” (v. 25). Como resultado, o servo de Abraão entra na casa de Labão, que o recebe e prepara uma refeição na frente de seu convidado. Labão, o irmão de Rebeca, aparece no relato como o chefe da família, Westermann afirma que o pai de Rebeca provavelmente teria morrido (WESTERMANN, 1985, p. 388).

---

<sup>61</sup> Ver: ALTER R. **Arte da narrativa Bíblica**, . São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 86, 87, 93.

Assim, as ações iniciais e a conversa entre o servo de Abraão e Rebeca giram exclusivamente em torno do costume da **hospitalidade** e não do **noivado**. É somente nesse ponto que o servo quebra a sequência normal de eventos relacionados ao costume da hospitalidade revelando sua identidade e anunciando o propósito de sua viagem: Assim, o noivado em Gênesis 24: 10-61 ocorre, mas dentro de um contexto social mais amplo de hospitalidade.

Flávio Josefo, comentando sobre Gen 24: 10-61, refere-se ao servo de Abraão como um "estranho" (ξένος) (A .J. 1.16.2-3 §§246, 252). Além disso, ele esclarece que o servo de Abraão solicita hospitalidade (φιλοξενία) a Rebeca, que por sua vez pede a Labão, seu irmão e o chefe de sua casa (Josefo, F, A.J. 1.16.2-3 §Seções 250-52). Assim, Josefo reconhece as interações sociais e a sequência de eventos em Gen 24: 10-61 como o antigo costume da hospitalidade.

Da mesma forma, em Gen 29:1-20, os eventos se desenrolam em um padrão consistente com o costume da hospitalidade. Jacó está em uma viagem e chega em uma terra estrangeira (v. 1). Ele localiza um poço e começa uma conversa com os pastores que levam suas ovelhas lá. Em particular, ele pergunta aos pastores de onde eles são, se eles conhecem Labão, filho de Naor e se tudo está bem com ele (vs. 2-6). Raquel então se aproxima com as ovelhas de seu pai e Jacó revela que "ele era o parente do pai" (vs. 12).

Consequentemente, ela corre para avisar Labão, que por sua vez, leva Jacó a sua casa, onde Jacó se hospeda um mês (vs. 13-14). E é finalmente depois de um mês Jacó e Labão negociam os termos de um contrato que permitirá que Jacó se case com Raquel (vs 14b-20). Assim, aqui também a dinâmica social em Gênesis 29: 1-20 inicialmente segue o padrão típico encontrado nas representações literárias do costume da hospitalidade. Parece que os exegetas no primeiro século c.e. também compartilharam um ponto de vista semelhante. Quando Josefo discute Gen 29:1-20, ele se refere a Jacó como um “ξένος” (estranho) (Josefo, A.J. 1.19.3, sec 287).

Mesmo o relato de Moisés em sua fuga do Egito registrado em Êxodo 2: 15b-21 também consiste e se desenvolve de forma consistente com as representações literárias da hospitalidade antiga. Moisés foge do Egito e viaja para Midiã, onde ele, provavelmente cansado da viagem, para junto ao poço (v. 15b). Logo diversos pastores se aproximam do poço para dar de beber aos seus animais e surge uma discussão pois alguns deles tentam afastar as sete filhas do sacerdote de Midiã. Moisés, por sua vez, compra a briga das filhas de Jetro e afugenta os pastores (vs 16-17). Quando as

filhas relatam os acontecimentos ao pai (Jetro), ele responde com aparente choque em relação ao fato de que suas filhas não iniciaram uma extensão da hospitalidade e diz:

E onde está ele? disse às filhas; por que deixastes lá o homem? Chamai-o para que coma pão. Moisés consentiu em morar com aquele homem e ele deu a Moisés sua filha Zípora, a qual deu à luz um filho a quem ele chamou Gérson, porque disse: Sou peregrino em terra estranha. (Ex 2:20-22).

É muito significativo que os exegetas antigos interpretem o Êxodo 2: 15b-21 através do prisma da hospitalidade. Flávio Josefo descreve Moisés como um ξένοσ (AJ 2.11.2 §261). Da mesma forma, Fílon diz que Moisés estava chegando “pela primeira vez em uma terra estrangeira”, onde ele “ainda não se familiarizou com os costumes dos nativos nem obteve conhecimento exato do que os agrada ou ofende” (Mos. I.9 § 49).

Ainda mais revelador é Fílon afirmar que o pai de Zípora instrui fervorosamente suas filhas para “convidá-lo a receber de mim [...] a hospitalidade [ξενία] para ele como um estranho (ξένοσ)” (Mos.1: 11, 58, In ALTERBURY, 2010, p. 71).

Alterbury é um dos estudiosos que sugeriu olhar os antigos relatos de encontro junto ao poço mais como relatos de hospitalidade do que uma relação de noivado. Ele afirma que ao invés de relação de noivado as referências a fontes de água em descrições narrativas da hospitalidade antiga são comuns. Por exemplo, os antigos viajantes que queriam encontrar alojamento buscaram ajuda em um portão da cidade, na praça da cidade ou no mercado, em fontes urbanas ou locais de água em áreas mais rurais” (ALTERBURY, 2010, p. 71).

O rabino Nahum M. Sarna (1991, p. 12), comentando sobre em Êxodo 2: 15-21, escreve que: “Poços no antigo Oriente próximo serviam como locais de encontro para pastores, viajantes e pessoas da cidade”. Também, John Bell Mathews (1964, p. 22-23) afirma que a hospitalidade no antigo Oriente Médio realmente surgiu do costume de incluir áreas de alojamento fechadas ao redor das cisternas ao longo das rotas comerciais do Oriente.

A exposição de Josefo de Gênesis 29 parece reforçar essas afirmações. Quando Josefo descreve a chegada de Jacó a Harã, ele ressalta que Jacó primeiro encontra um grupo de pastores, homens e mulheres jovens, em um poço, como se fosse uma prática comum. Além disso, Jacó então pede aos pastores (em oposição a Raquel) por uma bebida e questiona sobre onde ele pode encontrar seu tio Labão (Josefo, F. A.J. 1.19.3 §285). Nota-se que Jacó não está de forma alguma tentando o casamento

com um daqueles pastores, ele está apenas buscando por informações e conseqüentemente hospitalidade.

Exemplos adicionais do AT que apresentam um viajante que solicita instruções ou assistência em uma localização pública são abundantes: os anjos itinerantes encontram Ló no portão de Sodoma no Gênesis 19: 1-3. O levita procura hospedagem na praça da cidade de Gibeá em Juízes 19: 14-21. Saul encontra algumas mulheres jovens junto a um poço, que depois lhe dão instruções para a casa de Samuel (1 Sam 9: 11-13) e Elias encontra seu hospedeiro no portão da cidade, no caso a viúva de Sarepta. Ela pratica hospitalidade para com o profeta e recebe o milagre de o azeite não se acabar e também da cura de seu filho (1 Re 17: 10).

Mesmo no NT, Jesus informa seus discípulos de que, quando eles entrarem em Jerusalém, eles iriam encontrar:

Um homem trazendo um cântaro de água; segui-o e dizei ao dono da casa onde ele entrar que o Mestre pergunta: Onde é o meu aposento no qual hei de comer a Páscoa com os meus discípulos? E ele vos mostrará um espaçoso cenáculo mobilado e pronto; ali fazei os preparativos. (MARCOS 14: 12-16; LUCAS 22: 7-13).

O que podemos notar nos textos bíblicos acima e também em alguns textos greco-romanos, é que quando um anfitrião e um convidado de honra desejavam tornar-se parentes, ou o anfitrião (e em algum momento, o convidado) davam presentes valiosos à contraparte. Como resultado, em muitas narrativas antigas, o ato de noivado funcionava essencialmente como o ato fundamental de um apresentador que oferecia um presente a um convidado. Quando um anfitrião deu a sua filha como presente ao convidado, criou um relacionamento íntimo e interminável, criou-se um vínculo de parentesco permanente ou aliança entre as duas famílias.

De fato, Josefo argumenta nessa linha ao ressaltar que no relato de Gênesis 24:34-54, devemos observar que na conversa entre Labão e o servo de Abraão em Gênesis 24: 34-54, quando o servo solicita que Rebeca seja dada a Isaque, o servo comunica seu pedido ao irmão de Rebeca e não a Rebeca (Josefo A.J. 1. 16.3 §§252-55).

O consentimento de Rebeca é procurado apenas em relação à partida antecipada do grupo para o Neguebe (Gênesis 24: 54b-61). Também observamos que em Gen 29:1-20, Jacó e Labão concordam com os termos do noivado, Raquel não está diretamente envolvida (ver Josefo A.J. 1.19.6 §§298-99). De acordo com Josefo, quando Jacó delineia a relação de parentesco que já existe entre Jacó e Raquel,

ele diz: "E agora venho aqui para saudá-los e renovar essa aliança que já existe entre nós" (AJ 1.19.4 §290).

Já em Êxodo 2: 15b-21, a relação central é a de Moisés com o pai de Zípora. A primeira vez que o nome de Zípora é mencionado ocorre quando seu pai dá Zípora a Moisés em casamento (v. 21). Da mesma forma, quando Josefo narra o noivado de Moisés e Zípora, coloca a ênfase em Moisés e Raguel (Jetro): "Ele adotou-o como seu filho, deu-lhe uma das filhas em casamento e designou-o detentor e mestre de seus rebanhos" (Josefo F, AJ 2.11.2 §263). O comentário de Filón sobre Êxodo 2: 15-21 se concentra em Moisés e no pai de Zípora. Ele escreve: "Seu pai foi ao mesmo tempo com admiração de seu rosto, e logo depois de sua disposição ele lhe deu a mais bela das suas filhas em casamento (Mos. 1.11. sec. 59, apud ALTERBURY, 2010, p. 75).

Também podemos ler narrativas judaicas dos livros deutero-canônicos em que um anfitrião em um relacionamento de hospitalidade dá sua filha a seu convidado como presente. Por exemplo, considere a relação hospitalar entre Tobias e Raguel. Em Tobias 6: 10- 10: 11, Tobias e o anjo Rafael viajam para Média em parte para encontrar uma noiva para Tobias entre seus parentes. Raguel, um parente distante, recebe (υποδέχομαι) os viajantes calorosamente (Tob 7: 5-9). Em seguida, seu anfitrião oferece-lhes comida, bebida e banho. Depois Raguel, o anfitrião, dá a sua filha a Tobias para ser sua noiva (Tob 7:11). Consequentemente, Tobias permanece (μένω) na casa do anfitrião durante catorze dias para permitir uma celebração de casamento adequada. Temos outro exemplo de um encontro de hospitalidade em que o anfitrião dá a sua filha ao convidado como presente. No entanto, necessariamente não vemos uma reunião em um poço entre o futuro noivo e noivo.

Outro exemplo, é a relação de hospitalidade de José e Pentephres e José e Asenath. José é um convidado na casa de Pentephres, um sacerdote em Heliópolis. Desde que José viaja pelo Egito, ele aceita a hospitalidade de seu anfitrião em duas ocasiões (5: 1-9: 5; 18: 1-21: 1). Depois de receber o convidado e provê-lo com comida e bebida, o anfitrião ofereceu a sua filha, Asenath, a José como sua noiva (20: 8-9). Consequentemente, José permanece (μένω) na casa de Pentephres antes de solicitar a permissão do faraó para se casar com Asenath (20: 8-2, 1: 3). Aqui novamente vemos um relacionamento de hospitalidade que resulta no acolhimento em que o anfitrião dá a sua filha ao convidado como presente, mas novamente não há referências a poços.

Paul Roth bem argumentou que a instituição social da antiguidade que mais se parece com hospitalidade é a instituição do casamento. Ele afirma que "o casamento e a hospitalidade eram

instituições sociais paralelas.” (ROTH, p. 1993, p. 1-17).

A função básica de cada um era trazer um estranho para o grupo de parentesco, e ambas as formas de relacionamento implicavam a troca de presentes e a formação de um vínculo hereditário que impunha obrigações mútuas entre famílias”. Por isso, não deve nos surpreender ver referências ocasionais de noivados ocorrendo dentro de um relacionamento que inicialmente começou como um relacionamento de hospitalidade. Seria um equívoco, no entanto, assumir que todas as relações de hospitalidade resultaram em cerimônias ou que os participantes operaram com essas expectativas.

O postulado literário de Alter sobre o vínculo entre poços e noivados nas narrativas do AT é de fato muito interessante, mas, na sequência, os estudiosos joaninos caíram na mesma armadilha, por assim dizer, ou seguiram os postulados de Alter, sem questionar outras opções. No entanto, as narrativas mediterrâneas antes e ao redor do tempo do Evangelho de João mostram reiteradamente os viajantes como procurando hospedeiros em terras estrangeiras, pedindo assistência em portões da cidade, praças da cidade e poços. Assim, a ligação literária entre poços e hospitalidade se torna mais óbvia e fortemente sustentada que as colocações de P. Joseph Cahill<sup>62</sup> por exemplo.

### 3.6.2 A hospitalidade em João 4

Contrariando o trabalho de estudiosos que se baseiam na tese de Alter, vimos que uma audiência antiga descreveria a dinâmica social em João 4 como manifestação de hospitalidade, principalmente; portanto, faz-se necessária uma breve análise tanto do contexto narrativo quanto do vocabulário em João 4 para mostrarmos que existe apoio textual para essa afirmação.

Na narrativa da Samaritana em João 4, primeiro encontramos Jesus como um viajante que está longe de sua região natal. Como um estranho, ele está passando pelo território de Samaria (v. 4, Yhwh em Gênesis 18: 3, Eliseu em 2 Reis 4: 8 e Jesus em Lucas 19: 4). Os samaritanos tinham reputação de serem pessoas inóspitas: no texto Lucas 9: 51-56, os samaritanos não recebem (δέχομαι) o Jesus itinerante. Flávio Josefo afirma que em 52 a.C, perto da aldeia samaritana de Ginea, os samaritanos mataram muitos dos peregrinos galileus que viajam através de suas terras (Josefo F, A.J. 20.6.1 Sec.118-36; B.J. 2.12.3, sec. 32).

---

<sup>62</sup> P. Joseph Cahill, "Narrative Art in John IV," *Religious Studies Bulletin* 212, 1982.

Na sequência a narrativa nos mostra que Jesus, por estar “cansado da sua viagem” (ὄδοιπορία) faz o que é previsível ao redor do meio dia (lembrando Gênesis 18: 1): ele se senta em busca de descanso e de água para se refrescar (v. 6). Craig S. Keener (2003, p.591) observa que “os viajantes, naturalmente, muitas vezes descansavam sentados [...] em um poço”. Ele pede uma bebida para a primeira pessoa que vem para tirar água (v. 7; ver Gênesis 24: 17; 1 Reis 17: 10), Gail R. O' Day (The Gospel of John, NIB, 9. p. 565) observa que tanto a narrativa de João 4 lembra a de Elias com a viúva de Sidon (1 Reis 17: 10-11). Em ambas as histórias, um homem interrompe a mulher envolvida no trabalho doméstico para solicitar um gesto de hospitalidade.

O pedido de Jesus deixa a mulher samaritana perplexa: no entanto, a perplexidade não está no fato de que um estranho está fazendo tal pedido a ela. Em vez disso, ela fica confusa sobre a identidade do estranho, pelo fato de um judeu (v. 9) fazer-lhe tal pedido. Na sequência, ela começa a perguntar ao estrangeiro questões indiretas relativas à sua identidade, embora fosse geralmente considerado impróprio para o antigo anfitrião questionar um desconhecido sobre sua identidade antes de uma primeira hora de hospitalidade (ALTERBURY, 2001, p. 77).

Em resposta Jesus diz: “Se conheceras o dom de Deus e quem é o que te pede: dá-me de beber, tu lhe pedirias, e ele te daria água viva (Jo 4:10).” Dado o contexto narrativo, a resposta inicial de Jesus e sua referência a um presente parecem se basear em expectativas comuns de hospitalidade no Mediterrâneo.

Vimos que a doação de presentes era uma prática comum nas relações de hospitalidade permanente. Mais importante, no entanto, quando responde à pergunta da mulher, ele confirma que ela ainda não compreende sua identidade “Respondeu-lhe ela: Senhor, tu não tens com que a tirar, e o poço é fundo; onde, pois, tens a água viva? (Jo 4:11) - um tema comum em muitas narrativas antigas sobre hospitalidade era que muitas vezes os deuses se disfarçavam de mendigos para serem recebidos por certos indivíduos. Logicamente, ela prossegue esperando a descoberta da importância relativa do viajante sem fazer perguntas diretas (v. 12). Ela duvida que o estranho pode ser maior do que Jacó, mas Jesus afirma que ele é (vv 13-15). Como resultado, ela (e talvez o público do QE) fica com um desejo crescente de obter uma compreensão mais clara de quem é Jesus.

Após a discussão inicial, Jesus instrui a mulher a ir e a chamar o marido dela (v. 16). Jesus não inicia uma proposta de noivado, como alguns defendem. Em vez disso as instruções de Jesus seguem a progressão lógica dos eventos que geralmente ocorrem quando um estranho procura hospitalidade.

Ou seja, a mulher samaritana deveria dirigir o estranho para uma casa hospitaleira ou para iniciar o processo pelo qual o chefe da sua família iria estender uma oferta de hospitalidade. Ela não toma essa iniciativa, então Jesus o faz.

Em seguida, a mulher reconhece que ela não tem marido, fato que Jesus já conhece (v. 17). Jesus então demonstra seu notável conhecimento, citando o detalhe de que ela teve cinco maridos e atualmente não está casada (v. 18). O conhecimento inexplicável de Jesus apenas reforça a idéia de que ele é uma pessoa importante, com poderes especiais. Conseqüentemente, ela retorna ao tema da identidade do estranho sugerindo que ele é um profeta (v. 19). Já observamos que os profetas itinerantes eram alguns dos convidados mais comuns nos contextos de hospitalidade judaica e cristã primitiva (por exemplo, Elias em 1 Re 17: 8-24, Eliseu em 2 Re 4: 8-36 e Jesus discípulos em Mateus 10: 5-42; Marcos 6: 7-11; Lucas 9: 1-6; 10: 1-18).

Nos versos seguintes podemos observar que a mulher parece muito empenhada em discernir a identidade ou, pelo menos, o valor relativo desse estranho antes que ela o aponte para uma residência hospitaleira. No verso 19 ela diz: “Vejo que és profeta”. Ela entra em um debate teológico, enquanto novamente se concentra na idéia de que Jesus é de uma região e uma seita religiosa que é diferente da sua. Ela diz: “Nossos pais adoravam neste monte; vós, entretanto, dizeis que em Jerusalém é o lugar onde se deve adorar” (v.20). Curiosamente, essa dinâmica de teste do estranho antes de uma extensão das superfícies de hospitalidade aparece em outros textos de memória joanina também. Em 2 e 3 de João, os líderes cristãos testam missionários itinerantes para heresias teológicas antes de lhes concederem hospitalidade (2 João 10; 3 João 10).

A segunda carta de João afirma para hospedar evangelistas itinerantes equivale à participação em seu ministério (2 João vs 11). Por conseguinte, as questões de identidade devem ser respondidas e os testes teológicos devem ser administrados antes de um anfitrião se comprometer a ajudar esses viajantes. Como resultado, se as epístolas Joaninas e o Evangelho de João, que derivam da mesma perspectiva de memórias de crentes, como é comumente proposto, não deve nos surpreender ver semelhanças entre o Evangelho de João e as epístolas no quesito da hospitalidade.

O fato de o Monte Gerezim aparecer na narrativa não é uma coincidência e também nos aponta para o tema da hospitalidade (v. 20). A mulher samaritana apresenta um debate teológico que gira em torno da primazia do culto em duas montanhas separadas, uma em Jerusalém e outra em Samaria. No entanto, durante a perseguição selêucida, Antíoco IV decretou que o templo do Monte Gerizim

fosse renomeado e sua adoração redirecionada. Por exemplo, o autor de 2 Macabeus escreve: "Pouco tempo depois, o rei enviou um senador ateniense para obrigar a abandonar as leis de seus antepassados e não mais viver pelas leis, também para poluir o templo em Jerusalém e chamá-lo de Olimpo de Zeus e chamar o Gerizim do templo de Zeus, o amigo dos estrangeiros (δῖός ξενίου) literalmente “o deus da hospitalidade”, assim como as pessoas que viviam no lugar "(6: 1-2).

A mulher Samaritana volta para sua cidade e conta aos seus vizinhos sobre o estranho junto à fonte (vs 28-29), e o resultado é que muitos Samaritanos saem ao encontro de Jesus e lhe estendem a hospitalidade. “Muitos samaritanos daquela cidade creram nele, em virtude do testemunho da mulher, que anunciava: Ele me disse tudo quanto tenho feito. Vindo, pois, os samaritanos ter com Jesus, pediam-lhe que permanecesse com eles; e ficou ali dois dias” (vs 39-40).

"Eles pediram que ele permanecesse com eles, e ele ficou (μένω) dois dias" (v. 40). Além disso, eles chegam à conclusão de que Jesus era o Σωτήρ τοῦ κόσμου (o Salvador do mundo) (v. 42). Finalmente, após sua visita de dois dias, Jesus retoma sua jornada para a Galiléia (v. 43). Nesse ponto, mesmo o período de permanência de Jesus é importante para a nossa discussão; as ações de Jesus, tanto no diálogo com a mulher samaritana quanto em sua postura diante dos samaritanos, reforçam a conclusão da mulher e do povo sobre quem Jesus de fato era. Em 1 João 4: 1-6 já existia um alerta para que a comunidade de crentes não recebesse qualquer um em sua casa e também não acreditasse em qualquer um que se levantava dizendo ter o Espírito de Deus.

A atitude de Jesus em aceitar por dois dias a hospitalidade dos Samaritanos é relevante, porque entre os primeiros cristãos o período de permanência de um convidado tornou-se uma consideração fundamental. Os anfitriões possivelmente estivessem sobrecarregados por pedidos de hospitalidade de missionários itinerantes (Thalbert, 1992, p. 117). Na Didaché lemos que: “todo apóstolo que chega até vocês seja recebido (δέχομαι) como o Senhor. Mas ele não deve permanecer (μένω) mais do que um dia. Se ele precisar, ele pode ficar mais um. Mas se ele permanece (μένω) três dias, ele é um falso profeta "(Didaquê. 11.4-5; cf. 12.2).

Portanto, em João 4:40 e 4:43, é digno de nota que Jesus permanece como hóspede dos samaritanos por apenas dois dias. Como resultado, as ações de Jesus dentro de uma relação de hospitalidade em João 4 verificam a conclusão da mulher (cf. 11.8-11; 12.5). Jesus é realmente um verdadeiro profeta e, conseqüentemente, os samaritanos o honraram adequadamente, mesmo que o próprio povo de Jesus não tenha (v. 44).

Em resumo, João 4 exibe numerosos marcadores contextuais e semânticos que indicam que Jesus e a mulher estão interagindo da maneira típica das relações de hospitalidade. Mais importante, Jesus é um viajante em uma região estrangeira. Na verdade, ele se parece com um missionário viajante que depende de hospedeiros receptivos para suas providências. Depois de uma conversa com uma mulher em um poço, ele é recebido pelas cidades, pessoas e alojamentos por dois dias. Além disso, depois de lutar para descobrir a identidade do convidado, os anfitriões concluem que o convidado é uma pessoa muito importante.

Sem dúvida, pode-se apontar para várias semelhanças entre as cenas de João 4 e o AT, precisamente porque todos narram antigas expressões de hospitalidade. Portanto, não há necessidade de os estudiosos joaninos imporem a idéia de uma cena-padrão de noivado nesse texto, precisamente porque o costume da hospitalidade explica melhor a dinâmica social narrada em João 4.

Quando se interpreta João 4 como uma cena-padrão de noivado, pode ficar pré-determinado que a cristologia nessa narrativa está relacionada a Jesus como um noivo em potencial. Consequentemente, uma análise da dinâmica masculina e feminina em João 4 se move para a vanguarda. No entanto, se as interações básicas dessa perícopie girarem em torno do antigo costume de hospitalidade, a descrição cristológica mais importante de Jesus está conectada à imagem de Jesus como um estranho. Esta tese nos leva em uma variedade de direções.

Se na literatura do AT, Grego-Romana e DeuteroCanônica nos apresentam deuses andando como mendigos, ou simplesmente estranhos, em busca de um pouco de hospitalidade, ler a narrativa da Samaritana a partir do costume da hospitalidade aumenta a ênfase joânica sobre a divindade de Jesus.

Em uma relação de hospitalidade a questão principal se relaciona com a identidade, nas narrativas antigas, os momentos de clímax são construídos em torno do momento em que um convidado revela sua identidade ao hospedeiro. Da mesma forma, em João 4 tanto o contexto social quanto o diálogo verbal estão na mesma direção. A preocupação principal do perícopie é a revelação da identidade de Jesus (ver João 4:26, 29, 42; 5:18, 8:25,53; 19: 9).

A revelação de quem Jesus é ocorre de maneira progressiva no diálogo com a mulher samaritana. Primeiro Jesus está parado junto ao poço e não passa de um estranho (Jo 4:6); depois,

quando Jesus abre a boca e pede água, ele passa de um estranho para um judeu odiado (Jo 4: 9). Em seguida, Jesus é tido pela mulher como alguém menor que Jacó (Jo 4:12); procurando descobrir quem é Jesus, a mulher samaritana, depois de ter sua vida revelada, conclui que Jesus é um profeta (v. Jo 4:19). Quando ela pergunta se Jesus é o Messias, Jesus confirma dizendo “Eu sou” (v. 25-26).

Também no decorrer da relação de hospitalidade, o povo samaritano chega à conclusão de que Jesus é “o Salvador do Mundo” (v. 42). Portanto, o contexto da hospitalidade aponta o leitor para a importância desses títulos e da revelação progressiva da pessoa de Jesus, O Revelador, que mostra sua identidade ao receber água e pouso por parte dos Samaritanos.

João 4, quando visto da perspectiva da hospitalidade, também levanta a possibilidade de que Jesus possa ser um visitante divino. Como vimos anteriormente, uma das principais associações com o costume de hospitalidade na antiguidade é a noção de que o estranho que solicita hospitalidade pode muito bem ser um deus incógnito: assim vemos a hospitalidade de Yhwh e anjos em raras ocasiões (Gênesis 18-19, cf. Hb 13: 2). Normalmente, Zeus se revelava em um contexto de hospitalidade em textos Greco-Romanos.

Ainda mais impressionante, em Lucas 24: 13-35, o Jesus ressuscitado aparece incógnito de forma humana e aceita a hospitalidade de dois de seus discípulos: “Então, os dois contaram o que lhes acontecera no caminho de Emaús e como fora por eles reconhecido no partir do pão”. (Lc 24:35). Na narrativa da Samaritana, podemos também perceber que o autor destaca a divindade de Jesus. Essa associação entre hospitalidade e os visitantes divinos está presente na narrativa. Jesus era um visitante muito maior do que os anfitriões inicialmente pensavam que ele fosse e essa identidade divina se completa com os capítulos ao redor da perícopes.

Na realidade, o retrato de Jesus como um visitante divino começa no prólogo de João e se estende ao longo do Evangelho de João. Em João 1:1, 10-14 lemos:

No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus... O Verbo estava no mundo, o mundo foi feito por intermédio dele, mas o mundo não o conheceu. Veio para o que era seu, e os seus não o receberam. Mas, a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus, a saber, aos que crêem no seu nome; os quais não nasceram do sangue, nem da vontade da carne, nem da vontade do homem, mas de Deus. E o Verbo se fez carne e habitou entre nós, cheio de graça e de verdade, e vimos a sua glória, glória como do unigênito do Pai. (Jo 1:1 10-14)

Em João 2:11 o tema da divindade de Jesus continua: “Com este, deu Jesus princípio a seus sinais em Caná da Galiléia; manifestou a sua glória, e os seus discípulos creram nele”. No capítulo 3:13, vemos a origem divina de Jesus sendo exposta, mas também rejeitada por um representante do judaísmo: “Ora, ninguém subiu ao céu, senão aquele que de lá desceu, a saber, o Filho do Homem [que está no céu]”.

No capítulo 5:18 os judeus queriam matá-lo, porque não somente violava o sábado, mas também dizia que Deus era seu próprio Pai, fazendo-se igual a Deus. Em João 7:27-29 Jesus discute sua origem divina mais uma vez, em João 8:25, 53, os Judeus assustados com as declarações de Jesus exclamam: “Que és tu?”. Pilatos o interrogou dizendo: “De onde és?” (Jo 19:9). Assim, por todo o evangelho, a identidade e origem de Jesus é discutida por seus ouvintes e revelada por ele.

Em João 4, porém, Jesus se aproxima de pessoas que são famosas pela sua inospitalidade. Como resultado, a chegada é semelhante a uma prova divina para os samaritanos e sua hospitalidade. No entanto, surpreendentemente, eles o recebem com hospitalidade. Além disso, no processo o texto nos dá inúmeras pistas que sugerem que o visitante esteja alinhado com Deus, ou até mesmo que seja Deus disfarçado. Por exemplo, num primeiro momento Jesus parece ter o conhecimento de Deus.

Em seguida, quando Jesus responde aos comentários da mulher samaritana sobre o Messias que virá, ele diz: "Eu sou ele (Ἐγώ εἰμι) aquele que está falando com você" (v. 26). Dada a associação bíblica entre Ἐγώ εἰμι e יהוה (Yhwh) (Ex 3:14, Jo 4:26; 8:24, 28, 58) e dado o contexto da hospitalidade na narrativa de João 4, a maneira progressiva com que Jesus se revela à mulher, indo de um mero estranho até ser chamado de ὁ Σωτὴρ τοῦ κόσμου, reforça essa noção de Jesus como visitante divino.

O Autor do QE realiza, portanto, uma obra prima literária, para que muitos dos primeiros leitores do QE vissem o retrato de Jesus em João 4, reforçando a estreita ligação entre Yhwh e Jesus. A narrativa da Samaritana, nesse sentido, torna-se central no livro para entendermos como Jesus se apresenta como o divino Revelador que vem do Pai, para aqueles que o receberam (Jo: 1:11) terem o verdadeiro conhecimento que vem do Alto e a salvação. Em João 17: 3 lemos uma declaração enfática sobre o que é a vida eterna no QE:

“E a vida eterna é esta: que te conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste”.

### 3.7 Considerações Parciais

Vimos neste capítulo que as sutilezas verbais e literárias que são características das muitas narrativas também estão presentes no Evangelho de João, incluindo o capítulo 4. Procuramos entendê-las adequadamente para informar mais precisamente a interpretação e a compreensão teológica. Estudiosos como Robert Alter Brevard Childs, Phyllis Trible, J. P. Fokkelman e Meir Steinberg contribuíram para o reconhecimento das características literárias distintivas encontradas consistentemente nas narrativas bíblicas, sugerindo que as características narrativas, como a repetição de palavras e frases e a inclusão e o comprimento da conversação são indicativas de pontos de vista teológicos implícitos, em vez de simples evidências de numerosos redatores (ALTER, 2007, p. 312).

Seguindo as teses narrativas de Alter, vários estudiosos entenderam que João 4 pode ser visto sempre com as características da narrativa bíblica<sup>63</sup> e defenderam a hipótese de que o autor fez uso da cena-padrão de noivado do AT (Gênesis 24, Gênesis 29, Êxodo 2, Rute), para a construção da narrativa sobre Jesus e a Samaritana, um tipo de *enredo arquetipo* que era usado todas as vezes em que se pretendia contar uma história de casamento.

No entanto, embora a proposta da cena-padrão de casamento feita por Alter e direcionada à narrativa da Samaritana por P. Joseph Cahill e outros fosse, de fato, muito profunda e reflexiva - ao

---

<sup>63</sup> P. Joseph Cahill, "Narrative Art in John IV," *Religious Studies Bulletin* 212 (1982): 41. Brevard Childs, *Bíblica! Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1993); see also Gene M Tucker, David L. Petersen, and Robert R. Wilson, eds., *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs* (Philadelphia: Fortress, 1988). Phyllis Trible, *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah* (Minneapolis: Fortress, 1994); and idem, *Texts o/Terror: Literary Feminist Readings of Bíblica! Narratives* (Philadelphia: Fortress, 1984). J. P. Fokkelman, *Reading Biblical Narrative: An introductory Guide*, trans. Ineke Smit (Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999); idem, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (Sheffield: JSOT Press, 1991); idem, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analyses* (Assen, Netherlands: Van Gorcum, 1981); and L. J. De Regt, J. De Waard, and J. P. Fokkelman, eds., *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996). Meir Steinberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1987). Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic, 1981), 312.

pensarmos que a salvação descrita no QE por meio do Messias se realiza na vida dos samaritanos através desta narrativa - vimos que uma outra visão (tendo a base da cena-padrão do AT) pode também se encaixar melhor na explicação da narrativa de João 4 e, em ligação com o restante do livro e a perícopes que cerca a narrativa da Samaritana, mostra que Jesus é o Messias revelador enviado por Deus no QE: trata-se da representação do antigo costume da hospitalidade (ξενία) como uma opção de leitura da narrativa para João 4 (ALTERBURY, 2010, p. 66).

Ainda sobre a hospitalidade no Mundo Antigo, esta estava presente não só no AT (Gen 24: 10-61), mas, também nas interações sociais entre viajantes e hospedeiros no mundo greco-romanos, judeus e cristãos primitivos. No mundo antigo, o estranho viajante estava rotineiramente associado aos deuses. No AT, já vimos que Yhwh e anjos visitaram Abraão e Ló enquanto receberam hospitalidade graciosa de seus anfitriões. Na mesma linha, o autor de Hebreus observa que os anfitriões receberam anjos sem saber disso (Hb 13: 2).

No entanto, a tradição de um deus incógnito que solicita hospitalidade de hospedeiros desavisados é ainda mais pronunciada nos textos greco-romanos. Em particular, Zeus, o deus da hospitalidade, disfarçava repetidamente sua aparência e se aproximava de potenciais anfitriões para ver como eles responderiam aos viajantes. Se eles respondessem com hospitalidade graciosa, ele os abençoaria. Se eles respondessem com inospitalidade, ele os castigaria (ALTERBURY, 2010, p. 68).

O CP desenvolveu uma proximidade entre o costume da hospitalidade e os missionários itinerantes. Por exemplo, nos Sinóticos, quando Jesus envia os Doze e os setenta, ele exige que dependam da hospitalidade dos anfitriões receptivos enquanto realizam sua missão (Mateus 10: 5-42; Marcos 6: 7-11; Lucas 9: 1-6; 10: 1-18). Além disso, parece que os missionários itinerantes se tornaram os receptores mais proeminentes da hospitalidade cristã primitiva (Atos 16: 14-15, Gál 4:14; 3 João 5-8).

Por fim, concluímos que se interpretarmos João 4 como uma cena-padrão de noivado, pode ficar pré-determinado que a cristologia nessa narrativa está relacionada a Jesus como um noivo em potencial e sugerir uma análise da dinâmica masculina e feminina em João 4 que se move para a vanguarda, mas, se as interações básicas dessa perícopes girarem em torno do antigo costume de hospitalidade, então a descrição cristológica mais importante de Jesus está conectada à imagem de Jesus como um estranho e sua origem e identidade.

Pudemos ver que tanto na literatura do AT, Greco-Romana e Dêutero-Canônica, os deuses são apresentados andando como mendigos, ou simplesmente estranhos, em busca de um pouco de hospitalidade, isso nos permite ver um imaginário presente no mundo antigo. A narrativa da Samaritana pode ser entendida a partir desse costume antigo da hospitalidade, o que aumenta a ênfase joânica sobre a divindade de Jesus. Na realidade tal tese encontra apoio no próprio texto joanino, em que vemos que a preocupação principal do perícopes é a revelação da identidade de Jesus (ver João 4:26, 29, 42; 5:18, 8:25,53; 19: 9).

## 4 JESUS COMO REVELADOR NO QUARTO EVANGELHO

### 4.1 Introdução

Na narrativa da Mulher Samaritana em João 4 podemos perceber a perspectiva de Jesus como um visitante divino recebendo a hospitalidade dos Samaritanos e, também, como sua pessoa é revelada de forma progressiva à mulher e aos samaritanos, a medida que estes o recebem e o aceitam. No entanto, esta narrativa apresenta diversos termos aplicados a Jesus que, somando-se aos termos do restante do livro, podem clarear mais ainda a centralidade da pessoa de Jesus como Messias nas páginas do QE.

Para Bultmann, no texto do QE o “tema central é a revelação [...] o Revelador vem à terra para dizer uma coisa e uma só: que Ele é o Revelador. Para ele, essa era a mensagem central do QE, mas este Jesus como revelador tinha a única finalidade de *revelar*, de sinalizar a presença de Deus no mundo e de provocar uma adequada resposta humana”. (THEOLOGY, 1925, p. 66).

Schnackenburg (1980, p. 492) diz que, no capítulo 4, é por meio dessa autorrevelação de Jesus que ele pode manifestar sua missão como salvador do mundo. O autor também diz que o marco deste relato pode se tratar de um tema que era importante para as comunidades joaninas, “o culto” - a questão óbvia para o que a comunidade discutia e se preocupava era acerca do lugar de adoração. Schnackenburg acrescenta ainda que, em João 4:20, reflete-se uma notável revelação que o autor coloca em Jesus e que devia ser reconfortante para as comunidades de alto nível: ou seja, que os crentes devem adorar a Deus em verdade e que podem ascender a uma inteligência mais profunda através do culto.

Se Schnackenburg observou corretamente, poderia o texto estar remetendo à revelação “profunda e verdadeira” que se sentiam pertencentes os que preservaram o cristianismo pela memória joanina? Poderia também este capítulo (Jo 4), a partir da perspectiva da hospitalidade no mundo antigo, ter promovido a convicção de que Jesus é superior aos deuses de outros povos que eram recebidos através da hospitalidade?

Barrett (1955, p. 204) observa que o título de "salvador" era comumente aplicado também a Zeus. No entanto, no contexto de hospitalidade em João 4, o termo é aplicado a Jesus e, neste caso, ele não é simplesmente outro salvador. Em vez disso, no texto do QE, a ênfase é que ele é o único “Σωτήρ τοῦ κόσμου” (v. 42).

Especificamente sobre o relato da Samaritana, Veloso (1975, p.178) afirma que, de fato, junto ao poço de Jacó, Jesus se revelou como água vida, Profeta, Messias, Missionário e Salvador do mundo. Estes termos, aplicados direta ou indiretamente a Jesus em João 4, juntamente com outros títulos aplicados a ele ao longo do QE, podem nos mostrar como o discurso do evangelista foi centralizador em preservar a memória do Jesus joanino diante dos conflitos que a comunidade vivia.

Portanto, são termos que merecem nossa análise dentro da perspectiva de como Jesus é apresentado em João 4 e em todo o livro, bem como o termo implícito na narrativa de Jesus como Revelador, de forma a entendermos melhor o porquê de o capítulo 4 estar presente na narrativa joanina e de ser apresentado como o foi.

#### 4.2 A Água da vida como símbolo da verdade e revelação

O diálogo de Jesus com a Samaritana constrói uma narrativa progressiva sobre a autorrevelação de Jesus. Ele primeiro é apresentado na narrativa como um estranho aos olhos da mulher samaritana (Jo 4: 6), ao fazer o pedido da água Jesus deixa de ser meramente um estranho e passa a ser um judeu odiado (Jo 4: 9), pois os judeus não se davam com os samaritanos. Logo em seguida Jesus é colocado pela mulher em uma posição inferior à do patriarca Jacó (Jo 4: 11-12), depois a mulher vê em Jesus um profeta (Jo 4: 19). O diálogo continua e Jesus aparece como o Messias dos judeus (Jo 4: 25-26) e por último os samaritanos reconhecem Jesus como o Salvador do mundo inteiro (Jo 4: 42).

Ao olharmos a narrativa como um todo, podemos perceber que o autor constrói de maneira progressiva a revelação de Jesus sobre sua própria pessoa e conseqüentemente sobre sua obra. Jesus avança durante a narrativa, de um mero desconhecido até ser reconhecido como o salvador do mundo: ou seja, na medida em que a narrativa progride também avança a auto revelação de Jesus sobre sua pessoa e obra. Os termos importantes ligados à revelação de sua pessoa são: água da vida, profeta, Messias e Salvador do Mundo.

Analisaremos esses termos dentro da perspectiva de Jesus como revelador em João 4 e como ele aparece como revelador ao longo de todo QE, para entendermos a importância da narrativa da Samaritana na revelação da pessoa de Jesus e como esse tema norteará o restante do livro.

O tema da água está presente na narrativa da samaritana desde seu início. Quando Jesus chega nas terras samaritanas, ele logo procura um poço: como demonstrado, era uma prática comum no

antigo costume da hospitalidade no mundo antigo para recepção dos deuses. A narrativa do capítulo 4 destaca alguns pontos importantes onde Cristo aparece como doador da água da vida. Podemos perceber que quatro palavras se destacam no relato: dar, água (viva), beber, fonte.

#### 4.2.1 O Significado da água no AT e na literatura judaica

Alguns estudiosos viram no símbolo da água uma representação do próprio Jesus, seja pelo próprio símbolo da água, equiparado a outros símbolos aplicado a Jesus no QE, ou mesmo pela argumentação narrativa de que, ao se assentar junto ao poço, Jesus ocupará seu lugar, ocorrendo uma substituição do símbolo (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 209). Outros autores como Barrett (1956, 270-271) viam na água o símbolo do Espírito Santo, mas, estando mais ligada à revelação divina no relato da samaritana (BARRETT, 1956, p. 193).

No entanto, uma análise da passagem de João 4 revela que o símbolo da água tem suas raízes mais profundas no AT, no rabinismo e nos livros deuterocanônicos, e é apresentada no QE como símbolo de revelação e do dom de Deus àqueles que crêem em sua revelação. Cristo dá a água viva ao que crê nele: quem a recebe se transforma em uma fonte que flui para a vida eterna.

A água viva tem dois simbolismos na literatura do AT e do NT: 1º- geral, que abarca todos os dons Messiânicos, 2º- mais explícito, o Espírito Santo, que é dado por Cristo ao que nele crê (Veloso, p.1975, 169). A água como símbolo do Espírito aparece especialmente em João 7: podemos perceber um paralelo interessante entre os capítulos 7 e 4, ligados pelo tema da pessoa de Jesus e da água.

Paralelos entre João 4 e 7:

João 4:14 João 7:37-38

|   |  |
|---|--|
| 1- O Que <b>beber</b> da água que eu lhe <b>der</b> nunca mais terá <b>sede</b> . | 1- Se alguém tem <b>sede</b> venha a mim e <b>beba</b> |
| 2- .....  | 2- Aquele que <b>crer</b> em mim                       |
| 3- A <b>água</b> que eu lhe <b>darei</b> será nele uma fonte que saltará          | 3- .....   |

4- Para a vida eterna

4- .....

Como se observa no quadro, a diferença do conteúdo está nos pontos dois e quatro. No contexto de incredulidade em Jo 7 fala-se de crer nele; já o contexto de aceitação, em Jo 4, fala da vida eterna. Em João 7 fica claro que a água é o Espírito Santo, enquanto em João 4 não se explicita o significado da água.

Em João 7, o autor do QE faz um paralelo entre a água que Jesus oferece e o Espírito Santo que ele havia de enviar ao mundo:

No último dia, o grande dia da festa, levantou-se Jesus e exclamou: Se alguém tem sede, venha a mim e beba. Quem crer em mim, como diz a Escritura, do seu interior fluirão rios de água viva. Isto ele disse com respeito ao Espírito que haviam de receber os que nele cressem; pois o Espírito até aquele momento não fora dado, porque Jesus não havia sido ainda glorificado (JO 7: 37-39).

Para Schnackenburg (1980, p. 498-499) a fala de Jesus sobre a água (Jo 3:3) são palavras de revelação que se conectam ao diálogo com Nicodemos e que demonstram “a magistral transição da situação externa para o contato interno da pessoa com o Revelador, pois se a mulher soubesse que quem estava ali lhe pedindo um pouco de água era um ser celestial, ela que lhe pediria a água da vida.”

Neste ponto é posto nos lábios de Jesus a seguinte frase: “Se conheceras o dom de Deus e quem é o que te pede: dá-me de beber, tu lhe pedirias, e ele te daria água viva” (v 10). A expressão dom de Deus (δωρεάν τοῦ Θεοῦ) foi aplicada pelos rabinos a Torah; podemos ver a mesma aplicação no CP para o Espírito Santo (AT 2:38; 8:20; 10:45; 11:17), enquanto nos escritos Paulinos foi aplicado como a justiça de Deus (Rm 5:17) ou simplesmente a salvação e a graça (2Co 9:15, Ef 3:7; 4:7; Hb 6:4).

A imagem da água da vida havia sido utilizada pela literatura rabínica para referir-se à Torá. (HL Strack y P. Billerbeck, Kommentar, II, 433, 436), assim ocorre por exemplo nos fragmentos Zadoquitas. O poço é a Torá em Nm 21:18.

No AT o próprio Deus se apresentou como a fonte de água da vida:

“Porque dois males cometeu o meu povo: a mim me deixaram, o manancial de águas vivas, e cavaram cisternas, cisternas rotas, que não retêm as águas (Jr 2:13): “Ó SENHOR, Esperança de

Israel! Todos aqueles que te deixam serão envergonhados; o nome dos que se apartam de mim será escrito no chão; porque abandonam o SENHOR, a fonte das águas vivas (Jr 17:13).”

Um último exemplo:

Como é preciosa, ó Deus, a tua benignidade! Por isso, os filhos dos homens se acolhem à sombra das tuas asas. Fartam-se da abundância da tua casa, e na torrente das tuas delícias lhes dás de beber. Pois em ti está o manancial da vida; na tua luz, vemos a luz (Sl 36:7-9).

Na literatura deutero-canônica, como em I Enoque 48:1, lemos:

“Naquele lugar eu vi uma fonte de retidão, a qual nunca falha, envolta em muitas fontes de sabedoria. Delas todos os sedentos beberam e foram cheios de sabedoria tendo sua habitação com os retos, eleitos e santos.”

Em Enoque dois capítulos consecutivos são enumerados "48" (49:1- Capítulo 48A):

- 1- Sabedoria verteu como água e glória não falta diante dEle para sempre e sempre, pois potente é Ele em todos os segredos de retidão.
- 2- Mas a iniquidade passa como uma sombra e não possui uma estação fixa, pois o Eleito permanece diante do Senhor dos espíritos e Sua glória é para sempre e sempre, e Seu poder de geração em geração. Com Ele habitam os espíritos da sabedoria intelectual, o espírito da instrução e do poder e o espíritos dos que dormem em retidão; Ele julgará coisas secretas. (ENOQUE, 49:1 - cap. 48A)

O Simbolismo de uma fonte de água inesgotável traz o conceito imprescindível para a manutenção da vida em um cenário que sempre fora carente de água. Schnackenburg observa que no Egito e na Babilônia, por exemplo, havia cultos e oferendas para os mortos, como águas de vida e manancial de juventude (SCHNACKENBURG, 1980, p. 499).

Filón de Alexandria falava da palavra divina como uma corrente de sabedoria (p. 171). Baseando-se nesses textos, alguns autores se inclinam a considerar a água como símbolo da verdade e da revelação trazidas por Cristo, que superam a Torah Judaica.

Literaturas posteriores ao primeiro século também trouxeram o conceito da água para comunidades cristãs, um destes escritos era as Odes de Salomão<sup>64</sup>, que traz em um de seus Salmos a seguinte declaração:

Tirai água da fonte viva do Senhor (cf Jo 4,10; 7,37), pois ela está aberta para vós. Vinde, vós todos que tendes sede, bebei a bebida que sacia. Repousai junto à fonte do Senhor, pois ela é bela e pura, sacia a alma. Esta água é mais doce que o mel, o néctar das abelhas não se lhe compara (cf Sl 19,11), pois ela jorra dos lábios do Senhor, do seu coração extrai o seu nome. Ela jorra ilimitada e invisível; antes de ter aparecido ninguém a tinha visto. Felizes aqueles que beberam e saciaram a sua sede! (Odes, 30)

Segundo Lee Martin McDonald (2003, p. 1-2) as Odes sobrevivem em grego e siríaco e podem ter se originado na Síria ou até mesmo na Palestina. A autoria atribuída a Salomão não é bem conhecida e foi atribuída a ele porque ele é bem conhecido pelos ensinamentos de sabedoria. O conteúdo das Odes não reflete de maneira alguma em Salomão ou na tradição que o segue. Visões cristãs de Jesus (nascimento, morte, ressurreição, humanidade e outros), bem como seu louvor a Deus.

É interessante notar o apelo que as Odes contém para que seus leitores se dirijam as águas como a sabedoria que verte da boca do Senhor, pois de acordo com Bouyer, os Odes parecem às vezes uma coleção de comentários sobre temas joaninos, temas como luz e vida estão sempre presentes, ele chega a afirmar que o escritor das Odes teria sido um discípulo de João ou pelo menos um forte admirador dele. Tem sido sugerido que João 1: 1-18, uma leitura das Odes se encaixaria com a teologia e perspectiva de João. Bouyer afirma que “se de fato as Odes foram escritas no final do primeiro século ou no segundo, é possível que o autor das Odes fosse um discípulo de quem escreveu o evangelho e as cartas joaninas (McDONALD, 1963, p. 182).

No relato de João 4, o autor do QE apresenta a Jesus como o Revelador que concede a água da vida a todos o que nele crêem, como um dom especial do céu (Jo 4; 13-14; 7:37-39). Ou seja, a água é superior à Torah e sua revelação é superior à dos judeus.

---

<sup>64</sup> As Odes foram descobertas por J.R. Harris em 1909 em um manuscrito siríaco em sua biblioteca. A coleção continha 56 folhas em fascículos de seis contendo não apenas quarenta das odes, mas também contém os dezoito Salmos de Salomão. Antes do ano de 1909, Lactantius citou uma única citação de Ode 19.6 (Div. Inst. 4.12.3).

Um segundo manuscrito siríaco foi descoberto por F.C. Burkitt no Museu Britânico em 1912 (Add. 14583 = Odes 17.7 até o final). A 11ª Ode foi descoberta no Papiro Bodmer XI (= P72) e está em grego. Ele contém, juntamente com 1-2 Pedro e Judas, vários escritos não canônicos, ou seja, a Natividade de Maria, correspondência apócrifa para Paulo, e os apócrifos 3 Coríntios, a 11ª Ode de Salomão, Homilia de Melito sobre a Páscoa, um fragmento de um hino, a Apologia de Phileas, Salmos 33 e 34, mais Judas e 1 e 2 Pedro. (McDonald L M, 2003, p. 2)

O símbolo da água também se associa com as demais expressões com as quais o Jesus joanino é apresentado ao longo de todo QE (porta, a vida, a luz, o caminho, o enviado [ Jo 6;27, 35, 48, 51]); assim, não se pode ter conhecimento da pessoa de Jesus e seu dom se ele (Jesus) não se revelar ou, como diz Schnackenburg, “somente no Revelador feito carne, que é a luz e a vida divina (Jo 1:4, 8:12, 11:25, 14:16) pode também transmitir esta vida (Jo 5:25, 6:57) que é o dom de Deus” (1980, p. 500).

### 4.3 Jesus como Profeta

Outro termo importante que aparece no diálogo com a Samaritana é o termo “profeta” (Jo 4:19). Esta não é a única passagem em que este termo é aplicado a Jesus no Evangelho. Ao longo de todo o QE, Jesus é apresentado como “profeta”: a mulher samaritana o viu como profeta pois Jesus falara claramente sobre a situação pecaminosa que a mulher vivia e distinguiu a verdade contida em sua confissão. No entanto, a mulher Samaritana não foi a única que chegou à conclusão de que Jesus era um profeta ao longo do livro. Ela foi a primeira a reconhecer isto, mas o cego que lavou-se no tanque de Siloé por ordem de Jesus e saiu com a vista restaurada disse, quando perguntado sua opinião daquele que tinha aberto os olhos: "Ele é um profeta" (João 9:19).

Ainda no QE, alguns deram um passo a mais e reconheceram Jesus como “o profeta”. Isso ocorreu com aqueles que foram alimentados com cinco pães e dois peixes (Jo 6:14). Também alguns da multidão que assistiam à Festa das Cabanas declararam que “Este é verdadeiramente o profeta” (Jo 7:40), enquanto que os inimigos de Jesus não aceitavam essa ideia (Jo 7:52), tampouco que ele fosse o Cristo (Jo 8:52,53).

Nos sinóticos também podemos encontrar o tema de Jesus como profeta, por ocasião da entrada triunfal de Jesus em Jerusalém, lemos: “E, entrando ele em Jerusalém, toda a cidade se alvoroçou, e perguntavam: Quem é este? E as multidões clamavam: Este é o profeta Jesus, de Nazaré da Galiléia!” (Mt 21:10-11). “Os principais sacerdotes e os fariseus, ouvindo essas parábolas, entenderam que era a respeito deles que Jesus falava; e, conquanto buscassem prendê-lo, temeram as multidões, porque estas o consideravam como profeta.” (Mt 21,46).

No evangelho de Lucas, os dois discípulos que, sem o reconhecerem, falaram com ele no caminho de Emaús, depois da ressurreição, referindo-se a ele como "Jesus de Nazaré, **profeta** poderoso em obras e palavras diante de Deus e de todo o povo" (Lc 24,19).

No evangelho de Marcos também aparece o ensino de Jesus como Profeta:

Chegou isto aos ouvidos do rei Herodes, porque o nome de Jesus já se tornara notório; e alguns diziam: João Batista ressuscitou dentre os mortos, e, por isso, nele operam forças miraculosas. Outros diziam: É Elias; ainda outros: **É profeta como um dos profetas** (MARCOS 6:14-15).

Possivelmente tendo em vista que Jesus não era meramente um profeta comum, Pedro declarou ao povo em um dos pórticos da corte do templo, depois de curar o coxo na Porta Formosa;

Disse, na verdade, Moisés: O Senhor Deus vos suscitará dentre vossos irmãos um profeta semelhante a mim; a ele ouvireis em tudo quanto vos disser. Acontecerá que toda alma que não ouvir a esse profeta será exterminada do meio do povo. E todos os profetas, a começar com Samuel, assim como todos quantos depois falaram, também anunciaram estes dias. Vós sois os filhos dos profetas e da aliança que Deus estabeleceu com vossos pais, dizendo a Abraão: Na tua descendência, serão abençoadas todas as nações da terra. Tendo Deus ressuscitado o seu Servo, enviou-o primeiramente a vós outros para vos abençoar, no sentido de que cada um se aparte das suas perversidades. (PEDRO, Atos 3:22-26)

O fato de o discurso de Pedro lembrar a da longa fila de profetas que começou com Moisés e culminar com Jesus como tal profeta que tinha sido prometido pelo próprio Deus (Atos 3: 22) não deve nos espantar, pois a tradição judaica já aguardava por tal profeta. Não é, portanto, fora de lugar perguntarmos aqui: em que respeito Jesus, como o último e maior da longa linha de profetas como Moisés, se assemelhava àqueles que foram antes dele?

A resposta que encontramos é que, enquanto profeta, ele era maior do que qualquer outro dos profetas; como o filho, ele é maior do que o servo, como o Deus-homem deve ser mais do que o homem de Deus. No entanto, no essencial do caráter profético e da obra profética, ele foi como seus irmãos, sendo feito, também neste aspecto, como eles. (SCHNACKENBURG, 1980, p. 327).

A palavra profeta (נָבִיא - em hebraico) significa literalmente o que anuncia. A missão do profeta é algo que ele não podia negar sem sofrer consequências. Por isso Amós, ante seu chamado, exclamou: “Rugiu o leão, quem não temerá? Falou o SENHOR Deus, quem não profetizará?” (Am 7:15). Jeremias afirmou que sua luta contra a pressão interior de seu chamado foi em vão (Jr 20:7-10) e assim todos os outros profetas receberam o chamado de modo irresistível (Is 6:8, Jr 1:4-10).

O típico aspecto estrutural do chamado do profeta no AT está no chamado de Moisés. No ministério profético de Moisés podemos ver alguns aspectos importantes no chamado profético: Deus

chama (Ex 3:10), envia (3:10), promete estar com ele (3:12), ensina o que deve falar (4:12), lhe dá poder para fazer sinais para que creiam que foi enviado (4:1-9) e o chama com o objetivo de libertar o povo do Egito (6:6-8, 13, 7:16). É preciso lembrar também que Moisés não somente foi o primeiro profeta, mas também o grande profeta de Deus em favor de seu povo. “Suscitar-lhes-ei um profeta do meio de seus irmãos, semelhante a ti, em cuja boca porei as minhas palavras, e ele lhes falará tudo o que eu lhe ordenar” (Dt 18:8).

No AT a missão principal do profeta era comunicar a palavra de Deus para a salvação do povo, mas o profeta devia cumprir outras atividades também, tais como: Ensinar o povo, ungir reis (I Re 11:31,37; 12:20; 19:16; 2Re 9:1), anunciar desastres que viriam (Jr 36), ser o guia do povo (Os 12:13), ser um sentinela ( Is 21:11-12, Ez 3:17); ser a boca de Jeová (Jr 15:19), ser um homem da palavra (Jr 18:18). Em suma, o profeta devia ser um que via as coisas de Deus com clareza e comunicava ao povo (Is 30:10, Amós 7:12, Mq 3:7).

Mas por que comunicar a Palavra? No AT, a Palavra era personificada, o profeta Isaías afirmou que a Palavra de Deus tem uma missão a cumprir:

Porque, assim como descem a chuva e a neve dos céus e para lá não tornam, sem que primeiro reguem a terra, e a fecundem, e a façam brotar, para dar semente ao semeador e pão ao que come, assim será a palavra que sair da minha boca: não voltará para mim vazia, mas fará o que me apraz e prosperará naquilo para que a designei (ISAÍAS 55:10).

A Palavra também era uma espécie de autorrevelação de Yahvéh (o termo hebraico דָּבָר {Davar} que na LXX foi traduzido por Λόγος). Quando aparece como Davar Yahwe (Palavra de Yahvéh) traz sempre no AT a ideia da comunicação de Deus com o homem: é uma auto revelação de Deus. (Is 55:10-11).

A missão como Profeta e a Palavra são vistas em Jesus e em sua obra como Revelador no QE. Primeiro, no QE ele se apresenta como um mensageiro enviado por Deus: "Eu descí do céu, não para fazer a minha vontade, mas a vontade do que me enviou", disse ele em Cafarnaum, ao falar do verdadeiro pão do céu (João 6:38). "Se alguém quiser fazer a vontade dele, pela mesma doutrina, conhecerá se ela é de Deus ou se eu falo de mim mesmo." (João 7: 17).

Suas palavras enfáticas aos judeus em Jerusalém, que o procuravam para matá-lo, porque ele tinha curado na Sabádo:

O Pai, que me enviou, esse mesmo é que tem dado testemunho de mim. Jamais tendes ouvido a sua voz, nem visto a sua forma. Também não tendes a sua palavra permanente em vós, porque não credes naquele a quem ele enviou. Examinais as Escrituras, porque julgais ter nelas a vida eterna, e são elas mesmas que testificam de mim. Contudo, não quereis vir a mim para terdes vida (Jo 5: 37- 40).

Essas declarações, que são apenas algumas dentre muitas outras, mostram que Jesus estava no mundo porque ele havia sido enviado por Deus com uma mensagem para dar a conhecer aos homens em nome de Deus, com a verdade de Deus para contar, que ele (Jesus) deveria ser aceito e acreditado porque veio da parte de Deus.

Em segundo lugar, Jesus falou sempre aos homens as palavras que recebera de Deus. Ele disse de si mesmo aos judeus em Jerusalém em uma ocasião: “Disse-lhes, pois, Jesus: Quando levantardes o Filho do Homem, então, sabereis que EU SOU e que nada faço por mim mesmo; mas falo como o Pai me ensinou” (Jo 8:28). Na mesma ocasião ele disse: “Mas agora procurais matar-me, a mim que vos tenho falado a verdade que ouvi de Deus; assim não procedeu Abraão” (João 8:40). Ainda mais enfaticamente, pouco antes de sua última páscoa, ele disse: “Eu **não falei** de mim mesmo, mas o Pai que me enviou, ele Me deu um mandamento, o que eu deveria dizer e o que eu deveria falar. [...] Portanto, as coisas que eu falo, assim como o Pai me disse, assim falo” (João 12:49-50).

Nos sinóticos Jesus deu a conhecer o que iria acontecer como resultado da relutância de seus ouvintes em acreditar na sua revelação. "Vós vereis", disse-lhes ele, "Abraão, e Isaque, e Jacó, e todos os profetas, no reino de Deus, (Lucas 13:28). Ele também expôs o destino que deveria acontecer à nação rebelde, que havia rejeitado cada mensageiro de Deus, dizendo com palavras de desgraça: "Portanto, eu vos digo: O reino de Deus será tirado de vós, e será dado a uma nação que produz os seus frutos" (Mateus 21: 43).

Schnackenburg (1980, p. 504) vê uma ligação entre Israel como nação no AT, ao rejeitar a mensagem dos profetas, e o que o autor do QE está pretendendo ao apresentar Jesus como o maior de todos os profetas; Assim “como a aptidão e incapacidade de homens individuais de todos os tempos serão seguidas de consequências.” Eles soam não muito diferentes do que podemos ler nos livros dos profetas menores:

“Vou ordenar e vou peneirar a casa de Israel entre todas as nações, como o milho é peneirado em uma peneira. O menor grão cai sobre a terra e todos os pecadores morrerão pela espada, que dizem: O mal não alcançará. (Amós 9: 9-10).

Assim foi Jesus o último e maior dos profetas de Israel. A história da nação como o povo da aliança começou com as palavras de Deus e seu primeiro profeta (Moisés) no Sinai; e chegará ao seu ápice com as palavras de revelação de seu último e maior profeta, Jesus, que também era o revelador de todas as coisas (Jo 4: 25, 29).

#### 4.4 Profeta e Água: condensadores de memória e identidade na comunidade

Os termos, profeta e água aparecem em outras literaturas antigas: quando os analisamos em tais literaturas, percebemos que tais termos são convergentes e podem ter sido usados no QE como sinônimo de revelação divina e salvação para aqueles que cressem.

M. A. Almeida (2012, p. 226) em sua análise sobre o termo προφήτης, afirma que foi em um contexto pluralista e de conflitos entre os anos 70 d.C e 80 d.C que a comunidade joanina produziu o chamado E1<sup>65</sup>. na tentativa de consolidar sua identidade diante de ameaças como a perseguição por parte do judaísmo e outras dificuldades que cercavam a comunidade joanina, foram estes conflitos os propulsores que formaram os eixos de configuração da identidade da CJ, representada pelo autor do livro.

Almeida também mostra como Jesus é qualificado dentro do QE:

| CATEGORIA                       | QUEM DISSE  | OCORRÊNCIA NO QE |
|---------------------------------|---|------------------|
| Cordeiro de Deus                | João Batista (1,29.36)  | 2                |
| Rabi/Mestre/Raboni              | 2 discípulos de João Batista (1,38); Natanael (1,38.49); Nicodemos (3,2); discípulos (4,3; 11,8); escribas e fariseus (8,3); discípulos (9,2); Marta (11,28); Maria Madalena (20,16b) | 10               |
| Messias/Cristo                  | André (1,41); Samaritana (4,25 ?)   | 2                |
| Jesus, Filho de José, de Nazaré | Filipe (1,45)   | 1                |
| Filho de Deus, Rei se Israel    | Natanael (1,49); Jesus (5,25); Marta (11,27);   | 4                |

<sup>65</sup> Evangelho 1. Aceito por muitos estudiosos como o primeiro estratoevangelho que foi escrito.

|                                  |  |    |
|----------------------------------|--|----|
|                                  | Judeus (19,7)  |    |
| Rei; Vosso Rei                   | Judeus (19,12); Pilatos (19.14.15)   | 3  |
| Jesus Nazareno, o rei dos judeus | Letreiro redigido por Pilatos  | 1  |
| Rei dos Judeus                   | Soldados (19,3); chefes dos sacerdotes (19,21.21)  | 3  |
| Jesus, o Nazareno                | Soldados (18,5.7)  | 2  |
| Profeta                          | Samaritana (4,19); narrador (4,43); homens na multiplicação dos pães (6,14); alguns entre a multidão (7,40); cego de nascença (9,17)   | 5  |
| Homem                            | João Batista (1,30); Samaritana (4,29); judeus (5,12); judeus (6,52); cego de nascença (9,11.31); judeus (10,33); chefes dos sacerdotes e fariseus (11,47); criada (18,17); Pilatos (18,29); Pilatos (19,5b) | 11 |
| Cristo                           | Outros na multidão (7,40); Marta (11,27)   | 2  |
| Cristo (o Filho de Deus)         | Narrador (20,30)   | 1  |
| Santo de Deus                    | Simão Pedro (6,68)   | 1  |

Dessa forma percebe-se que os termos “senhor, homem, Rabi/Mestre e profeta” são os que mais aparecem ao longo do QE.

- 1) Senhor: aparece 27 vezes no QE e é utilizado quase que sempre pelos círculo de amigos de Jesus, com exceção da Samaritana (Jo 4:19), o oficial do rei(Jo 4:49), o paralítico (Jo 5:7) e o cego de nascença (Jo 9: 35,38)
- 2) Homem: aparece 11 vezes no livro, nunca citado pelos amigos de Jesus e apontando a ênfase na humanidade de Jesus.
- 3) Rabi/Mestre: Aparece 10 vezes no QE e segue o exemplo do termo Senhor, sempre sendo proferido pelos amigos de Jesus, com exceção da ironia em Jo 8:3, em que os fariseus usam este termo.
- 4) Profeta: já o termo profeta, que aparece em 5 citações, nunca é citado pelos seguidores de Jesus. Usam-nos a Samaritana (Jo 4:19), o narrador em 4:43, os

homens na multiplicação de pães e peixes (Jo 6:14), alguns entre a multidão (Jo 7:40) e o cego de nascença (Jo 9:17)

Para Almeida (2012, p. 228) o fato do termo profeta ser proferido fora do círculo dos amigos de Jesus indica que a ideia de Jesus como profeta nasceu fora dos círculos da comunidade joanina e foi introduzido como uma nova hermenêutica, provavelmente pela presença dos Samaritanos.

R. Brown (2011, p. 20-46) argumenta que os samaritanos, que se aproximaram da CJ entre as segunda e a terceira fase da comunidade, esperavam um *Taheb* (aquele que volta, o restaurador, mestre e revelador); e pode ter sido neste sentido que os samaritanos aceitaram Jesus como Profeta/Messias (Jo 4:25). De fato, a teologia samaritana baseada no Pentateuco atribuída muita ênfase à figura de Moisés, de tal modo que, às vezes, via-se nele o próprio *Taheb*. Pensava-se que Moisés tinha visto Deus e depois descido para revelar ao povo o que ele tinha dito.

Se Jesus foi interpretado segundo esta perspectiva samaritana, em algum momento, por aqueles que se aproximaram da comunidade, então a pregação joanina do revelador teria haurido de tal experiência moisaica - a visão do revelador que primeiro viu a Deus e depois revela ao povo - e logo em seguida corrigido esta memória segundo o padrão da CJ, pois, para o autor do QE, não foi Moisés que viu Deus, mas Jesus que viu Deus e depois desceu para falar do que ouvira: “Porque saí de Deus e dele venho; não venho por mim mesmo, mas foi ele que me enviou” (Jo 7,42; cf. também 3,13.31; 5,20; 6,46; 7,16).

Almeida afirma que o centro da polêmica na CJ girava em torno da confissão de Jesus como *profeta messiânico*: o que no interior do judaísmo plural, era suportável, se converte agora para o judaísmo atual em uma ameaça religiosa e social. Ela sugere que:

Surge um tom dramático ou mesmo confessional com respeito à messianidade de Jesus em numerosos textos do E1 (1,20-21; 7,17-52.9.1-34; 10,22-25; 18,33-37). A categoria profeta, atribuída a Jesus no QE, é encontrada somente na TB do Evangelho e é assumida pelo E1. Nestas duas etapas traditivas, a categoria profeta não se diferencia do título Messias/Cristo para o grupo joanino. A samaritana é um exemplo disto, ela vê Jesus como um profeta, e quando conta sua experiência, diz: —Vinde ver um homem que me disse tudo que eu fiz. Não seria ele o Cristo? (ALMEIDA, 2012, p. 228).

A medida que a comunidade foi enfrentando conflitos e também recebendo novos grupos no, ela se viu forçada a manter e preservar sua identidade em Jesus como Messias, profeta e revelador.

Brown (2011, p. 45) chama-nos a atenção para uma “cristologia alta” na CJ<sup>66</sup>, para ele, a presença de um grupo de judeus contrários ao templo e de conversos samaritanos funcionou como um catalisador para uma cristologia mais elevada, pois os termos que serão aplicados a Jesus no diálogo com a Samaritana vão além dos termos aplicados pelos primeiros seguidores da comunidade.

Brown (2011, p. 49), então completa que esta ‘cristologia alta’, única nas páginas do QE, que refletiu o tipo de fé em Jesus que veio a ser aceita no cristianismo joanino. Jesus, nesta perspectiva, é apresentado como "A Palavra" que existia na presença de Deus antes da criação do mundo (Jo 1:1-3), que se encarnou e veio à terra (Jo 1:14), que pode revelar Deus, porque é o único que desceu do céu e viu a face de Deus (Jo 1:18; 3:13; 5:37), ele era um com o Pai (Jo 10:30); vê-lo significava ver o Pai (Jo 14:9), por isso ele se declarou como o divino Eu Sou (Jo 8:24,28,58).

#### 4.4.1 A intercambialidade dos termos ‘profeta e água’ como símbolos de Revelação

A perspectiva de Jesus como profeta pode ser olhada mais profundamente quando observamos a perícopes do capítulo 4 fazendo uma intercambialidade entre os termos profeta (προφήτης) e água da vida (ὕδωρ ζῶν): a análise destes termos pode nos mostrar que Jesus é descrito como o próprio YHVH no diálogo com a samaritana.

Para Hannah S. An (2016, p. 469) o encontro entre Jesus e a mulher samaritana de Sicar registrada em João 4: 7-30 coloca em primeiro plano o conceito do Messias como um profeta escatológico mosaico (Deut. 18: 15-18). Ela afirma, no entanto, que pouca atenção foi direcionada para o significado das imagens da água na unidade narrativa do evangelho, para a afirmação de Jesus de ser como o Messias mosaico.

O QE fala de Jesus como o fornecedor da água viva e como o "profeta". Segundo a perspectiva samaritana, ao menos no capítulo 4, esta observação é apoiada por paralelos intrigantes observados nos Manuscritos do Mar Morto, que preservam evidências da associação intertextual entre o profeta

---

<sup>66</sup> Raymond Brown (2011, p. 25-46) fala de dois tipos de cristologia nas quatro fases da comunidade joanina. A primeira foi a cristologia baixa, na primeira fase da comunidade: esta implicava em títulos aplicados a Jesus derivados do AT ou expectativas inter-testamentárias (Messias, profeta, senhor, servo, Filho de Deus) títulos que para Brown não implicam em divindade em si. Já a Cristologia Alta (elevada) implicava em uma designação de Jesus que o apresentava na esfera divina

como Moisés de Deut. 18: 15-18 e a figura escatológica rastreável em Joel 2:23 e Os 10:12, na qual o imaginário da água vem à tona.

Estas sutis ambiguidades na intercambialidade entre Jesus e a mulher samaritana (João 4: 7-30), incluindo seu pedido de água viva, aparentemente sem resposta (v 15.) e seu reconhecimento de Jesus como 'um profeta' (v. 19), para Hannah S. An (2016, p. 469-470) mostram que Jesus de fato é o revelador divino e, mais ainda: o próprio YHVH, representado por ser ele aquele que derrama a água da vida eternal sobre aqueles que creem.

Brown (2011, p. 45-47) também já havia observado que na narrativa da samaritana para apresentar a mensagem de Jesus como o Messias de forma mais palatável aos samaritanos. O autor do QE parte do conhecido *Taheb*: esta crença tinha por base a ênfase samaritana sobre Moisés, que, para eles, viria ao mundo para revelar todas as coisas. Assim o autor do QE estava partindo desta perspectiva ao falar do Messianismo de Jesus, mas também conduziu seus ouvintes a enxergarem Jesus muito além disso.

Nos textos de Qumran encontramos citações a respeito do profeta prometido que podem clarear mais ainda o significado de João 4 e a relação entre o profeta e a água da vida. Em uma citação Testimonia (4T175)<sup>67</sup> podemos encontrar o texto de Deuteronômio 18.

Eu levantaria para eles um profeta dentre seus irmãos, como você, e colocaria minhas palavras em sua boca, e ele lhes diria tudo o que eu ordeno a ele. E isso vai acontecer. O homem que não ouve as minhas palavras que o profeta falará em meu nome, eu exigirei um acerto de contas dele. (4T175 apud MOISÉS, linhas 5–8).

Hannah S. An (2016, p.472) sugere que podemos inferir que as passagens bíblicas de Deuteronômio 5: 28-29; 18: 18-19; Números 24: 15-17; Deuteronômio 33: 8-11 que aparecem em proximidade assumem três figuras escatológicas: o profético (Deuteronômio 5: 28-29; 18: 18-19), o real (Nm 24: 15-17) e o sacerdotal (Deuteronômio 38: 8-11) .<sup>10</sup> Esta observação é corroborada pelo

---

<sup>67</sup> 4Q Testimonia é um breve manuscrito sectário (30 linhas) que apresenta uma série de quatro citações do Pentateuco (Deuteronômio 5: 28-29; 18: 18-19; Números 24: 15-17; Deuteronômio 33: 8-11. ) sem comentários intermediários, seguidos de um excerto de Apocryphon of Joshua (4Q Apocryphon of Joshua - 4Q379- Frag 22 2.1–15) . O texto sectário não oferece um comentário específico sobre nenhuma das passagens do Pentateuco.

texto sectariano proeminente da Regra Comunitária (1QS), que é considerado "o locus classicus para o messianismo de Qumran".

É razoavelmente aparente que o "profeta" na regra da comunidade de Qumran (1QS 9.11) alude ao profeta Mosaico descrito em Deut. 18: 15-18, especialmente dada a referência particular ao profeta escatológico junto com o rei real e figuras messiânicas sacerdotais no 4QTestimonia (4T175, linha 5).

A esse respeito, o Habacuque Pesher (1QpHab), o comentário sectário sobre o livro de Habacuque, merece mais atenção porque se refere a uma figura mosaica: o Mestre da Justiça. O Pesher retrata o Professor de Justiça (1QpHab 2.2) como o líder distinto da comunidade sectária em Qumran, que assume o papel de intérprete incompleto da lei mosaica. Sua interpretação diz respeito ao Mestre da Retidão, a quem Deus revelou todos os mistérios das palavras de seus servos, os profetas.<sup>13</sup> (1QpHab 7.4-5)

O Habacuque Pesher (ou Pesharim) (7.4–5; cf. Hab 2: 2–3) explica que o Mestre da Retidão é uma figura divinamente ordenada que se encontra no final da linha profética e promulga "todos os mistérios das palavras de seu pai" (כול רזי דברי דבדיו). O Pecador eleva o Mestre da Justiça como o destinatário exclusivo da sanção divina para desvendar o pleno sentido das palavras dos profetas, incluindo a lei mosaica. Esta descrição no Pesher indica que o Professor da Justiça foi reverenciado dentro da comunidade de Qumran como o intérprete "por excelência".

Hannah S. An (2016, p. 472) afirma que o epíteto do Mestre da Retidão (המורה לצדקה) foi provavelmente adotado a partir de fontes bíblicas, tais como "a chuva temporã para Justiça (המורה מורה) em Joel 2:23 "e ele choverá justiça para você לצדק לכם em Oséias 10:12.

A escritura 'um professor de justiça' (doctorem iustitiae) na derivação é explicada pela ambiguidade inerente ao termo מורה: a forma hiphil da raiz ירה pode ser traduzida como 'chover' ou 'ensinar'. Surpreendentemente, ao longo da história, a dupla nuance da frase המורה לצדקה em Joel 2:23, ocasionou leituras variantes, como "seus professores em retidão" no Targum, "aquele que ensina [retidão]" (τὸν ὑποδευκνύοντα) por Symmacus, e "um professor de justiça" (doctorem iustitiae) na Vulgata (cf. o "professor de justificação" de Rashi).

Como as traduções divergentes atestaram, o contexto imediato de Joel 2, e outros textos bíblicos relacionados (e.g., Os. 10:12; cf. Isa. 30:20; 2 Re. 17:28; 2 Cr 15:3; Jó 36:22; Isa. 9:14), contribuem para a persistente ambiguidade na expressão *הַמִּוְרָה לְצִדְקָה*, por exemplo, a seção literária de Joel 2: 21-27 termina com uma afirmação triunfante de que Israel obterá conhecimento de Deus (versículo 27), motivado pelo envio de YHWH do *הַמִּוְרָה לְצִדְקָה* (v.23).

Esse arranjo literário destaca a noção de que, além da prosperidade agrícola (vv. 24-25) e da saciedade física (v. 26), há um sinal mais fundamental da remoção da vergonha de Israel (v. 26, 27): Israel finalmente saberá que YHWH é o seu Deus (v. 27).

Da mesma forma, Oséias 10:12 sustenta a ambiguidade da palavra *מוֹרָה* em Joel 2:23. O tema da abundância transbordante é intensificado com a imagem da plenitude agrícola (Joel 2:24, 26) e atinge o clímax na promessa de um derramamento escatológico do Espírito de Deus sobre toda a carne (Joel 2: 28-29). O tema da efusão divina é enfatizado pela repetição do verbo "derramar" (*יָשַׁף*), que encerra a unidade literária de Joel 2: 28-29..

Se aceitarmos que a figura do Mestre da Justiça incorpora as qualidades mosaicas de Deut. 18: 15–18 e que esse epíteto pode ser explicado por Joel 2:23 e OS. 10:12, a ligação intertextual entre algumas idéias apresentadas nesses textos bíblicos em Qumran não é surpreendente. O uso das imagens da água em associação com a figura do Mestre da Justiça nos manuscritos é uma manifestação da associação intertextual dos temas relacionados em Deut. 18: 15–18, Joel 2:23 e Hos. 10:12 De fato, o documento de Damasco, a literatura fundamental de Qumran, evidencia tal correlação temática, na qual a dupla nuância do termo *מוֹרָה* (cf. Is 30.20) torna-se mais pronunciada quando se refere ao Mestre da Retidão.

Hannah S. An (2016, p. 474) afirma que o Mestre da Justiça surgiu como líder proeminente da comunidade de Qumran cerca de vinte anos após sua fundação (CD-A 1.5-11)<sup>68</sup>. Embora o Instrutor da Retidão no Documento de Damasco não assuma um caráter distintamente escatológico, ele, no entanto, desempenha um papel decisivo na comunidade de Qumran, cujos membros acreditavam que eles viviam na penúltima era. O que é notável no Documento de Damasco é a descrição metafórica da gênese da comunidade e do Mestre da Justiça. A comunidade foi a

<sup>68</sup> According to the Damascus Document (CD.A. 1:5-11)

beneficiária do renovado favor de Deus após o exílio babilônico (CD-A 1.6) e foi "a shoot of the planting"<sup>69</sup> (CD-A 1.7) de Israel e Arão.

O plano restaurativo de Deus abrange não apenas a reintegração de posse da terra, mas também o gozo de sua abundância, isto é, "engordar com as coisas boas de seu solo" (CD-A 1.8). No entanto, os membros da comunidade ainda estavam "tateando" por "um caminho" até a ascensão do Mestre da Justiça, que os guiava "no caminho de seu coração" (CD-A 1.11) e se opunham à "congregação de traidores". (CD-A 1.12-21). Isto é, os dissidentes que provocaram a ira de Deus (CD-A 1.21). Aqui, a oposição do Mestre da Retidão (CD-A 1.11) e seu arquirrival o "Escarnecedor" (CD-A 1.14) é notável:

(...) quando surgiu «o escarnecedor», que derramou sobre Israel águas de mentiras e as fez desgarradas em um deserto sem caminho, fazendo com que as alturas eternas afundassem, divergindo dos trilhos da justiça e removendo o limite com que os antepassados haviam marcado herança, de modo que ... 18 (CD-A 1.14-16).

O escarnecedor "derramou (הטיה) sobre Israel as águas mentirosas" e fez com que Israel "entrasse em um deserto sem caminho" (CD-A 1.15)". A palavra aramaica הטיה vem da raiz הטי, que significa uma "gota" ou um "gotejamento" de água. Assim, a noção de "derramar" (הטיה) ecoa o falso profeta literalmente "derramando" (הטיה) ou "pingando" (ἐστάλαξέν, LXX) vinho e bebida em Miquéias 2: 6–11 (וַיִּשְׁקַר כְּנֹב אֶטֶף לָהּ לַיִּין וְלַשְׂכָּר )<sup>70</sup>.

A imagem da água encontrada na descrição do líder apóstata aumenta o contraste entre o Mestre da Justiça, que leva Israel no caminho certo para possuir uma terra cheia das "boas coisas do seu solo" e o líder escarnecedor, que faz Israel tropeçar em um deserto sem volta, através de suas "águas de mentiras." A imagem da abundância agrícola associada ao Mestre da Retidão evoca o prenúncio escatológico de Joel 2.

Ainda mais imagens de água podem ser detectadas em outros personagens para o arquirrival do Mestre da Justiça: o 'Pregador da Mentira' (מטיף הכזב), que é usado nos Manuscritos (1QpHab 2.2; CD-A 4.19-20; 8.13; 19.25-26). O par oposto do Mestre da Retidão e o Pregador da Mentira produz

<sup>69</sup> Termo que pode ser traduzido como um renovo ou um ramo.

<sup>70</sup> Kirst, N. Dicionário de Hebraico-Português, 21ª ed, Sinodal, 2008, São Paulo. p. 266.

uma antítese conceitual entre "um derramamento de justiça" e "uma gota de decepção". O duplo sentido em ירה ("ensinar" em o sentido positivo e 'chover') e נטף ('pregar' no sentido negativo e 'gotejar') são acentuados nas figuras diametralmente conflitantes do justo (צדק) e do mentiroso (כזב) .

Os convênios de Qumran também perceberam sua congregação sob a liderança do Mestre da Justiça, ou “o professor único” (מורה היחיד), como o “poço das águas vivas” (מבאר מים החיים) (CD-B 19.33-35, 20.1). O Exame precedente de textos representativos de Qumran demonstra que a comunidade de Qumran empregou as imagens da água para distinguir o Mestre da Justiça de seu inimigo e os integrantes dos dissidentes.

Hannah S. An (2016, p. 475) afirmou que o "poço das águas vivas" refere-se, então, metaforicamente às instruções do Mestre da Justiça que legitimou a comunidade de Qumran e distinguiu a comunidade de seus oponentes (cf. CD-A 6.4). Se assumirmos que o Mestre da Retidão foi um predecessor tipológico do futuro profeta escatológico (1QS 9.11) nos manuscritos 23, também é importante notar que o Documento de Damasco fala de uma figura escatológica que “ensinará justiça no fim dos dias” (CD-A 6.11). Os nobres do povo, ou os adeptos de Qumran (CD-A 6.5), sobreviverão cavando o poço com bastões até a chegada do escatológico. figura (יורה הצדק) que tem um papel pedagógico distintivo no eschaton.

Neste ponto, devemos ressaltar, que dados os paralelos literários entre o Evangelho de João e os Manuscritos do Mar Morto, é possível avaliar certa convergência temática entre as duas tradições textuais para facilitar a compreensão de João 4:7–30. O denominador comum considerado é a imagem da água associada à figura didática de um profeta como Moisés.

Embora não possamos falar sobre nenhuma dependência literária entre o QE e Qumran, podemos notar uma imagética que percorria várias comunidades, de Qumran, os Samaritanos e a CJ. Na perícopes de João 4: 6–30, vemos Jesus revelar ser o doador de água eterna da vida (v. 10, 14) e depois o Messias (v. 26). A autorrevelação de Jesus como o provedor de água viva no início da unidade narrativa não é incidental, mas essencial para o discurso e eleva o testemunho do QE a Jesus como o profeta a partir da imagética de Moisés em Deuteronômio 18, e além dele.

No começo, a resposta de Jesus ao apelo sério da mulher samaritana, “Senhor, me dê esta água ...!” (João 4:15), traz uma nota dissonante porque seu pedido não encontra resposta afirmativa. Em vez disso, Jesus diz à mulher para trazer seu marido. Sua demanda abrupta leva a mulher a proferir

dois títulos notáveis: "um profeta" (v. 19) e "Messias que é chamado de Cristo" (v. 25). Entre esses dois títulos encontra-se a declaração de Jesus sobre o cenário e o modo de adoração verdadeira a Israel - uma resposta a uma disputa crítica que instigou um cisma político e religioso entre Judá e Israel desde os primeiros dias monárquicos (João 4: 19– 24).

Em sua revelação à Samaritana, Jesus antecipa a chegada de um tempo - que ele acredita ter chegado 'agora' (João 4:23, *καὶ νῦν ἔστιν*) - quando os verdadeiros adoradores adorarão em espírito e em verdade como o Pai Deus é espírito (João 4: 21-24). Neste período, as pessoas adorarão a Deus o Pai em espírito e verdade fora do recinto sagrado em Jerusalém e em Siquém: as pessoas virtualmente se tornarão uma morada para a presença de Deus.

A última conexão é ainda mais impressionante porque a descrição de Jesus como o doador da água viva e o anunciador de uma nova época em João 4 evoca o precursor escatológico (ou a "chuva primitiva") em Joel 2:23, que precede o derramamento do Espírito Santo sobre toda a carne (Joel 2: 28-29).

A solução de Jesus para o debate persistente é seguida pela expressão da mulher de sua expectativa messiânica: "Eu sei que o Messias, que é chamado de Cristo, está vindo. Quando ele vier, ele vai explicar tudo para nós" (João 4:25) É importante notar que a mulher samaritana não demonstra expectativa por um messias davídico, mas por um messias mosaico. De uma perspectiva literária, o reconhecimento da mulher de Jesus como o Messias Mosaico (João 4:29) está ligado tematicamente na perícopie ao seu pedido não cumprido, "Senhor, dá-me esta água ...!" (4:15). A narrativa indica que, em vez de encher o jarro com água, a mulher samaritana deixa para trás o jarro vazio para testemunhar sobre o Messias para a comunidade samaritana (João 4:28).

João 4: 7–30 enfatiza que o Messias Mosaico que a mulher samaritana encontrou é a fonte da água viva e é, na realidade, alguém que está acima de Moisés. Hannah S. An (2016, p. 476) afirma que o Messias da mulher samaritana coincide com o Mestre da Retidão em Qumran em aspectos-chave, embora a comunidade de Qumran não tenha percebido que o Mestre da Justiça tinha uma capacidade messiânica.

No entanto, devemos ir com mais cuidado para não nos aproximarmos de dependências literárias de uma e de outra comunidade. O que podemos perceber são ideias fervilhando em um mundo plural da Palestina do primeiro século e que o autor do QE, em meio a um mundo tão plural,

tenta, através do seu texto, defender que Jesus é o revelador por excelência e um profeta maior que Moisés: “Porque a lei foi dada por intermédio de Moisés; a graça e a verdade vieram por meio de Jesus Cristo. Ninguém jamais viu a Deus; o Deus unigênito, que está no seio do Pai, é quem o revelou” (Jo 1:17-18).

Assim, o relato de João 4 serve como uma base para mostrar àqueles que se aproximavam da CJ que Jesus estava acima do Batista e do próprio Moisés, seja como profeta ou Messias. Como pode ser visto, as perguntas da mulher ao longo do relato de João 4 contêm pistas retóricas para as respostas. Dentro da subunidade de João 4: 16-26, a resposta à pergunta da mulher: 'Você é maior que nosso pai Jacó, que nos deu o poço [...]?' (V. 12), é adiada até o versículo 26, quando Jesus abertamente declara "Eu que falo contigo sou ele (o Messias)."

À proclamação afirmativa de Jesus de si mesmo como o Messias (v. 26) precede a identificação da mulher de Jesus como "um profeta" (v. 19) e sua expectativa do “Messias, que é chamado o Cristo” (v. 25). Se toda a estrutura literária de João 4: 7-26 é levada em conta, ambos os títulos - "um profeta" e "Messias" - na boca da mulher prefiguram Jesus como o Messias Mosaico, mas o autor do QE deseja ir além do conhecimento da mulher samaritana.

Em outras palavras, as referências aparentemente ingênuas da mulher a 'um profeta' (v. 19) e ele Messias, que é chamado o Cristo” (v. 25) definem ironicamente quem Jesus afirma ser - o profeta como Moisés de Deuteronômio 18. A designação “um profeta” (v. 19), assim, ressalta o status messiânico de Jesus como o profeta na ordem Mosaica, mas acima de Moisés. Nesse arcabouço literário, o papel messiânico de Jesus não se limita apenas a desvendar todos os mistérios, mas também a fornecer o bem eterno que ultrapassa em muito o bem de Jacó. Na revelação universal de Jesus, a mulher samaritana deixa para trás seu jarro vazio e diz ao seu povo - inclusive os leitores do QE - que ela conheceu o Messias, a fonte de água viva.

O fim do relato, no entanto João 4:42, eleva Jesus a um patamar acima de Moisés ou qualquer expectativa mosaica, colocando na boca dos Samaritanos o reconhecimento total da revelação de Jesus como salvador do mundo todo.

#### **4.5 O Termo Messias no QE.**

Vimos que o autor do QE inseriu no diálogo de Jesus com a mulher os símbolos de revelação, água e profeta, e estes símbolos conduziram a mulher a uma revelação maior de que Jesus era o Messias. Tal revelação acontece por um questionamento da mulher sobre o verdadeiro lugar de adoração (Jo 4:24); neste contexto, Jesus afirma que Deus busca os verdadeiros adoradores que não se limitam a um monte, mas que o adorem em espírito e verdade. A mulher então fala que o Cristo quando viesse lhe diria todas as coisas.<sup>71</sup>

Esta afirmação da mulher leva Jesus a avançar em sua revelação e admitir que ele era o Messias esperado (Jo 4:27), embora como vamos lembrar, a mulher tivesse uma expectativa messiânica baseada na crença samaritana (Thaheb na concepção samaritana)<sup>72</sup>. O termo Messias abre mais um significativo ponto para entendermos Jesus como revelador, seja da perspectiva judaica, no que Brown chamou de cristologia baixa, ou a adequação deste termo à perspectiva das novas situações que a comunidade vivia.

O termo Messias aparece 538 vezes no NT (Culmann, p. 149), seu significado básico é ungido, proveniente do hebraico *Mashiach* (Ungido), em grego *Χριστός*. Foi derivada de *χρίω* (ungir). Oscar Culmann (2008, p. 149) afirma que o termo Messias quase sempre foi empregado no seio do judaísmo como sinônimo de escatológico. Nos tempos do NT, a ideia de Messias estava vinculada a múltiplas teorias: não havia uma única concepção a respeito do Messias, embora a maioria das ideias sobre o Messias se resumissem em uma espécie de redentor da nação judaica.

Temos de considerar também que, no mundo judaico do NT, o Messias havia adquirido uma conotação de Messias-político, uma espécie de libertador político dos dominadores de Israel. O particípio *Mashiah* (משיח) foi empregado no AT para designar, em particular, o rei de Israel, a quem se chamava “o ungido de Iahweh” em alusão ao rito de unção pelo qual passava (I Sm 9:16; 24:7).

---

<sup>71</sup> No pensamento Samaritano se conheceria o Messias por ser Revelador de todas as coisas (Brown, 2011 p. 46).

<sup>72</sup> Segundo R. Brown (Cf. BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 46), os samaritanos esperavam um *Taheb* (aquele que volta, o restaurador, mestre e revelador); e pode ter sido neste sentido que os samaritanos aceitaram Jesus como Profeta/Messias (Jo 4,25). A teologia samaritana baseada no Pentateuco dava muita ênfase à figura de Moisés, de tal modo que, às vezes, via-se nele o próprio *Taheb*. Pensava-se que Moisés tinha visto Deus e depois descido para revelar ao povo o que ele tinha dito. Se Jesus foi interpretado segundo esta maneira de ver, então a pregação joanina teria haurido de tal Moisés material que depois corrigiria: não foi Moisés que viu Deus, mas Jesus que viu Deus e depois desceu para falar do que ouvira: —Porque saí de Deus e dele venho; não venho por mim mesmo, mas foi ele que me enviou! (7,42; cf. também 3,13.31; 5,20; 6,46; 7,16)

Ao longo do tempo, este título não se limitou meramente ao rei e passou ser usado para identificar todo aquele que era encarregado de uma missão especial para com o povo de Iahweh. É assim que em Êxodo 28:41 o sacerdote é chamado de Ungido; o profeta Eliseu também foi chamado de Ungido (2Re 19:6), e mesmo um rei estrangeiro podia receber o título de ungido se sua missão fosse dada por Yahweh, como é o caso de Ciro em Isaías 45:1.

Comumente o rei ungido adquiria um caráter divino com títulos que expressavam sua origem divina, como ser chamado de o filho de Deus (2 Sm 7:14). Em torno da figura do rei ungido havia a esperança escatológica, como vemos em Salmos 89:2-4:

Pois disse eu: a benignidade está fundada para sempre; a tua fidelidade, tu a confirmarás nos céus, dizendo: Fiz aliança com o meu escolhido e jurei a Davi, meu servo: Para sempre estabelecerei a tua posteridade e firmarei o teu trono de geração em geração. (SALMOS 89:2-4)

Provavelmente na época do exílio Babilônico, a esperança do Messias (ungido) ganhou nuances escatológicas na figura do Messias. Segundo o livro do profeta Ezequiel no futuro eles teriam um só rei ungido:

Dize-lhes, pois: Assim diz o SENHOR Deus: Eis que eu tomarei os filhos de Israel de entre as nações para onde eles foram, e os congregarei de todas as partes, e os levarei para a sua própria terra. Farei deles uma só nação na terra, nos montes de Israel, e um só rei será rei de todos eles. Nunca mais serão duas nações; nunca mais para o futuro se dividirão em dois reinos... O meu servo Davi reinará sobre eles; todos eles terão um só pastor, andarão nos meus juízos, guardarão os meus estatutos e os observarão.” (EZEQUIEL 37: 20-21, 24).

Cullmann (2008, p. 153-155) afirma que foi após a dominação grega que a esperança em um rei davídico no fim dos tempos ganhou conotações políticas, ante o nacionalismo judaico. No Apocalipse de Esdras 11 e 13 o caráter político do reino messiânico aparece em plena luz, o rei aniquila os pecadores e concede sua graça aos que lhe esperam. No livro de Baruque (72 e 72) encontra-se a promessa da vinda do Messias, por meio dele os inimigos de Israel seriam aniquilados e estabelece sobre a terra um estado de perfeição.

Nos evangelhos do NT, podemos observar que Jesus aceitou o título de Messias e se identificou como Messias. Em Marcos lê-se:

Ele, porém, guardou silêncio e nada respondeu. Tornou a interrogá-lo o sumo sacerdote e lhe disse: És tu o Cristo, o Filho do Deus Bendito? Jesus respondeu: Eu sou, e vereis o Filho do Homem assentado à direita do Todo-Poderoso e vindo com as nuvens do céu. Então, o sumo sacerdote rasgou as suas vestes e disse: Que mais necessidade temos de testemunhas? (Marcos 14:61-63)

Na resposta de Jesus a Caifás, está acoplado um papel discordante em assumir que ele era meramente o Messias político que muitos esperavam. As palavras de Jesus em resposta ao sumo sacerdote “eu sou” (Ἐγώ εἰμι) sem dúvida significam sim, mas Cullman (2008, p. 156-158) observa que, em Mateus 26;64 o texto paralelo a este traz nos lábios de Jesus a seguinte expressão em resposta a indagação de Caifás: “**Σὺ εἶπας**”, que tem o sentido mais próximo de “tu o disseste”.

Na mesma linha o texto paralelo de Lucas 22:67: “Se tu és o Cristo, dize-nos. Então, Jesus lhes respondeu: Se vo-lo disser, não o acreditareis”. Culmann (2008, p. 156-158) assume que a resposta de Jesus não está ligada à esperança do Messias político judaico, mas sim à esperança do Filho do Homem como um ser celestial. Portanto, Jesus rejeita nos sinóticos o título Messias no sentido de um libertador político.

No QE o termo Messias aparece dezenove vezes (Jo 1:17, 20, 25, 41; 3:28; 4:25 (26), 29;; 7:26, 27, 31, 41 (2x), 42; 9:22; 10:24; 11:27; 12:34; 17:3; 20:31) dessas ocorrências três vezes aparece como negativa na boca do Batista (1:20 e 25; 3:38); duas vezes pelo narrador que junta o termo Messias (Cristo) com o nome Jesus (Jo 1:17, 20:31), duas vezes aparece como declaração de fé dos seguidores de Jesus ( Jo 1:41; 11:27), duas vezes é dito pela mulher samaritana (Jo 4:25,29), sete vezes é usado como questionamento ou afirmação pelos ouvintes de Jesus (Jo 7; 26, 27, 31, 41 [2x], 42; 12:34); uma vez na cura do cego pelo narrador (Jo 9:22); uma vez usada pelos inimigos de Jesus como questionamento de sua identidade (Jo 10:24), uma vez na oração de Jesus onde ele diz ser o Cristo (17:3), em todas as ocorrências o que está em discussão é a identidade de Jesus em relação a sua origem.

Ashton afirma que o Messias Joanino causa desconforto ao ser apresentado por que ele não é meramente um pregador, ensinador, ou um Messias terreno. Ele afirma que:

Não é assim com o Cristo joanino. Ele não pertence a este mundo: é quase certo dizer que ele entra com o propósito de deixá-lo, ou desce para ascender. Ele é um ser divino preexistente, cuja verdadeira morada está no céu. Ele entra no mundo alienígena com confiança e certeza sem precedentes, sabendo precisamente quem ele mensagem, que ele concebe sua origem e seu destino, e por causa desse conhecimento ele desfruta de uma relação especial com o pai que beira a identificação total. Sem dúvida, ele é retratado como sujeito à fraqueza humana, à fome, à fadiga e à tristeza, mas isso de modo algum diminui o controle extraordinário que ele exerce sobre seu próprio destino. (ASHTON, 2007, p. 142)

Ashton (2007, p. 143) chama a atenção também, para o fato do evangelista unir os títulos Messias e Filho do Homem (Jo 20:31)<sup>73</sup>. Por causa da conotação de filiação divina que traz o segundo título, de fato no QE, Jesus entra em uma discussão com os fariseus e afirma ser o filho de Deus, seus oponentes entendem que por esta declaração, ele se fazia 'igual a Deus' Jo 5:17-18)<sup>74</sup>.

Seja como for, o termo Messias aparece no contexto da discussão sobre adoração e revelação (Jo 4: 20-26). A princípio, a resposta de Jesus ao apelo sério da mulher samaritana, "Senhor, dá-me esta água ...!" (João 4:15), toca uma nota dissonante porque seu pedido não encontra resposta afirmativa.

Em vez disso, Jesus diz à mulher para trazer seu marido. Sua demanda abrupta leva a mulher a proferir dois títulos notáveis: "um profeta" (v. 19) e "Messias que é chamado de Cristo" (v. 25). Entre esses dois títulos encontra-se a declaração de Jesus sobre o cenário e o modo de adoração verdadeira para Israel - uma resposta a uma disputa crítica que instigou um cisma político e religioso entre Judá e Israel desde os primeiros dias monárquicos (João 4: 19-24). Em particular, Jesus antecipa a chegada de um tempo que ele acredita ter chegado 'agora' (João 4:23- καὶ νῦν ἐστίν) - quando os verdadeiros adoradores adorarão em espírito e em verdade como o Pai Deus é espírito (João 4: 21-24).

Neste ponto o autor do QE apresenta simultaneamente Jesus como o intérprete supremo da lei mosaica e como o arauto escatológico de uma nova era em que as convenções de adoração anteriores serão eclipsadas. Neste período, as pessoas adorarão a Deus o Pai em espírito e verdade

---

<sup>73</sup> Ashton observa que o título Messias, “olha para trás: para uma glória alcançada e uma profecia cumprida. É exclusivamente judaica na concepção, ininteligível quando contra o bacharel de uma longa tradição religiosa que é resumida no Novo Testamento como (αἱ γράφαι), Já o segundo título “Filho de Deus tem que ver não com o pano de fundo judaico, mas com o cristianismo. Em sentido forte, assume-se no quarto evangelho que constitui (ao contrário do messias) uma reivindicação à divindade (Ashton, 2007, p.143- 144).

<sup>74</sup> Entre os apocalipsistas, a origem do Messias teve implicações mais profundas. Em dois textos que provavelmente vieram do final do primeiro século, mais ou menos na mesma época o QE está sendo apresentado em sua forma final, lemos sobre a misteriosa origem do Messias em Deus e seu ocultamento (Enoque 48: 7; 4 Esdras 13:51). -52). As figuras descritas nesses textos podem não ser divinas, mas são mais que humanas (J. Collins 1995: 208). Tais noções se baseiam em reflexões anteriores sobre a Sabedoria divina. Por exemplo, Jó 28 diz que o lugar da Sabedoria está oculto de todas as criaturas; só Deus sabe onde a sabedoria deve ser encontrada.

fora dos sagrados limites de Jerusalém e Siquém: as pessoas virtualmente se tornam uma morada para a presença de Deus.

A dupla apresentação que o Evangelho faz de Jesus lembra os papéis do profeta como Moisés em Deut. 18: 15–18 e o precursor escatológico de Joel 2:23. A última conexão liga a descrição de Jesus como o doador de água viva e o anunciador de uma nova época em João 4, evoca o precursor escatológico (ou a 'chuva temporã') em Joel 2:23, que precede a efusão do mundo com o Espírito Santo derramado sobre toda a carne (Joel 2: 28-29).

A solução de Jesus para o debate persistente é seguida pela expressão da mulher de sua expectativa messiânica: “Eu sei que o Messias, que é chamado de Cristo, está chegando. Quando ele vier, ele vai explicar tudo para nós. (João 4:25).”

Mesmo considerando que a mulher samaritana não demonstra expectativa por um Messias davídico, mas por um messias mosaico<sup>75</sup>. De uma perspectiva literária, o reconhecimento da mulher de Jesus como o Messias Mosaico (João 4:29) está ligado tematicamente na perícopes ao seu pedido não cumprido, "Senhor, dá-me esta água ...!" (4:15). A narrativa indica que, em vez de encher o jarro com água, a mulher samaritana deixa para trás o jarro vazio para testemunhar sobre o Messias à comunidade samaritana (João 4:28). Esse arranjo literário de João 4: 7–30 enfatiza que o Messias Mosaico que a mulher samaritana encontrou é a fonte da água viva.

Vimos que alguns grupos religiosos, como os Essênios de Qumran aguardavam um Líder (Ensinador da Justiça) que lhes daria a água da vida que seria a fonte de sabedoria. Por extensão, dentro de toda esta imagética presente no século I o QE apresenta Jesus como o revelador que oferece a água da vida e no último dia da Festa dos Tabernáculos, Jesus se declara ser a fonte da água da vida e convida as pessoas a acreditarem que ele é a fonte de água viva a vir e beber. O autor do QE em João 7: 39 explica que Jesus estava se referindo ao Espírito Santo, a quem os crentes receberão após a ressurreição de Jesus.

A resposta inicial do povo é reconhecer Jesus como “o Profeta” (ὁ προφήτης) com o artigo definido (Jo 7:40), neste momento o autor está mostrando a crença de muitos que consideravam Jesus o profeta como Moisés, assumindo que o profeta escatológico de Deut 18. Nos versículos seguintes,

---

<sup>75</sup> Segundo R. Brown (Cf. BROWN, *A Comunidade do Discípulo Amado*, p. 46-47).

alguns questionam se Jesus é o Cristo, mas sua ascendência davídica é imediatamente contestada. Dentro do esquema literário do Evangelho de João, é a referência de Jesus à água viva que leva as pessoas a reconhecê-lo como o Profeta e Messias.

O autor do evangelho comenta que Jesus ao oferecer a água viva, estava se referindo ao Espírito Santo e, portanto, descreve Jesus como o anunciador do derramamento escatológico do Espírito Santo. O reconhecimento imediato de Jesus como o profeta Mosaico pode ser explicado pelo retrato do Evangelho da expectativa messiânica contemporânea, que sustenta a fusão conceitual do profeta escatológico do Mosaico de Deut. 18: 15–18 e o Instrutor da Justiça em Joel 2:23 (cf. Oséias 10:12), como vimos.

Uma leitura atenta de João 4: 7–30 elucida ainda mais a função literária do reconhecimento da mulher samaritana de Jesus como 'um profeta' (v. 19) e como 'Messias' (vs 25-26). Desde o início, é evidente que suas perguntas e respostas servem para extrair afirmações profundas da verdade sobre a pessoa de Jesus. Por exemplo, suas três perguntas ingênuas têm respostas correspondentes que são fundamentais para entender a mensagem teológica de João 4: 7–30: 26 onde Jesus é o Revelador por excelência.

1) P: Onde você consegue **essa água viva**? (v. 11)

R: De fato, **a água que eu lhe der** se tornará nele uma fonte de água que jorra para a vida eterna. (v.14)

2) P: Você é maior que nosso pai Jacó, que nos deu o poço ...? (v. 12)

i) Eu vejo que **você é um profeta**. (v. 19)

ii) Eu sei que o **Messias**, que é chamado de Cristo, está chegando. **Quando ele vier, ele nos declarará todas as coisas**. (v. 25)

**R:** Eu que falo com você, **sou ele (o Messias)**. (v. 26)

**3) P: Isso não é o Cristo?** (v. 29)

**A:** Sabemos que esse homem é realmente **o Salvador do mundo!** (v. 42)

Como pode ser visto, as perguntas da mulher contêm pistas retóricas para as respostas. Dentro da subunidade de João 4: 16-26, a resposta à pergunta da mulher: 'Você é maior do que nosso pai Jacó, que nos deu o poço ...?' (V. 12), é adiada até o versículo 26, quando Jesus abertamente declara

"Eu que falo contigo sou ele (o Messias)." A proclamação afirmativa de Jesus de si mesmo como o Messias (v. 26) precede a identificação da mulher de Jesus como "um profeta" (v. 19) e sua expectativa do 'Messias, que é chamado o Cristo' (v. 25). Se toda a estrutura literária de João 4: 7-26 é levada em conta, ambos os títulos - "um profeta" e "Messias" - na boca da mulher prefiguram Jesus como o Messias Mosaico/Escatológico e Revelador.

Em outras palavras, as referências aparentemente ingênuas da mulher a 'um profeta' (v. 19) e o 'Messias', que é chamado o Cristo (v. 25) definem de forma irônica e precisa, quem Jesus afirma ser. A designação "um profeta" (v. 19), portanto, subestima o status messiânico de Jesus como o Profeta Mosaico.

Nesse arcabouço literário, o papel messiânico de Jesus não se limita apenas a desvendar todos os mistérios, que já seria uma marca impressionante do Revelador, mas também a fornecer o bem eterno que supera em muito o bem de Jacó. Na narrativa de João 4 Jesus como revelador faz com que a mulher samaritana deixe para trás seu jarro vazio e diz a toda cidade que ela conheceu o Messias, a fonte de água viva.

#### **4.60 Messias revelador e os conflitos da comunidade**

Ashton (2007, p. 100) afirmou que tudo o que sabemos sobre a comunidade joanina é o que pode ser inferido a partir de seus escritos. Tais guias externos como o que temos, são na melhor das hipóteses confiáveis e na pior das hipóteses enganosos "Mas dentro das páginas do evangelho e das cartas estão enterrados uma quantidade surpreendente de dados positivos que nos permitem montar uma imagem da natureza e da história da comunidade".

A Mensagem de Jesus como Messias/Profeta escatológico e por consequência o Revelador, foi de grande importância para a comunidade em um momento de conflitos em meio a formação de sua identidade religiosa. Ao considerarmos a história da comunidade joanina podemos perceber a importância do relato da Samaritana para a formação da identidade de uma comunidade que se formava pela miscigenação com outros grupos religiosos e mantinha sua fé centrada em Jesus como o Messias/Deus.

Muitos estudiosos tentaram reconstruir a história da CJ e sua formação<sup>76</sup>. No período de formação da comunidade, muitos grupos podem ter se aproximado dela<sup>77</sup>, um desses grupos que se aproximou da comunidade provavelmente foram os samaritanos, a presença deles no QE representa para Brown uma teoria alternativa sobre o desenvolvimento teológico do grupo joanino (BROWN, 2011, p.46-48).

Esta teoria é a descrita por ele, em seu livro *A Comunidade do Discípulo Amado*, Brown é muito consciente de que a grande fraqueza do trabalho anterior de Martyn<sup>78</sup>, *História e Teologia no Quarto Evangelho*, é a sua incapacidade de explicar a mudança a partir da fé primitiva dos primeiros discípulos de Jesus para a nova teologia: "Ele não oferece nenhuma explicação real para a aparência de uma maior cristologia no "Período Médio" do desenvolvimento pré-evangelho" (BROWN, 2011, p. 15).

O próprio Brown tenta preencher esta lacuna apelando para o novo impulso dado aos judeus cristãos pela adesão às suas fileiras de um maior número de convertidos do samaritanismo. Os interesses especiais deste grupo, segundo ele, precipitaram uma nova onda de reflexão teológica, o que resultou na cristologia joanina alta. Além disso, a aceitação do segundo grupo pela maioria do primeiro grupo é provavelmente o que trouxe sobre a comunidade joanina toda a suspeita e hostilidade dos líderes da sinagoga.

É no mínimo curioso notarmos que depois da apresentação da conversão dos samaritanos no capítulo 4, o Evangelho se concentra na rejeição de Jesus pelos "judeus" (João 5:18; 6:41- 42; 7: 1; 8:59, 9:22; 10:19; 11:53; 19:15 )<sup>79</sup>.

---

<sup>76</sup> Sobre a Comunidade Joanina e os grupos que dela se aproximaram, ver: Brown R, *A Comunidade do Discípulo Amado*, 2011, p. 25-83. Martyn J L; *History and Theology in the Fourth Gospel*, 1968. Ashton J; *Understanding Fourth Gospel*, 2007, p. 100-134.

<sup>77</sup> Para Martyn (*The Gospel of John*, p.90) "antes mesmo da fundação da comunidade, antes mesmo da composição da fonte dos sinais, houve uma disputa entre os discípulos de Jesus e os discípulos de João Batista... o mais antigo estrato discernível do Evangelho veio no início com a fundação de um grupo messiânico dentro da comunidade da sinagoga"

<sup>78</sup> Martyn, J.L. *History and Theology in the Fourth Gospel*, New York, Harper e Row, 1968.

<sup>79</sup> Curiosamente após a apresentação da conversão dos Samaritanos, O QE mostrar uma grande rejeição por parte dos Judeus. No capítulo 5:18 diz que os Judeus procuravam matá-lo. Em João 6:41- 42, lemos: "Murmuravam, pois, dele os judeus, porque dissera: Eu sou o pão que desceu do céu. E diziam: Não é este Jesus, o filho de José? Acaso, não lhe conhecemos o pai e a mãe? Como, pois, agora diz: Desci do céu?". Em João 7: 1 diz, "Passadas estas coisas, Jesus andava pela Galiléia, porque não desejava percorrer a Judéia, visto que os judeus procuravam matá-lo. João 8:59 lemos: "Então, pegaram em pedras para atirarem nele; mas Jesus se ocultou e saiu do templo". João 9:22, os Judeus resolvem expulsar

Muitos estudiosos atribuíram uma importância ainda maior que Brown para a presença samaritana na comunidade, ou aquilo que Ashton, chamou de a 'ligação samaritana' (ASHTON, 2007, 197). G.W. Buchanan (1968, p. 163) é um deles, ele conclui que "o termo judeu" no Quarto Evangelho significava simplesmente palestino e não samaritano" é por isso que o próprio Jesus poderia ser chamado de judeu, mas que "o autor do QE veio de outro grupo semita, ou seja, o anti-judeu, da igreja cristã Samaritana". Mesmo Oscar Cullmann, que é a favor de uma forte conexão Samaritana admite que GW Buchanan está empurrando a prova muito além do que se pode provar (embora ele não rejeite a teoria de Buchanan) ele se inclina um pouco para a proposta alternativa (de J. Bowman) que "o Evangelho foi escrito para samaritanos".

Uma sugestão muito diferente vem de JD Purvis, que lida com as provas com muito mais cautela do que Buchanan ou Cullmann. Ele está "inclinado a pensar que o autor do quarto evangelho foi envolvido em uma polêmica com o mosaísmo samaritano, e não só isso, mas também em uma polêmica com um ramo heterodoxo da comunidade samaritana que estava empenhado na promoção de uma figura especial como o profeta escatológico Mosaico "

Contra isto a mais equilibrada e razoável tese, ao meu ver, é a de Ashton (2007, p. 198), ele afirmou que não há nenhuma boa razão para supor rebaixamento que João faz a pessoa de Moisés ser dirigida 'exclusivamente' contra uma seita samaritana, uma vez que muitos grupos judaicos, incluindo os líderes do estabelecimento que são alvo principal de João em outros lugares, foram campeões ardorosos da causa de Moisés, Ashton prefere ver uma aproximação aos Samaritanos a partir do que eles já conheciam.

Muitas são as sugestões, e mesmo um breve esboço de todos os argumentos apresentados em nome das várias hipóteses sugeridas em relação à conexão Samaritana nos levaria muito longe do assunto deste capítulo. O que devemos reter é que história da mulher samaritana no capítulo 4, sem dúvida, sugere que em um ponto, quão cedo não podemos dizer, a jovem comunidade cristã foi acompanhado por uma série de samaritanos convertidos. Podemos ver no QE, que um processo inicial

---

da Sinagoga os que declarassem crer em Jesus, a rejeição em João 10:19, chega ao ponto de haver uma divisão entre os judeus e muitos disserem que Jesus enlouqueceu, João 11:53 declara: "Desde aquele dia, resolveram matá-lo". Assim os capítulos do QE vão avançando até chegaram ao ponto de prenderem (Jo 18) e o rejeitarem completamente preferindo César como seu rei (Jo 19:15)

de proselitismo é espelhado no capítulo 1: um discípulo de João Batista chama um segundo, que chama um terceiro, e assim por diante.

Mas a atividade missionária refletida no capítulo 4 é de uma ordem diferente, pois aqui não quem realizava a missão não são os discípulos, que são surpreendidos ao encontrar Jesus conversando com uma mulher. É a própria mulher que espalha a boa notícia: "Vinde comigo e vede um homem que me disse tudo quanto tenho feito. Será este, porventura, o Cristo?" (Jo 4:29) como resultado, fomos informados, que eles (os samaritanos, ou seja, outros) surgiram a partir da cidade e começaram a se aproximar de Jesus (Jo 4:30).

O evangelista, neste ponto, faz uma distinção entre este grupo, que acreditava em Jesus por causa do testemunho da mulher e um grupo maior que acreditou por causa da própria palavra de Jesus. Estes disseram à mulher: "Não é mais por causa do que você disse que nós acreditamos, porque temos ouvido por nós mesmos e sabemos que este é verdadeiramente o Salvador do mundo" (Jo 4:42).

Portanto, ainda cedo no evangelho a presença Samaritana se manifesta, para mostrar que eles creram pela revelação em Jesus como Salvador e não o rejeitaram como ocorre com os judeus ao longo de todo QE (Jo 1: 11). Brown (2011, p. 36-39) aponta que "imediatamente após o capítulo 4 temos a imagem de uma cristologia muito alta e um forte conflito com "os judeus", que afirmam que Jesus está se deificando (Jo 5:16-18). Ele também sugere que foi esta presença Samaritana no grupo joanino, dentro da sinagoga bem como de um grupo de judeus anti-templo que fez com que a comunidade joanina fosse suspeita para as autoridades das sinagogas judaicas até serem expulsos (BROWN, 2011, p. 36).

Ashton (2007, p. 103) observou que os Samaritanos ao longo de sua história mostraram-se tão firmes e tão agressivamente monoteístas como os judeus ortodoxos, mas, quando se uniram à comunidade, os samaritanos perceberam um conceito muito diferente do Messias, daqueles que Ashton (p. 2007, p. 200) identifica com os Ἰουδαῖοι, os samaritanos também incluíam tanto o tradicional Messias de Davi (pois os samaritanos detestavam tanto Sião e seu Rei) quanto o "Elias de volta na terra" (na versão samaritana do livro dos Reis Elias foi considerado como um falso profeta e um feiticeiro, que morreu ignominiosamente por afogamento no rio Jordão).

Brown (2011, p. 46) argumentou que o Taheb Samaritano (ou "aquele que retorna" ou "aquele que restaura") foi algumas vezes visto como uma figura de Moisés que voltaria. Se acreditava que Moisés tinha conversado com Deus e viria para revelar ao povo o que Deus tinha dito.

Consequentemente continua Brown (2011, p. 45-49) se Jesus foi interpretado neste contexto, então a pregação joanina teria atraído a muitos a partir do material de Moisés, mas o corrigiu: “Não foi Moisés, mas Jesus, que tinha visto Deus e desce à Terra para falar sobre o que ouvira acima ... Assim, o termo catalisador aplicado aos recém-chegados na comunidade joanina implica que trouxeram com eles categorias para interpretar Jesus, que lançou a comunidade joanina no sentido de uma teologia da descida e pré-existência.”

Meeks (1967. p. 257) afirma que as crenças samaritanas e mais tarde, judaicas, relativas a Moisés tinham uma origem comum. Ele se referiu a "um cultivo mútuo de tradição, judeu e samaritano" e pergunta: "Em que região poderia ter ocorrido? Sua própria sugestão é que a Galiléia é de longe o melhor candidato. Meeks argumenta que, para João, Galiléia era o lugar de aceitação para alguns, assim como a Judéia que era terra natal de Jesus era o lugar de rejeição: "Um profeta não tem honra em seu próprio país" (Jo 4:44). Este provérbio não só tem uma aplicação diferente no quarto evangelho, mas a adição dos adjetivos ἴδιος (τῆ ἰδίᾳ πατρίδι) aponta a um link com a afirmação desoladora do Prólogo: "Ele veio para o seu próprio [lar] (τὰ ἴδια) e seu próprio [povo] (οἱ ἴδιοι) não o recebeu ", ao contrário dos galileus, que o receberam.

O que podemos ver é que as viagens a Jerusalém, no Evangelho de João simbolizam a vinda do redentor para "seu próprio povo" e sua rejeição por eles, enquanto ele enfatizou que o movimento da Judéia para a Galiléia simboliza a aceitação do Redentor por outros, que assim se tornaram verdadeiramente "Filhos de Deus", o Israel real, aqueles que não nasceram da carne e do sangue Israelita, mas, da vontade de Deus (Jo 1:11-13). Assim, enquanto os judeus simbolizam as pessoas naturais de Deus, que, no entanto, rejeitam o mensageiro de Deus, os galileus simbolizam aqueles que estão afastados das pessoas naturais de Deus, mas tornaram-se verdadeiramente o povo de Deus, porque eles recebem o mensageiro de Deus.

Meeks (1967, p. 160-162), no entanto, salienta que geralmente, a melhor explicação para as histórias de controvérsia é que "Galileu" e "Samaritano" são epítetos aplicados por oponentes judeus para Jesus ou seus seguidores no pressuposto de que os cristãos do círculo joanino tiveram em algum momento este tipo de polêmica. Ashton sugere que a apropriação positiva de tais epítetos, no entanto,

que pode ter havido razões históricas porque a comunidade joanina estava disposta a aceitar tacitamente uma identificação como “Samaritanos” e “galileus” (Ashton, 2007, p. 204).

O fato é que a história da comunidade com as aproximações de outros grupos, como os samaritanos, trouxeram novos desafios à fé da CJ e os forçou a refletir e sistematizar sua crença em Jesus como Messias e Revelador. Cedo no evangelho e no desenvolvimento da comunidade, “Jesus já foi anunciado como Profeta e Messias e começou a assumir as feições de um revelador” (Ashton 2007. p. 204), tal identificação ficaria cada vez mais clara ao longo do livro e de outras fases da comunidade definindo o tipo de crença que eles manteriam sobre Jesus e que por consequência definiria suas memórias e identidade.

#### 4.7 O Salvador do Mundo

Para Koester (1990, p. 665) a história do encontro de Jesus com os samaritanos em João 4 chega a um clímax quando o povo de Sicar o aclamou como "o Salvador do mundo" (4:42). Este título não aparece em nenhum outro lugar no Quarto Evangelho e foi a designação messiânica típica no primeiro século de judeus ou samaritanos. O evangelho já vinha preparando seus leitores desde o primeiro capítulo quando afirma que Jesus: “Veio para o que era seu, e os seus não o receberam. Mas, a todos quantos o receberam, deu-lhes o poder de serem feitos filhos de Deus, a saber, aos que crêem no seu nome”. (Jo 1:11-12).

No capítulo seguinte ao primeiro milagre (Jo 2), Jesus é apresentado em uma terra considerada pagã para muitos líderes judaicos em Caná da Galiléia, considerada terra dos gentios (Mt 4: 12-17). No capítulo três Nicodemos se torna um modelo de rejeição e vergonha ao procurar a Jesus a noite (Jo 3), mas o quarto capítulo é o contraste de tudo que os capítulos anteriores descreveram, é o cumprimento, ainda cedo no QE de João 1:12, ponto todos aqueles que o recebem, que aceitam o Revelador e sua revelação são feitos filhos de Deus, o momento máximo ocorre no verso 42 quando toda uma cidade reconhece que Jesus é o Σωτήρ τοῦ κόσμου.

Schnackenburg (1968, p. 457-458) observou que o termo “Salvador” gozava de ampla circulação no mundo greco-romano, o título completo “Salvador do mundo” foi usado para o imperador Romano. A semelhança entre o uso imperial do título e João 4:42 tem sido notável, mas suas implicações para interpretar a narrativa como um todo não tem sido totalmente exploradas. No

entanto, o título oferece um promissor aprofundamento de várias facetas do texto (SCHNACKENBURG, 1968, p. 457-458).

O título "Salvador" em si foi usado de várias maneiras no mundo Antigo, não era reservado para exclusivo uso imperial. Nas fontes greco-romanas, deuses como Zeus, Asclépio, Isis e Serápis, e para os filósofos de várias fileiras. Os tradutores do LXX também usaram o título para Deus (Isa 45:15, 21) e para libertadores humanos como Otinel e Ehud (J 15). Philón foi ocasionalmente chamado de deus "salvador" (Σωτήρ τοῦ κόσμου) e salvador de todos -Σωτήρ τοῦ παντός- (KOESTER, 1990, p. 665).

No entanto, no primeiro século, o título "Salvador do mundo" tinha impressionantes conotações imperialistas. Várias formas do título foram usadas para governantes romanos, tais como, Júlio César a Adriano e imperadores posteriores. Durante a revolta dos judeus, por exemplo, Vespasiano chegou à cidade de Tibérias e "a população abriu os portões e saiu ao seu encontro, saudando-o como salvador e benfeitor" (JOSÉFO, 2004, p. 459).

Mais tarde, Vespasiano regressou a Roma como imperador, e foi relatado a notícia da chegada, o populus (povo) então foi para as estradas a fim de recebê-lo "saudando-o como um benfeitor, salvador, e imperador único da digna Roma" (JW 7.4.1. p. 70-71). Uma recepção semelhante foi concedida a ele quando ele se aproximou da cidade de Gischala depois que alguns bandidos judeus fugiram. "Os portões foram abertos para ele pelo povo, que veio com suas mulheres e filhos, e saudaram como libertador de seu benfeitor e da servidão ... E rogavam-lhe para entrar na cidade e punir os insurgentes que permaneceram" (JW 4.2 5; p. 112-13), Joséfo ainda relata que mais tarde, ele recebeu boas-vindas semelhantes em Antioquia e em Roma (J.W 7.5.2-3).

O Termo Salvador do Mundo em João 4 vem com uma série de designações sobre Jesus. Primeiro, a samaritana o reconhece como um judeu (4:9), de fato Jesus falou como um Judeu em João 4: 22: "Vós adorais o que não conheceis; nós adoramos o que conhecemos, porque a salvação vem dos judeus."

O conhecimento de Jesus sobre a história da mulher fez com que ela identificasse Jesus como um profeta e de fato ele falou como tal como quando diz que chegaria a hora onde a adoração não seria nem em Jerusalém nem no Monte Gerizim (Jo 4:21-22). Depois a mulher falou sobre a esperança da vinda do Messias que falaria todas as coisas (Jo 4:25), e Jesus respondeu eu sou o que falo contigo"

(Jo 4:26). A expressão usada aqui é Ἐγώ εἰμι, que recorda o nome do Deus em outros lugares do Evangelho (Jo 6:20, 8:58, 18:15) para sugerir que ele poderia ser mais do que a mulher esperava, a mulher de fato contou que Jesus disse tudo sobre a vida dela (Jo 4:29) ela ficou maravilhada pela revelação de Jesus.

Em sua confissão, a Mulher Samaritana, expressou uma fé que forneceu um fundamento para a discussão sobre adoração que ela ligou a Jerusalém ou ao Gerizim; A profecia de Jesus estava acontecendo, Jesus era o Messias, mas quando os samaritanos o chamaram de “o Salvador do mundo”, eles usavam um título que não estava necessariamente associada com expectativas samaritanas ou messiânicas judaicas, mas, com domínio mundial. Eles reconheceram que Jesus transcendeu as fronteiras nacionais, tal como César, ele era uma figura de significado universal.

A profundidade teológica do título emerge quando nós a conectamos com Jesus salvando o mundo em outras partes do QE. O evangelista não usa as palavras “Salvador” e “salvação” fora da narrativa da samaritana, mas João 3:17 diz: "Deus não enviou o Filho ao mundo para condenar o mundo, mas para que o mundo fosse salvo por ele”.

Na conclusão do ministério público no QE, Jesus repete tal frase se repete:

Eu vim não para condenar o mundo, mas para salvar o mundo”(Jo 12:47), estas afirmações sobre a salvação de Cristo aparecem em contextos onde "o mundo" é retratado como um reino de trevas (Jo 3:19-20, 12:46), daí Deus enviar seu filho para salvar o mundo, a fé no Cristo enviado que salva implica em fé naquele que o enviou: “Aquele que crer em mim crê naquele que me enviou ( Jo 12:45)”<sup>80</sup>

No QE, o autor retrata a mulher samaritana de uma forma que ela representa o povo samaritano como parte de um mundo distanciado de Deus. Intérpretes têm sugerido que a infidelidade da mulher Samaritana refletia a infidelidade do povo Samaritano, seja como for, de forma alegórica ou não, está inferido no texto que este povo tão odiado pelos judeus, tidos como perdidos, receberam a revelação e por consequência desta revelação e sua aceitação, eles receberam a salvação.

Koester (1990, p. 671) observa que a mulher samaritana é um indivíduo, mas é apresentada como representante das pessoas, o uso do contexto e formas plurais de fala no relato de João 4 revelam isto, não por menos o evangelista simplesmente a chama de “mulher de Samaria” (Jo 4:7, 9). Quando

---

<sup>80</sup> O único outro lugar onde aparece a expressão ‘salvador do mundo’ no NT, fora do QE está em I João 4:14, mas, segundo Brown o uso do título imperial não é tão claro nesta passagem. (ver Brown, *The Epistles of John*. 1982, p.30)

Jesus lhe pede uma bebida, ela levanta a questão das diferenças nacionais. “Como é que você, sendo um judeu, pedes a mim, que sou uma mulher de Samaria?” ( Jo 4:9a), o autor do QE confirma sua pergunta acrescentando que “os judeus se davam com samaritanos” (Jo 4:9b). Quando Jesus de repente oferece sua água viva para a mulher, como um membro de seu povo, ela responde: “Você é maior do que nosso pai Jacó?” (Jo 4:12), posteriormente Ela identifica Jesus como um profeta quando ele revela conhecer toda sua vida (Jo 4:19).

O movimento da narrativa também sugere que as declarações de Jesus sobre a história pessoal da mulher antecipam a aclamação dos samaritanos de Jesus como salvador. O movimento em direção ao reconhecimento da identidade de Jesus começou com a mulher, mas foi completado pelas pessoas da cidade. Quando Jesus revelou seu conhecimento da vida pessoal da mulher, ela o identificou como um profeta (4:19). Mais tarde, ela disse que seu povo esperava que o Cristo lhes dissesse “todas as coisas” (Jo 4:25), ela anunciou que Jesus lhe dissera "todas as coisas" (Jo 4:29) sobre si mesma e se perguntava se ele poderia ser o Cristo (4: 25, 29).

Quando o povo de Sicar ouviu o testemunho da mulher, eles juntaram as peças, reconhecendo que as coisas que Jesus disse sobre a mulher como indivíduo cumpria e superava suas esperanças nacionais. Os comentários de Jesus sobre a vida da mulher preparam-se para a declaração que ele é “Salvador do mundo” e ajudam a entender que eles reconheceram Jesus como Σωτήρ τοῦ κόσμου por causa da revelação sobre a vida da mulher e também pelas coisas que Jesus revelou a eles como sugere João 4:41-42: “Muitos outros creram nele, por causa da sua palavra, e diziam à mulher: Já agora não é pelo que disseste que nós cremos; mas porque nós mesmos temos ouvido e sabemos que este é verdadeiramente o Salvador do mundo.”.

Portanto a presença samaritana na narrativa do QE, não é posta por mero acaso, muito menos na sequência que se encontra (após as bodas de Caná, e o diálogo com Nicodemos), não se trata apenas de aproximação com novos integrantes da comunidade, mas, também de uma estratégia para preservar a memória da comunidade diante dos conflitos que enfrentavam, para postular quem é Jesus, o Revelador, que salva pelo poder da Revelação, segundo a memória da comunidade, como esta se apresenta no QE, a importância de sua obra reveladora, para Salvar os que creem nele como Messias.

#### 4.8 A Missão do Revelador no QE

O motivo da missão está geralmente associado na bíblia com o título e a função de profeta, não com o Messias, cuja origem pode ter sido misteriosa, mas cujo papel como o prenúncio de uma nova era de justiça divina foi, dentro de certos limites, razoavelmente assegurada. Por outro lado, poderia parecer que, embora o papel específico e a função de cada profeta indivíduo eram únicos, não havia mistério sobre as origens de muitos deles. É verdade que sua comissão foi, em geral, a consequência de um chamado divino, mas eles eram na maior parte enviados a partir de onde eles estavam, como Moisés, o profeta arquetípico, que foi tanto chamado e enviado a partir do solo santo em que ele se aventurou a fim de obter uma melhor visão da sarça ardente. (VELOSO, 1975, p. 212).

No QE, no entanto, os termos Profeta e Messias são aplicados a Jesus, para mostrar o objetivo/consecução de sua missão como Revelador bem como sua origem, que assegurava a autoridade máxima de sua missão em detrimento dos demais profetas do AT. Veloso afirmou que o estudo da obra de Jesus como Revelador corresponde a estudar o cumprimento de sua missão na terra (VELOSO, 1975, p. 202), precisamos, portanto, considerar a missão de Jesus como descrita no QE para entendermos melhor no que consiste sua revelação, ou missão como Revelador.

Rudolf Bultmann afirmou que “Jesus como Revelador de Deus, não revela nada, apenas que é o revelador” (BULTMANN, 1925, p. 66-67), e acrescentou que o QE apresenta apenas a obra da revelação sem descrever o conteúdo. Bultmann fundamenta sua crítica, pela semelhança da linguagem do texto joanino com o mito gnóstico, segundo ele, o QE havia sido a desmitologização do mito gnóstico, neste caso a revelação não consistia em nada mais que um mero ato de revelação sem conteúdo, salvo pressupostos cosmológicos e soteriológicos, restava apenas o ato vazio da revelação.

A hipótese de Bultmann enfrentou muitas dificuldades, pois, ela carecia de apoio de outras hipóteses acerca de outros problemas, como por exemplo, as fontes literárias de João, acerca das relações entre o cristianismo joanino e os discípulos de João Batista e também com respeito ao Batista e a seita Mandeana, e até o presente nenhuma das hipóteses de Bultmann recebeu apoio total dos estudiosos.

Quanto à teoria da dependência da fonte gnóstica de Bultmann, Wayne A. Meeks (1972, p. 44-72), escreveu um artigo no qual provê elementos ricos para a independência joanina das teorias gnósticas. Meeks mostra que os relatos de Jesus no QE ocorrem todos na terra, enquanto nos gnósticos todos relatos da comissão do enviado, não tem paralelos com o QE. Também mostrou que o Jesus joanino reserva o tema do envio aos seus discursos, já nos mitos gnósticos são sempre relatos,

portanto, os envio no QE, não deve ser interpretado sobre as influências gnósticas, mas, sobre o prisma do AT.

No QE Jesus é primeiramente revelador do Pai, o evangelista o apresenta como pré-existente (Jo 1:1-4), criador de todas as coisas (Jo 1:3), anterior a João Batista (Jo 1: 15), como maior que Moisés (Jo 1:17), aquele que vêm do alto (Jo 8:23), anterior a Abraão (Jo 8:58), alguém igual a Deus (5:17-18) e chega a ser adorado pelos discípulos (Jo 20:28). No QE Jesus declara que é o único caminho para ir ao Pai (Jo 14:6), de acordo com J. McPolin “Jesus revela para dar vida” (McPOLIN, 1969, p. 41), Berrouard o viu como “revelador da verdade” (BERROUARD, 1949, p. 361-389), mas, na realidade o QE apresenta Jesus como sendo a verdade (Jo 14:6), Notscher (NOTSCHER, 1966, p. 147) apontou que a missão de Jesus no QE tinha por objetivo oferecer aos homens a revelação e a salvação.

De fato desde o início autor do QE deixa claro que Jesus veio para revelar o Pai ao mundo: “Ninguém jamais viu a Deus; o Deus unigênito, que está no seio do Pai, é quem o revelou” (Jo 1:18), seus ensinamentos consistiam em falar o que ele viu e ouviu acerca do Pai (Jo 6:38; 8:38; 17:8), quem o via, também podia enxergar o Pai:

“E Jesus clamou, dizendo: Quem crê em mim crê, não em mim, mas, naquele que me enviou. E quem me vê a mim vê aquele que me enviou.” (Jo 12:45)

Também lemos:

“Replicou-lhe Filipe: Senhor mostra-nos o Pai, e isso nos basta. Disse-lhe Jesus: Filipe, há tanto tempo estou convosco, e não me tens conhecido? Quem me vê a mim vê o Pai; como dizes tu: Mostra-nos o Pai? Não crês que eu estou no Pai e que o Pai está em mim? As palavras que eu vos digo não as digo por mim mesmo; mas o Pai, que permanece em mim, faz as suas obras.” (Jo 14:8-10).

Casabó (1970, p. 73) chegou a afirmar que “a teologia joanina é centrada na ideia da revelação, em seu esqueleto básico, em seu conteúdo, João mantém o anúncio kerigmático dos demais escritos neotestamentários, mas sua formulação é distinta e muito pessoal”.

Dentro das páginas do QE e seus relatos podemos nos perguntar: Jesus é ou não apresentado como o Revelador? No que consiste esta revelação? Ao longo do evangelho o ministério de Jesus é

apresentado a partir de dois prismas, 1- horizontal (missão terrena) e 2- vertical (origem da Missão). Nos interessa analisarmos o aspecto terreno do ministério de Jesus para entendermos sua missão como Revelador e o conteúdo da Revelação<sup>81</sup>.

No que diz respeito a missão terrena do Messias a literatura joanina deixa claro, que ele veio para salvar o mundo:

“Porquanto Deus enviou o seu Filho ao mundo, não para que julgasse o mundo, mas para que o mundo fosse salvo por ele.” (Jo 3:17).

“Nisto consiste o amor: não em que nós tenhamos amado a Deus, mas em que ele nos amou e enviou o seu Filho como propiciação pelos nossos pecados.” (I Jo 4:10).

Em João 17:3, Jesus deixa claro que o cumprimento da missão de Jesus, mesmo antes do evento cruz do calvário, é revelar a Deus:

“E a vida eterna é esta: para que (**ἴνα**) conheçam a ti, o único Deus verdadeiro, e a Jesus Cristo, a quem enviaste.” (Jo 17:3).

Veloso (1975, p. 206) admitiu que o QE mostra Jesus como aquele que veio para revelar a Deus como único e verdadeiro, nos textos do QE podemos perceber esta revelação em pelo menos quatro níveis:

1º- Jesus dá a conhecer o nome do Pai:

“Pai justo, o mundo não te conheceu; eu, porém, te conheci, e também estes compreenderam que tu me enviaste (**ἀπέστειλας**). Eu lhes fiz conhecer (**ἐγνώρισα**) o teu nome e ainda o farei conhecer (**γνωρίσω**), a fim de que o amor com que me amaste esteja neles, e eu neles esteja.” (Jo 17:25-16).

Os tradutores da LXX usaram o verbo **γνωρίσω** para traduzir o verbo Yadah quando este declara a vontade de Deus (Salm 24:4; Ez 20:11) ou revela um conhecimento secreto cuja informação aos homens depende exclusivamente da decisão divina (Jr 11:18, Dan 2:23, 28-30). No NT **γνωρίσω** segue com o mesmo sentido expressando a revelação de Deus como poder de Salvação:

---

<sup>81</sup> Para uma análise do aspecto vertical (origem) do ministério de Jesus, ver minha análise sobre os verbos *pe,mpw* e *avposte,llw* DOMINGUES, V.E. 100 f. 2013. **O envio do Messias**: uma análise de João 7 à luz do contexto histórico e literário. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião)-Universidade Metodista, São Bernardo do Campo, 2013. Disponível em: <<http://tede.metodista.br/jspui/bitstream/tede/272/1/VandersonRodrigues.pdf>>. Acesso em: 6 mar. 2019.

Que diremos, pois, se Deus, querendo mostrar a sua ira e dar a conhecer (**γνωρίσαι**) o seu poder, suportou com muita longanimidade os vasos de ira, preparados para a perdição, mas fim de que também desse a conhecer (**γνωρίση**) as riquezas da sua glória em vasos de misericórdia, que para glória preparou de antemão, os quais somos nós, a quem também chamou, não só dentre os judeus, mas também dentre os gentios? (Rm 9:22-24).

“Fizeste-me conhecer (**εὐφοροσύνης**) os caminhos da vida, encher-me-ás de alegria na tua presença.”(At 2:28).

De forma especial a expressão **γνωρίσω** é usada para expor os atos de Deus ao fazer os homens conhecerem seu mistério, a salvação (Col 1:27; Ef 1:9; 3:5; ,10; 6:19), nestes textos a expressão conhecer sempre está vinculada a vontade do sujeito, por exemplo Colossenses 1:27: “aos quais Deus quis dar a conhecer (**γνωρίσαι**) qual seja a riqueza da glória deste mistério entre os gentios, isto é, Cristo em vós, a esperança da glória.

Veloso (1975, p. 207) afirma que no QE “**γνωρίσω**” (Jo 17:26; 15:15) servem para apresentar a Jesus como Revelador, que dá a conhecer o Pai em sua relação de amor e salvação com o mundo como pode ser visto nos textos de João 3:17-17; 17:26.

2º- Jesus revela que o seu Pai é ó ζῶν:

“καθὼς ἀπέστειλέν με ὁ ζῶν Πατήρ καὶ γὰρ ζῶ διὰ τὸν Πατέρα, καὶ ὁ τρώγων με κακεῖνος ζήσει δι’ ἐμέ.

O Pai vivente, é aquele por quem Jesus vive e assim também quem se alimenta de Jesus. por ele viverá. Nos tempos do AT o homem era considerado supremo bem físico, que se extinguia com a morte. No NT o termo ζωή segue a mesma linha, ao Jesus revelar o Pai como ó ζῶν, ele está afirmando que o Pai supera a morte, o revelador enviado também supera a morte, e todos os que neles crêem, pois, Jesus tem vida em si mesmo;

Assim em João 5:26 lemos:

“Porque assim como o Pai tem vida em si mesmo, também concedeu ao Filho ter vida em si mesmo”.

Também suporta esta ideia os textos de João 6:35, 47-48; 68:

“Declarou-lhes, pois, Jesus: Eu sou o pão da vida; o que vem a mim jamais terá fome; e o que crê em mim jamais terá sede”. (vs 35)

“Em verdade, em verdade vos digo: quem crê em mim tem a vida eterna. Eu sou o pão da vida”. (vss 47-48)

“Respondeu-lhe Simão Pedro: Senhor, para quem iremos? Tu tens as palavras da vida eterna”. (vs 68)

Não por mera coincidência na narrativa da Samaritana o autor do QE põe na boca de Jesus a seguinte frase:

“Replicou-lhe Jesus: Se conheceras o dom de Deus e quem é o que te pede: dá-me de beber, tu lhe pedirias, e ele te daria água viva. Respondeu-lhe ela: Senhor, tu não tens com que a tirar, e o poço é fundo; onde, pois, tens a água viva?” (Jo 4:10-11)

Nos Blocos dos capítulos 7 e 8 Jesus disse:

“No último dia, o grande dia da festa, levantou-se Jesus e exclamou: Se alguém tem sede, venha a mim e beba. Quem crer em mim, como diz a Escritura, do seu interior fluirão rios de água viva. (Jo 7:38).

“De novo, lhes falava Jesus, dizendo: Eu sou a luz do mundo; quem me segue não andará nas trevas; pelo contrário, terá a luz da vida.” (Jo 8:12).

3º- Jesus revela as palavras do Pai: Em João 3:34, lemos: “Pois o enviado (ἀπέστειλεν) de Deus fala (λαλεῖ) as palavras ( τὰ ῥήματα) dele, porque Deus não dá o Espírito por medida.”

As palavras que Jesus transmitiu eram um sinal de que ele veio de Deus, em João 17:8, lemos: “porque eu lhes tenho transmitido as palavras (τὰ ῥήματα) que me deste, e eles as receberam, e verdadeiramente conheceram que saí de ti, e creram que tu me enviaste (με ἀπέστειλας)”.

Na LXX o termo τὰ ῥήματα aparece traduzido do termo debarim quando carrega o sentido de história, pois a história é o acontecimento relatado pela palavra. Segundo Veloso (1975, p. 209), quando o acontecimento e a palavra coincidem também ocorre uma relação de fidelidade entre o falante e o ouvinte, desta forma o QE estaria conclamando os ouvintes a serem fiéis ao Messias, por ouvir sua palavra.

4º - Jesus revela as obras do Pai: “Respondeu-lhes Jesus: A obra de Deus é esta: que creiais (πιστεύητε) naquele que por ele foi enviado.” (Jo 6:29).

No texto acima a palavra crer (πιστεύητε) aparece no presente contínuo, indicando que a obra de Deus revelada por Jesus é transformar os seus ouvintes em homens de fé contínua, e não apenas para um único momento. O revelador mostra aos homens que as obras de Deus são em favor da salvação de todos, conseguida por meio de Jesus.

Toda obra de Jesus como Revelador no QE, direcionam para a premissa de João 17:3 , para que os homens conheçam a Deus e tenham vida eterna, porém, além de direcionar seus ouvintes a crerem na obra do Pai, nas palavras do Pai, no nome do Pai e nele como doador da vida, Jesus também diz: *“E em Jesus a quem enviaste”*. Assim nas páginas do evangelho vemos Jesus não somente como revelado do Pai, mas como auto revelador, ou seja, na tentativa de revelar o Pai, Jesus se auto revela.

Jesus revela que é o Filho de Deus: “então, daquele a quem o Pai santificou e enviou ao mundo, dizeis: Tu blasfemas; porque declarei: sou Filho de Deus?” (João 10:36). A característica de ser filho segundo AT é o fato de ter sido escolhido para realizar uma missão divina e sua total entrega a missão, esta característica torna-se mais clara quando o termo filho de Deus se equivale ao servo de Iahweh ou Messias (CULMMAN, 2008, p. 149-160). No QE o título Filho de Deus é equiparado com o “Rei de Israel” (Jo 1:49) e com o Messias (11:27).

Também sobre este título sustenta-se a ideia de intimidade e submissão do Filho ao Pai, Cullmann sustenta que há uma completa unidade entre o filho e o Pai, onde se comunicam sobre todas as coisas (Jo 5:20) completa união (João 10:38) e ser o próprio Deus (Jo 5:17-18):

“Disse-lhes Jesus: Tenho-vos mostrado muitas obras boas da parte do Pai; por qual delas me apedrejais? Responderam-lhe os judeus: Não é por obra boa que te apedrejam, e sim por causa da blasfêmia, pois, sendo tu homem, te fazes Deus a ti mesmo.? (Jo 10:32-33)

Ao se revelar Jesus também revela que sua missão é divina:

“Mas eu tenho maior testemunho do que o de João; porque as obras que o Pai me confiou para que eu as realizasse, essas que eu faço testemunham a meu respeito de que o Pai me enviou. O Pai, que me enviou, esse mesmo é que tem dado testemunho de mim. Jamais tendes ouvido a sua voz, nem visto a sua forma. Também não tendes a sua palavra permanente em vós, porque não credes naquele a quem ele enviou. Examinais as Escrituras, porque julgais ter nelas a vida eterna, e são elas mesmas que testificam de mim.” (Jo 10:36-39).

O QE mostra que a missão de Jesus está vinculada a Deus, que ele saiu de junto de Deus e veio com a missão de salvar (Jo 6:45; 17:6-8; 14:7-10). Falando aos discípulos no contexto do relato da Samaritana, Jesus relembra mais uma vez sua missão: “Disse-lhes Jesus: A minha comida consiste em fazer a vontade daquele que me enviou e realizar a sua obra.” (Jo 4:34).

No QE podemos ver a atividade do Filho como revelador, e que atua junto do Pai (Jo 5:23); o filho tem a missão acima de todas as coisas (Jo 4:34), toda sua vontade está voltada para a missão (Jo 5:30, 6:38), atraindo os pecadores a Jesus (Jo 6:44), como o verdadeiro enviado (Jo 7:28), possuidor do verdadeiro ensinamento (Jo 7:16, 8:26), esta mensagem está presente no próprio Jesus (Jo 8:16, 29; 12:45), a missão que busca a glória do Pai (Jo 7:18), a missão testemunhada pelo Pai (Jo 8:18), como doador da vida eterna (Jo 5:24) e como doador de si mesmo (Jo 10: 18).

Como podemos perceber, o QE estrutura todo seu enredo para apresentar Jesus como Revelador do Pai e de si mesmo, esta noção de Jesus como Revelador é central para entendermos como a comunidade centralizava sua identidade de fé neste Messias que veio do céu para revelar as obras do pai, revelar o próprio pai (Jo 17:3) e nesta tarefa, também se auto-revelar, é neste sentido que aceitar esta revelação em Jesus, torna possível a vida eterna acontecer na vida do crente da comunidade joanina e de todo ouvinte do QE.

No relato da Samaritana ocorre uma espécie de micro-cosmo dentro deste macro-cosmos do QE onde Jesus se revela. No diálogo com a mulher Samaritana, na medida em que ele vai revelando sua vida, passa de um desconhecido (Jo 4: 6), para um judeu odiado (Jo 4: 9), depois se torna alguém maior que Jacó (Jo 4: 11-12), passa a ser um profeta (Jo 4: 19), o Cristo (Jo 4: 25-26), até finalmente se tornar o Salvador do mundo todo (Jo 4: 42).

Fica claro que ele é o Revelador, não apenas da vida particular da Samaritana, mas, das obras do Pai (Jo 4:34), como de si mesmo (Jo 4: 26-26). A mulher leva este conhecimento ao povo da cidade que vem até Jesus, mas, neste ponto o autor do QE separa o conhecimento que eles adquiriram através da mulher e o conhecimento que adquirem através de Jesus:

Muitos samaritanos daquela cidade creram nele, em virtude do testemunho da mulher, que anunciará: Ele me disse tudo quanto tenho feito. Vindo, pois, os samaritanos ter com Jesus, pediam-lhe que permanecesse com eles; e ficou ali dois dias. Muitos outros creram nele, por causa da sua palavra, e diziam à mulher: Já agora não é pelo que disseste que nós cremos; mas, porque nós mesmos temos ouvido e sabemos que este é verdadeiramente o Salvador do mundo (Jo 4; 39-42).

#### 4.9 Conclusão Parcial

No relato da Samaritana podemos averiguar que o autor do QE teceu o retrato de Jesus se revelando como água vida, profeta, Messias, missionário e salvador do mundo. A análise destes termos nos mostraram como este discurso foi centralizador na tentativa de preservar a memória do Jesus joanino como um divino Revelador diante da pluralidade da comunidade e dos conflitos que ela vivia.

Vimos que a água como símbolo tem suas raízes mais profundas no AT, no rabinismo, bem como nos livros deuterocanônicos e é apresentada no QE como símbolo de revelação e como o dom de Deus aqueles que creêm em sua revelação. Cristo dá a água viva ao que nele crê, aquele que a recebe e se transforma em uma fonte que flui vida eterna.

Ao entendermos o termo profeta aplicado a Jesus dentro do conceito do Messias como um profeta escatológico mosaico (Deut. 18: 15-18), percebemos que o QE fala de Jesus como doador da água viva e como o "profeta", segundo a perspectiva samaritana. No capítulo 4, esta observação é apoiada por paralelos intrigantes observados nos Manuscritos do Mar Morto, que preservam evidências da associação intertextual entre o profeta como Moisés de Deut. 18: 15-18 e a figura escatológica rastreável em Joel 2:23 e Os 10:12, nestes textos o imaginário da água vem à tona, estas sutis ambiguidades no intercâmbio entre Jesus e a mulher samaritana (João 4: 7-30) se conectam, incluindo seu pedido de água viva, aparentemente sem resposta (v 15.) e seu reconhecimento de Jesus como 'um profeta' (v. 19) (HANNAH, 2016, p.469-470).

No QE Jesus de fato é o revelador divino e mais ainda o próprio YHVH representado por ser ele aquele que derrama a água da vida eternal sobre aqueles que crêem. A designação de Jesus como "Salvador do mundo" em uma época com impressionantes conotações imperialistas e um título que os deuses grego também recebiam, mostram a perspectiva de Jesus como um salvador divino, esta salvação acontece no QE através de sua revelação.

No QE Jesus é primeiramente revelador do Pai e também revelador de si mesmo, criador de todas as coisas (Jo 1:3), anterior a João Batista (Jo 1: 15), como alguém maior que Moisés (Jo 1:17), aquele vêm do alto (Jo 8:23), anterior a Abraão (Jo 8:58), alguém igual a Deus (5:17-18) que chega a ser adorado pelos discípulos (Jo 20:28). No QE Jesus declara que é o único caminho para ir ao Pai (Jo 14:6). Nas páginas do QE “Jesus se revela para dar vida aos que nele creem (McPolin, J. 1969, p. 41).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O interesse pela pesquisa do texto joanino surgiu a partir da apresentação em um evento científico no ano de 2009, na época orientado pelo professor Dr. Roberto Pereyra. Desde então meu apreço pela literatura joanina têm aumentado cada vez mais, ponto a riqueza de seu texto, a profundidade de seus termos, a abordagem dos conflitos latentes em suas páginas, bem como pela insistência em falar sobre o Messias de uma maneira tão singular apresentando quase que de forma enigmática e sua revelação escondido em seus termos profundos me fizeram avançar na pesquisa mais ainda.

Atualmente existem diversas propostas acerca dos conflitos que giram em torno da comunidade joanina no século I: sua pluralidade e a insistência do autor do QE em manter a fé da comunidade centrada em Jesus como Messias (Jo 20:30-31). Diante de tais situações conflitantes o texto do QE surge dando suporte à visão defendida pela comunidade joanina, frente os judeus, samaritanos, batistas, cristãos e pagãos; etc. O texto do QE em grande medida reflete um apoio à teologia da comunidade joanina, representando uma leitura dos eventos históricos de Jesus, como uma nova leitura a partir de novas situações, aproximações de outros grupos no meio da comunidade, conflitos e perseguições, foram nestas circunstâncias que a comunidade formou sua identidade, preservando suas memórias produziu e organizou o texto que conhecemos do Quarto Evangelho.

No primeiro capítulo utilizando os dados históricos, literários e gramáticos levantados nesta pesquisa, vimos que o autor do QE revela em seus textos muito do ambiente sócio-religioso-cultural em que essa obra foi produzida, ou seja, o contexto sociopolítico e religioso da Palestina no século I d.C., dominado pelo Império Romano, influenciado por uma cultura helenista, religiosamente comandado pelos judeus e – após 70 d.C – liderado pelos fariseus. O QE também fala da expectativa messiânica que aparecia de diferentes modos dentro das classes e grupos da sociedade judaica, e da pluralidade religiosa existente naquele século.

Tão plural era o ambiente sócio-religioso-cultural da Palestina no século I que se torna possível classificá-lo e falar em “judaísmos e cristianismos”, reforçando assim a tese de que o autor do QE lidava com os problemas externos e internos da comunidade, e que tais conflitos baseavam-se principalmente na postura dos grupos que tentavam firmar sua identidade e crença em torno do Templo, da Lei e do Messias.

Neste ambiente diversificado e conflitante surge a comunidade do QE, que se defende dos ataques à sua fé utilizando o relato da história de Jesus a partir de uma releitura para o momento histórico da comunidade. A aproximação de grupos como os seguidores do Batista, bem como os Samaritanos ainda no início da comunidade não só foram agentes propulsores de uma preservação da identidade, como também fizeram frente a visão cristológica da comunidade formando aquilo que Brown cunhou como “cristologia alta”, ou seja, a memória de Jesus como Messias passou a ser apresentada com termos de cunhos divinos.

No capítulo dois vimos que o QE como chegou até nós em sua estrutura final está formatado para mostrar como eles entendiam Jesus ao longo de períodos desafiadores que a comunidade viveu, e para firmar a fé da comunidade em Jesus como o salvador divino. A forma como a comunidade nos entregou o evangelho em seu formato final reflete um conflito presente em meio a rejeição dos judeus (Jo 1: 11), e como a comunidade e seus adeptos puderam fazer parte da filiação divina rejeitada pelos judeus ao não aceitarem Jesus (Jo 1:12-13).

A perícopes do relato da Mulher Samaritana revela um pouco mais desta rejeição por parte “dos seus” e como a revelação de Jesus salva a todos. O tema da água está presente desde o capítulo dois onde Jesus ao transformar a água das talhas das purificações dos judeus em vinho, estava rompendo com as tradições que eles pensavam salvar e realizou o primeiro milagre na chama “Galileia dos Gentios”, ponto no capítulo três Nicodemos (homem) que representava os líderes judaicos, buscou Jesus a noite e não o aceitou, mas no capítulo 4 uma mulher Samaritana o aceitou a luz do meio dia, bem como todo o povo samaritano que os judeus odiavam.

Portanto, podemos observar que há elementos de ligação entre os capítulos 2, 3 e 4 do evangelho, que podem indicar que esses textos pertenciam a uma mesma seção. Brown (1966, p. 190) acredita que o evangelista estava descrevendo em Jo 4:1 a mesma situação que está presente em Jo 3:22. Bultmann (1971, p. 175) crê simplesmente que o autor do QE está repetindo por duas vezes o que foi dito. Por sua vez, Schnackenburg (1980, p. 496) diz que a seção que compreende o capítulo 4 mostra um “especial interesse do evangelista pelo que está ocorrendo em Samaria” (p. 492),

Finalmente, as margens da perícopes proposta (Jo 4:1- 4:42) revelaram uma introdução e uma conclusão, ambas tratando do mesmo assunto. No início da perícopes Jesus sai da Judeia por que os fariseus “ouvem” de seus feitos e o rejeitam, no fim da perícopes, contrapondo a tensão inicial com os

líderes judaicos, os Samaritanos “ouvem” da boca da mulher e do próprio Cristo e o aceitam como Salvador do mundo todo:

**(Jo 4:1)** Ὡς οὖν ἔγνω ὁ Ἰησοῦς ὅτι ἤκουσαν οἱ Φαρισαῖοι ὅτι Ἰησοῦς πλείονας μαθητὰς ποιεῖ καὶ βαπτίζει ἢ Ἰωάννης; / Quando pois Jesus soube que os fariseus ouviram que Jesus fazia e batizava mais discípulos do que João ...

**(Jo 4:42)** τῇ τε γυναικὶ ἔλεγον ὅτι Οὐκέτι διὰ τὴν σὴν λαλίαν πιστεύομεν. αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ Σωτὴρ τοῦ κόσμου· / E Diziam para a mulher: Não é mais por causa da tua palavra que cremos, nós pois ouvimos e sabemos que este é verdadeiramente o Salvador do mundo.

Ao observarmos que a estrutura da perícopé e o texto de João 4 é rico em detalhes e forma um só um bloco com os capítulos dois e três de João, o tema da água está sempre presente. O autor do QE se valeu deste relato para aproximar outros grupos da comunidade, como os samaritanos, e preservar a fé da comunidade na memória de Jesus como o Messias Revelador.

No capítulo três desta pesquisa em nossa análise observando a riqueza do texto em sua estratégia literária. Podemos perceber a partir da teoria de Alter que a narrativa da Samaritana (Jo 4) não é o simples relato de uma história, para completar a obra, mas sim que esta narrativa contém uso astuto da linguagem, o jogo cambiante de ideias, convenções, tom, imagens, sintaxe, ponto de vista narrativo, unidades de composição, escolha minuciosa das palavras e os detalhes relatados, o ritmo da narração, os pequenos movimentos do diálogo e toda uma rede de interconexões ramificadas no texto

O texto de João 4 visto a partir das características da narrativa postas acima revelou-nos que o autor do QE se valeu da estratégia de narrativa literária usada na composição da narrativa do encontro de Jesus com a mulher samaritana, Muitos estudiosos defenderam a hipótese de que o autor do QE fez uso da cena-padrão do AT, para a construção desta narrativa sobre Jesus e a Samaritana. Seria uma espécie de uso de um *enredo arquetipo* que era usado todas as vezes que se pretendia contar uma história de casamento.

No AT podemos encontrar diversos exemplos de cena-padrão dos quais os autores bíblicos se valeram. Um dos exemplos mais típicos que constituem a “cena-padrão é a de um compromisso matrimonial” são os textos como Gênesis 24, Gênesis 29, Êxodo 2, Rute 2, que revelam uma certa repetição de descrição do casamento, demonstrando o seguinte esquema:

1- O futuro esposo viaja por uma terra estrangeira, 2- Lá ele encontra uma moça junto ao poço ( a palavra na'arah invariavelmente aparece), 3- Alguém (homem ou a mulher) tira água do poço, 4- a moça corre para seus familiares notificando a chegada do estranho, 5- Por fim celebra-se o compromisso matrimonial depois de uma refeição.

Mas uma análise mais detida, mesmo considerando a cenas-padrão da narrativa literária, nos mostraram que a narrativa da Samaritana não estaria, necessariamente, refletindo a cena-padrão de noivado do AT, mas o antigo costume da hospitalidade. Também vimos que hospitalidade é justamente descrita como um costume mediterrâneo porque era um lugar comum nas culturas mais antigas, como evidenciado pelos textos greco-romanos, judeus e cristãos primitivos. Em segundo lugar, é apropriado enfatizar a identidade do convidado em uma relação de hospitalidade privada, ao invés de entreter os vizinhos, a hospitalidade antiga girava em torno de mostrar bondade para viajantes e estranhos.

As representações literárias da hospitalidade antiga foram vistas por Fílon e Flávio Joséfo, nas narrativas de Gên 24: 10-61; 29: e Êxodo 2: 15b-21, para eles o encontro junto ao poço pode ser visto como a maneira precisa de descrever as interações sociais. No relato de Gên 24: 10-61; 29: e Êxodo 2: 15b-21, que descrevem subsequentemente os encontros de Eliézer (representando Isaque) e Rebeca, Jacó e Raquel; Moisés e Zípora, o peso primário nesses textos, é colocado nas relações de anfitrião e convidado em vez de relações masculinas e femininas.

João 4 quando visto da perspectiva da hospitalidade, também levanta a possibilidade de que Jesus possa ser um visitante divino. Como vimos anteriormente, uma das principais associações com o costume de hospitalidade na antiguidade é a noção de que o estranho que solicita hospitalidade pode muito bem ser um deus incógnito, assim, vemos a hospitalidade de Yhwh e anjos em raras ocasiões (Gênesis 18-19, cf. Hb 13: 2). Normalmente, Zeus se revelava em um contexto de hospitalidade em textos Greco-Romanos.

Em João 4, porém, Jesus se aproxima de pessoas que são famosas pela sua inospitalidade. Como resultado, a chegada é semelhante a uma prova divina para os samaritanos e sua hospitalidade. No entanto, surpreendentemente, eles o recebem amigavelmente. Além disso, no processo, o texto nos dá inúmeras pistas, que sugerem que o visitante esteja alinhado com Deus, ou até mesmo que seja Deus disfarçado. Por exemplo, num primeiro momento Jesus parece ter o conhecimento de Deus, depois ele responde aos comentários da mulher samaritana sobre o Messias que virá, ele diz: "Eu sou

ele (Ἐγώ εἰμι) aquele que está falando com você" (v. 26). Dada a associação bíblica entre Ἐγώ εἰμι e יהוה (Yhwh) (Ex 3:14, Jo 4:26; 8:24, 28, 58) e dado o contexto da hospitalidade na narrativa de João 4, a maneira progressiva como Jesus se revela a mulher, indo de um mero estranho até ser chamado de ὁ Σωτὴρ τοῦ κόσμου, reforçam essa noção de Jesus como visitante divino.

O Autor do QE, realiza, portanto, uma obra prima literária, para que muitos dos primeiros leitores do QE, vissem o retrato de Jesus em João 4, reforçando a estreita ligação entre Yhwh e Jesus. A narrativa da Samaritana neste sentido, torna-se central no livro, para entendermos como Jesus se apresenta como o divino Revelador, que vem do Pai, para aqueles que o receberam (Jo: 1:11).

No capítulo quatro, depois de estudarmos esta noção que a análise literária nos trouxe de Jesus como visitante divino, e que culminou com a declaração de salvação por parte de seus anfitriões, podemos inferir que a resposta dos anfitriões samaritanos (Jo 4:42) reforçou a ideia de que a revelação dada pelo visitante divino resultou na salvação daqueles que o receberam. Tal revelação pode ser verificada nos termos relacionados a Jesus no diálogo com a mulher de Samaria, tais termos apontam mais fortemente sua relação de visitante divino como um Messias/Profeta/Revelador.

Os termos, água, vida, profeta, Messias, missionário e Salvador do Mundo, quando analisados dentro de seus contextos próprios, nos mostram como este discurso foi centralizador em preservar a memória do Jesus joanino como um divino Revelador diante da pluralidade de ideias presentes na comunidade e dos conflitos que a mesma vivia.

Vimos que a água como símbolo tem suas raízes mais profundas no AT e no rabinismo, bem como nos livros deuterocanônicos e é apresentada no QE como símbolo de revelação e como o dom de Deus aqueles que crêem em sua revelação. Cristo dá a água viva ao que crê nele, este recebe e se transforma em uma fonte que flui para a vida eterna.

Ao estudarmos o termo profeta aplicado a Jesus dentro do conceito do Messias como um profeta escatológico mosaico (Deut. 18: 15-18), percebemos que o QE fala de Jesus como doador da água viva e como o "profeta", segundo a perspectiva samaritana, ao menos no capítulo 4. Esta observação é apoiada por paralelos intrigantes observados nos Manuscritos do Mar Morto, que preservam evidências da associação intertextual entre a crença de Qumran que esperava por uma espécie de profeta como Moisés em Deuteronômio 18: 15-18 e a figura escatológica rastreável em Joel 2:23 e Os 10:12, na qual o imaginário da água vem à tona.

Estas sutis ambiguidades da ideia de profeta mosaico e de doador da água, estão presentes no intercâmbio entre Jesus e a mulher samaritana (João 4: 7-30). Incluindo o pedido da mulher sobre a água viva, que aparentemente ficou sem resposta (v 15.) e também seu reconhecimento de Jesus como 'um profeta' (v. 19). No QE Jesus de fato é o revelador divino e mais ainda o próprio YHVH representado por ser ele aquele que derrama a água da vida eterna (Jo 7:39-42) sobre os que nele crêem.

Quanto ao título "Salvador do Mundo", vimos que ele gozava de ampla circulação no mundo greco-romano, foi aplicado ao imperador, mas, não era reservado para exclusivo uso imperial. Constatamos que foi usado de várias maneiras no mundo antigo, por exemplo, nas fontes greco-romanas, deuses como Zeus, Asclépio, Isis e Serápis, receberam tal título, e também diversos os filósofos gregos. Mesmo os tradutores do LXX também usaram o título para Deus (Isa 45:15, 21) e para libertadores humanos como Otinel e Ehud (J 15). Filón foi ocasionalmente chamado de deus "salvador" (Σωτῆρ τοῦ κόσμου) e salvador de todos -Σωτῆρ τοῦ παντός- (Koester, 1990, p. 665).

A designação de Jesus como “Salvador do mundo” em uma época com impressionantes conotações imperialistas e um título que os deuses gregos também recebiam, mostram a perspectiva de Jesus como um salvador divino, esta salvação acontece no QE através de sua revelação. A semelhança entre o uso imperial do título e João 4:42 tem sido notável, mas suas implicações para interpretar a narrativa como um todo não tem sido totalmente exploradas. Porém, vimos que o título oferece um promissor aprofundamento de várias facetas do texto do QE para apresentar Jesus em seu objetivo máximo como revelador e doador da vida eterna.

Ao analisarmos Jesus como revelador no QE, e esta análise é palatável através da obra do Messias apresentado nas páginas do evangelho, entendemos que no QE Jesus é primeiramente revelador do Pai e também revelador de si mesmo criador de todas as coisas (Jo 1:3), anterior a João Batista (Jo 1: 15), como maior que Moisés (Jo 1:17), aquele vêm do alto (Jo 8:23), anterior a Abraão (Jo 8:58), alguém igual a Deus (5:17-18) que chega a ser adorado pelos discípulos (Jo 20:28). No QE Jesus declara que é o único caminho para ir ao Pai (Jo 14:6). Nas páginas do QE “Jesus se revela para dar vida aos que nele creêm”.

Portanto, toda análise realizada com as ferramentas que estavam à disposição mostrou que a narrativa de João 4, além de revelar o centro do conflito da comunidade joanina, representada pelo autor do QE, que tinha por base o tema da origem divina desse Messias/Revelador apresentado no evangelho, incomodou o judaísmo farisaico da época e desencadeou a expulsão da CJ da sinagoga.

Após esta expulsão, ocorreu a aproximação de diversos grupos para dentro da comunidade que gerou debates enriquecedores sobre a cristologia da época. Por isso a figura de João Batista revela um embate entre os seus seguidores e a comunidade joanina, ocorrido na primeira fase de formação da comunidade (NASCIMENTO, 2010, p. 49). Isso vem confirmar a pluralidade do pensamento cristão no início do primeiro século, representado pelos conflitos internos da comunidade, que também giravam em torno do tema de quem seria o Messias, bem como sua origem e missão.

Por outro lado, em um dado momento na comunidade joanina houve a inserção de um grupo de samaritanos, que provocou conflitos entre a comunidade e os líderes da sinagoga. Brown (2000) vê esse momento como a segunda fase da comunidade, mas Meeks (1967) e Ashton (2009) alegam que tais conflitos só ocorreram devido a uma influência helenística, com a aproximação dos grupos de samaritanos e galileus que, ao se unirem à comunidade, levaram-na a uma visão cristológica mais profunda. Em consequência disso, a comunidade joanina passou a declarar sua fé em Jesus como um Messias/Revelador celestial, provocando assim uma ruptura maior ainda entre eles e a sinagoga.

Concluimos que a narrativa da Samaritana é um rico texto que revela a forma como o QE apresenta esse Messias/Revelador – por meio do uso dos termos que denotam Jesus como Revelador divino – mostram que de fato, essa apresentação, feita no contexto plural do judaísmo, incomodou a classe dominante da sinagoga a partir do ano 70 d.C, revelando uma teologia firmada na declaração cristológica para a salvação a partir da crença nesse Messias/Revelador enviado do Céu, para revelar o Pai e suas obras e ao mesmo tempo se auto-revelar, pois, sua identidade e origem eram os pontos de maiores discussões durante sua missão terrena.

Nas páginas do QE, o Messias/Revelador estava de tal forma ligado ao conflito da comunidade que lutava para manter sua fé e identidade em torno da pessoa de Jesus como Messias enviado do Céu, que a confissão de fé da comunidade foi prescrita nos seguintes termos:

**(1 Jo 4:14)** καὶ ἡμεῖς τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν ὅτι ὁ πατὴρ ἀπέσταλκεν τὸν υἱὸν σωτῆρα τοῦ κόσμου.

(E nós temos visto e testificamos que o Pai enviou seu Filho como Salvador do mundo).



## **5. BIBLIOGRAFIA**

### **5. 1 Fontes primárias, Dicionários e Enciclopédias**

ALLAND, Kurt. (Ed)., **The Greek New Testament**, New York, American Bible Society, 1975.

ALLMEN, Von.J.J., **Vocabulário Bíblico**, São Paulo: Editora ASTE: 2001.

BAUER, Walter. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature**. Chicago/London: The University of Chicago Press, 2ª edition, 1979.

BARCLAY, W, **The New Daily Study Bible**, Vol 1; Luisville, Ed: Saint Andrew Press, 2001.

BECKER, Udo. **Dicionário de Símbolos**. São Paulo: Paulus, 1999. 316p. **BÍBLIA – Tradução Ecumênica**. São Paulo: Loyola, 1995.

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

**BÍBLIA Hebraica**. London: Ginsburg. B.F.B.S, 1926.

**BÍBLIA do Peregrino**. ALONSO SCHÖKEL, L. São Paulo: Paulus, 2002. (Tradução do texto bíblico: STORNIOLO, Ivo; BORTOLINI, José; Introduções, Notas, cronologia e vocabulário: VIDIGAL, José Raimundo).

BROWN, Colin. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2000.

BROWN, Francis. **A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament**. Oxford: Clarendon Press, 1907.

BUCKLAND, A.R. **Dicionário Bíblico Universal**. São Paulo: Vida, 1999.

**CONCORDANCE TO THE NOVUM TESTAMENTUM GRAECE**. 3ª ed. Berlim/Nova Iorque: Walter de Gruyter, 1979.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**, 2 vols., São Paulo: Vida Nova, 2000.

DANKER, F. W. **A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature**. 3<sup>a</sup> ed. Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 2000.

DOUGLAS, J. B. (Ed.). **O Novo Dicionário da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, v.I, 2<sup>a</sup> ed., 1995.

FELDMAN. **Cambridge: Harvard University Press/William Heinemann Ltd.**, 1978.

GAGNE JR., Armand J. (org.). **The Johannine Literature: home page for research**. 1996.  
<http://www.fourthgospel.com>

GINGRICH, F.W. & DANKER, F. W. **Léxico do Novo Testamento. Grego-Português. São Paulo:** Vida Nova, 1984.

GONZÁLEZ, J. **A Era dos Mártires**, São Paulo, Vida Nova, 1989.

JOSEPHUS, **Flavius. The Jewish War**. Books I-III. Trans. H. ST. J. THACKERAY, M. A., Cambridge: Harvard University Press, 1989.

JOSÉFO. Flávio, **A História dos Hebreus**, CPAD, São Paulo, 2004.

KITTEL, Gerhard. **Theological Dictionary of the New Testament**. Michigan, Wm. B. Eerdmans Publ. Co., 1968-1970. 10 Volumes.

\_\_\_\_\_ **Jewish Antiquities**. Books IV-XVIII. Trans. RALPH-MARCUS; L. H.

LAIRD, Harris (Ed.) **Dicionário Internacional de Teologia do AT**. São Paulo: Vida Nova, 1998.

MATEOS, Juan e BARRETO, Juan (et al.). **Vocabulário teológico do evangelho de São João**. Trad. Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989.

METZGER, Bruce M. **A Textual Commentary on The Greek New Testament**. New York: United Bible Societies, 1975.

PAROSCHI, Wilson. **Crítica textual do Novo Testamento**. 2ª ed. corrigida. São Paulo: Vida Nova, 2007

\_\_\_\_\_, **Origem e Transmissão do Texto do Novo Testamento**, Barueri, SP. Sociedade Bíblica do Brasil, 2012.

PEREIRA, Isidro. **Dicionário Grego-Português e Português-Grego**. 4ª ed. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa, 1969. 310p.

PROENÇA, Eduardo (Org.). **Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

RAHLFS, A. **Id Vetus Testamentum Graece iuxta LXX Interpretes**. Alemanha: Bíblia-Druck Stuttgart, 1979.

RONBINSON, James M. **A Bilbioteca de Nag Hammdi**. São Paulo: Madras, 2007.

REINECKER, Fritz; ROGERS, Cleon. **Chave Lingüística do Novo Testamento**. São Paulo: Edições Vida Nova, 2000.

ROBINSON, J. M., (ed.). **The Nag Hammadi Library in English**. New York: Harper & Row Publishers, San Francisco, 1988. 549p.

RUSCONI, Carlo. **Dicionário do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Paulus, 2005.

SCHOLZ, Vilson. **Novo Testamento Interlinear Grego-Português**. São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil, 2004.

STERN, David H. **Comentário Judaico do Novo Testamento**. São Paulo: Didática Paulista: Belo Horizonte: Editora Atos, 2008. 944p.

SWETNAM, James. **Gramática do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus, Vs. I, II, 2002. 334p.

VINE, W. E., ET alii. **Dicionário Vine, o Significado Exegético e Expositivo das Palavras do Antigo e do Novo Testamento**, Rio de Janeiro: CPAD, 2002. 1115p.

VVAA. **Dicionário Internacional do Antigo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1988. 1790p.

VVAA. **Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi II**: evangelios, hechos, cartas. Madrid: Editorial Trotta, 1999. 314p.

VVAA. **The Greek of New Testament. Con introduction em Castellano** por J. Sánchez Bosch y diccionario. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, United Bible Societies, fourth revised edition, 1944. 1124p.

VVAA. **Apócrifos e pseudo-epígrafos da Bíblia**. Trad. Cláudio J. A. Rodrigues. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2004. 869p.

WILLIAMS, Derek. **Dicionário Bíblico Vida Nova**. São Paulo: Vida Nova, 2003.

## 5.2 Comentários de João

ASHTON, John. **Understanding Four Gospel**, Oxford New York, 2009.

\_\_\_\_\_, **The Interpretation of John**, Fortress Press, Philadelphia, 1986.

BARRETT, C. K., **The Gospel According to St John, An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text**, London: SPCK, 1967.

BERNARD, J. H. **A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John, v. 1**. New York, Charles Scribner` Sons, 1929.

BEUTLER, Johannes. **Evangelho Segundo João**, São Paulo, Loyola, 2013.

BOISMARD, M.É. L'Évangile de Jean. Études et problèmes, Louvain, 1958.

BORNHAUSER, K, **Das Johannesevangelium, eine Missionsschrift für Israel**, BEChth,M, Gutersolh, 1928.

BORTOLINI, José. **Como Ler o Evangelho de João: o Caminho da Vida**, 2. ed. São Paulo, Paulus, 1994.

BRUCE, F.F., **João Introdução e Comentário**. 1. ed. São Paulo: Editora Vida Nova, 1987.

BROWN, Raymond. **A Comunidade do Discípulo Amado**. São Paulo: Paulus, 2000.

\_\_\_\_\_ **The Gospel According to John**. New York: Doubleday e Company, Inc,1966.

\_\_\_\_\_ *El Evangelio según Juan I-XII*. Tomo 1, Madri, Ediciones Crisandad, 1979

BULTMANN, Rudolf. **The Gospel of John: a Commentary**. Oxford: The Western Printing Services, 1971.

CARSON, D. A. **O Comentário de João**. São Paulo: Shedd, 2007.

CASABÓ, JM. **La Teología Moral em San Juan**. Madrid, Ediciones Fax, 1970.

DODD, Charles H. **Historical Tradition in the Fourth Gospel**. London: Cambridge University Press, 1963. 454p.

\_\_\_\_\_; **A Interpretação do Quarto Evangelho**. 8. ed. São Paulo: Edições Paulinas, 2003.

FORTNA, R, **The Fourth Gospel and its Predecessor**, Edinburgh T e T Clark, 1988

KEENER, Craig S. **The Gospel of John: A Commentary**; 2 vols.; Peabody, MA: Hendrickson, 2003.

KYSAR, R **The Fourth Evangelist and his Gospel**. Angsburg Publishing House, Mneneapolis, 1975.

KONINGS, J; **Evangelho Segundo João: Amor e Fidelidade**, São Paulo, Loyola, 2005.

Lindars Barnabas. **The Gospel of John**. England: Marshall, Morgan e Scott, 1972.

\_\_\_\_\_, **Behind The Fourth the Gospel**, Lodon, 1971.

MARTYN, J L; **The Gospel of John in Christian History**, New York, Louisville, 1968.

MACGREGOR, G HC E A Q MORTON. **The Structure of The Fourth Gospel**, Oliver e Boyd, EMdinburg, 1961.

MORRIS, L; **Studies In The Fourth Gospel**, Michigam, W B, Eerdamans Publishing Comapany. 1979,

ROBINSON, J, A T, **The Priority of John**; Southampton, SCM Press, 1895.

\_\_\_\_\_, **The Destination and Purpose of St. John`s Gospel**, NTS 6, 1959.

SCHENKE, L. **John 7-10: eine dramatische Szene**. ZNW 80, 1989.

SCHNACKENBURG, R; **El Evangelio según San Juan**. v. 2. Barcelona: Herder, 1980.

STIBBE, Mark W G. **John as Storyteller: narrative Cristicism and the Fourth Gospel**. Cambridge, 1992.

STOTT, W. John R. **I, II, II João Introdução e Comentário**. São Paulo: Sociedade Religiosa e Edições Vida Nova.

TALBERT, Charles, H. **Reading John: A Literary and Theological Commentary on the Fourth Gospel and Johannine Epistles**, Smith and Helwyns Publishing, 1992.

VELOSO, Mario. **Comentário do Evangelho de João**. Santo André: Casa Publicadora Brasileira, 1984.

\_\_\_\_\_. **El Compromisso Cristiano**. Argentina: Zunido Ediciones, 1975.

VIDAL, Sénen. **Los Escritos Originales de la Comunidad del Discípulo “amigo” de Jesús**. Salamanca: Sígueme Ediciones, 1997.

WESTCOTT, B F; **The Gospel According To St John**; Michigam, Wm B Eerdmans Publishin Company, 1954.

WILKENS, W; **Die Entstehungsgeschite des vierten Evangeliums**, Zollikon, 1958.

\_\_\_\_\_ ; **Evangelist tradicion in Johannes evangelium**, Theologische Zeitchrift. 1960.

### **5. 3 Estudos, Dissertações, Teses, Comentários em geral**

ALTER, Robert. **A arte da Narrativa Bíblica**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007

AGUIRRE, Rafael. **Del movimiento de Jesús a la iglesia primitiva**. Bilbao: Ed. Desclée de Brouwer, 1987. 117p.

AUGIAS, Corrado e PESCE, Mauro. **A vida de Jesus Cristo. O Homem que mudou o mundo**. Trad. Maria das Mercês Peixoto. Lisboa: Editorial Presença, 2008. 214p.

BAIGENT, Michael e LEIGH, Richard. **As intrigas em torno dos Manuscritos do mar Morto**. 2ª ed. Trad. Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1984. 342p.

BARBAGLIO, Giuseppe. **Jesús de Nazaret y Pablo de Tarso**. Confrontación Histórica. Salamanca: Secretariado Trinitario, 2009. 379p.

BENOIT, A. & SIMON, M. **Judaísmo e Cristianismo Antigo**. São Paulo: Pioneira/EDUSP. 1987. 350p.

BERGER, Klaus. **Hermenêutica do Novo Testamento**. São Leopoldo: Sinodal, 1999. 392p.

\_\_\_\_\_. **As Formas Literárias do Novo Testamento.** Bíblica Loyola 23. São Paulo: Loyola, 1984. 366p.

\_\_\_\_\_. **¿La verdad oculta?** Buenos Aires: Editorial Lumen, 1996. 172p.

BERGER, Peter L. e LUCKMANN Thomas. **A construção Social da Realidade. Tratado de Sociologia do Conhecimento.** 25ª ed. Trad. Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005. 247p.

BERNABÉ, Carmen y GIL, Carlos (Eds.). **Reimaginando los Orígenes del Cristianismo. Relevancia Social y Eclesial de los estudios sobre Orígenes del Cristianismo.** Estella (Navarra), Espanha: Editorial Verbo Divino, 2008. 559p.

BITTENCOURT, B. P. **O Novo Testamento. Cânon-Língua-Texto.** São Paulo: Aste, 1965.

BONSIRVEN, Joseph. **Il Giudaismo palestinese al tempo de Gesù Cristo: La Sacra Bibbia.** Torino: Marietti, 1950, 187p.

BORG, Marcus J. **Conflict, Holiness, and Politics in the Teaching of Jesus.** Harrisburg, Pennsylvania: Trinity Press International, 1984. 309p.

\_\_\_\_\_. **Meeting Jesus again for the First Time. The Historical Jesus & the Heart of Contemporary Faith.** New York: Harper Collins Publishers, 1994. 149p.

BORNKAMM, Günter. **El Nuevo Testamento y la Historia del Cristianismo Primitivo.** Salamanca: Ediciones Sígueme, 1975. 334p.

BOUYER, Louis; **The Spirituality of the New Testament and the Fathers. Vol. 1, A History of Christian Spirituality,** New York: Seabury Press, 1963.

BROWN, Raymond E. **Introdução ao Novo Testamento.** São Paulo: Paulinas, 2004. 1135p.

BRUCE, F.F., **Romanos Introdução e Comentário.** São Paulo: Ed. Edições Vida Nova, 1988.

BRIGHT, John. **História de Israel.** 7 ed. São Paulo: Paulus, 2003

BULTMANN, Rudolf. **Crer e Compreender.** São Leopoldo, SINODAL, 1986. 253p.

\_\_\_\_\_, **Form Criticism: Two Essays on New Testament Research: The Study of Synoptic Gospel**, trans. Frederick C. Grant (New York: Harper, 1962); and Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin: G. Reimer, 1963).

\_\_\_\_\_, **Ensaio Selecionados**. Editor: Walter Altmann, (Editora: Sinodal, São Leopoldo, RS, 2001),

\_\_\_\_\_. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Editora Teológica, 2004.

CALLISAYA Contreras, ABRAHAM G. **Ambiente político y sócio-cultural del tempo de Jesus**. (Monografia), UESP. São Bernardo do Campo, 1983. 157p.

CAMACHO, Fernando e MATEOS, **Juan. Jesus e a Sociedade de Seu Tempo**. Trad. Ferreira, I. F. L. São Paulo: Paulinas, 1993. 171p.

CAMPBELL, Joseph. **Tu és isso: transformando a metáfora religiosa**. Trad. Marcos Malvezzi Leal. São Paulo: Madras Editora Ltda, 2003. 183p.

CAPOSSA J., Romão Felisberto. **A mulher na comunidade do discípulo amado e sua dinâmica evangelizadora, a partir de João 4,1-43, tendo em conta os aspectos sociais, políticos, econômicos e religiosos**. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo/RS, Escola Superior de Teologia, 2006.

CARSON, D. A. (Ed.) **Introdução ao Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1997.

\_\_\_\_\_. **Os perigos da Interpretação da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

CARPENTER, Edward. **Religiões pagãs e cristãs: origens e significados**. Trad. Carolina Caires Coelho. São Paulo: Tahyu, 2008.

CAZELLES, Henry. **História Política de Israel – desde as origens até Alexandre Magno**. São Paulo: Paulinas, 1986.

CESARÉIA, Eusébio de. **História Eclesiástica – Os primeiros Quatro Séculos da Igreja Cristã**. Rio de Janeiro: CPAD, 1999.

CHARLESWORTH, James H. (Ed.) **The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity.** (The First Princeton Symposium on Judaism and Christian Origins). Minneapolis: Fortress Press, 1991.

\_\_\_\_\_. **Jesus dentro do Judaísmo: novas revelações a partir de estimulantes descobertas arqueológicas.** 3ª ed. Trad. Henrique de Araújo Mesquita. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992. 267p.

CHEVITARESE, A. Leonardo; CORNELLI, Gabriele. **Judaísmo, Cristianismo, e Helenismo: Ensaio acerca das interações culturais no Mediterrâneo Antigo.** São Paulo: Annablume; Fapesp. 2007. 138p.

CHEVITARESE, A. Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica (Orgs.). **Jesus de Nazaré: uma outra história.** São Paulo: Annablume; Fapesp. 2006, 356p.

CHILTON, Bruce D. and NEUSNER, Jacob. **Judaism in the New Testament: Practices and Beliefs.** London: Routledge, 1995. 203p.

CHOURAQUI, André. **A Bíblia. Iohãan. O Evangelho Segundo João.** Trad. Leneide Duarte e Leila Duarte. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1997. 340p.

COHEN, Shayne J. D. **The Beginnings of Jewishness: boundaries, varieties, uncertainties.** Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1999. 426p.

COMBY, Jean. **Vida e religiões no Império Romano: no tempo das primeiras comunidades cristãs.** Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1988. 98p.

COMBY, Jean e LEMONON, Jean-Pierre. **Roma em Face a Jerusalém – Visão de autores gregos e latinos.** Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulinas, 1987. 97p.

\_\_\_\_\_. **Teologia del Nuovo Testamento.** Trad. Enzo Gatti. Brescia: Paideia, 1972. 470p.

CORNELLI, Gabriele. **“É um demônio!” – O Jesus Histórico e a Religião Popular.** Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo, UMESP. 1998.

CROATTO, José Severino. **Hermenêutica Bíblica: para uma leitura da teoria como produção de significado.** São Leopoldo: Sinodal, 1986. 76p.

\_\_\_\_\_. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião.** São Paulo: Paulinas, 2001. 521p.

CROSSAN, J. Dominic. **O Nascimento do Cristianismo: o que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus.** Trad. Barbara Theoto. São Paulo: Paulinas, 2004. 704p.

\_\_\_\_\_. **O Jesus Histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo.** Trad. André Cardoso. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1994. 548p.

CROSSAN, J. Dominic; REED, Jonathan L. **Em busca de Jesus: Debaxo das pedras, atrás dos textos.** São Paulo: Paulinas, 2007. 328p.

CULLMAN, Oscar. **Cristologia do Novo Testamento.** São Paulo: Editora Líber, 2001.

\_\_\_\_\_, **Das Origens do Evangelho à Formação da Teologia Cristã,** São Paulo, editor Líber, 2001.

DANIÉLOU, JEAN. **Os Manuscritos do mar Morto e as origens do Cristianismo.** Trad. José M. Margarida e José D. Morais. Lisboa: Livraria Morais Ed., 1959. 137p.

DESTRO, Adriana – PESCE, Mauro. **Forme culturali del cristianesimo nascente.** Brescia: Morcelliana, 2008. 202p.

\_\_\_\_\_. **Antropologia delle origini cristiane.** Roma-Bari: Editori Laterza, 2008. 243p.

DUNN, James D. G. **The Evidence for Jesus. The Impact of Scholarship on Our Understanding of How Christianity Began.** London: SCM Press LTD, 1985. 113p.

\_\_\_\_\_. Jesús Recordado. **El Cristianismo en sus comienzos.** Tomo I. Estella (Navarra), Espanha: Editorial Verbo Divino, 2009. 1086p.

EGGER, Wilhelm. **Metodologia do Novo Testamento: iniciação aos métodos lingüísticos e histórico-críticos.** São Paulo: Loyola, 1994. 238p. (BBL 12).

ELIADE, Mircea. **História das Crenças e das Idéias Religiosas: Da Idade da Pedra aos Mistérios de Eleusis**. 2ª ed. Trad. Roberto C. de Lacerda. Rio de Janeiro: Zahar Editora., 1983, 277p.

\_\_\_\_\_. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. 3.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

\_\_\_\_\_. **Mito e Realidade**, 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2010.

ESLER, Philip.F. **The First Christians in their Social Worlds. Social-scientific approaches to New Testament interpretation**. London: Routledge Inc.,1994. 164 p.

FABRIS, Rinaldo. **Problemas e Perspectivas de las Ciencias Biblicas**. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1983. 494p.

FARIA, Jacir de Freitas. **As Origens Apócrifas do Cristianismo: comentário aos Evangelhos de Maria Madalena e Tomé**. São Paulo: Paulinas, 2003. 176p.

FELDMAN, Louis H. **Jews & Gentiles in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian**. New Jersey: Princeton University Press, 1993 (1996). 680p.

\_\_\_\_\_, . **Josephus's Interpretation of the Bible**, e. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1998.

FIGUEIROA, Ana Cláudia. **Comunidade e heresia na Ásia Menor. Um estudo sobre as variações teológicas de alguns escritos neo-testamentários do final do século I. Tese de Mestrado em Ciências da Religião**. UMESP. São Bernardo do Campo, São Paulo, 1993.

FILORAMO, G. Veggenti **Profeti Gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico**. Brescia: Morcelliana, 2005.

FINE, Steven (Ed.). **Jews, Christians and Polytheists in the Ancient Synagogue: Cultural interaction during the Greco-Roman period**. London/New York: Routledge, 1999. 253p.

FIORENZA, Elisabeth Schüssler. **As origens cristãs a partir da mulher. Uma nova hermenêutica**. Trad. João R. Costa. São Paulo: Paulinas, 1992. 398p.

FRANGIOTTI, Roque. **Cristãos, Judeus e Pagãos: acusações, críticas e conflitos no cristianismo antigo**. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2006. 267p.

FREYNE, Sean. **A Galiléia, Jesus e os evangelhos. Enfoques literários e investigações históricas.** São Paulo: Loyola, 1996. 254p.

FRYE, Northrop. **O Código dos Códigos: A Bíblia e a literatura.** São Paulo: Boitempo, 2006.

\_\_\_\_\_. **Galilee from Alexander the Great to Hadrian (323 B.C.E. to 153 C.E.). A study of Second Temple Judaism.** Indiana: University of Notre Dame, 1980. 491p.

\_\_\_\_\_. **Jesus, um judeu da Galiléia. Nova leitura da história de Jesus.** Trad. Élcio Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2008. 190p.

GARCIA, Paulo Roberto. **O Sábado do Senhor teu Deus – O Evangelho de Mateus no Espectro dos Movimentos Judaicos do I século.** Tese de Doutorado. São Bernardo do Campo/SP. UESP. 2001. 226p.

GASS, Ildo Bohn. **Período Grego e Vida de Jesus. Uma introdução à Bíblia 6.** São Paulo/São Leopoldo: CEBI/Paulus, 2005. 196p.

GEYSER. S. **Israel In The Fourth Gospel.** Source: Neotestamentica, Vol. 20 (1986), pp. 13-20. Published by: New Testament Society of Southern Africa. Stable URL: s.

GINZBURG, Carlo. **Mitos, Emblemas, Sinais – Morfologia e História.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999. 281p.

GIRARD, Marc. **Os Símbolos na Bíblia: ensaio de Teologia Bíblica enraizada na experiência universal.** São Paulo: Paulus, 1997. 798p.

(Ed.), **Gospel Origins and Christian Beginnings. In honor of James M. Robinson.** Sonoma, California: Polebridge Press, 1990.

GOGUEL, Maurice. **Introduction au Nouveau Testament.** Paris: Editions Ernest Leroux, 1925. 417p.

GOLB, Norman. **Quem escreveu os Manuscritos do Mar Morto? A busca do segredo de Qumran.** Trad. Sonia de Sousa Moreira. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1996. 584p.

GOMES, João Batista. **O Judaísmo de Jesus. O conflito Igreja-Sinagoga no Evangelho de Mateus e a construção da identidade cristã.** Coleção Faje. São Paulo: Edições Loyola, 2009. 226p.

GOODMAN, Martin. **Rome and Jerusalem. The Clash of Ancient Civilizations.** London: Penguin Books. 2008. 639p.

\_\_\_\_\_. **A Classe dirigente da Judéia. Origens da revolta judaica contra Roma, 66- 70dC.** Trad. Alexandre Lissovsky e Elisabeth Lissovsky. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1994, 265p.

GRELOT, Pierre. **A esperança judaica no tempo de Jesus.** Trad. Luiz J. Baraúna. São Paulo: Loyola, 1996. 225p.

HAIGHT, Roger; SANTOS, Jonas Pereira. **Jesus, símbolo de Deus.** Trad. Jonas Pereira dos Santos. São Paulo: Paulinas, 2003. 575p.

HALE, Broadus. D. **Introdução ao Estudo do Novo Testamento.** São Paulo: Editora Hagnos, 2002.

HAMMAN, A. G. **A vida cotidiana dos primeiros cristãos (95-197).** Trad. Benôni Lemos. São Paulo: Paulus, 1997. 248p.

HANKS, Hershel (Org.). **Para compreender os Manuscritos do Mar Morto. Uma coletânea de ensaios da Biblical Archeological Review.** Trad. Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1993. 343p.

HANS, Jonas. **The Gnostic Religion: Message of the Alien God and the Beginnings of Christianity.** Boston: Beacon Press/Beacon Hill, 1958. 302p.

HEDRICK, Charles W.; HODSON, Robert Jr. (Eds.). **Nag Hammadi, Gnosticism, and Early Christianity.** Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2005. 332p.

HENGEL, Martin, **Judaism and Hellenism. Studies in their Enconteur in Palestine during the Early Hellenistic Period.** 2 vols. London: SCM Press Ltd., 1974. 335p.

\_\_\_\_\_. **La storiografia protocristiana.** SB 73, Brescia: Paideia Editrice, 1985. 191p.

\_\_\_\_\_. **El Hijo de Dios – El origen de la Cristologia y la Historia de la religion judeu-helenistica.** Salamanca: Sígueme, 1978. 131p. (BEB 21).

HENGEL, M. and BARRET, C. K., edited by Donald A. Hagner. **Conflicts and Challenges in Early Christianity**. Harrisburg/Pennsylvania: Trinity Press International, 1999. 104p.

HOORNAERT, Eduardo. **Cristãos da Terceira Geração (100-130)**. Petrópolis: Ed. Vozes, 1997. 142p.

\_\_\_\_\_. **O movimento de Jesus**. Petrópolis: Vozes, 1994. 110p.

\_\_\_\_\_. **A memória do povo cristão – Uma história da Igreja nos três primeiros séculos**. Petrópolis: Vozes, 1986. 263p.

HORSLEY, Richard A. **Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia: o contexto social de Jesus e dos Rabis**. Trad. Euclides L. C. São Paulo: Paulus, 2000. 196p.

\_\_\_\_\_. **Jesus e o Império: O Reino de Deus e a nova desordem mundial**. Trad. Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004. 156p.

HORSLEY, Richard A e Hanson, Johns S., **Bandidos, profetas e Messias- Movimentos Populares no Tempo de Jesus**, São Paulo, Paulus. 1995.

HORSLEY, R. A. e SILBERMAN, N. A. **A Mensagem E O Reino. Como Jesus e Paulo deram início a uma revolução e transformaram o Mundo Antigo**. Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, Bíblica 29, 2000. 287p.

HUGH, Anderson. **Jesus and Christian Origins: A Commentary on modern viewpoints**. New York: Oxford University Press, 1964. 721p.

IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias**. São Paulo: Paulus, 1995. 619p.(Col. Patrística).

JEREMIAS, Joachim. **Jerusalém no Tempo de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1983.

\_\_\_\_\_. **Estudos do Novo Testamento**. Trad. Itamir Neves de Souza e João Rezende Costa. São Paulo: Academia Cristã Ltda, 2006. 480p.

\_\_\_\_\_. **A mensagem central do Novo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1980. 149p.

JOHNSON, Paul. **História dos Judeus**. Trad. Henrique Mesquita e Jacob U. Filho. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1995. 683p.

\_\_\_\_\_, . **A. History of the Jews.** New York: Perennial Library, 1988.

JOSSA, Giorgio **Dal Messia al Cristo. Le origini della cristologia.** (Studi Biblici 88), Brescia: Paideia Editrice, 1989. 191p.

KEE, Howard C. **JESUS IN HISTORY. An Approach to the Study of the Gospels.** New York/Chicago/San Francisco/Atlanta: Harcourt, Brace & World, Inc. 298p.

\_\_\_\_\_. **As Origens Cristãs em perspectivas sociológicas.** S. Paulo: Paulinas, 1983. 153p.

KOESTER, Helmut. **Introdução ao Novo Testamento Vol. 2: História e Literatura do Cristianismo Primitivo.** Trad. Euclides L. Calloni, São Paulo: Paulus, 2005. 432p.

\_\_\_\_\_. **Ancient Christian Gospels: Their History and Development.** London- Philadelphia: SCM Press Ltd and Trinity Press International, 3<sup>a</sup> ed., 1992. 448p.

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

LIVERANI, Mario. **Para além da Bíblia. História antiga de Israel.** Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Paulus/Loyola, 2008. 537p.

LORTZ, Joseph. **Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento,** v. I. Madrid: Cristiandad, 1982.

LUZ, Waldyr, C. **O Novo Testamento Interlinear** São Paulo: Editora Cultura Cristã, 2003.

MALINA, Bruce J. **O Evangelho Social de Jesus: O Reino de Deus em perspectiva mediterrânea.** Trad. Luiz Alexandre S. Rossi, São Paulo: Paulus, 2004. 173p.

\_\_\_\_\_. **The New Testament World. Insights from Cultural Anthropology.** Atlanta, Georgia: John Knox Press, 1981. 157p.

MATHEWS, John Bell, **"Hospitality and the New Testament Church: An Historical and Exegetical Study"** (Th.D. diss., Princeton Theological Seminary, 1964) 22-23.

MARTÍNEZ, Florentino G. e BARRIERA, Julio T. **Os homens de Qumran, literatura, estrutura e concepções religiosas**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996. 299p.

\_\_\_\_\_. **Textos de Qumran**. Trad. Valmor da Silva. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. 528p.

MATEOS Juan e CAMACHO Fernando. **Evangelho, Figuras e Símbolos**. Trad. I. F. L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1991. 203p.

\_\_\_\_\_. **Jesus e a sociedade de seu tempo**. São Paulo: Paulus, 1992. 171p.

MEEKS, Wayne A. **Os Primeiros Cristãos Urbanos: o mundo social do apóstolo Paulo**. São Paulo: Paulinas, 1992. 328p.

\_\_\_\_\_. **Cristo é a questão**. Trad. Priscilla W. Carvalho. São Paulo: Paulus, 2007. 112p.

MEIER, John P. **Um Judeu Marginal: repensando o Jesus Histórico**. Trad. Laura Runchinsky. Rio de Janeiro: Imago, vol. II, 1996. 316p.

MEYER, Marvin. **Mistérios Gnósticos: As Novas Descobertas, O Impacto da Biblioteca de NaHammadi**. São Paulo: pensamento-Cultrix, 2005.

MIRANDA, J. Porfirio. **O Ser e o Messias: um estudo sobre o messianismo de Jesus**. São Paulo: Paulinas, 1982. 198p.

MORETTI, Serenito A. **O Sinal da Partilha no Quarto Evangelho (Jo 6,1-21). Dissertação de Mestrado**. Rio de Janeiro, PUC, 1993. 128p.

MÜLLER, Ulrich B. **A Encarnação do Filho de Deus. Bíblica Loyola 44**. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2004. 127p.

MUSSNER, Franz. **Tratado sobre os Judeus**. Trad. Frederico Dattler. São Paulo: Paulinas, 1987. 249p.

\_\_\_\_\_. **The Historical Jesus in the Gospel of John**. London: Burns & Oates, 1967. 115p.

NASCIMENTO, Carlos Josué. **Do Conflito com os Judeus á Revelação da Verdade que Liberta em João 8:31'-59**, Universaida Metodista de São Paulo, 2010, São Paulo.

NEUSNER, Jacob. **Judaism in the Beginning of Christianity**. Philadelphia/USA: Fortress Press, 1984. 112p.

\_\_\_\_\_. **Um Rabino conversa com Jesus – Um diálogo entre milênios e confissões**. Rio de Janeiro: Imago, 1994. 151p.

\_\_\_\_\_. **Formative Judaism. Religious, Historical, and Literary Studies**. Brown Judaic Studies 37, Chico, California: Scholars Press, 1982. 173p.

NEYREY, Jerome H. **Christ Is Community. The Christologies of the New Testament**. Wilmington, Delaware: Michael Glazier, 1985, (Good New Studies 13), 295p.

NICHOL, Francis D (Ed), **Seventh Day Adventist Bible Commentary**, v. 5. Washington: Review And Herald Publishing Association, 1980.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Experiência Religiosa e Crítica Social no Cristianismo Primitivo**. São Paulo: Paulinas, 2003.

\_\_\_\_\_. (Org.) **Identidades Fluídas no Judaísmo Antigo e no cristianismo Primitivo**. São Paulo: Anna Blume, 2010.

NOLAN, Albert. **Jesus antes do Cristianismo**. São Paulo: Paulinas, 1988. 207p.

O'GRADY, Joan. **Heresia: o jogo de poder das seitas cristãs nos primeiros séculos depois de Cristo**. São Paulo: Mercuryo, 1994. 176p.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976. 120p.

OLMSTEAD, A.T, **Jesus in the Light of History**, New York, 1942

OSBORN, Grant R. **A Espiral hermenêutica: uma nova abordagem a interpretação da Bíblia.** São Paulo: Vida Nova, 2009.

OVERMAN, J. Andrew. **Igreja e Comunidade em crise. O Evangelho segundo Mateus.** Trad. Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Paulinas, 1999. 471p.

\_\_\_\_\_. **O Evangelho de Mateus e o Judaísmo Formativo - O mundo social da Comunidade de Mateus.** São Paulo: Loyola, 1997, 153p.

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

\_\_\_\_\_. **As Origens de Satanás. Um estudo sobre o Poder que as forças irracionais exercem na sociedade moderna.** Trad. Ruy Jungmann. 2ª ed., Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. 272p.

\_\_\_\_\_. **Além de toda crença: O Evangelho desconhecido de Tomé.** Trad. Manoel P. Ferreira. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004. 245p.

PERREIRA, Wesley Fajardo. **O Conflito entre a Comunidade Joanina e o Judaísmo Farisaico. Análise a partir de João 12,44-50.** Tese de Mestrado. São Bernardo do Campo/SP: Instituto Metodista de Ensino Superior, 1994. 121p.

PERRIN, N. **Rediscovering the Teaching of Jesus.** N. York: Harper & Row, 1967. 272p.

PAROSCHI, Wilson C. **Crítica Textual do Novo Testamento, 2. Ed.** São Paulo:, Vida Nova, 1999.

PRIETO, Christine. **Cristianismo e Paganismo: a pregação do evangelho no mundo greco-romano.** Trad. Euclides M. Balancin. São Paulo: Paulus, 2007. 133p.

RICHARD, Pablo. **O movimento de Jesus depois da Ressurreição.** São Paulo: Edições Paulinas, 1999. 218p.

ROBINSON, J. M. **The Nag Hammadi Library in English.** New York: Harper/San Francisco, 1990. 549p.

RODRIGUES, Maria Paula. **“Um pecador quer nos ensinar?” Religião e Poder no episódio do cego de nascença.** Dissertação de Mestrado. São Bernardo do Campo/SP. UMESP. 2003. 182p.

ROPS, Daniel-. **Jesús en su Tiempo. Como un Hombre entre los demás Hombres.** 3ª ed., Madrid: Ediciones Palabra. 2004. 631p.

ROWLAND, Christopher. **Christian Origins. An Account of the Setting and Character of the most Important Messianic Sect of Judaism.** 2 ed., Great Britain: SPCK, 2002. 429p.

RUTHERFORD, Jonathan (Ed.). **Identity: community, culture, difference.** London: Lawrence & Wishart Limited, 1990. 240p.

SALDARINI, Anthony J. **Fariseus, Escribas e Saduceus na Sociedade Palestinense.** Trad. Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2005. 341p.

---

SAMPLEY, J. Paul (org.). **Paulo no Mundo Greco-Romano. Um compêndio.** Trad. José Raimundo Vidigal, São Paulo: Paulus, 2008. 606p.

SCHLESINGER, Hugo e PORTO, H. **Jesus era judeu.** São Paulo: Paulinas, 1979.

SCHMIDT, Francis. **O Pensamento do Templo de Jerusalém a Qumran.** Bíblia 22. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1988. 279p.

SCHOENBORN, Ulrich. **Gnosticismo Cristão: Linguagem Revolucionária e releitura de texto.** Trad. Luís M. Sander. São Leopoldo/RS: Instituto Ecumênico de Pós-Graduação (IEPG), 1995. 35p.

SCHUBERT, Kurt. **Os Partidos Religiosos Hebraicos da Época Neotestamentária.** São Paulo: Paulinas, 1979. 88p.

SCHÜRER, Emil. **Historia del Pueblo Judío en Tiempos de Jesús.** Madrid: Ediciones Cristiandad, 1895 Vol. I, 792p.; Vol. II. 798p.

SEGUNDO, Juan Luis. **O Homem de hoje diante de Jesus de Nazaré.** São Paulo: Paulinas, 1985. 406p.

SEVERINO, A. Joaquim. **Metodologia do trabalho científico.** 21ª ed. Revista e ampliada. São Paulo; Cortez, 2000. 279p.

SHANKS, Hershel (org.), **Para compreender os Manuscritos do Mar Morto. Uma coletânea de ensaios da Biblical Archeology Review.** Trad. Laura Rumchisky. Rio de Janeiro: Imago, 1993. 343 p.

SARNA, Nahum M., Exodus [= Shemot]: **The Traditional Hebrew Text with the New JPS Translation**, JPS Torah Commentary; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1991.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de Exegese Bíblica**. São Paulo: Paulinas, 2000, (Coleção Bíblia e História). 515p.

\_\_\_\_\_. **Leia a Bíblia como Literatura**. São Paulo: Loyola, 2007. 101p.

SIMON, M. & BENOIT, A. **Judaísmo e Cristianismo Antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino**. São Paulo: EDUSP. 1987. 350p.

TALMON, S. **The Messiah**. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

THEISSEN, Gerd. **O Movimento de Jesus: História social de uma revolução de valores**. Trad. Werner Fuchs. São Paulo: Loyola, 2008. 475p.

\_\_\_\_\_. **Sociologia do Movimento de Jesus. O nascimento do Cristianismo Primitivo**. Petrópolis: Vozes, 1989. 187p.

\_\_\_\_\_. **A Religião dos Primeiros Cristãos. Uma teoria do Cristianismo Primitivo**. Trad. Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2009. 454p.

THEISSEN, Gerd e MERZ, Annete. **O Jesus Histórico. Um Manual**. Trad. Milton C. Mota e Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2002. 651p.

TREVIJANO, Ramón E. **Orígenes del Cristianismo. El trasfondo judío del Cristianismo Primitivo**. Salamanca: Pub. Universidad Pontificia Salamanca, 1995. 475p.

VERMES, Geza, **Jesus e o Mundo do Judaísmo**. Trad. Adail U. Sobral e Maria S. Gonçalves. São Paulo: Loyola, Bíblica 17, 1996, 167p.

\_\_\_\_\_. **Jesus, o judeu: uma leitura dos evangelhos feita por um historiador**. São Paulo: Loyola, 1990. 231p.

VIDAL, César. **JESUS e os Manuscritos do Mar Morto**. Trad. Marta Bigotte de Figueiredo. Lisboa: Livros d'Hoje, Publicações dom Quixote, 2007. 194p.

VIDAL, Senén. **Jesus, o Galileu**. Trad. Solange do Carmo. São Paulo: Edições Loyola, 2009. 234p.

VIELHAUER, Philip. **História da literatura cristã primitiva: Introdução ao Novo Testamento, aos Apócrifos e aos Pais Apostólicos**. Trad. Geschichte der Urchristlichen Literatur. Santo André: Academia Cristã, 2005. 857p.

WEGNER, Uwe. **Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia**. São Paulo:/São Leopoldo: Paulus/Sinodal, 1998. 407p.

WENGST, Klaus. **Pax romana: pretensão e realidade**. São Paulo: Paulus, 1991. 224p.

WESTERMANN, Claus, **Genesis 12-36: A Commentary**, Minneapolis: Augsburg; 1985.

## 5.4 Artigos

ALMEIDA Maria Apc. A, De Andrade. **Os Judeus E A Exclusão Da Sinagoga Para A Comunidade Joanina**. (\*Oracula 5.10 (2009) Issn: 1807-8222). P. 15-28.

ARTERBURY, Andrew E.; <sup>[1]</sup><sub>[SEP]</sub>**Breaking The Betrothal Bonds: Hospitality In John 4**. Source: The Catholic Biblical Quarterly, Vol. 72, No. 1 (January 2010), Pp. 63-83 Published By: Catholic Biblical Association<sup>[1]</sup><sub>[SEP]</sub>Stable Url: [Http://Www.Jstor.Org/Stable/43726688](http://www.jstor.org/stable/43726688).

\_\_\_\_\_, **Entertaining Angels: Early Christian Hospitality in Its Mediterranean Setting**; New Testament Monographs 8; Sheffield: Sheffield Phoenix, 2005.

BAILÃO, Marcos Paulo. **O Nascimento Do Messias Judaíta**. Revista: Estudos Íblicos, Petrópolis, Rj , 52, 1997, P. 9-15.

BALFOUR, Glenn. **Is John's Gospel Anti-Semitic? Autor**: Journal: Tyndale Bulletin, V. Tynbul 48:2 (Na 1997).

BEUTLER, **Faith an Confession: The Purpose, of John**, In: Painter, J Culpepper, R A; Segovia, FF (ed). *Word Theology, and Community in John*. St Louis, 2001, p. 19-31.

BERROUARD, M. **Le Paraclet défenseur du Christ devant la conscience du croyant (Jo XVI)**. RSPT, 1949, p. 377.

BOTHA, J. Eugene, **Jesus and the Samaritan Woman: A Speech Act Reading of John 4:1-42** (NovTSup.65; Leiden: Brill, 1991).

BOVON, François. **Canonical And Apocryphal Acts Of Apostles** *Journal Of Early Christian Studies* 1067-6341: 2003; Vol:11 Iss:2 Pg:165 -194.

BOWE, Barbara; **Dancing Into The Divine: The Hymn Of The Dance In The Acts Of John;** *Journal Of Early Christian Studies* [1067-6341] Yr:1999 Vol:7 Iss:1 Pg:83 -104.

BOWEN; Clayton R. **Notes on the Fourth Gospel;** *Journal of Biblical Literature*, Vol. 43, No. 1/2 (1924), pp. 22-27. [Journal]

BOWMAN, J; **Samaritan Studies I: The Fourth Gospel and the Samaritans**, BJRL, 40, 1957/8, p. 298-327.

BRANT, Jonn Ann "**Husband Hunting: Characterization and Narrative Art in the Gospel of John,**" *Biblical Interpretation* 4, 1996.

BRODIE, Thomas L., **The Gospel according to Joh : A Literary and Theological Commentary** (New York: Oxford University Press, 1993).

BURNHAM, Sylvester. **Jesus As A Prophet**. *The Biblical World*, Vol. 10, No. 5 (Nov., 1897), Pp. 327-332 Published By: The University Of Chicago Press Stable Url: [Http://Www.Jstor.Org/Stable/3140224](http://Www.Jstor.Org/Stable/3140224).

BURTON, Ernest De Witt **The Purpose and Plan of the Gospel of John. II;** *The Biblical World*, Vol. 13, No. 2 (Feb, 1899), pp. 102-105. [Journal]

CAHILL, P. Joseph; "**Narrative Art in John IV,**" *Religious Studies Bulletin* 212 (1982): 41.

CHARLESWORTH, James H, **Critical Reflections on the Odes of Solomon. JSPS 22; Sheffield, England: Sheffield Academic Press, 1998, Vol. 1:192-257.**

CHIARELLO, Valmir. **Marginalizados No Quarto Evangelho. Dissertação Apresentada À Faculdade De Teologia, Pontifícia Universidade Católica Do Rio Grande Do Sul.**

CHILDS, Brevard, **Bíblica! Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible, Minneapolis: Fortress, 1993.**

CLEMEN, Carl. **Does The Fourth Gospel Depend On Pagan Traditions? Source: The American Journal Of Theology, Vol. 12, No. 4 (Oct., 1908), Pp. 529-546 Published By: The University Of Chicago Press Stable Url: [Http://Www.Jstor.Org/Stable/3155088](http://www.jstor.org/stable/3155088). Accessed: 23-11-2016 23:04 Utc. Professor Lic. Carl Clemen, Ph.D. University Of Bonn, Germany.**

COLLEEN M. Conway, **Men and Women in the Gospel: Gender and Johannine Characterization (SBLDS 167; Atlanta: Society of Biblical Literature, 1999.**

COLLINS, Adela Yarbro And Collins John **J. King And Messiah As Son Of God: Divine, Human, And Angelic Messianic: In Biblical And Related Literature. Eerdmans, 2008; Pp. Xiv + 261.**

CONNICK, C. Milo, **The Dramatic Character Of The Fourth Gospel. Author(S):: Journal Of Biblical Literature, Vol. 67, No. 2 (Jun., 1948), Pp. 159-169 Published By: The Society Of Biblical Literature Stable Url: [Http://Www.Jstor.Org/Stable/3261773](http://www.jstor.org/stable/3261773).**

CONWAY, Colleen. **Men And Women In The Fourth Gospel: Gender And Johannine Characterization. Sbl Dissertation Series 167. Atlanta: Society Of Biblical Literature, 1999. Ix+230 P.629-631.**

CORDEIRO, Tiago. **Celeiro De Messias: Jesus Era Apenas Um Entre Muitos Profetas Que Prometiam Liberdade, Saúde Ou O Apocalipse No Oriente Médio Do Século 1. E Nem Era O Mais Famoso. Conheça Os "Outros Cristos"., (P. 28-30)**

CRAIG R. Koester; **"The Savior Of The World" (John 4:42).** Luther Northwestern Theological Seminary, St. Seminary, St. P.. The Society Of Biblical Literature Is Collaborating With Jstor To Digitize, Preserve And Extend Access To Journal Of

CROOK, Zeba A. **Collective Memory Distortion And The Quest For The Historical Jesus:** Journal For The Study Of The Historical Jesus. 2013, Vol. 11 Issue 1, P53-76. 24p.

CULPEPPER, R. Alan, **Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design** Philadelphia: Fortress, 1983.

DA SILVA, A. C. **O Messias Samaritano No Evangelho De João.** Rj Hr 2:2 (2009) – V. 2, P. 1-12. Universidade Federal Do Rio De Janeiro.

\_\_\_\_\_. **Os Processos Hermenêuticos Na Tradição Na Joanina.** Revista Jesus Histórico E Sua Recepção – Ano Ii [2009] – V. 2, P. 1-20. Universidade Federal Do Rio De Janeiro.

DANNA, Elizabeth. **A Note On John 4:29.** Source: Revue Biblique (1946), Vol. 106, No. 2 (Avril 1999), Pp. 219-223 Published By: Peeters Publishers Stable Url: [Http://Www.Jstor.Org/Stable/44089436](http://www.jstor.org/stable/44089436).

DAUBE, David. **Jesus And The Samaritan Woman. The Meaning Of ΣυγγράΟμαι.** Source: Journal Of Biblical Literature, Vol. 69, No. 2 (Jun., 1950), Pp. 137-147 Published. By: The Society Of Biblical Literature. Stable Url: [Http://Www.Jstor.Org/Stable/3262081](http://www.jstor.org/stable/3262081). Accessed: 05-12-2016 23:34 Utc.

DAVISON J, Ann; **John 4: Another Look At The Samaritan Woman,** Andrews University Seminary Studies, Vol.43, No.1, 159-168. Copyright 2005 Andrews University Press.

Duke, Paul D., **Irony in the Fourth Gospel;** Atlanta: John Knox, 1985.

EARL Richard. **Acts 7: An Investigation Of The Samaritan Evidence.** <sup>[SEP]</sup>Source: The Catholic Biblical Quarterly, Vol. 39, No. 2 (April 1977), Pp. 190-208 Published By: Catholic Biblical Association<sup>[SEP]</sup> Stable Url: [Http://Www.Jstor.Org/Stable/43714270](http://www.jstor.org/stable/43714270).

FARMER, Craig S. **Changing Images of the Samaritan Woman in Early Reformed Commentaries on John,** Church History, Vol. 65, No. 3 (Sep, 1996), pp. 365-375, [Journal].

FORTNA, **Source and Redaction in the Fourth Gospel's Portrayal of Jesus' Signs,** JBL, 89; 1970, p. 151-166.

FOSTER Paul. **Memory, Orality, And The Fourth Gospel.** Three Dead-Ends In Historicaljesus Research; Journal For The Stiufy Of The Historicatjesus To (2012) Tgt-227 Hroll.Com/Jshj.

FREED, E Edwin; **Did John Write His Gospel Partly To Win Samaritan Converts?** Source: *Novum Testamentum*, Vol. 12, Fasc. 3 (Jul, 1970), Pp. 241-256 Published By: Brill. Stable Url: [Http://Www.Jstor.Org/Stable/1560372](http://www.jstor.org/stable/1560372) Accessed: 22-11-2016 23:39 Utc. [Https://Www.Jstor.Org/Stable/Pdf/1560372.Pdf](https://www.jstor.org/stable/pdf/1560372.pdf).

GARCIA, Paulo. **Jesus E As Tradições Legais Em Israel: Conflitos Em Torno Das Tradições Legais No Judaísmo Do Primeiro Século:** (Estudos Bíblicos. Ed: Vozes, N. 99, 2003/3 Petrópolis, Rj (P. 91-97).

GONZÁLEZ, José María de Miguel. **Datos para una Teología Trinitaria en los Escritos Joánicos.** In: *Salmanticensis* 50, 2003, p. 389-420.

HÄGERLAND, Tobias. **John's Gospel: A Two-Level Drama?** Department Of Religious Studies, Göteborg University Box 2000, Se-405 30 Göteborg, Sweden.

Hartin. P.J. **A community in crisis. The christology of the Johannine community as the point at issue,** Source: *Neotestamentica*, Vol. 19 (1985), pp. 37-49, Published by: New Testament Society of Southern Africa.

Harvey, Richard Brown. **Narrative, Literary Theory, and the Self in Contemporary Society** Author(s):, Source: *Poetics Today*, Vol. 6, No. 4 (1985), pp. 573-590; Published by: Duke University Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1771954>.

HEIL, Jp. **Jesus As The Unique High-Priest In The Gospel Of John Exploring The Function Of The Johannine Messiah Through A Soteriologically Oriented Perspective Of Irony:** *The Catholic Biblical Quarterly* [0008-7912]; 1995 Vol:57 Iss:4 Pg:729 -745

RAMÍREZ Hernán Cardona E Juan Eliseo Montoya; **El Signo De La Samaritana: Estudio Abductivo De Jn 4.** Marín. *Theologica Xaveriana* – Vol. 64 No. 178 (393-421). Julio-Diciembre 2014. Bogotá, Colombia. Issn 0120-3649.

JOHANNES P. Louw and Eugene A. Nida, eds., **Greek-English Lexicon of the New Testament: Based on Semantic Domains**, 2 vols.; 2nd ed.; New York: United Bible Societies, 1989. 1 :454-55.

J. EUGENE BOTHA; **Jesus And The Samaritan Woman: A Speech Act Reading Of John 4:1-42**, Novtsup.65. Leiden: Brill, 1991. Pp. Xii + 220. Source: Journal Of Biblical Literature, Vol. 112, No. 4 (Winter, 1993), Pp. 722-724 Published By: The Society Of Biblical Literature Stable Url: [Http://Www.Jstor.Org/Stable/3267421](http://www.jstor.org/stable/3267421).

JAN VAN Der Watt; **The Presence Of Jesus Through The Gospel Of John**). Source: Neotestamentica, Vol. 36, No. 1/2, Word, Sacrament, And Community: Festschriftfor Professor J N Suggit (2002), Pp. 89-95. Published By: New Testament Society Of Southern Africa. Stable Url: [Http://Www.Jstor.Org/Stable/43049112](http://www.jstor.org/stable/43049112).

KILPATRICK, G. D. **John 4:9**. Source: **Journal of Biblical Literature**, Vol. 87, No. 3 (Sep., 1968), pp. 327-328 Published by: The Society of Biblical Literature Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/3263545>.

KLOPPENBORG, John S. **Memory, Performance, And The Sayings Of Jesus..** Journal For The Study Of The Historical Jesus 10 (2012) 97–132 Brill.Nl/Jshj.

KONINGS, Johan. **O Tema Do Messias No Quarto Evangelho.**, Ribla, N. 52, 1997). P. 88-98.

KÖSTENBERGER A J And Swain, Scott R. **Father, Son And Spirit: The Trinity And; John's Gospel**. New Studies In Biblical Theology, 24. Downers Grove, Il: Intervarsity Press, 2008. Pp. 224.

LARS Kierspel.; Dematerializing" **Religion: Reading John 2-4 As A Chiasm**. <sup>[1]</sup><sub>SEP</sub>Source: Biblica, Vol. 89, No. 4 (2008), Pp. 526-554 Published By: Peeters Publishers. Stable Url: [Http://Www.Jstor.Org/Stable/42614861](http://www.jstor.org/stable/42614861).

LEE, Dorothy A. **Partnership.In Easter Faith: The Role Of Mary Magdalene And Thomas In John 20**. Journal For The Study Of The New Testament October 1995 17: 37-49, (Comp).

LINCOLN, Andrew T., **The Gospel according to Saint John** (BNTC 4; London: Continuum, 2005.

MATTHEWS, Victor H.; **Conversation And Identity: Jesus And The Samaritan Woman**. In: Biblical Theology Bulletin Volume 40 Number 4 Pages 215–226. The Author(S) 2010. Reprints And Permissions. Doi: 10.1177/0146107910380876. [Http://Btb.Sagepub.Com](http://btb.sagepub.com).

MCGRATH, Alister; **A Passion for Truth: The Intellectual Coherence of Evangelicalism**; Downers Grove: InterVarsity, 1996. P. 113

MCDONALD, Lee Martin; **The Odes of Solomon: Their Origin and Use in Early Christianity**, Fuller Theological Seminary President of the Institute for Biblical Research: <http://www.haventoday.org/wp-content/uploads/2016/09/odes.pdf>

MCPOLIN J, **Mission in the Fourth Gospel**, ITh, Q, 1969, p.36.

MERWE, Dirk Van Der. **The Identification And Examination Of The Elements That Caused A Schism In The Johannine Community At The End Of The First Century.** Hervormde Teologiese Studies, 2009, V .63(3), P. 1149 [Periódico Revisado Por Pares].

MÍGUEZ, Nestor. **Contexto Sociocultural Da Palestina. (Ribla, Nº. 22, 1995/3 Petrópolis, Rj, P. 302-312.**

MORDECAI, Roshwald. **Marginal Jewish Sects In Israel (Ii).** Source: International Journal Of Middle East Studies, Vol. 4, No. 3 (Jul., 1973), Pp. 328-354. Published By: Cambridge University Press. Stable Url: <Http://Www.Jstor.Org/Stable/162163>.

MURRAY, Robert. **Jews, Hebrews And Christians: Some Needed Distinctions.** Reviewed Work(S): Source: Novum Testamentum, V. 24, Fasc. 3 (Jul., 1982), P. 194-208.

NOGUEIRA, Paulo Augusto De Souza. **A Comunidade Esquecida: Um Estudo Sobre Os Grupos Helenistas Em Atos 6:1- 8:3., (Ribla: Revista De Interpretação Bíblica Latino-Americana, N. 22, 1995/3 P. 109-126).**

\_\_\_\_\_. **Cristianismo Na Ásia Menor: Um Estudo Comparativo Das Comunidades Em Éfeso No Final Do Primeiro Século.** (Ribla, Editora Vozes, Petrópolis, Rj, N. 29, 1998/1. P. 123-139.

\_\_\_\_\_. **Dar A Vida Pelos Seus Amigos: O Jesus Histórico E O Sacrifício.,** Revista: Estudos Bíblicos Petrópolis, Rj, N. 99, 2008/3, P. 35-41.

\_\_\_\_\_. **O Cristianismo Primitivo como Objeto da História Cultural: Delimitações, Conceito de Análise e roteiro de Pesquisa,** v.8, n.16, p.31-49, jul./dez. 2015.

NOTSCHER, F. **Vois divines et Humaines selon la Bible et Qunran,** NRT, 1966, p. 907-942

NÚÑEZ, César Carbullanca. **A Encarnação - Fator De Crise Nas Comunidades Joânicas.** (Ribla, N. 59, 2008/1, Editora:Vozes, Rio De Janeiro, Rj. P. 93-105.

OSTENSTAD G. **The Structure of the Fourth Gospel: Can it be Defined Objectively?** STL 45, 1991.

PADDISON, Angus. **Engaging Scripture: Incarnation And The Gospel Of John.** Scottish Journal Of Theology [0036-9306]; 2007 Vol:60 Iss:2 Pg:144 -160.

PARSENIOS, G L. **Departure and Consolation. The Johannine Farewell Discourse in Light of Greco-Roman Literature,** NT 117, Leiden, 2005.

PERRY, Menahem and Meir Sternberg. **The King through Ironic Eyes: Biblical Narrative and the Literary Reading Process** Author(s): Published by: Duke University Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1772762>.

PEREYRA, Roberto. **Yo Creo Em El Jesus Histórico.** Revista Davar Logos, Revista Biblica Teológica, Del Palta, Argentina, V. 7: 2, 2008, P. 17-30.

PREVITALI, Giovanni. **Gentileschi's 'The Samaritan Woman at the Well'**

Source: The Burlington Magazine, Vol. 115, No. 843 (Jun., 1973), pp. 358-361 Published by: Burlington Magazine Publications Ltd. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/877378>.

PIXLEY, Jorge. **O Império No Evangelho Segundo João.** Ribla; “Os Povos Que Enfrentaram O Império”, N. 48, 2002/1, P. 241-251.

PURVIS, James D. **The Fourth Gospel And The Samaritan;**. Source: Novum Testamentum, Vol. 17, Fasc. 3 (Jul., 1975), Pp. 161-198 Published By: Brill.Stable Url: Accessed: 22-11-2016 23:40 Utc

REINHARTZ, Adele. **Judaism In The Gospel Of John..** (Critical Essay); Interpretation [0020-9643];2009 Vol:63 Iss:4 Pg:382.

\_\_\_\_\_, **"The Gospel of John," in Searching the Scriptures,** vol. 2, A Feminist tary (ed. Elisabeth Schüssler Fiorenza; New York: Crossroad, 1994.

RICHARD, Plabo. **As Diversas Origens Do Cristianismo: Uma Visão De Conjunto.** (Revista Interpretação Bíblica Latino Americana, N. 22, Petrópolis, Rj, 1995, P. 297-301).

RIDDLE, Donald Wayne, **Early Christian Hospitality: A Factor in the Gospel Transmission,** JBL 57 (1938) 141-54.

RISSI, M. **Der Aufbau des Vierten Evangeliums,** NTS 29, 1983.

ROBINSON, A.T., **The Destination And Purpose Of St John's Gospel,** Twelve New Testament Studies. London: Scm Press Ltd., 1962. Pp.107-125.)

ROTH, Paul, **The Theme of Corrupted Xenia in Aeschylus' Oresteia,** Mnemosyne 46, 1993.

RUBEAUX, Francisc. **O Livro Da Comunidade: (João 13-17)..** Ribla, A Tradição Do Discípulo Amado”, N. 17, 1994/1. P. 45-53.

\_\_\_\_\_. **Raízes Do Quarto Evangelho.,** Revista Interpretação Bíblica Latino Americana, Ed. Vozes, N. 22, 1995/3. P. 61-73.

SALINGER, Margaretta M C. **Christ and the Woman of Samaria;** The Metropolitan Museum of Art Bulletin, Vol. 32, No. 1, Part 1 (Jan., 1937), pp. 4-6 [Journal].

SCARDELAI, Donizete, **Jesus E Os Messianismos De Israel. Autor:** (Estudos Biblicos, N. 99, 2008/3, Editora Vozes, Petrópolis, Rj. P. 9-21.

SCHIFFMAN, L. H. **The Samaritans in Tannaitic Halakhah;** The Jewish Quarterly Review, Vol. 75, No. 4 (Apr., 1985), pp. 323-350. [Journal]

SIKES, Walter W; **The Anti-Semitism of the Fourth Gospel;** The Journal of Religion, Vol. 21, No. 1 (Jan., 1941), pp. 23-30, [Journal]

STADEL, Christian; **A Septuagint Translation Tradition and the "Samaritan Targum" to Genesis 41:43,** Journal of Biblical Literature, Vol. 131, No. 4 (2012), pp. 705-713; [Journal]

STALEY, Jeffrey Lloyd, **The Print s First Kiss: A Rhetorical Investigation of the Implied Reader in the Fourth Gospel**; SBLDS 82; Atlanta, Schorlars Press, 1988.

STANLEY J, **The Structure of Johns' Prologue: Its Implications for the Gospels Narrative Structure**, CBQ 48, 1986.

SWANSON, **Tod D.; To Prepare a Place: Johannine Christianity and the Collapse of Ethnic Territory**; Journal of the American Academy of Religion, Vol. 62, No. 2 (Summer, 1994), pp. 241-263. [Journal].

TRUMBOWER, Jeffrey A. **Born from above: The Anthropology of the Gospel of John**, Journal of Religion, Vol. 74, No. 3 (Jul., 1994), pp. 385-386; [Journal].

TUCKER, Gene M, David L. Petersen, and Robert R. Wilson, eds., **Canon, Theology, and Old Testament Interpretation**: Essays in Honor of Brevard S. Chüds (Philadelphia: Fortress, 1988.

VELDHUIZEN, Piet van, Geef mij te drinken: **Johannes 4,4-42 als waterputverhaal** (Zoeter- meer: Uitgeverij Boekencentrum, 2004).

WATT, Jan Van Der. **The Presence Of Jesus Through The Gospel Of John**<sup>[SEP]</sup>. Neotestamentica, Vol. 36, No. 1/2, Word, Sacrament, And Community: Festschrift For Professor J N Suggit (2002), Pp. 89-95<sup>[SEP]</sup>Published By: New

WATTS, Henderson, Suzanne. **Jesus' Messianic Self-Consciousness Revisited: Christology And Community In Context**; Journal For The Study Of The Historical Jesus. 2009, Vol. 7 Issue 2, (P168-197.)