

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*  
EM CIÊNCIAS DA RELIGÃO

**A FÉ PROFESSADA: ANÁLISE EXEGÉTICA DE JO 9,7B-38**

DIONIVALDO ROSA PIRES

Goiânia

2016

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE GOIÁS  
ESCOLA DE FORMAÇÃO DE PROFESSORES E HUMANIDADES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO *STRICTO SENSU*  
EM CIÊNCIAS DA RELIGÃO

**A FÉ PROFESSADA: ANÁLISE EXEGÉTICA DE JO 9,7B-38**

Tese apresentada à Banca Examinadora  
do Programa de Pós-Graduação *Stricto SENSU*  
em Ciências da Religião para  
conclusão do Doutorado.

Orientador: Dr. Joel Antônio Ferreira.

DIONIVALDO ROSA PIRES

Goiânia

2016

P667f

Pires, Dionivaldo Rosa

A fé professada [manuscrito]: Análise exegética de Jo 9,7b-38/ Dionivaldo Rosa Pires. – 2016.  
265 f.; 30 cm.

Texto em português com resumo em inglês  
Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica  
de Goiás, Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu  
em Ciências da Religião, Goiânia, 2016.  
Inclui referências f. 247-265

1. Bíblia - A.T - Jo. 2. Bíblia - Hermenêutica. 3.  
Bíblia - N.T - João. 4. Judaísmo. 5. Identidade. 6.  
Fé. I. Ferreira, Joel Antônio. II. Pontifícia Universidade  
Católica de Goiás. III. Título.

CDU: 27-247.8(043)

TESE DO DOUTORADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA EM  
03 DE AGOSTO DE 2016 E APROVADA PELA BANCA EXAMINADORA

Dr. Joel Antônio Ferreira /PUC Goiás (Presidente) Joel A. Ferreira

Dr. Valmor da Silva /PUC Goiás Valmor da S. Silva

Dr. Eduardo Gusmão de Quadros /PUC Goiás Eduardo Gusmão de Quadros

Dr. Elias Santos do Paraizo Júnior / Studium Teologicum Elias Santos do Paraizo Júnior

Dr. Pietro Sassatelli / UFG Pietro Sassatelli

Dra. Ivoni Ricther Reimer, /PUC Goiás (suplente) \_\_\_\_\_

Dedico aos meus pais Edmaldo e Piedade. Dedico também a todos com os quais tantas vezes discutimos esse e outros temas, sem chegar a um esclarecimento cabal e sem nos convencer talvez, mas, quem sabe?, terminando por ter uns pelos outros mais respeito e apreço.

## AGRADECIMENTO

*Pois nele vivemos, nos  
movemos e existimos (At 17,28).*

Agradeço a Mariosan pela amizade, contribuições e honestidade intelectual.

Agradeço a João Daiber, mestre e amigo, pelas valiosas sugestões.

A Alda Fernandes, pela rica e necessária revisão ortográfica do texto, mas sobretudo pela amizade.

A Fernanda pelas constantes perguntas e entusiasmo acerca da fé.

Ao meu orientador Dr. Joel Antônio Ferreira pela importantíssima contribuição intelectual e pelo estímulo durante o decorrer da pesquisa. Por tudo, *gratias tibi valde!*

Aos membros da banca de defesa, Dr. Valmor da Silva, Dr. Eduardo Gusmão de Quadros, Dr. Elias Santos do Paraízo Junior e Dr. Pietro Sassatelli, por aceitarem o convite e pela gentileza da leitura desse trabalho.

Aos professores e professoras do PPGCR por cada momento de aprendizado dentro e fora de sala de aula.

## RESUMO

PIRES, Dionivaldo Rosa. *A Fé Professada: Análise Exegética de Jo 9,7b-38*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2016.

A presente pesquisa se propõe a inquirir exegeticamente a fé professada em Jo 9,7b-38. Objetiva-se demonstrar que, a partir do itinerário percorrido pela figura tipológica do ex-cego, narrado em Jo 9,7b-38, a comunidade constrói inteligente e ousadamente seu protagonismo e sua história, sendo fonte de inspiração e resposta alternativa frente à Sinagoga que interroga, intima, intimida e expulsa (9,18.22.34). O estudo, a partir de um viés hermenêutico, apresenta a situação e a realidade do primeiro século na qual viveu a comunidade joanina, pontuando sua trajetória existencial. Reflete sobre o uso e semântica do termo os *Judeus*, destacando qual a identidade e função que o mesmo assume. Iniciando pela semântica dos verbos e palavras chave da perícopa, busca-se responder a uma polêmica com os *Judeus*. Procura-se analisar exegeticamente o processo judiciário que o ex-cego é submetido e sua profissão de fé e como se desenvolve seu protagonismo, tornando assim, a narrativa uma resposta literária ao momento histórico. A pesquisa pretende ressaltar as consequências da confissão/protagonismo do ex-cego. De um lado, a expulsão; do outro, a incriminação forçou a gestação gradual da identidade da comunidade e a construção de sua confissão cristológica por meio dos títulos importantes proclamados pelo ex-cego: no início é apenas um homem chamado Jesus (9,11), mas não só; em seguida um profeta (9,17) e, enfim, o Filho do Homem (9,35). Finalmente, o protagonismo do ex-cego se torna sinônimo de fé professada e, portanto, paradigma profético, inspirador e promotor de alternativas justamente porque prefere ser expulso da Sinagoga para continuar sendo fiel à comunidade.

Palavras-chave: Crer; Confessar; Expulsar; Protagonismo; Cegueira; Identidade.

## ABSTRACT

PIRES, Dionivaldo Rosa. *The Professed faith: Exegetical Analysis of John 9:7b-38*. Thesis (Doctored in Religion Sciences) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2016.

This research aims to investigate exegetically professed faith in John 9:7b-38. The goal is to demonstrate that, from the itinerary traveled by the typological figure of the former blind, narrated in John 9:7b-38, the community builds up smartly and boldly its protagonism and its history, becoming a source of inspiration and alternative response to the Synagogue that questions, intimates, intimidates and expels (9:18.22.34). The study, from a hermeneutic bias, presents the situation and the reality of the first century in which lived the Johannine community, punctuating his existential trajectory. It reflects on the use and semantics of the term Jews, highlighting which the identity and role that it assumes. Starting with the semantics of verbs and keywords of the pericope, it seeks to respond to a controversy with the Jews. We Seek to analyze exegetically the judicial process through which the former blind was submitted and his faith profession and how his protagonism was developed, thus making the story a literary response to the historical moment. The research aims to highlight the consequences of former blind confession/protagonism. On the one hand, the expelling; on the other, the accusation forged the gradual gestation of the community identity and building of its christological confession through major titles proclaimed by the former blind man: at the beginning it is only a man named Jesus (9:11), but not only; then a prophet (9:17) and, at last, the Son of Man (9:35). Finally, the former blind protagonism becomes synonymous with professed faith and therefore prophetic paradigm, inspiring and alternative promoter precisely because he preferred to be expelled out of the synagogue in order to remain faithful to the community.

Keywords: Believe; Confess; Expel; Protagonism; Blindness; Identity.



## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGRAS

a.C.: Antes de Cristo  
AT: Antigo Testamento  
cf. : Confira  
d.C.: Depois de Cristo  
NT: Novo Testamento  
NTG: Novo Testamento em Grego  
v.: Versículo  
vv.: Versículos  
x: Vezes

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>13</b>
<b>1 O CONTEXTO DO QUARTO EVANGELHO</b> .....	<b>24</b>
1.1 CONTEXTO PLURAL DA COMUNIDADE DO QUARTO EVANGELHO.....	24
1.1.1 Paternidade, Geografia e Datação da Redação do Quarto Evangelho .....	25
1.1.2 Contexto Sócio-político da Palestina .....	28
1.1.2.1 Anos 37 a.C. a 4 a.C. ....	29
1.1.2.2 Nascimento, morte e ressurreição de Jesus: experiência fundante .....	34
1.1.2.3 Dos anos 30 a 70: entorno do Discípulo Amado .....	39
1.1.2.4 O processo pós-conflito intrajudaico e destruição do Templo: anos 80-100.	42
1.1.2.5 Crise interna na comunidade: anos 100-110.....	45
1.1.3 Cristianismo e/ou 'Cristianismos' e Judaísmo e/ou 'Judaísmos' .....	47
1.1.4 Grupos e Conflitos da/na Comunidade do Quarto Evangelho .....	53
1.1.4.1 O Quarto Evangelho e o conflito com o grupo de João Batista .....	55
1.1.4.2 O Quarto Evangelho e o pensamento da comunidade de Qumran .....	59
1.1.4.3 O Quarto Evangelho e o Judaísmo em Formação.....	62
1.1.4.4 O Quarto Evangelho e o conflito com o pensamento gnóstico .....	66
1.1.5 Jo 9,7b-38: Memória Perigosa de Jesus .....	70
1.2 OS <i>JUDEUS</i> NO QUARTO EVANGELHO E EM JO 9,7B-38 .....	74
1.2.1 É Antijudaico o Quarto Evangelho?.....	75
1.2.2 Identidade: Quem são os <i>Judeus</i> no Quarto Evangelho? .....	78
1.2.3 Função dos <i>Judeus</i> no Quarto Evangelho.....	80
1.2.4 <i>Judeus</i> no Quarto Evangelho: Conclusão .....	84
<b>2 EXEGESE LITERÁRIA DA PERÍCOPE JO 9,7B-38</b> .....	<b>89</b>
2.1 INTRODUÇÃO.....	89
2.2 DELIMITAÇÃO DE JO 9 NO QUADRO DO QUARTO EVANGELHO .....	89
2.2.1 A Posição da Perícopa no Contexto de Jo 2-12 .....	92
2.2.2 A Posição da Perícopa no Contexto de Jo 9-10 .....	92

2.3	TEXTO GREGO DA PERÍCOPE JO 9,7B-38.....	96
2.4	CRÍTICA TEXTUAL .....	97
2.5	TRADUÇÃO DE JO 9,7b-38.....	100
2.6	A NARRATIVA DO SINAL DO CEGO DE NASCENÇA JO 9,7B-38 .....	101
2.6.1	Jo 9,7b-38 como Sexto Sinal.....	101
2.6.2	Estrutura e Elementos de Análise Retórica da Perícope .....	103
2.6.2.1	Estrutura e coesão interna de Jo 9 .....	103
2.6.2.2	Estilo literário comunicativo do texto.....	106
2.6.2.3	Análise linguístico-sintática.....	107
2.6.2.4	Análise semântica.....	109
a.	Palavras de comunicação e missão .....	110
b.	Verbos de movimento.....	110
c.	Temática do revelar-realizar a obra de Deus.....	111
d.	O Filho do Homem e o discernimento-abertura do processo .....	112
e.	Os verbos visuais .....	115
f.	O crer ou um ver de maneira plena .....	117
g.	Relação entre ver e crer .....	119
h.	As confissões (ὁμολογέω) de fé como expressão do crer (πιστεύω).....	120
2.7	ANÁLISE LITERÁRIA DE JO 9,7B-38 .....	123
2.7.1	Cena 1: Conclusão 9,7b – Da obediência à Autonomia .....	124
2.7.2	Cena 2: As Diferentes Reações dos Vizinhos e Testemunhas Oculares: 9,8-12.....	128
2.7.3	Cena 3: I Interrogatório das Autoridades e o Testemunho do Ex-cego 9,13-17.....	132
2.7.4	Cena 4: II Interrogação das Autoridades e os Pais do Ex-cego: 9,18-23 ...	140
2.7.5	Cena 5 III Interrogação das Autoridades e Ironia/ousadia do Ex-cego 9,24-34 148	
2.7.6	Cena 6 Reencontro de Jesus com o Ex-cego e a Profissão de fé 9,35-38.	158
2.8	CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTRATÉGIA LITERÁRIA DE JO 9,7B-38	164

<b>3</b>	<b>CONSEQUÊNCIAS DA FÉ PROFESSADA .....</b>	<b>167</b>
3.1	CONSTRUÇÃO DO ITINERÁRIO DO LEITOR MODELO EM JO 9,7B-38	167
3.1.1	O <i>Incipit</i> do Protagonismo (9,7b) .....	170
3.1.2	A Nova Identidade da Comunidade: Ἐγὼ εἰμι/Eu Sou (9,8-12).....	172
3.1.3	Comunidade Profética (9,13-17).....	175
3.1.4	Pais: O Grupo que Acredita, mas não Professa (9,18-23).....	176
3.1.5	Um Pecador que Fala e Ensina (9,24-34) .....	179
3.1.6	Comunidade Convidada a Confessar e Professar a Fé (9,35-38).....	182
3.1.7	O Protagonismo da Comunidade Visto pelo Leitor Modelo .....	184
3.2	O TRAUMA DA EXCLUSÃO: CONFLITOS INTRAJUDAICOS .....	186
3.2.1	Transfundo Judaico do Quarto Evangelho .....	186
3.2.2	Escopo e Contexto Vital da Perícope .....	189
3.2.3	O Drama e Consequências da Exclusão .....	192
3.3	DEGRAUS DO ITINERÁRIO CRISTOLÓGICO DA COMUNIDADE À LUZ DO PROTAGONISMO DO EX-CEGO.....	202
3.3.1	Figuras Paradigmáticas: A Fé Personalizada do Quarto Evangelho .....	203
3.3.2	Profissão de Fé do Ex-cego: Uma Pedagogia Cristológica .....	210
3.3.2.1	Dinamicidade cristológica do Quarto Evangelho .....	210
3.3.2.2	Um homem chamado Jesus (9,11).....	216
3.3.2.3	Que é um profeta (9,17) .....	218
3.3.2.4	Crer no Filho do Homem (9,35) .....	219
3.3.2.5	Do homem ao Filho do Homem.....	227
3.3.3	O Confessado e a Comunidade Confessante.....	228
	<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>234</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>247</b>

## INTRODUÇÃO

Desde os primeiros séculos a narração da cura do cego de nascença recebeu uma acolhida especial. É atestada, de fato, em três âmbitos eclesiais principais: a antiguidade da Igreja reservou a Jo 9 um lugar de relevo na catequese, testemunhado seja nos escritos dos Padres<sup>1</sup> como na arte cristã; paralelamente, também na liturgia esse texto é considerado relevante, especialmente em conexão com o sacramento do Batismo, tanto que constitui até hoje uma etapa fundamental no itinerário quaresmal da Igreja de rito latino<sup>2</sup>; enfim, é um texto exemplar para a dimensão caritativa, âmbito no qual, as comunidades cristãs têm sempre um olhar de atenção constante para com todos os doentes (acrescentaria aqui também a presença do sofrimento, doença e mal na existência humana).

Os motivos de tal fascínio exercido ininterruptamente pela narração de Jo 9, pensamos ser de natureza múltipla: a presença no texto de uma simbologia particularmente evocativa em todos os sentidos; a dinamicidade da história, não privada de ironia e, sobretudo, a vivacidade narrativa; a atualidade do debate sucessivo à cura, especialmente em um contexto polêmico com outras instituições (pós-70-90); a exemplaridade do percurso de fé do cego de nascença e, por contraste, o exemplo 'negativo' encarnado pelos fariseus (Judaísmo em Formação) e, no meio do caminho, a conduta obscura dos pais.

Se de um lado houve um interesse, por outro, paradoxalmente, nota-se que o texto Jo 9 não recebeu uma atenção adequada dos estudiosos<sup>3</sup>. Descrevamos, então, a quantas anda o *status quaestionis* dessa perícopa: Maertens (p. 55-9) em 1967 escreveu um artigo restringindo a sua pesquisa apenas na preparação para a

---

<sup>1</sup> Entre os Padres da Igreja que comentam ou citam Jo 9, recordamos: Orígenes (184-254), Irineu (130-202), Tertuliano (160-220), Cipriano (210-258), Cirilo de Alexandria (315-386), Ambrósio (340-397), João Crisóstomo (349-407) e Agostinho (354-430) (BISCONTI, 1983; FABRIS, 2003; SABUGAL, 2010; DEVILLERS, 2015).

<sup>2</sup> O Evangelho do IV Domingo da Quaresma no ciclo A de leituras festivas.

<sup>3</sup> Nos referimos às dissertações e teses. Entre os vários comentários sobre a perícopa o de Martyn (1968, p. 17-41) se tornou um marco indispensável. Segundo o mesmo, temos que ler o Evangelho em nível duplo: o nível da vida de Jesus e o nível da presença poderosa deste Jesus no âmbito de sua comunidade. O Evangelho reflete um estágio inicial de banimento no judaísmo formativo. O ponto de vista do trabalho de Martyn é a expulsão dos cristãos da Sinagoga, que ele classifica como dado anacrônico, pois esta medida contra os cristãos só foi executada a partir dos anos 85 d.C. Sua aplicação à vida de Jesus é um indício de que outros dados semelhantes podem ser mais um reflexo dos problemas e preocupações da comunidade joanina do que dados históricos sobre Jesus. Assim, a expulsão dos cristãos da Sinagoga é fundamental para compreensão do concreto *Sitz im Leben* da comunidade e do Evangelho. Para esse autor, havia uma hipotética decisão de excluir os heréticos cristãos da sinagoga (Jâmnia).

Páscoa. O seu estudo o levou a descobrir que desde o ano 384, esse capítulo era uma das leituras importantes nas proximidades da Páscoa. Segundo esse mesmo autor, a leitura do texto foi de algum modo monopolizada pela pastoral catecumenal do século IV e explorada mais diretamente em função da preparação para o batismo. Posteriormente, depois de uma década, Sabugal em 1977<sup>4</sup> defenderá sua tese privilegiando a análise literária e a atualização da perícopes; na mesma, esse autor se afasta da interpretação 'eclesiástica' que vê na narração uma simbologia do Batismo e envereda pela construção cristológica. Diante da pouca produção referente à perícopes, em 1983 Bacinoni (p. 5), na introdução de sua tese, dizia melancolicamente que "os estudos monográficos sobre este capítulo são relativamente poucos". Dez anos mais tarde, Gourgues (1995, p. 289) define Jo 9 "o capítulo mais negligenciado de todo o Evangelho, com menos de quarenta estudos sobre ele". Na realidade, as teses sobre esse texto são poucas e nem todas de fácil acesso (JUST, 1998; ITO, 2000)<sup>5</sup>. A última produção europeia que tivemos acesso foi a tese de Cauria (2015) que elabora a pesquisa a partir da simbologia visual diante da luz de Cristo. Das contribuições desse profundo trabalho, pensamos ser duas as principais: elabora uma análise literária da perícopes e procura fazê-la dialogar com as análises narrativa e pragmática; a segunda, foi aprofundar uma reflexão unitária e sistemática sobre a temática da simbologia visual em Jo 9 e no seu contexto maior (capítulos 7-10) na tentativa de colher as implicações teológicas, inclusive para todo o Quarto Evangelho.

No Brasil, em 1993 Tepedino elaborou uma tese que teve o mérito de resgatar a compreensão do Quarto Evangelho e a 1João como escritos encarnados na sua realidade, contextualizados, polêmicos e buscando dar uma resposta para os desafios que surgiram para sua fé. A autora trabalha a construção da cristologia e embora não se dedique particularmente a Jo 9, a mesma concluirá que o título mais adequado para Jesus será o ex-cego a professá-lo. Sobre a perícopes, especificamente temos algumas dissertações<sup>6</sup>: Rodrigues (2003), Almeida (2008

---

<sup>4</sup> Na tese citaremos a edição de 2010.

<sup>5</sup> Entre as várias contribuições em artigos sobre a narração do cego de nascença podemos citar: Fossion (1982), Painter (1991), Holleran (1993), Marconi (1998) e Aletti (2004).

<sup>6</sup> Interessante que todas as pesquisas foram realizadas por mulheres. Não encontramos, no Brasil, nenhuma dissertação ou tese da perícopes produzida por homem. A presença feminina aqui é marcante. Essa 'coincidência' se torna atraente, sobretudo, se se pensa que será um excluído, considerado incapaz e pecador que atuará e mostrará sua voz, ocupará seu espaço e resgatará sua identidade.

[esta inclusive com a tese em 2012]), Vieira (2008) e Togneri (2011). Com exceção de Rodrigues (2003) e Togneri (2011), todas as outras desenvolvem os temas tradicionais da perícopes: o caminho da luz (a categoria da luz), Jesus como luz do mundo e a pedagogia da luz como recriação. Já Togneri (2011) procura investigar como aconteceu a libertação dos condicionamentos da Lei e das normas da Sinagoga naquele cego curado, levando-o a converter-se a Jesus como o Filho do Homem. Consideramos original a perspectiva da autora por tentar aplicar as implicações que o estudo oferece ao processo catequético com pessoas adultas; embora salogue a autonomia do homem curado, ainda não evidencia o seu protagonismo. Um pouco mais avançada (e original) já é a pesquisa de Rodrigues (2003)<sup>7</sup> que articula exegese e ciências sociais (Sociologia); a mesma se apropria das categorias do ‘poder simbólico’ de Bourdieu<sup>8</sup> e os aplica aos personagens da narração: para a autora o episódio do cego de nascença seria um produto simbólico destinado a provocar em seus leitores o questionamento da legitimidade do poder religioso exercido pelos especialistas de então, os fariseus da Sinagoga pós-70, e que como tal pode ser lido pelas comunidades eclesiais de hoje. Na ausência de Jesus, um membro da comunidade (9,8-34), o cego de nascença, assume a liderança e protagonismo. A partir disso, são tiradas as implicações sociológicas e eclesiológicas na tentativa de, principalmente, dar credibilidade aos leigos na leitura bíblica popular latino-americano e caribenha. Em matéria de religião, também o leigo pode ensinar, eis o tema central da autora.

Com o intuito de fazer parte desse interesse amplo e plurissecular por Jo 9, nossa pesquisa foi motivada por uma busca de aprofundar semanticamente os verbos ver<sup>9</sup>, crer (πιστεύω) e professar (ὁμολογέω) e, partir disso, demonstrar a seguinte hipótese: traçar e dar saliência, por meio da exegese<sup>10</sup>, ao protagonismo do

<sup>7</sup> Foi citada por última porque pensamos ser a que mais se aproxima de nossa perspectiva.

<sup>8</sup> À luz de entrada na reflexão temática em vazão, Bourdieu nos oferece uma chave da sua concepção sociológica no trato do artefato cultural que dá identidade à sua obra. Diz, o autor: “O poder simbólico é um poder de construção de realidade...” (BOURDIEU, 1989, p. 9).

<sup>9</sup> Na perícopes temos os seguintes verbos visuais, começando da forma mais material do ver e procedendo até a forma mais elevada de intuição que, aliás, se aproximaria de crer: βλέπω (ἀναβλέπω e θεωρέω) e ὁράω.

<sup>10</sup> A exegese bíblica define-se como forma científica de leitura da Sagrada Escritura e enquanto tal apresenta as mesmas características que devem valer para a leitura científica de textos em geral: com o auxílio de procedimentos cientificamente seguros, busca esclarecer o significado do texto e realizar uma averiguação intersubjetiva dos resultados. Procura desenvolver um método à altura das diversas dificuldades encontradas na compreensão de um texto bíblico considerado como documento

ex-cego desenvolvido pela sua fé professada (Jo 9,7b-38); ele começa a ver, em seguida crer e, finalmente, professa a fé. Entendemos, então, aqui fé professada/confessada como sinônimo de atuação e protagonismo. Em razão disso, para nós, abre-se a questão fundamental para confirmação ou não de nosso intento: Como classificar a atuação do ex-cego? Do ponto de vista narrativo e pragmático seria adequado dizer que a categoria de auxiliar ou coadjuvante explicitaria todo o significado de sua atuação/protagonismo em um episódio totalmente construído em torno da sua trajetória? Podemos admitir nele uma espécie de co-protagonista, ou quem sabe, aclamá-lo como protagonista (secundário) à custa do protagonista Jesus? Como avaliar imparcial e adequadamente sua função na trajetória de sua própria transformação pessoal? Poderia ser configurado sua atuação ao mesmo nível dos discípulos e pais, já que estes são coadjuvantes? O que representa essa 'presença' evasiva de Jesus no conjunto do Quarto Evangelho e evidenciado na perícopes? Em uma palavra, quem é o protagonista: o confessado ou o confessante na perícopes Jo 9,7b-34?

A resposta a estas questões confirmará ou não a nossa hipótese se, no horizonte da perícopes, a atuação confessante do ex-cego o faz principal protagonista da cena; e, ao confessar Jesus ausente ou evasivo, por meio de vários títulos, o torna presente e atuante pneumaticamente.

*A priori*, pensamos que se justifica a hipótese de que o protagonista ou sujeito principal da narrativa não é Jesus e sim o ex-cego. Um argumento a favor (presente no próprio texto) é a constatação da ausência de Jesus na perícopes ser a maior em todo o Quarto Evangelho: do v. 8 ao v. 34. A ausência de Jesus oportuniza seu protagonismo que, por sua vez, se desenvolve em um momento de conflito com a Sinagoga e, confessando, o ex-cego torna Jesus presente na trama. Nessa mesma lógica, é sintomático que, pela primeira vez, é na perícopes (9,22) que aparecerá: ἤδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ Χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται<sup>11</sup>. Seria uma coincidência o inédito ἀποσυνάγωγος? Ou poderia se hipotetizar

---

histórico. Portanto, a exegese deve ser sempre histórica e crítica, evitando soluções simplistas (EGGER, 2002, p. 15).

<sup>11</sup> *Seus pais disseram isto, porque temiam os judeus. Porquanto já os judeus tinham resolvido que, se alguém confessasse ser ele o Cristo, fosse expulso da sinagoga.* Sabemos da presença desse raríssimo adjetivo (ἀποσυνάγωγος) (9,22; 12,42; 16,2) posteriormente (em alguns pensadores e Padres da Igreja), mas nosso escopo é analisá-lo no contexto do Quarto Evangelho e na perícopes em questão. Não temos notícias do mesmo em outro escrito do Novo Testamento.



um eco de Jâmnia? A interpretação da perícopé é decisivamente condicionada pelo seu contexto conflitual e polêmico do pós-70. Nela esse conflito se torna um σχίσμα (*divisão*: 9,16), uma ἀποσυνάγωγος (*expulso da Sinagoga*: 9,22), ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω (*o expulsaram-no para fora*: 9,34), mas também πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ (*Creio, Senhor: e prostrando-se o adora*: 9,38). Em síntese, conjecturamos que somente foi possível o protagonismo e, portanto, a fé professada do grupo devido o conflito, a expulsão e assim, o ex-cego se torna modelo de itinerário de fé. Se o discípulo amado é o ideal de discipulado, o ex-cego, pelo protagonismo, encarna esse modelo.

Além disso, um segundo argumento que justifica a hipótese fundamenta-se no referencial teórico: a partir de uma ampla consideração das publicações clássicas e recentes, a grande tendência não desenvolve nem aprofunda a temática do protagonismo do ex-cego (o chamaremos assim por não ter nome). Na questão específica, pensamos que nossa pesquisa tem sua razão pela sua dúplici relevância: antes de tudo, por apresentar a abordagem sobre um personagem visto como pecador, excluído, cego e desacreditado, mas que, apesar disso, após o encontro com Jesus busca autonomia com criatividade, resgata sua identidade com inteligência e enfrenta de modo original as autoridades; mais do que isso, essa perspectiva, preencherá ‘minimamente’ o espaço negligenciado pelos exegetas e também contemplará o leitor hodierno que busca autonomia, identidade, voz inspiradora e protagonismo.

Com relação ao método a ser seguido, consideramos o valor e as contribuições do nível histórico e diacrônico<sup>12</sup> para a Tese: a identificação da fonte ou das tradições que estão na base da história do Quarto Evangelho; as reconstruções do contexto e da identidade da comunidade (BROWN, 1984; VIDAL, 1997)<sup>13</sup>; repensar e esclarecer as acusações de que o Quarto Evangelho é

---

<sup>12</sup> No campo exegético, é universalmente reconhecida a validade de um conjunto de métodos que recebe o nome de ‘método histórico-crítico’ e compreende a crítica textual, a crítica literária, a crítica ou história do processo da tradição e a crítica ou história da redação. Estes métodos estudam o texto sobretudo sob o aspecto diacrônico, ou seja, do ponto de vista da sua formação/gênese, e consideram a reconstrução de tais fases um dos principais meios para apreender o significado (EGGER, 2002; LIMA, 2014).

<sup>13</sup> Mesmo que sejamos do parecer que mais importante que tentar buscar a função historicamente desenvolvida pela comunidade, preferimos concentrar, sustentando a importância de um Autor genial, sobre um Modelo de Leitor que ele tinha em mente. Não se trata de esperar que o Leitor Modelo exista, mas trabalhar o texto de forma a construí-lo. Essa abordagem nos parece mais profícua que

antijudaico (ASHTON, 2000; BEUTLER, 2006). Contudo, essas problemáticas de caráter histórico e diacrônico serão iluminadas justamente pela análise sincrônica.

Entre as metodologias de leitura sincrônica<sup>14</sup> dos textos, mencionamos em primeiro lugar o método narrativo (CHATMAN, 1987; ECO, 1979; 1990; 1994; MARGUERAT; BOURQUIN, 2001; SKA, 1999; RESSEGUIE, 2008); o mesmo caracteriza os personagens singulares como figuras representativas e paradigmáticas e isso viabiliza um olhar avaliativo e seletivo àqueles que verdadeiramente fascinam como o ex-cego<sup>15</sup>. Para completar, graças a uma abordagem pragmática, a reflexão sobre o papel do Leitor Modelo construído pelo texto será reconhecido como essencial no processo hermenêutico que faremos.

Metodologicamente, pois, procuraremos articular à análise histórico-literária e semântica o reconhecimento e importância dos métodos narrativos e pragmáticos que estruturam o texto tal como nos foi conservado. Já na exegese, sobretudo fundamenta nela, tentaremos reler a perícopes do ponto de vista narrativo e com uma atenção especial de como o texto constrói o seu próprio Leitor Modelo. Essa releitura de Jo 9,7b-38 a partir da abordagem narrativa e pragmática não se trata de duas análises, mas de um aprofundamento para colher ulteriormente a riqueza do texto, diríamos até que se trata de uma ‘cooperação interpretativa’.

Nossa opção pela análise narrativo-pragmática vai de encontro com o estilo peculiar do Quarto Evangelho que ama personalizar a mensagem de maneira tal que obriga necessariamente a uma resposta (de fé ou não) do Leitor. Foi por meio da dissertação de mestrado (2009) – *crer e professar a fé em Jo 9,1-7.35-41* – que nos demos conta de que o tema da fé resulta central no horizonte do Quarto Evangelho e na sábia arquitetura narrativa com a qual é construído. E o faz não por discursos abstratos, mas por meio de personagens (VIGNOLO, 2003) que creem, mas nem sempre professam ou confessam a fé. Alguns personagens modelos ao Leitor assim descreve a função deles Mannucci (1993, p. 44):

---

as hipotéticas reconstruções históricas das fases da comunidade que levam sempre mais a multiplicação sem controle dos cenários possíveis.

<sup>14</sup> Os métodos sincrônicos consideram o texto um conjunto estruturado e coerente cujos elementos são combinados de maneira a determinar um todo unitário. Não se trata, porém, de um sistema fechado: o texto pode ter muitas relações com outras unidades e, sobretudo, se encontra integrado num evento de comunicação (EGGER, 2002, p. 71).

<sup>15</sup> Essa leitura possibilita uma análise também dos traços psicológicos, não mais amarrados ao campo existencial, mas considerado desdobramento da análise exegética.

Representa *ao vivo e em cores* respostas alternativas de crer ou não crer em Jesus, de modo que o leitor seja ajudado a fazer a sua própria escolha de fé. Assim como a palavra de Cristo não deixou nenhuma pessoa sem ter provocado um efeito no encontro com Jesus, do mesmo modo o leitor, ao qual João escreve (20,30-31), será obrigado a partir do texto evangélico mostrar a face de Cristo.

Cada personagem é “paradigmático e situação-tipo” (MOLLAT, 1984, p. 69) que representa um tipo de resposta a Jesus, e todos juntos oferecem ao Leitor um rol com diferentes possibilidades (CULPEPPER, 1983). Uma característica apaixonante no Quarto Evangelho é que a revelação se personaliza a pessoas concretas e históricas e, essa estratégia narrativa, enseja que o Leitor seja conduzido às diferentes possibilidades de respostas a Jesus.

Entre tantos, Natanael (1,43-51), um israelita quase perfeito; a Samaritana (4,1-42), mulher missionária que dá testemunho publicamente; Pedro que, simultaneamente, é modelo de fé-profissão (13,6-11.36-38; 21,1-19) e também antimodelo (18,10-11.15-18; 19,25-27; 20,1-10); temos Marta e Maria que devem abandonar a fé tradicional na ressurreição dos mortos no último dia (11,24) e passar à profissão de fé naquele que é a Ressurreição e a Vida (11,25-27); Tomé que, com sua profissão – *meu Senhor e meu Deus* (20,28) – fotografa o discípulo de cada tempo que conseguiu superar a dúvida e agora crê em Jesus ressuscitado; o simpático discípulo amado (13,23-26; 19,25-27; 20,3-8; 21,7.20-25) que mostra qual é, para Jesus, o comportamento do discípulo ideal que todos podem aspirar; José de Arimateia que, sem temer perder a reputação, pede a Pilatos o corpo de Jesus (19,38); Maria Madalena, exemplo ao leitor, porque segue Jesus até a cruz e professa sua fé no ressuscitado. Nicodemos (3,1-15; 7,45-52; 19,39), o *chefe dos Judeus*, um homem letrado, de cultura, *Rabi, mestre em Israel* e, possivelmente, a pessoa mais instruída que Jesus tenha encontrado. É um intelectual que está procurando e consegue sair das sombras para chegar à fé em Jesus e, por isso, é uma figura representativa para o leitor, porque cresce gradualmente na fé.

Diante de tantos personagens representativos, no nosso parecer, o texto narrativamente mais dinâmico e pragmaticamente mais eficaz, com um personagem e protagonista que mais confessa com a vida e professa com a boca é o ex-cego de nascença (9,7b-38). Sendo assim, metodologicamente, o presente estudo exegético tem, pois, o objetivo apropriar-se das contribuições da análise da estrutura literária, dos métodos narrativo e pragmático, tendendo, à luz de um olhar sincrônico

evidenciar, sobretudo os sinais textuais convergentes que legitimam e indicam ou não o protagonismo do ex-cego.

Certamente a fé estava sendo colocada em perigo e, assim, cada personagem-situação se torna uma espécie de carteira de identidade de como se pode defendê-la confessando a messianidade de Jesus. De fato, nas passagens Jo 9,22; 12,42; 16,2 o Evangelho faz alusão a uma excomunhão sinagoga, que teria privado o grupo dos privilégios geralmente concedidos às comunidades judaicas no mundo romano. O período é de perseguição, sofrimento e perturbações generalizadas contra os cristãos. Se o primeiro objetivo do Evangelho “é reforçar a fé do leitor em Jesus como Messias e doador de vida (20,31)” (EGGER, 2002, p. 148), o segundo escopo é consequência: “encorajá-lo a professar publicamente a fé também em situações hostis, como o acontece em João 9” (BEUTLER, 2005, p. 20).

Kysar (1975, p. 147-165) que muito se dedicou a compreender o objetivo do Evangelho, mais de uma vez, afirma que seu propósito não pode ser determinado apenas de Jo 20,30s, mas também em textos onde se fala da necessidade de professar a fé em Cristo em contexto hostil. A ideia de que o escrito reflete uma situação difícil e de perseguição é comum entre os estudiosos, mas é, sobretudo, Martyn (1968, p. 22-41) a reconhecer que a expulsão dos cristãos da sinagoga é fundamental para entender o *Sitz im Leben*<sup>16</sup> da comunidade.

Sob esse prisma, o Evangelho foi escrito em parte para responder essa perseguição e o conflito com a Sinagoga (CULPEPPER, 1983, p. 54-61). Tudo somado, o Quarto Evangelho foi elaborado para preservar, ensinar e transmitir a antiga tradição de fé em Jesus às sucessivas gerações cristãs (MOLONEY, 2005, p. 25-35). Esse contexto pode impedir ou, no caso do Evangelho, encorajar a comunidade a professar a fé em Cristo em situações difíceis, pois existem modelos corajosos e paradigmáticos. É justamente nesse contexto que o sinal da cura do cego de nascença nasce como protesto e para animar a comunidade que resiste, crê, confessa e testemunha Jesus Cristo.

---

<sup>16</sup> É uma expressão alemã utilizada na exegese de textos bíblicos. Traduz-se comumente por *Contexto Vital* ou *Situação Vivencial*. De uma forma simples, o *Sitz im Leben* descreve em que ocasião uma determinada passagem da Bíblia foi escrita, ou seja, qual foi o fato que motivou o surgimento de um determinado gênero literário bíblico.

Seguindo essa senda e na busca de confirmar nossa hipótese, a Tese será estruturada em três capítulos. Pretendemos, no I capítulo, 'reconstituir' ou chegar à história social da comunidade da qual nasceu o Quarto Evangelho, fazendo uma viagem ao seu ambiente, contexto social, político, econômico e religioso. A partir dessa realidade tentaremos detectar a paternidade, geografia e data da redação do Quarto Evangelho.

Nosso itinerário será ajudado por algumas questões que achamos relevantes: Quem escreveu? Para quem foi escrito? Onde? Quando? Como era a Comunidade do Quarto Evangelho? Como se formou? Quais os outros grupos presentes na mesma? Havia confronto interno? O que significava crer e professar a fé em Jesus Cristo naquele contexto pós-70? E mais do que isso: o que representava crer e professar a fé em Jesus como Messias? Quais os modelos de fé que existem nesse Evangelho? Como se deu o conflito com os *Judeus* da época do Evangelho? Nesse primeiro momento queremos começar do contexto maior no qual nasceu o Quarto Evangelho e aproximar do seu contexto próximo ou menor, evocando os grupos, as tendências, as divisões e tensões internas e externas.

Ao final e ainda no I capítulo, desejamos contribuir colocando em pauta o uso e semântica do termo os *judeus* no Quarto Evangelho, destacando qual a identidade e função que o mesmo assume. Seria o Quarto Evangelho antijudaico? Será considerado o contexto de separação revelado por Jo 9,22. É em um clima conflitivo e de autoafirmação pós-70 que, no nível do texto e *a priori*, somos do parecer que o Quarto Evangelho não é antijudaico (PIRES, 2016).

A configuração do II capítulo será desenvolvida em dois momentos. No primeiro, usando todas as ferramentas disponíveis, situaremos a perícopes do quadro maior do Quarto Evangelho, faremos a crítica textual e tradução do texto, salientando os elementos retóricos, implicações sintáticas e semânticas das palavras chaves e verbos. Sobretudo na semântica das palavras/verbos chaves usadas, conjecturamos antecipadamente que, em tese, a perícopes Jo 9,7b-38, no seu conjunto responda a uma polêmica com os *Judeus*.

No segundo momento, limitar-nos-emos em fazer uma análise exegético-literária, salientando, sobretudo a polêmica, o processo judiciário que o ex-cego é submetido e sua profissão de fé pública, ou seja, de como se desenvolve seu

protagonismo, tornando assim, a narrativa uma resposta literária ao momento histórico.

No III capítulo, queremos ressaltar as consequências da confissão e do protagonismo do ex-cego. Presumimos que sejam duas: a primeira foi a traumática ἀποσυνάγωγος (*expulso da Sinagoga*: 9,22); a segunda é a mais importante: a perseguição forjou a gestação pedagógica e gradual da identidade da comunidade e a construção de sua confissão cristológica por meio dos títulos mais importantes que o narrador coloca na boca do ex-cego respondendo à grande questão: Quem é Jesus? Escalando os degraus da perícopes, o homem curado diz, inicialmente, que se trata apenas de um homem chamado Jesus (9,11), mas não só; em seguida um profeta (9,17) e, finalmente, a confissão explícita de que é o Filho do Homem (9,35). Qual significado e alcance desse processo?

À luz do itinerário do homem curado, do ponto de vista pragmático, pensamos ser importante analisar a construção do caminho do Leitor Modelo na perícopes. Ainda veremos também se o movimento dinâmico da cristologia no Quarto Evangelho está estritamente articulado com a história da comunidade representada pelo protagonismo do ex-cego. Além disso, e em forma de corolário, buscaremos dar luz às perguntas: no Quarto Evangelho há uma diferença entre quem acredita e não confessa? Crer é o mesmo que confessar? Na perícopes, o protagonismo do ex-cego é justamente porque ele não somente crê, mas e, sobretudo, confessa? A fé professada seria sinônimo de protagonismo em Jo 9,7b-38? Por que o ex-cego é expulso da Sinagoga?

Pensamos ser importante elucidar que nossa postura diante do texto narrativo levará em consideração três níveis inter-relacionados: quando aconteceu o fato (relacionado aos personagens), a narração do acontecido (momento em que se decide narrar/escrever o 'fato') e o tempo da leitura da narração (relaciona-se ao leitor/exegeta de qualquer época).

Nossa contribuição, antes de tudo, é proporcionar que o protagonismo do ex-cego seja salientado por meio de sua fé professada; respaldar exegeticamente que o protagonista da trama não é Jesus. Assim, o itinerário do ex-cego se torna também a voz profética dos excluídos e teimosia dos pequenos: o ex-cego não somente se

defende ao confrontar-se com as autoridades, mas também se torna advogado de Jesus.

Uma segunda contribuição, diríamos acadêmica, será a exegese da perícopa, pautada na semântica da arquitetura linguística rica e profunda, deixando que as palavras, verbos e adjetivos expressem a vida que lhes está subjacente. Spivak (2010) discutiu a (im) possibilidade de fala do subalterno, abrindo caminho para questionar a própria fala do intelectual das ciências humanas. Isto porque subjacente à questão *pode o subalterno falar?* Estão outras como: Pode o intelectual falar pelo subalterno ou em seu nome? O intelectual pode dar voz ao sujeito subalterno silenciado? Diante da impossibilidade de fala do subalterno, qual a atitude do intelectual que pretende se colocar no campo contra hegemônico? Na perícopa a ser analisada, o personagem é um subalterno, construído certamente, mas a voz é de um cego, excluído e perseguido que se torna protagonista da sua história. No parecer de Spivak, o intelectual não representa nem fala pelo subalterno, mas pode abrir espaços para que ele possa falar e, mais do que isso, que possa ser ouvido. Eis também a pretensão do escrito: que possa favorecer, abrir espaços e horizontes de falas sufocadas e vozes silenciadas.

Uma última contribuição será eclesial: trata-se de um trabalho que almeja oferecer uma reflexão, que embora seja de cunho exegético, colabore para inspirar o e favorecer novos protagonistas e atores eclesiais e sociais. Como o exemplo do ex-cego poderá ajudar e inspirar práticas livres, autônomas e criativas nas igrejas e sociedade? Ainda à luz dessa postura crítica do ex-cego: se poderia continuar com o discurso de que o Quarto Evangelho é 'espiritual' e politicamente pouco comprometido com a realidade? Nossa reflexão tentará demonstrar que o Jesus da memória, celebrado e representado pela comunidade inspira e se compromete.

## 1 O CONTEXTO DO QUARTO EVANGELHO

### 1.1 CONTEXTO PLURAL DA COMUNIDADE DO QUARTO EVANGELHO

O Evangelho é fruto de um longo e árduo processo de interpretação de como os cristãos viveram a fé a partir da pessoa de Jesus. Cada comunidade tem seu ‘rosto’ cicatrizado pelos desafios, pelas resistências, lutas, conquistas e vitórias. No nosso caso, como era a Comunidade do Quarto Evangelho?<sup>17</sup> Como se formou? Quais os outros grupos presentes na mesma? O que significava crer e professar a fé em Jesus Cristo naquele contexto plural e pós-Jâmnia? E mais do que isso: como crer e também professar testemunhando, como o fez o cego de nascença do capítulo 9? Como ocorreu todo o processo? Quais os modelos de fé que existem nesse Evangelho? Como se deu o conflito (Jâmnia) com os *Judeus* do Judaísmo em Formação?<sup>18</sup> No Quarto Evangelho é possível distinguir que há pessoas que creem, no entanto, não professam essa fé? Iniciaremos do contexto maior no qual nasceu o Quarto Evangelho e aproximaremos ao seu contexto próximo ou menor, evocando os grupos, as tendências, as divisões e tensões internas e externas.

É no contexto de um cristianismo nascente não unitário e, nesse caso, inclui também o judaísmo epocal e em formação, mas “coexistente com outras tendências” (BLANK, 1979-1984, p. 61) que foi se forjando o Quarto Evangelho com o escopo de fortalecer a fé de uma ou de um grupo de comunidades em Jesus, como o Cristo e como Filho de Deus-Pai. Nesse sentido, o Quarto Evangelho é um texto para o cristão maduro de como confessar e professar a fé em um contexto hostil. Seria a produção do texto uma resposta literária devido a ruptura formalizada em Jâmnia, retratada na expulsão do cego de nascença do capítulo 9? Além disso, quais foram as consequências da expulsão ou ruptura com o Judaísmo em Formação?

Pretendemos, então, no Capítulo I ‘reconstituir’ ou chegar à história social da comunidade da qual nasceu o Quarto Evangelho, a partir de uma possível paternidade, pátria e localização temporal; logo após, fazer uma viagem ao seu ambiente, contexto social, político, econômico e religioso, destacando, sobretudo, os

---

<sup>17</sup> Optamos por usar a nomenclatura Quarto Evangelho.

<sup>18</sup> É conhecido o livro do autor francês Overman, cujo título é *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997. O tradutor usa a expressão Judaísmo Formativo, nós preferimos fazer uso de um Judaísmo em Formação para destacar a dinamicidade própria da história e dos confrontos que ressignificam constantemente as identidades culturais e religiosas dos grupos.



vários grupos epocais que competiram com a pequena comunidade do Discípulo Amado.

### 1.1.1 Paternidade, Geografia e Datação da Redação do Quarto Evangelho

As questões referentes e relacionadas a autoria, origem e local de composição ressurgiram com a exegese crítica moderna<sup>19</sup>, após 16 longos séculos de adormecimento. O interesse por tais referências é justamente por serem fundamentais para o delineamento, tanto da autoridade do Evangelho, como de seu valor documental para a pesquisa. Dentre elas, em torno do Quarto Evangelho (ou questão ‘joanina’), por excelência, o que sobressaía até então era a da autoria. Entretanto, a paternidade<sup>20</sup> passou gradativamente para o segundo plano, perdendo importância na segunda metade do século XX com o avanço das investigações sobre a história da redação; hoje, a questão do lugar de composição e datação ganham destaque sempre maior, na medida em que o conhecimento do contexto sociocultural e a configuração temporal subjacentes ao texto reveste-se de importância fundamental para a exegese contemporânea.

Sobre a identificação da paternidade assim pensa Konings (2005, p. 28-9):

A questão do autor é a da experiência de fé que se expressa na obra, experiência que pode ser fruto de um prolongado processo, deixando na obra vestígios de diversos modos de ver e de compreender, sem que se deva suspeitar intervenções espúrias. O caráter apostólico da obra não consiste em ter sido escrita por um apóstolo em pessoa, mas em expressar e transmitir a fé dos Apóstolos, fundamento da fé das comunidades.

Esse autor (p. 30) ainda chama a atenção para a necessária distinção entre autor e escriba (escritor)<sup>21</sup>, bem como para a importância do patronato no processo de aceitação canônica de uma obra cristã primitiva: “Respeitemos, portanto, o

<sup>19</sup> Para um resumo da história da pesquisa, sugerimos entre outros Tuñí Vancells (1999, p. 16-20); para algo mais particularizado a partir também das contribuições de Bultmann: Ashton (2000, p. 17-124); muito sugestiva e minuciosa é a pesquisa de Mannucci (2005, p. 189-224).

<sup>20</sup> Isso, contudo, não quer dizer que a mesma ainda não desperte interesse por muitos autores: Schnackenburg (1980), Brown (1984; 2000, 2005). Mas também é verdade que outros não fazem questão de adentrar por essa via, ou, se o fazem, muito brevemente: Casalegno (2009), Neves (2004), Blanchard (2004). Não precisa levar em consideração aqui que não seguiremos a opinião que a autoria é de João, o apóstolo, filho de Zebedeu. Faz bem, inclusive, recordar que a questão do autor do Quarto Evangelho é uma questão literária, não dogmática e deve ser resolvida com a ajuda de argumentos de crítica literária e histórica.

<sup>21</sup> Para o mundo judaico o autor é aquele que inspira, que está na raiz, que sonhou a obra; já o escritor é aquele que realiza o projeto, que coloca concretamente no papel, que dá realidade ao sonho e à inspiração. No mundo atual, nós da era *copyright* não distinguimos autor de escritor, para nós autor é quem escreve, mas no mundo judaico o inspirador do I Isaias poderá dar continuidade, depois de 100 anos, ao II Isaias, permanecendo sempre o mesmo, sem nenhum embaraço.

anonimato do autor. Se ele não quis se dar a conhecer, não fará muita falta sabê-lo”<sup>22</sup>. E também alerta (p. 31): “Não façamos, porém, do autor um mero ‘exponente da coletividade’, sem personalidade própria”.

A partir do exposto e considerando que se torna difícil explicar como uma comunidade possa participar da textura do texto, mantendo intacta a organicidade do documento que, a nossa decisão diacrônica é por um singular e anônimo autor, uma espécie de ‘intelectual orgânico’<sup>23</sup>, capaz de organizar e fazer com que a comunidade se sinta partícipe do projeto, mas não responsável pela ‘confecção’ ou redação do texto. O tema da comunidade é certamente basilar, mas deve ser relativizado, do contrário faz desaparecer a genialidade de estilo narrativo, hábil em manejar a arte retórica e dramatúrgica, mas, sobretudo, revelador de uma fina e profundidade teológica que ultrapassa a expressão coletiva. Pensar e escrever segundo o estilo de outras pessoas, sabendo que terá que oferecer conexões e articulações entre os textos de todo Evangelho, é uma obra que dificilmente poderia atribuir a uma comunidade inteira.

Elaborada essa elucidação necessária sobre a autoria, prossigamos à segunda exigência: a pátria do Quarto Evangelho. A tradição conservada por Irineu, que atribui a autoria ao apóstolo João, também aponta como local de composição a cidade de Éfeso, na Ásia Menor, onde o apóstolo teria se radicado no último decênio do século I. Sendo Éfeso a pátria do Quarto Evangelho (LÉON-DUFOUR, 1996; MARCIER, 1994; MICHAELS, 1994; SLADE, 1998; DODD, 2003; BROWN, 1984,

---

<sup>22</sup> Também partilha dessa posição Blanchard (2004, p. 22): “Talvez mais sensato seja aceitar como intenção deliberada do narrador silenciar sobre a identidade do autor e recorrer a uma espécie de pseudônimo – o discípulo que Jesus amava (Jo 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20)”. O próprio Bultmann (2004, p. 438) já havia pontuado a propósito: “O autor do Evangelho e das epístolas de João e o lugar onde foram redigidos são desconhecidos”. No entanto, recentemente, outros como Tepedino (1993, p. 52), Guerra (2015, p. 23), Ferreira (2012, p. 125) defendem que a redação do Quarto Evangelho é produto da vida e obra de uma comunidade.

<sup>23</sup> Em Gramsci (1982, p. 3-4) consta que cada grupo social, “nascendo no terreno originário de uma função essencial no mundo da produção econômica, cria para si, ao mesmo tempo e de um modo orgânico, uma ou mais camadas de intelectuais que lhe dão homogeneidade e consciência da própria função, não apenas no campo econômico, mas também no social e no político: o empresário capitalista cria consigo a técnico da indústria, o cientista da economia política, o organizador de uma nova cultura [...] Deve-se anotar o fato de que o empresário representa uma elaboração social superior, já caracterizada por uma certa capacidade dirigente e técnica [...]”. O termo intelectual orgânico refere-se unicamente ao intelectual que está vinculado e comprometido com a classe ou com o grupo e o faz se representar, no caso do Evangelho, no texto da perícopes 9,7b-38, o ex-cego é um representante do protagonismo da comunidade que preserva a memória de Jesus.

2004, 2005<sup>24</sup>; CASALEGNO, 2009), o período em que se teria dado a composição seria aquele em torno do início do governo do Imperador Trajano. Contudo, o mesmo entusiasmo e empolgação que desconstruíram e nocautearam a autoria apostólica atingiram também a pátria de localização do trabalho redacional (Éfeso), ainda que o impacto tenha sido menor. Mesmo que a hipótese de Éfeso “deva ser privilegiada, porque é documentada desde a tradição primitiva” (CASALEGNO, 2009, p. 39), sempre permanece aberta e controversa a questão da geografia do Quarto Evangelho. Além de Éfeso se pensa na região da Síria (RUBEAUX, 1995<sup>25</sup>; KOESTER, 2005; VIELHAUER, 2005).

A partir das várias discussões, Wengst (1988, p. 84-101)<sup>26</sup> elabora um estudo detalhado e pensa ser razoável supor como terra natal do Quarto Evangelho uma região do Império Romano em que houvesse uma população judaica significativa, espalhada e pouco urbanizada, que soubesse conjugar fidelidade às origens e abertura a elementos culturais helenísticos, e cujas lideranças fossem a um tempo apoiadas pelo poder romano e influenciadas pelo Judaísmo em Formação. Para ele, essas condições sociais e históricas situariam entre os anos 80 e 90 nos territórios circunvizinhos de Gaulanítide, da Traconítide e da Bataneia, localizados ao norte da Transjordânia e a leste do Mar da Galileia, governados pelo rei Agripa II<sup>27</sup> (49-92

---

<sup>24</sup> Esse estudioso (1984, p. 61-4) situa a redação principal em Éfeso, porém, na década de 80, logo após a Guerra Judaica (66-70). O mesmo vê nesse acontecimento histórico um fundamento importante para conformação original tanto do Judaísmo em Formação como do cristianismo incipiente. Brown (2005, CXXIV) acrescenta também a polêmica contra a Sinagoga, um tema fundamental do Evangelho, é documentado especialmente na região ao redor de Éfeso, conforme atestam as passagens de Apocalipse 2,9 e 3,9, que qualificam os *judeus* como ‘sinagogas de satanás’.

<sup>25</sup> Rubeaux (p. 71) enumera vários argumentos que, segundo o mesmo, dão sustentação à sua hipótese: o fato do Quarto Evangelho explicar os costumes e traduzir palavras da cultura judaica e que é um lugar onde existe uma presença helenística significativa; no norte da Palestina e Síria que implantou o judaísmo oficial de Jâmnia; esta terra é considerada berço do Evangelho de Mateus; presença constantes de círculos batistas e heterodoxos do judaísmo, e se nota uma forte influência das ideias gnósticas; e por fim: a pessoa de Pedro marcou essa região.

<sup>26</sup> Eis alguns pontos que justificam o pensamento desse autor (1988, p. 88): “A linguagem da comunidade é o grego; a comunidade é composta de uma maioria judeu-cristã; partilha a vida com outros grupos mistos, contudo dominado por judeus, onde o judaísmo aparece, inclusive, revestido de autoridade e poder; a comunidade está exposta a medidas repressivas de um judaísmo que se consolidou pós-70, sob a direção farisaica, excluindo a todas as outras correntes e exercendo sua influência sobre a Palestina e regiões próximas, a partir do novo centro Jâmnia”. Além desses argumentos, Wengst (1988, p. 99-101) assevera que “o confronto com o grupo de João Batista, o tema da reunião e conservação dos dispersos (ambiente rural ressaltado no capítulo 10) e a especificidade da tradição do Quarto Evangelho em relação à tradição sinótica” são elementos necessários para comprovar seu ambiente e geografia. Para um bom resumo da postura de Wengst, conferir (TEPEDINO, 1993, p. 30-3; RODRIGUES, 2003, p. 17-20).

<sup>27</sup> Este rei procurou conciliar judeus e romanos, favorecendo os judeus a submeter-se e os romanos, à misericórdia. Apoiou o Judaísmo dos fariseus em Jâmnia como alternativa que melhor lhe convinha

d.C.). Consideramos essa proposta da Transjordânia como pátria do Quarto Evangelho sugestiva porque explicaria o estilo específico e seu desenvolvimento cristológico particular, mas, sobretudo, porque elucidaria o problema da relação com a Sinagoga, que, aliás, nesta região parece ter exercido poder e autoridade<sup>28</sup>.

Mas, entre hipóteses e suposições, o que temos é o texto, legitimando a memória de Jesus, celebrada e vivida pela comunidade, revelando um particular desenvolvimento cristológico. Essa cristologia avançada, postula, por sua redação, uma data mais tardia. Para determinar a época da sua composição não se pode prescindir dos documentos que testemunham o seu uso pelas comunidades cristãs. O papiro da biblioteca de Ryland (Manchester – P 52), descoberto no Egito (1920), evidencia que o mesmo era conhecido na região; nesse fragmento são identificados alguns versículos do processo de Jesus diante de Pilatos (18,31-33.37-38) (CASALEGNO, 2009). Levando tudo isso em consideração, podemos supor que a redação final do Quarto Evangelho estaria entre os anos 90-110, sobretudo se se pensa que tenha chegado no Egito entre 125-135 d.C.

Concluindo, mais importante do que a hipótese da sua pátria ser a Transjordânia ou a sua determinação temporal (anos 90-110) escolhidas por nós, é que possuímos um texto narrado. *A priori*, então, podemos afirmar que a comunidade na qual foi gerada a obra é um ambiente pluriétnico e também religiosamente eclético. À luz disso que tentaremos visitar seu contexto social, político, cultural e religioso e vislumbrar melhor a memória de Jesus nesse pequeno grupo, protagonizado pelo ex-cego (Jo 9) que professa e confessa a fé em Jesus. Nessa mesma dinâmica compreenderemos 20,31: *esses foram escritos para crerdes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus-Pai, e para que, crendo (continuais crendo), tenhais vida em seu nome.*

### 1.1.2 Contexto Sócio-político da Palestina

Nossa opção pela data da redação do Quarto Evangelho entre o final do século I e início do II (90-110) nos condiciona a fazer um sobrevoo ao seu contexto

---

na propaganda da conciliação. Em seu reinado os fariseus encontraram o terreno mais propício a uma ação rápida e eficaz (WENGST, 1988, p. 89-91).

<sup>28</sup> Por outro lado, não descartamos que, possivelmente, o Quarto Evangelho poderia ter se tornado público em Éfeso. Por ser uma cidade grande e um centro importante do judaísmo da diáspora, sendo assim, um lugar de difusão. Aqui podemos considerar fatores importantes: antes de tudo, trata-se de uma comunidade itinerante e peregrina que, aliás, mostraria que ao longo do seu processo redacional não se fixou em um local determinado.

político e social para sabermos a quantas se encontrava a Palestina antes, durante e após essa data aproximativa. Não faremos aqui uma história da tradição ou da redação, mas aproximar-nos-emos um pouco da história da comunidade onde nasce essa tradição e redação.

#### 1.1.2.1 Anos 37 a.C. a 4 a.C.

Geograficamente a Palestina sempre foi cobiçada por muitos impérios por ser política e economicamente estratégica. Dominá-la era, de certo modo, ter uma segurança política e simultaneamente o controle econômico da triangulação comercial da África, Oriente e Europa por meio dos pedágios das três grandes rotas comerciais que cortavam a Palestina.

Pompeu Magno em 63 a.C., sitia e conquista Jerusalém, tornando-se, portanto, a Palestina colônia romana (RODRIGUES, 2010, p. 244)<sup>29</sup>. O Império Romano iniciou sua ação na região da Palestina décadas antes de Jesus, queimando aldeias e cidades, escravizando os sadios e eliminando os incapazes.

Como confirma Overman (1997, p. 41), “a postura romana nem sempre era a de manter um governo direto sobre as regiões conquistadas”. Portanto, é um período em que os comandantes militares iniciam um processo comum de manter em regiões conquistadas fieis clientes tirados da própria população local. Em 40 a.C., o jovem Herodes é escolhido como rei<sup>30</sup> e de 37 a.C. a 4 a.C., ele controla o povo com

<sup>29</sup> Além do quadro cronológico da *A BÍBLIA DE JERUSALÉM*, (1985, p. 2341), pode-se conferir em rica bibliografia (DONNER, 1997, p. 512-19; HORSLEY, 2004). Wengst (1991, p. 208), por exemplo, apresenta uma cronologia dos imperadores romanos: Augusto (31 a.C.-14 d.C.); Tibério (14-37); Calígula (37-41); Cláudio (41-54); Nero (54-68); Galba, Otão, Vitélio (68-69); Vespasiano (69-79); Tito (79-81); Domiciano (81-96); Nerva (96-98); Trajano (98-117); Adriano (117-138); Antonino Pio (138-161); Marco Aurélio (161-180) – co-regência de Lúcio Vero (161-169).

<sup>30</sup> Rei da ‘Judeia’ entre 37 a.C. e 4 a.C. De origem Idumeia, é escolhido pelo senado romano para governar sobre toda a Palestina. Político extremamente hábil e cioso da sua soberania, que procurou manter a todo o custo. Foi um *rex socius* de Roma, com plena autonomia na política doméstica e com direito a recolher tributos, mas dependia do Imperador em questões de guerra e de negócios externos. O seu reinado pode ser dividido em três períodos:

- 37-25 a.C. - período de consolidação do poder, marcados pela eliminação fria e sistemática de todos os que podiam contestar o seu poder (entre os quais um cunhado, a sua própria esposa, Mariamme, e a sua sogra).

- 25-13 a.C. – período marcado por grandes projetos de obras públicas, construindo teatros, hipódromos, ginásios, banhos públicos, novas cidades e até templos dedicados à memória do imperador. Mas a sua obra por excelência é a renovação do Segundo Templo de Jerusalém — só completada no ano 63 d.C., ou seja, sete anos antes da sua destruição. Herodes rodeou-se de filósofos e conselheiros gregos, revelando a sua admiração pelo helenismo, e nunca se interessou verdadeiramente pelo Judaísmo. Não conseguiu conquistar o coração dos seus súditos, que o encaravam como idumeu, e só meio judeu. Em consequência dessa oposição permanente, o rei recorreu à violência para dominar o povo judeu, construindo fortalezas por todo o território.

extremo requinte de crueldade, não permitindo nenhum tipo de hostilidade e exigindo as mais variadas formas de lealdade na sua administração (AQUINO, 2007, p. 89-98). Quanto ao tributo que cobrava, basicamente era exigido a fim de custear as numerosas construções em estilo helênico e de agradar a Roma a todo custo. Ao findar de seu reinado, o povo estava economicamente exausto.

Subjugados por Roma e possuindo uma rica tradição político-religiosa e nacional, os judeus lembravam-se amargamente da época em que foram subjugados e deportados pelo Império Babilônico, no século VII a.C., até que um rei libertador (Ciro, o Grande, da Pérsia) concedeu-lhes a liberdade que tanto aspiravam, sendo proclamado 'ungido' (messias) (SCARDELAI, 1998).

A memória do chamado Cativo Babilônico ficou gravada para sempre nas tradições judaicas como símbolo da opressão, da desgraça e da vergonha. Por isso, era inevitável que tais lembranças se associassem à situação presente, e que o povo judeu visse no Império Romano uma nova Babilônia (Ap 18), um novo símbolo da opressão, da desgraça e da vergonha.

Mas qual foi a estratégia que o Império usou? No período histórico, no qual o esteve na hegemonia, um elemento de fundamental importância para a manutenção do seu poderio foi a tão conhecida '*pax romana*'. Esta expressão é designada para indicar o período compreendido, relativamente, entre o reinado de Augusto César, no ano de 29 a.C. – quando este decretou o fim do ambiente de guerra civil – e estendeu-se até o ano de 180 d.C., com a morte do imperador Marco Aurélio (161-180).

*Pax* foi um dos meios que o Império Romano lançou mão para assegurar sua hegemonia e justificar sua posição de mando e exploração. A presença física do exército impunha às regiões sob seus auspícios, o clima de segurança, estabilidade

---

• 13-4 a.C. – período marcado por lutas familiares nos seus últimos anos de vida. Casou dez vezes. Repudiou algumas das suas esposas e filhos. Durante a doença final, dois escribas judeus incitaram a multidão a derrubar uma águia de ouro colocada, por ordem de Herodes, por cima do pórtico de entrada do Templo de Jerusalém. O rei mandou queimá-los vivos. Quando faleceu, um grande cortejo acompanhou os seus despojos até ao *Herodium*, a poucos quilômetros de Belém. E aí caiu um pano sobre os acontecimentos. As precauções tomadas por Herodes em vida para o momento do seu funeral revelaram-se tão eficazes, e as suas indicações foram tão meticulosamente seguidas, que o lugar preciso da sua sepultura permanece, até hoje, um enigma. (Cf., SÍNTESE CATEQUÉTICA AVANÇADA, 2007/2008).

e paz, diante das sempre eminentes possibilidades de revoltas ou invasões dos povos fronteiriços ao Império (SERIQUE, 2011, p. 121).

Sob este clima de paz, o Império Romano estabeleceu sua hegemonia política, administrativa, fiscal e judicial, fixando-se sobre aquele extenso território conquistado<sup>31</sup>. De fato, não há que se duvidar que as legiões e as outras estruturas do exército romano contribuíram para criar uma conjuntura favorável ao desenvolvimento material das regiões conquistadas, a difusão da civilização romana e o clima de estabilidade e paz.

Entretanto, podemos nos perguntar: como esta paz foi construída? A que preço ela foi estabelecida? Quais os personagens históricos que, de fato, usufruíram desta paz? E quais os grupos da sociedade que ficaram à margem deste sistema ou foram completamente excluídos? Em outras palavras: como era a *pax* oferecida por Roma e a que custo ela foi estabelecida?

Sob a perspectiva dos interesses imperiais, a *pax* era a forma administrativa pela qual Roma viabilizava a sua unidade territorial e política. Era uma estratégia ideológica com o escopo de manter a posição favorável e confortável dos dominantes e a manutenção de toda a estrutura de poder pelos romanos. No dizer de Wengst (1991, p. 63) “a *pax* era dos romanos e para estes. Uma paz determinada ‘de cima’, estabelecida pelo centro do poder”.

Em nome da ‘construção’ dessa *pax* se cometeram de forma justificada todo tipo de violência e atrocidades contra o ser humano<sup>32</sup>. Até se diz, não por acaso que, na primeira vez que “a *pax* Romana foi mencionada, a pessoa do imperador foi colocada como sendo o chefe do exército e que o altar da paz de Augusto foi um altar para holocausto, no Campo de Marte” (WENGST, 1991, p. 21). O deus Marte era considerado, na religião romana, o deus da guerra. Sua postura diante da guerra destoava da de sua irmã Minerva que defendia a necessidade da justiça e da diplomacia nas guerras. A referência ao Campo de Marte mostra a estreita relação

---

<sup>31</sup> Wengst (1991, p. 63) assevera que “a urbanização da população nas províncias bárbaras foi uma ação consciente dos imperadores romanos com vistas à pacificação do Império”.

<sup>32</sup> De fato, há uma responsabilização romana inclusive na captura de Jesus no Evangelho de João (18,3). Além do mais, os próprios *judeus* (Fariseus: Judaísmo em Formação) colaboram com o Império para manter a paz (*pax* romana), mas Jesus promete outra paz: dou-vos paz, a minha paz vos dou; eu vo-la dou não como *ho kósmos* a dá (Jo 14,27). A paz que Jesus oferece não é como a *pax* imperial. Embora Pixley (p. 105) afirme que João não é um evangelho cujo objetivo seja promover uma política antiimperial, deixa, contudo, muitas intuições (2004, p. 97-106).

paradoxal existente entre a paz e a guerra no modo romano de administrar o Império. Percebe-se, portanto, que inspirado em dois elementos com símbolos<sup>33</sup> imperiais – a pessoa do imperador e a religião – reforçavam a ideia que a estabilidade do e no Império era o bem maior que se poderia almejar.

Essa união entre poder político e religioso em vista de uma mesma guerra era reconhecida e temida. São famosas as legiões romanas, verdadeiros braços fortes do sistema. O trabalho do exército era fazer cumprir a lei, garantir mais conquistas e manter a ordem, ou seja, a *pax romana*. Basta pensar que os povos dominados eram incorporados ao Império. Todos deviam obedecer e, como não poderia ser diferente, pagar impostos. O imposto não era só sobre a renda, mas também sobre a pessoa que desejava realizar alguma profissão. Na verdade, havia três tipos de impostos: “um cobrado pelo fiscal do Império, outro pelo sacerdote do Templo e um terceiro pelo cobrador da casa de Herodes, caso este precisasse de dinheiro para fazer uma guerra ou enfrentar outras despesas” (HOORNAERT, 1994, p. 54; 1997, p. 45). É óbvio que este sistema criou, sobretudo, duas classes sociais: muitos pobres e miseráveis e poucos ricos. Para evitar conflitos, o Império Romano não cobrava diretamente o imposto e, além do mais e também mais agravante, era que os que não podiam pagar os impostos eram feitos escravos<sup>34</sup>.

Além dos impostos pela produção agrícola, “o grande imposto exigido pelos romanos era imposto *per capita*, sendo obrigatório para todos os membros da família do sexo masculino, a partir dos 14 anos, e do sexo feminino, a partir dos 12 anos” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 42). As preocupações dos camponeses nesse período com o que comer e com o que vestir estava ligado “às preocupações com a pesada carga de impostos que sustentavam o poder romano” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 60) que se apresentava como *pax*. Não se pode negligenciar que, além disso, “pode-se somar também a isso os impostos religiosos, como o do Templo, que equivalia a meio ciclo pago por todos do sexo masculino a partir de 20 anos” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 145).

---

<sup>33</sup> Toda uma descrição do símbolo se encontra na obra já conhecida de Croatto (2001, p. 81-128), *As linguagens da experiência religiosa: Uma introdução à fenomenologia da religião*.

<sup>34</sup> Segundo ainda Hoornaert (1994), há informações que os sonegadores podiam ser até levados como escravos para Roma, embora essa prática não fosse frequente. A sonegação era punida severamente. Percebe-se aqui o alcance da pergunta sobre o imposto a Jesus: *É lícito pagar imposto a César ou não? Pagamos ou não pagamos?* (Mc 12,14b). Não percamos de vista que não pagar imposto é rebelar-se contra César!



É a partir dessa lógica tributária que podemos entender a função da força militar romana e de como era mantida e também necessária para conservar a tradição da *pax romana*. O exército entrava em cena quando, por exemplo, a infantaria que estava na Síria intervinha na Palestina se necessário fosse, a fim de manter a ordem perturbada por causa de rebeliões. Essa máquina de guerra não só subjugava povos, mas também era o veículo de divulgação da cultura romana. Na linguagem de hoje, podia-se dizer que o soldado era ‘garoto propaganda’ da cultura imperialista<sup>35</sup>.

Dos dados e, sobretudo, da análise sociológica que faz Wengst da *pax romana*, podemos dizer que, embora desejada e louvada por aqueles que estavam no poder, a *pax* oferecida, dominava, afligia e matava uma parte considerável da população do Império. Nesse sentido, então, é de suma importância que se analise a *pax romana* sob a perspectiva daqueles que serviram de piso para os pés desta conjuntura política, econômica, cultural e bélica, uma vez que, por detrás da gloriosa civilização romana e suas conquistas, existiu uma multidão de vítimas do sistema imperial que não podem ser ignoradas e silenciadas<sup>36</sup>.

A *pax* era utilizada como meio ideológico para legitimar as atrocidades que eram praticadas. Todas as ações se tornavam legítimas em nome da boa ordem e funcionalidade do Império. Neste esquema de poder, portanto, aqueles que procuravam denunciar as injustiças tinham a voz silenciada e, geralmente, a via para isto era a morte.

Desiludidos e com toda essa pesada carga de tributos torna-se, assim pensa Horsley (2004), um dos principais fatores para a organização e revolta camponesas, que embora tenha sido policiada e reprimida durante todo o reinado de Herodes; com sua morte, em 4 a.C., explode em descontentamento de forma abrupta, sendo

---

<sup>35</sup> Para facilitar a administração, o Império estava dividido em três tipos de Províncias, a saber, províncias imperiais, confiadas a um legado; províncias senatoriais, responsabilizadas a um procônsul, e províncias especiais cujo chefe máximo era o procurador o qual prestava contas diretamente ao Imperador (DREHER, 2005, p. 10).

<sup>36</sup> Se por um lado, a *pax romana* visava tão somente os interesses egoístas do Império Romano, sua generosidade estava escancarada aos poderosos de Roma, mas relativamente aberta aos estrangeiros na medida em que o Império pudesse obter algum lucro nesta relação; simultaneamente, os pobres, os escravos, as crianças, as mulheres e muitos outros, não eram contemplados como prioridade na *pax romana*. Crianças eram vendidas como escravas, mulheres eram violentadas, os pobres ainda mais eram explorados. O sistema injusto de Roma não oferecia às pessoas mais baixas da sociedade possibilidades de crescimento. Havia, sim, um esquema de achatamento e exploração social das camadas mais pobres do Império.

contida apenas através da intervenção direta dos romanos. Durante a revolta dirigida pelos judeus contra o sucessor de Herodes Magno, Arquelau, no ano 4 a.C., os soldados romanos entraram no átrio do Templo e saquearam o tesouro, ateando fogo às câmaras externas do pátio, entretanto, não adentraram nos recintos interiores do Templo. Digno de nota, na perspectiva de Knohl (2001, p. 52.53), é que essa realidade histórica do ano 4 a.C. se enquadra na passagem de Apocalipse 11,1-2 bem mais que a realidade histórica do ano 70 d.C.:

A revolta de 4 a.C., foi brutalmente esmagada por Quintílio Varo, legado de Augusto para a Síria. Varo chegou da Síria com duas legiões e outras forças. Os soldados de seu exército semeavam a destruição por onde passavam e violavam as mulheres; Varo crucificou dois mil dos rebeldes e outros foram feitos prisioneiros e vendidos como escravos. Os judeus consideraram Augusto, o César romano, responsável pela brutal repressão da revolta e pelo incêndio do pátio do Templo. [...]. Aos olhos dos judeus, ele foi responsável pelas ações de seu legado Varo e seus soldados.

À luz desse pano de fundo, podemos entender por que Augusto é pintado com tanto ódio nas fontes que temos examinado, tornando-se assim também um espelho da realidade de como se encontrava a Palestina nesse momento.

#### 1.1.2.2 Nascimento, morte e ressurreição de Jesus: experiência fundante

Nos meados de 6 d.C. os romanos tornaram-se, do ponto de vista tributário, os destinatários diretos dos impostos, ou seja, pela primeira vez era ao César que se devia dar o que era de César. Daí se compreende também a motivação, registrada em Lucas 2,1ss, para que se faça o recenseamento. O tempo do ministério público de Jesus coincide exatamente com este período histórico no qual Roma tem sobre seu domínio a Palestina. Nesse emaranhado que Jesus nasce, na linguagem de Jo 1,14: *arma sua tenda, habita entre nós*.

A sociedade palestina podia ser dividida, naquele período, em quatro grandes grupos: os ricos, grandes proprietários, comerciantes ou elementos provenientes do alto escalão; os grupos médios, sacerdotes, pequenos e médios proprietários rurais ou comerciantes; os pobres, trabalhadores em geral, seja no campo ou nas cidades; e os miseráveis, mendigos, escravos ou excluídos sociais, como ladrões.

Contudo, as diferenças sociais na Palestina não se pautavam somente na riqueza ou pobreza do indivíduo, mas em diversos outros critérios, como sexo, função religiosa, conhecimento, pureza étnica, entre outros. Em meados do século I, calcula-se entre 50 e 80 milhões os habitantes do Império Romano, dos quais cerca

de 90% viviam no campo (ROCHA, 2004, p. 245). Toda a Palestina, a sociedade em que Jesus viveu, deveria ter de 600 a 800 mil habitantes (MEIER, 1996).

Por isso, segundo Horsley (2004), Jesus só pode ser compreendido dentro do contexto do imperialismo romano de sua época. Em sua vida e em sua missão, influenciou e também se deixou influenciar pela cultura do seu tempo. Ele era judeu e marcado pela vida, costumes e modo de ser dos judeus, ainda que com sua missão vá transcender a história de sua gente, dando à sua doutrina um caráter de universalidade e transcendendo até mesmo aos critérios de tempo e de lugar.

No entanto, para saber quem foi Jesus e o que ele ensinou, temos os evangelhos<sup>37</sup>. Os primeiros cristãos transmitiram as palavras de Jesus com muita liberdade. Nem todas as palavras do jeito que estão nos evangelhos, são de Jesus. Contudo, sua vida e suas ações fizeram parte da vida dos que com ele conviveram e posteriormente daqueles que não o viram, mas creram e confessaram. Mas, então, não existem outras fontes (não cristãs) que falem a respeito de Jesus?

Flávio Josefo<sup>38</sup> (37-100 d.C.) é considerado como um dos maiores historiadores judeus de sua época, e além de escrever sobre a história dos judeus e suas guerras, também escreveu sua autobiografia, na qual se descreve como filho de Matias o sacerdote judaico, nascido em Jerusalém, instruído pela *torah* e adepto do farisaísmo. Visto como um revolucionário judeu que se rendeu à supremacia romana trocando o suicídio pela lealdade a Roma. Por sua demonstração de

---

<sup>37</sup> Deixando de lado outros dados, temos quatro relatos do Jesus histórico (Mt, Mc, Lc e Jo, além dos At) e todos eles falam sobre a continuação do antes para o depois da crucificação. Do mesmo modo, temos quatro relatos do Tibério histórico, o imperador sob o qual Jesus foi crucificado – relatos de Valério Patérulo, Tácito, Suetônio e Díon Cássio. As narrativas canônicas são todas de autores que, embora nenhum conhecesse Jesus pessoalmente, escreveram. Os relatos imperiais foram escritos por um historiador do século I que, tenazmente, acompanhou Tibério nas campanhas germânicas e panônica, e por três que escreveram nos séculos II e III. Se alguém salientar como Jesus aparece diferente em Marcos e João, é possível contrapor que também Tibério é diferente em Patérulo (que o venerava imensamente) e Tácito (que odiava o ar que ele respirava) (CROSSAN, 2004, p. 60-1). Para o debate sobre a credibilidade históricas dos evangelhos canônicos e os critérios de historicidade aplicados, sugerimos Fabris (1988, p. 50-8).

<sup>38</sup> Vale ressaltar uma nota crítica às manobras desse historiador questionável: Na guerra judaico-romana, tentou por ordem a revolta da Galileia. Na Galileia foi preso pelos romanos e levado para Roma. Porém, por ter 'previsto' o futuro de Vespasiano como imperador, passou a ser protegido por este e posteriormente pelo imperador Domiciano. Devido sua ligação com os romanos por intermédio do imperador, passou a ser acusado pelos judeus de traidor. Apesar de Josefo tentar manter uma amizade com os romanos e defender a causa militante dos judeus, esteve em campanha militar com Tito, filho do imperador Vespasiano, o que mais causou a revolta de seu povo contra si. Devido sua cooperação para com os romanos foi-lhe conferida a cidadania romana e pela mesma ocasião recebeu o nome de Flávio Josefo, de origem latina.

lealdade, Vespasiano (69-79) não apenas o recebeu como cidadão romano, mas o patrocinou como historiador.

No seu livro *Antiguidades judaicas* (*apud* FABRIS, 1988, p. 40-3)<sup>39</sup>, que é normalmente datado na década de 90 d.C. há duas citações interessantes que podem ser postas como testemunhos referentes a Jesus. O texto que suscita menos problemas e cuja autoridade costuma ser aceita menciona o nome de Jesus com o cognome de ‘Cristo’. Ao falar da sucessão do procurador da Judeia, Albino, por morte de Festo, o historiador<sup>40</sup> judeu narra o golpe dado pelo sumo sacerdote Anás, que aproveitou a ausência do governador romano para convocar o sinédrio e “fazer comparecer diante dele o irmão de *Jesus, chamado Cristo*, cujo nome era Tiago, e alguns outros, como transgressores da lei e os mandou lapidar” (GEISLER; TUREK *apud* FABRIS, 1988, p. 41)<sup>41</sup>.

A segunda citação, bem mais ampla, mesmo sendo confirmada também por Eusébio de Cesaréia (século IV), Jerônimo (século IV), pelo bispo melquita Agapios em árabe (século X) e pelo patriarca jacobita Miguel em siríaco (século XII), ao menos na edição atual, é posta em dúvida por diversos autores a partir do século XVI. Na mesma Josefo narra os incidentes sucedidos na Palestina no tempo do governo do procurador Pilatos: o protesto dos judeus contra a introdução em Jerusalém das insígnias militares que ostentavam a efígie do imperador; a sublevação dos judeus, quando vieram a saber do projeto de Pilatos à custa do tesouro do Templo. Vejamos, a essa altura o trecho referente (*apud* FABRIS, 1988, p. 41-2) à vida de Jesus, na qual Pilatos também é implicado:

<sup>39</sup> Primeiro trabalho escrito por Josefo, que provavelmente iniciou suas notas ainda na condição de cativo. Embora ele nos diga que trabalhou em outra versão, escrita em aramaico, o texto que chegou até nós foi registrado em língua grega.

<sup>40</sup> Neste texto, ele diz que Jesus era “chamado o Cristo”. É uma declaração neutra, não doutrinal nem confessional. Entre os quatro autores não-cristãos mais antigos, Plínio (23-79) e Suetônio (69-141) nos falam de cristãos, mas não de Cristo. Só Josefo (37-100) e Tácito (56-117) nos falam de Jesus ou de Cristo e da continuação, a partir dele, do cristianismo.

<sup>41</sup> No entanto, Bloom (2006, p. 31) em tom provocativo e irônico, logo de início apresenta sua visão acerca de Cristo em Josefo: “Não há fatos comprovados acerca de Jesus de Nazaré. Os poucos fatos que constam na obra de Flávio Josefo, fonte da qual todos os estudiosos dependem, são suspeitos, pois o historiador era José bem Matias, um dos líderes da Rebelião Judaica, que salvou a própria pele por ter bajulado os imperadores da Dinastia Flaviana: Vespasiano, Tito e Domiciano. Depois que um indivíduo proclama Vespasiano como Messias, ninguém deve mais acreditar no que tal pessoa escreve a respeito do seu povo. Josefo, mentiroso inveterado, assistiu, tranquilamente à captura de Jerusalém, à destruição do Templo e à matança dos habitantes”. Mas antes mesmo já houvera concluído, ao salientar o escopo de seu livro: “Indubitavelmente, o Jesus histórico existiu, mas jamais será encontrado, nem precisa sê-lo. Jesus e Javé: os Nomes Divinos não visam à busca. Meu único objetivo é sugerir que Jesus, Jesus Cristo e Javé são três personagens totalmente incompatíveis, e explicar como e por que isso se dá (p. 21).

Por esse tempo surgiu Jesus, homem sábio (se é que na realidade se pode chamar homem). Pois ele era obrador de feitos extraordinários e mestre dos homens que aceitam alegremente a verdade (coisas estranhas), que arrastou após si muitos judeus e muitos gregos, ele era considerado (chamado) messias. Embora Pilatos, por acusações dos nossos chefes, o condenasse à cruz, aqueles que o tinham amado desde o princípio não cessaram (de proclamar que), passado o terceiro dia, apareceu-lhes novamente vivo; os profetas de Deus tinham dito essas coisas e muitas outras inumeráveis maravilhas a respeito dele. Ademais, até o presente, a estirpe dos cristãos, assim chamados por referência a ele, não cessou de existir.

O testemunho, digamos, flaviano sobre Jesus se situa exatamente no contexto da administração de Pilatos na Palestina. Um dado importante é o fato de que o relato do julgamento de Jesus, no Quarto Evangelho, ocupa bem 39 versículos (18,28-19,16); isso, sem dúvida, esbanja tanta ironia a respeito do governador romano e sua autoridade e, por outro lado, Pilatos é apresentado como fantoche nas mãos dos 'judeus' ou como cínico em relação a eles e a Jesus (KONINGS, 2005). Nessa perspectiva, um historiador como Josefo não iria perder o ensejo de destacar isso o que, aliás, se deve, *a priori*, dizer que esse exagero está fazendo eco à ideia sugestiva de Momigliano (1984, p. 49) ao asseverar que, os leitores (da época) tendiam a dar mais créditos aos escritos e fontes recentes e que os historiadores se vangloriavam de serem testemunhas e relatores de acontecimentos importantes, acompanhados *in loco*, o que abria espaço para autoelogios sobre a excelência de seus trabalhos e reflexões imediatas sobre experiências recentemente apreendidas<sup>42</sup>.

A partir da citação de Josefo, nós podemos reconhecer alguns pormenores significativos de Jesus e sua história, tais como também constam nos evangelhos: (1) Jesus foi um homem considerado sábio; (2) de bom comportamento e virtudes; (3) tinha um irmão chamado Tiago; (4) teve muitos seguidores de diferentes nacionalidades; (5) foi crucificado por Pilatos; (6) morto por crucificação; (7) nem por isso seus discípulos o abandonaram; (8) eles relataram a ressurreição de Cristo após três dias; (9) além de uma possível relação com o Messias anunciado pelas escrituras hebraicas.

---

<sup>42</sup> Josefo atendeu a todas essas categorias, pois voltou ao acontecimento chave da história recente dos judeus e para a eleição dos Flavianos ao trono de Roma. Em todos os aspectos suas preocupações são contemporâneas, pois mesmo quando Josefo discutia o passado político da Judeia na Guerra, deixava claro que sua digressão foi determinada pela preocupação de interpretar o presente. É possível, inclusive, discutir o teor preciso do texto, porém, levando em conta o estilo e vocabulário do historiador judeu, a sua ótica ideológica – de procedência sacerdotal, mais favorável às ideias dos fariseus –, assim como as edições 'indiretas' do texto, citado por autores e historiadores antigos, pode-se reconstituir uma edição crítica aceitável (FABRIS, 1988).

Das intuições que Josefo refere acerca de Jesus além de concordarem substancialmente com os dados dos evangelhos (e da tradição), sabe e menciona a existência de um movimento de discípulos de origem judaica e grega que se remetem à pessoa de Jesus e à convicção de o terem visto vivo depois da morte. Os seguidores de Jesus pensavam que ele era o Messias, mas então ele foi executado e enterrado. Mais tarde seu túmulo foi encontrado vazio e ele apareceu aos antigos companheiros, ressuscitado dos mortos. O cristianismo nasceu no Domingo de Páscoa, o décimo sétimo dia do mês de Nisã, no ano 30 d.C. É a ressurreição de um morto que explica o poder do nascimento e crescimento, propagação e triunfo do cristianismo por todo o Império Romano (CROSSAN, 2004, p. 25). Nesse espírito, pensando em uma visão de conjunto Josefo vislumbra a experiência fundante que está na raiz da origem do movimento de discípulos que é a ressurreição, o Jesus de Nazaré, o crucificado, está vivo; o Jesus vivo corporalmente está glorificado<sup>43</sup>, exaltado, elevado (RICHARD, 1995).

Sem chegar a tanto, a reação à ressurreição de Jesus que levou à composição dos evangelhos alerta contra uma tendência excessiva de concentrar a atenção no Ressuscitado, deixando em segundo plano a sua vida. A ressurreição de Jesus como referência que impulsionou o movimento<sup>44</sup> a reler toda a sua vida e a própria vida da comunidade, testemunhados nos evangelhos. Assim, o seguimento se faz a um tempo concreto e livre, exigente e criativo a partir dessa experiência básica e fundante relatada narrativamente nos Evangelhos (e nas epístolas de Paulo), mas também, como pudemos citar, testemunhada por fonte não bíblica. Após a morte de Jesus, seus seguidores voltaram a se reunir animados pela experiência que fizeram do Ressuscitado<sup>45</sup>, vivendo, inicialmente, na expectativa da sua volta, mas, simultaneamente se tornando movimento e ação. Partir da

---

<sup>43</sup> De modo que a ressurreição acontece na própria cruz, onde Cristo 'consoma' a sua vida e a sua obra (Jo 19,30), sendo 'elevado' sobre a terra como sinal de sua exaltação na Glória de Deus.

<sup>44</sup> Vale recordar que Josefo e também o historiador Tácito (56-117) notaram quatro pontos consecutivos para descrever o cristianismo: movimento, execução, continuação e expansão. (CROSSAN, 2004, p. 44).

<sup>45</sup> A primeira aproximação que se pode ter do mistério da ressurreição de Jesus Cristo é por meio das narrativas pascais e do testemunho do apóstolo Paulo. Daí advém a importância da compreensão da mensagem que nos transmitiram as primeiras testemunhas. Elas não relatam como foi a ressurreição de Jesus Cristo, porém comunicam sua experiência de encontro com o Ressuscitado. Aqui não aparece mais a mera confissão ou proclamação do fato e da experiência, mas de sua explanação narrativa. A variedade é, por conseguinte, grande e se apresenta em narrações diversas. Há coincidência em assinalar duas correntes principais: os relatos de aparições e os relatos do sepulcro vazio. Originariamente independentes entre si, mais tarde acabaram sendo associados como aparições junto ao sepulcro vazio (QUEIRUGA, 2004, p. 50).

ressurreição de Jesus Cristo significa interagir com a primeira comunidade, nesse caso a do Quarto Evangelho, e de como a mesma reelabora sua experiência.

### 1.1.2.3 Dos anos 30 a 70: entorno do Discípulo Amado

Depois dessa síntese da experiência fundante que está na raiz e origem da comunidade, passemos pelo itinerário do movimento antes da Redação final do Quarto Evangelho. A missão, digamos, apostólica (primeira geração cristã)<sup>46</sup>, em toda a sua diversidade entre os anos 30 e 70 d.C.<sup>47</sup>, dá também testemunho do fato da ressurreição de Jesus: de um lado temos a experiência de um Jesus que vivera e, do outro, para aqueles que não o conheceram, de um Jesus que continuava vivo nos corações e na memória da comunidade por meio da inspiração pneumática (Jo 14,26).

Aqui cabem duas ressalvas elucidativas importantes. Geralmente os estudiosos, ao tentar reconstruir o itinerário da comunidade, dão um salto histórico, na imaginação, dos anos 30 para os anos 70-135 d.C. Aliás, esse período negligenciado é justamente o da expansão missionária. O tempo da missão e do Espírito (30-70) vem antes do tempo da organização. Não custa recordar que, na comunidade do Quarto Evangelho, o agente inspirador de sua memória era pneumático (TEPEDINO, 1993). A segunda observação é hermenêutica<sup>48</sup> e já fora individuada por Martyn (1968, p. 30):

Devemos manter sempre em mente que o texto apresenta seu testemunho em dois níveis. 1) É o testemunho de um evento original durante a vida terrena de Jesus [...] 2) o texto também é o testemunho da presença poderosa de Jesus em eventos reais experimentados pela igreja joanina.

Entendemos que a leitura do texto a partir desse duplo horizonte favorece acompanhar o projeto e trajeto narrativo da comunidade seguidora como o projeto e

<sup>46</sup> Sobre o lugar vivencial, julgamos que nesse momento se situa na Transjordânia por motivos vários: a) o destaque martelante à Judeia – Jesus aparece três vezes em Jerusalém; existe pouca menção à Galileia; e o final é impreciso geograficamente. b) Se colocarmos o Quarto Evangelho em Éfeso, deveremos abordar os *judeus* como uma etnia. Na Transjordânia os *judeus* são identificados com as autoridades judaicas. c) Além disso, nesse período os fariseus ainda não representam uma classe de destaque, mas atuam nas regiões de periferia (Transjordânia). O conflito se desenvolverá com a Sinagoga, onde os fariseus dominam a religião de casa e a religiosidade popular.

<sup>47</sup> Crossan (2004, p. 17) tem a opinião de que os anos perdidos do cristianismo mais primitivos do I século são dos anos 30-40: “Aquelas décadas sombrias que se seguiram imediatamente à execução de Jesus”. A obscuridade dos anos 30-40 é realçada pelo esplendor comparativo dos anos 50. A respeito dessa década mais tardia, temos as cartas de Paulo (1Ts, Gl, 1 e 2Cor, Fl, Fm e Rm).

<sup>48</sup> Croatto (1985, p. 11-3) denomina isso dizendo que toda leitura pressupõe três dimensões: 1. Atrás do texto: leitura diacrônica 2. No texto: leitura sincrônica 3. Na frente do texto: interpretação, uma nova mensagem para hoje. Esta última parte, que podemos chamar de hermenêutica, mostra que o texto tem o potencial de adquirir novos significados, separando-o do seu autor e de seu público inicial.

também trajeto de Jesus Cristo numa fusão de horizontes. Por isso, a trajetória do Jesus do Quarto Evangelho pode ser lida como reflexo da trajetória histórica da comunidade.

Contextualmente o período entre 30 e 70 é do nascimento da comunidade em torno do Discípulo Amado<sup>49</sup> e do testemunho (RICHARD, 1994) oral do grupo dos Doze. Ao redor destas testemunhas organiza-se um grupo que vai fazendo memória no sentido de atualizar o passado no presente do grupo e assim conservar o patrimônio recebido<sup>50</sup>. Em um primeiro momento, então, antes de 50 a comunidade era formada por cristãos judeus que comungavam a mesma fé das outras comunidades que surgiram dos Doze.

Essa configuração vai se diversificando e tonar-se-á a componente essencial para compreender que, nas suas origens<sup>51</sup>, não havia distância entre os vários grupos. Cada um deles conheceu, recolheu, conservou e transmitiu com criatividade as palavras de Jesus de acordo com a situação; era como se fosse uma tendência

---

<sup>49</sup> Esse movimento que reconhecia Jesus como Messias está sob permanente suspeita por parte do Templo e da autoridade romana, em virtude de seu posicionamento em favor da renovação do Judaísmo, com base na tradição da Terra Prometida. Suas origens confundem-se com as origens de outros grupos, tendo também suas raízes plantadas no movimento de João Batista (RODRIGUES, 2003). Dentro desse panorama investigativo, o papel do Discípulo Amado é a chave do caráter da comunidade (CULPEPPER *apud* BROWN, 1984, p. 34), é a autoridade que está atrás do evangelho, em cujo espírito o evangelho foi escrito. Esse personagem enigmático é um representante da tradição e um testemunho para a comunidade.

<sup>50</sup> É possível que nesta primeira etapa a comunidade possuísse uma tradição oral, um escrito semelhante aos sinóticos, que continha os sete sinais e o relato da Paixão. Todo o evangelho se estrutura numa narrativa da Paixão que é coetânea à narrativa da Paixão na tradição sinótica (RICHARD, 1994; RUBEAUX, 1995). Esses indícios demonstram proximidade entre a comunidade do Discípulo Amado com outras.

<sup>51</sup> Vários autores elaboraram hipóteses para delimitar as fases ou etapas pelas quais a comunidade passou: Martyn (1968) distingue três fases, começando pelo período primitivo (antes da revolta judaica até 80), o período médio (final de 80 [?]) e último período (sem data precisa); Brown (1984; 2004; 2005) pensa em quatro fases, sendo a primeira a pré-evangélica, inclusive as origens da comunidade e sua relação com o judaísmo e, posteriormente, o conflito/separação por meio da expulsão da Sinagoga (entre 70-80), a segunda envolvendo a situação da vida da comunidade no tempo em que o evangelho foi escrito (ano 90, data principal da sua redação), a terceira reflete a situação de vida das comunidades, agora divididas em duas (redação das duas primeira cartas, provavelmente no ano 100) e, finalmente, na quarta e última fase tem-se a redação da terceira epístola e a inserção do capítulo 21 no evangelho. Além desses autores, há também Vidal (1997) que desenvolve intuições e teses de antecessores (Bultmann, Boismard, Brown, Cullmann, Wengst), harmonizando elementos de pesquisas distintas, tendo como referência a história da redação. Somos cômicos que esse tipo de reconstrução careça de evidências externas (e embora não seguiremos a senda desses autores), mas não deixa de ser hipóteses estimulantes, ainda que apenas como termo comparativo, compreensão contextualizada do Evangelho. A postura de Brown foi pioneira em reunir uma série bastante complexa de indícios que sustenta sua ousadia: imaginar a trajetória histórica do grupo a partir da própria narrativa evangélica.



dentro do judaísmo, como os saduceus, fariseus, batistas, essênios, zelotas<sup>52</sup>. É comum ver nesse cenário os judeu-cristãos assíduos aos ensinamentos dos apóstolos e também ao Templo (FERREIRA, 2012). Essa fase é a pré-evangélica que antecede o escrito (BROWN, 1984) nos âmbitos judaicos e afins (Jerusalém, Galileia, Samaria, círculos batistas, diáspora) até metade do primeiro século (KONINGS, 2005). A comunidade está enraizada em terras do Judaísmo e aqui temos o que se foi tradicionalmente denominado de cristologia baixa<sup>53</sup>. Essa se desenvolveu de forma intra-sinagoga, antes da destruição do Templo (70 d.C.) e se caracteriza como um movimento no judaísmo plural, e já vivencia no seu cotidiano alguns conflitos externos que ameaçam sua sobrevivência.

De fato, somente posteriormente foi se juntando ao primeiro grupo um segundo composto por judeus heterodoxos não favoráveis ao Templo (2,14-15.19-20), desprezados pelos fariseus como gente maldita que não cumpre a Lei (7,49-50) e que nasceu em pecado (9,34); mas são esses judeus de origem helenística (At 8,1)<sup>54</sup> que acolheram também os samaritanos (cap. 4)<sup>55</sup>, alguns gregos que, com suas tradições próprias, marcam a teologia desse grupo, começando, inclusive os primeiros confrontos da Comunidade do Discípulo Amado<sup>56</sup>. Aliás, no texto citado de Josefo, quando o mesmo menciona que no movimento de Jesus havia “uma presença de muitos judeus e de gregos”, isso, com certeza, revela a situação histórica desse período de abertura da comunidade. A data limite deste período vem da notícia sobre a exclusão das sinagogas judaicas (9,22; 16,2)<sup>57</sup>.

---

<sup>52</sup> O governo de Roma considerava os seguidores de Cristo como pertencentes a uma das muitas correntes religiosas judaicas palestinas (CHEVITARESE, 2006). Aliás, Roma via o cristianismo sem muita expressão política.

<sup>53</sup> Em todas as comunidades da Palestina nessa mesma época (RICHARD, 1994, p. 24).

<sup>54</sup> Se se aceita a relação das origens da comunidade do Quarto Evangelho aos helenistas de At 6-11 (Estêvão, Filipe e companheiros) a tese fica esclarecida. Além disso, há uma grande afinidade teológica e semelhança social e geográfica entre os dois grupos.

<sup>55</sup> O Messias esperado pelos samaritanos vai de encontro com que assegura Odette Mainville (2002, p. 257): Estes (samaritanos) consideraram mais Jesus como o novo Moisés que esteve com Deus, viu Deus e relatou aqui embaixo suas palavras ao povo. Esta nova orientação catalisa a emergência de uma alta cristologia da preexistência, o que provoca um vivo debate com os judeus ortodoxos, que acusam a comunidade de abandonar o monoteísmo fazendo de Jesus um segundo Deus.

<sup>56</sup> Podemos notar aqui o que Theissen (2009, p. 38) já intuía: “O cristianismo primitivo abre ‘o judaísmo para todas as pessoas’. O cristianismo primitivo é em grande parte judaísmo universalizado”. Para esse autor, a identidade diferenciada dos crentes em Cristo, resulta justamente da sua nova *práxis* social: acolhida de não judeus em seu meio.

<sup>57</sup> O tema da oposição da Sinagoga farisaica teve um papel fundamental na estruturação interna do evangelho de João. A comunidade, em confronto com o judaísmo farisaico e a influência desta polarização sobre a comunidade joanina é um dado que marca de modo indelével o próprio centro do evangelho de João (TUÑI VANCELLS, 1987, p. 149).

A comunidade, portanto, é formada por discípulos de João Batista (1,35ss.), samaritanos (4,1-42), gregos-helenistas (7,35; 12,20), judeus expulsos da sinagoga (9,1-41). Nessa época também começa a engatinhar a alta cristologia e já há a presença de elementos de iniciação cristã, mostrando sua identidade específica que a torna diferente das demais: os sinais, o simbolismo, a cristologia da cruz e da glória, a escatologia inaugurada (KONINGS, 2005, p. 33).

O que fica patente é que o texto do Quarto Evangelho foi um texto vivo e em mutação, como viva e mutante era a comunidade que o gerava de releitura e em releitura. E isso vai, *pari passu*, possibilitando que a comunidade tome consciência da sua autonomia e torne-se protagonista.

#### 1.1.2.4 O processo pós-conflito intrajudaico e destruição do Templo: anos 80-100

Contextualmente vive-se as consequências da primeira grande guerra<sup>58</sup> dos judeus contra Roma. Política e economicamente Jerusalém torna-se base de uma legião romana, o centro administrativo romano continua em Cesareia marítima. Do ponto de vista religioso a função e cargo do sacerdote passam a ser desnecessárias, sendo o Templo destruído<sup>59</sup>.

O pluralismo tolerante no seio do povo judeu, onde viveu a comunidade e tantos outros grupos dão lugar à hegemonia farisaica que domina as sinagogas depois de Jâmnia (80-90 d.C.) (RICHARD, 1994; KONINGS, 2005). De fato, é possível falar de um processo integrador do Judaísmo dessa época, acentuando-se dessa maneira sobretudo a superação das divisões grupais anteriormente existentes. O fato de ter igualmente ocorrido, no bojo do processo de integração, a exclusão de grupos judaicos que não assumiram o consenso tomado em Jâmnia,

---

<sup>58</sup> Iniciada no verão de 66 e encerrando praticamente no outono de 70 (queda de Jerusalém), estendendo-se, porém, até 73 (queda de Massada). Nesse período há uma lenta desagregação do Judaísmo no seu solo ancestral na mesma proporção que crescem a dominação romana sobre essa sociedade e a rejeição desta pelos dominadores (LOBIANCO, 1999). A guerra significou o fim de muitas seitas menores, se bem que escritos apocalípticos mostrem que alguns de seus elementos subsistiram numa nova diáspora (MÍGUEZ, 1995).

<sup>59</sup> Com a destruição do templo, acabaram o culto sacrificial e muitos atos e deveres religiosos ligados a ele: aqui vem toda a tradição anual de romarias, toque do *shofar* quando o ano novo caía num sábado, determinados tributos; terminaram as tarefas tradicionais do Sinédrio, que tinha a sua sede no templo (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 254).

inclusive, da comunidade do Discípulo Amado, evidencia-se na nova formulação do assim chamando *birkat há-minin*<sup>60</sup>.

Nesse atual momento, a comunidade tem seu *Sitz im Leben* justamente nas relações tensas com o Judaísmo em Formação, tendo como grupo principal os fariseus. Expulsos pelos fariseus, apresentados como autoridades (9,13-17; 7,32.45; 11,45-47.57), o conceito *mundo* passa a definir o contexto com o qual os discípulos se confrontam. A experiência da expulsão da Sinagoga<sup>61</sup> e a rejeição por parte da sociedade romana levam a comunidade a desenvolver um discurso de oposição não só aos *Judeus*, mas também ao *mundo*. A participação na Sinagoga garantia a proteção do sistema religioso judaico e a libertação da ordem de render culto ao imperador<sup>62</sup>, exigido por Domiciano, ao final do século I. Aliás, para Ferreira (2009, p. 199) são duas as grandes crises que passa a pequena comunidade cristã: “perseguição romana e a ruptura definitiva com o Judaísmo Formativo”. Essa situação é refletida pelo medo dos pais do ex-cego (9,22-23) e outros ao longo dos textos (12,42-43; 16,2)<sup>63</sup>.

No contexto particular da comunidade – certamente no reinado de Agripa II – seus interesses coincidiam com os do Judaísmo em Formação. As lideranças farisaicas receberam a incumbência de cobrar os impostos imperiais do povo judeu que, antes, eram recolhidos no templo (RODRIGUES, 2003)<sup>64</sup>. Assim, foi em um

---

<sup>60</sup> Teremos ainda ensejo de discutir sobre esse Judaísmo em Formação de forma integral e profunda ulteriormente.

<sup>61</sup> Nesse momento a Sinagoga se apropria da ‘ideologia do Templo’, por exemplo o sacrifício de animais como piedade e alternativa na polêmica de perdão dos pecados, agora, numa nova perspectiva, é realizado pela observância da Lei. Professar, portanto, Jesus como o Cristo é ir contra essa ideologia (9,22.35). Somos ainda do parecer de que o espaço vivencial é na Transjordânia; um indício é o conflito com os seguidores de João Batista: *Essas coisas se passaram em Betânia (região da Transjordânia), do outro lado do Jordão, onde João estava batizando* (1,26).

<sup>62</sup> Vale recordar que a relativa liberdade oferecida pelo Império favoreceu o trânsito livre do cristianismo como uma crença. Por outro lado, 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. Estátuas de imperadores eram erigidas nas diversas cidades para fins de adoração (DOMINGUES, 2013, p. 19).

<sup>63</sup> Brown (1984) os chama de *criptocristãos* e possivelmente houve enfretamento com a comunidade, justamente porque não tinham coragem de honrar sua fé em Jesus Cristo (DESILVA, 2005). Nesse cenário entram tipologicamente Nicodemos, José de Arimateia, autoridades preocupadas com sua glória e prestígio (12,42-43).

<sup>64</sup> O imposto do templo foi substituído pelo humilhante *fiscus Judaicus* (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 254). Roma havia concedido ao povo judeu a chamada *religio-licita*. Sob esta égide, como inicialmente o cristianismo era visto como uma tendência do judaísmo, gozando, portanto, dos mesmos ‘privilégios’ concedidos aos judeus (DOMINGUES, 2013, p. 22-3). Contudo, após o cisma entre a comunidade e a Sinagoga (9,22), os dissidentes perdiam esses direitos específicos, o que fazia deles pessoas vulneráveis e, no tocante às práticas político-religiosas, subversivas. A comunidade teve que arcar com este peso quando, juntamente com outros segmentos do Judaísmo,

momento de crise que o Quarto Evangelho conheceu sua redação nessa atmosfera conflitiva com o Judaísmo em Formação justamente como resposta de mão dupla: primeiramente uma resposta a esta situação de expulsão da Sinagoga; segundo, não se deve esquecer que, no atual momento, final do século I, é necessário buscar uma alternativa para a crise de continuidade histórica com o grupo de Jesus de Nazaré. Com o desaparecimento dos apóstolos<sup>65</sup>, fica a missão de estabelecer quem será intérprete autorizado da fé da comunidade.

Nessa fase são incluídas à redação as releituras e complementos (3,16-21.31-36; 6,51-58; 12,37-50; os capítulos 15-16 e 17, e, certamente, o prólogo) (Konings 2005). Compreendemos que nesse período, diríamos, de acabamento acontecem os acréscimos, as interpretações, reelaborações resultando a evolução literária e o conteúdo teológico. O redator final fez um aprofundamento dos vários elementos e tradições recebidos em função das questões e das preocupações da sua própria comunidade com a finalidade de confirmar a fé, fortalecer e encorajar a comunidade a permanecer<sup>66</sup> no seguimento de Jesus, o Messias, o Filho de Deus-Pai (20,31). Novas intuições e novas narrações foram recolhidas ao longo dos encontros, situações conflitantes e controvérsias, tornando-se também desafio para a fé professada.

Enfim, percebemos que há uma relação profunda dos problemas vividos nos textos, a influência destes condicionará o enfoque da comunidade e na construção da sua especial cristologia: há uma articulação, no Quarto Evangelho, entre cristologia e experiência social. Na perícopa que é objeto de nossa reflexão (9,7b-38), perceberemos no último capítulo da Tese que, o contexto de expulsão ‘forçou’ a comunidade a reelaborar seu perfil cristológico por meio dos vários títulos que o ex-cego atribui a Jesus.

---

viu-se excluída da Sinagoga. Vale recordar que os anos 90-100 foram marcados por grandes perseguições aos cristãos em geral, promovidos pelos imperadores Domiciano (81-96) e Trajano (98-117).

<sup>65</sup> Fala-se, inclusive, que a escrita do evangelho significou também uma tomada de posição e a fundação de uma corrente eclesial no cristianismo primitivo, que significou uma progressiva confrontação da comunidade do discípulo amado com as Igrejas apostólicas (RICHARD, 1994).

<sup>66</sup> O verbo μένει é tipicamente da teologia do Quarto Evangelho (64x) e evidencia que “ficar com Jesus é sinônimo de seguir Jesus” (SPICQ, 1981).

### 1.1.2.5 Crise interna na comunidade: anos 100-110

Após o conflito com a Sinagoga liderada pelo Judaísmo em Formação, a comunidade do Discípulo Amado teve que voltar sua atenção aos problemas e desafios internos. Uma vez expulsa (9,22)<sup>67</sup>, mesmo conservando sua unidade estilística, o foco central é a relação entre amor e ética<sup>68</sup> como chave hermenêutica que inspire a unidade intracomunitária diante dos desvios de interpretação da pessoa de Jesus Cristo que compromettesse o longo e trabalhoso itinerário percorrido<sup>69</sup>. Nessa crise, diríamos, doutrinária e da polêmica com as tendências gnósticas, a comunidade reforça a fé na encarnação e ainda se nota o esforço em ressaltar a superioridade do Discípulo Amado em relação à Tomé e Maria Madalena – ícones do movimento gnóstico<sup>70</sup>.

Paradoxalmente, na trajetória da comunidade, inicialmente não havia nenhum problema com relação à humanidade de Jesus, até mesmo porque, os que o viram viver e morrer não tinham como questionar esse dado. A questão surge, como aponta Brown (1984, p. 114<sup>71</sup>; 2000, p. 88), justamente depois que passam a crer em sua divindade. Sendo assim, neste atual momento, a crise é *ad intra*, e a primeira carta de João é um comentário ao sentido verdadeiro e claro da cristologia do Quarto Evangelho<sup>72</sup>.

Nestes anos, então, acontece a crise da comunidade do Discípulo Amado e, por isso, um ancião escreve as três cartas para resgatar a tradição e reinterpretar o

<sup>67</sup> Para Vidal, este texto aponta para a separação da comunidade de discípulos do meio do Judaísmo (VIDAL, 1997, p. 23).

<sup>68</sup> Veja, por exemplo, essa articulação nos títulos que dão aos seus artigos ao comentarem a primeira carta de João, Wheeler (1994, p. 75-80) e Rodriguez (1994, p. 81-91). Wheeler: Amor que gera compromisso; Rodriguez: O amor eficaz, único critério. Somos cientes que o inspirador pneumático (Jo 14) pretendia resgatar a memória e ser a contínua atualização na prática do amor fraterno dá e na comunidade (16,13-15). Nas vias do Quarto Evangelho (e posteriormente nas cartas), tenta-se evitar o desamor (13,34-35; 15,12). Nesse panorama, o Quarto Evangelho recorda os primórdios (Jesus no ano 30) para reforçar no tempo de crise (a comunidade nos anos 100), abrindo o horizonte para as gerações vindouras (20,29), assistidas pelo Paráclito que, em cada época, as conduzirá na plena verdade (16,13) para que descubram e inventem as formas concretas da ética cristã como alternativa radicada na fé em Jesus, o Cristo.

<sup>69</sup> Esse momento é marcado pela influência da tendência gnóstica no seio da comunidade.

<sup>70</sup> Alguns textos apontam esse momento, como o Prólogo (encarnação), o capítulo 20 (Tomé e Maria Madalena) e o capítulo 21 (reforça a autoridade do discípulo amado).

<sup>71</sup> “Uma cristologia muito elevada foi o ponto central das lutas históricas da comunidade [...]. A crença na preexistência do Filho de Deus foi a chave da contenda”. Também Richard (1995, p. 25) partilha do parecer que “a primeira carta é como um comentário do evangelho e procura garantir a comunidade contra os dissidentes”.

<sup>72</sup> Sugerimos para toda essa discussão: Konings (2005), Crocetti (2007), Fabris (2007), Brown (2000), Beutler (2009) e Oniszczuk (2008).

Quarto Evangelho de acordo com o que era desde o princípio (1Jo 1,1-4). Possivelmente, nessa época, movido pela crise da comunidade, se acrescenta também o capítulo 21<sup>73</sup>, que exprime o reconhecimento, por parte da comunidade do Discípulo Amado, da grande Igreja fundada na tradição apostólica<sup>74</sup>.

Sendo escritas em outro contexto, as Cartas revelam duas maneiras distintas de interpretar a pessoa de Jesus por membros da própria comunidade: uma que partia da história concreta do Jesus terreno, onde vislumbrava sua divindade; e outra que colocava em saliência, unilateralmente, sua divindade. Entendemos que nessa etapa decisiva da comunidade parece que, muito rapidamente, a vida concreta, humana de Jesus vai sendo esquecida e negada, enquanto sua glória vai sendo valorizada de forma unilateral e ambígua. Percebendo essa ameaça, o autor das Cartas<sup>75</sup> volta a enfatizar a vida *sárquica* de Jesus e sua morte expiatória, na tentativa de evitar todo e qualquer espiritualismo que começava a adentrar entre os membros da comunidade.

Vale a pena, por isso, mencionar com Rodriguez (1994) que todos os elementos literários da primeira Carta estão a serviço da sua tese fundamental: a necessidade de prevenir uma interpretação equivocada do querigma, com o anúncio sempre novo de que a comunhão com Deus passa pela mediação do reconhecimento da encarnação do Filho e, portanto, passa pelo compromisso do cristão no mundo com o amor fraterno. Nesse período, então, a comunidade, agora já na segunda geração, reage narrativamente contra qualquer tipo de desvio cristológico e ético-antropológico: “por isso, junto com a negação da encarnação e da cruz, negavam também o compromisso do cristão com o mundo com a caridade concreta” (SEGALLA *apud* RODRIGUEZ, 1994, p. 86)<sup>76</sup>.

---

<sup>73</sup> Jo 21,24-25 é um texto nitidamente ‘editorial’. Este ‘segundo final’ do Quarto Evangelho, na perspectiva de Konings (2005), garante o testemunho daquele que escreveu o evangelho, dando a impressão de que ele já morreu. A ‘edição’ do Evangelho de João seria, portanto, póstuma.

<sup>74</sup> Não se faz, como bem pondera Richard (1994), incondicionalmente esse reconhecimento, mas na medida em que Pedro (símbolo da tradição apostólica) se reconhece como discípulo e decide seguir a Jesus. A comunidade do discípulo amado aceita a alta cristologia apostólica; e a igreja apostólica aceita também a alta cristologia da Igreja do discípulo amado. A unidade da Igreja permitiu salvar o Quarto Evangelho, que em grande medida ficou no século II nas mãos dos gnósticos. Aliás, o primeiro comentador do Quarto Evangelho foi um gnóstico: Heraclião, adepto da gnose valentiniana, na metade do século II, no Egito.

<sup>75</sup> A Primeira Carta de João talvez seja o antivírus que protege, contra a cooptação esotérica, o seu Evangelho, que é aceito pela grande Igreja (KONINGS, 2005).

<sup>76</sup> Faz jus salientar que os escritos e textos do Novo Testamento não negligenciam toda uma tradição cultural da qual eles são ‘testemunhas oculares’; por outro lado, nota-se como o cristianismo vai

Depois desse sobrevoo necessário nos resta afirmar que Jesus é confessado pela comunidade (TUÑÍ VANCELLS, 1987, p. 176) não obstante conflitos e desavenças na busca constante de reestruturar a identidade a partir da sua memória e confissão como o Filho do Pai. Justamente por isso, os textos não têm por finalidade ser crônica de episódios ou compor uma biografia, mas permitir que o próprio Jesus fale e apresente-se através de sua comunidade peregrina e errante, no tempo e no espaço concreto. A partir dessa configuração e nessa tentativa de preservação, podemos concluir que, esses mesmos textos produzidos e reelaborados em consonância com a vida da comunidade, foram também, de certa forma, conservados em função do anúncio do querigma no itinerário da história existencial dessa comunidade do Quarto Evangelho.

### 1.1.3 Cristianismo e/ou ‘Cristianismos’ e Judaísmo e/ou ‘Judaísmos’

Feito o percurso de como estava a situação cultural, religiosa e social antes e depois da redação final do Quarto Evangelho que iremos agora salientar os conflitos com os grupos/tendências nesse momento, diríamos, pontual de ‘os cristianismos’ e cristianismo, de ‘os judaísmos’ e judaísmo. É sabido que “o período que se seguiu à guerra de 66-70 d.C. foi decisivo para a formação da simbólica religiosa que recriaria o judaísmo<sup>77</sup> a partir de tantos judaísmos no século I e as novas formas de cristianismo” (MÍGUEZ, 1995, p. 31). Uma antiga tradição de analisar isoladamente os textos do Antigo Testamento tem dado lugar, atualmente, a uma tendência em abordar a ligação entre o Quarto Evangelho (e outros textos) e os movimentos do Judaísmo e, porque não dizer, de outros ‘cristianismos’ dentro do próprio cristianismo do I século, abrindo assim uma postura dialógica das pesquisas exegéticas com as ciências sociais, como a sociologia<sup>78</sup>, a linguística, a antropologia e a psicologia.

---

elaborando sua identidade distanciando-se do universo cultural e religioso em primeiro momento do Judaísmo em Incipiente e posteriormente se tornando resistente a toda e qualquer leitura equivocada da mensagem de Jesus, o Cristo.

<sup>77</sup> Alguns preferem usar javismos e não judaísmo, reconhecendo a ambiguidade desse último termo justamente se se inclui, por exemplo, a presença de samaritanos e tradições próprias do ‘povo da terra’ que foram forjados provavelmente fora do âmbito da religiosidade proposta pelos que voltaram do exílio babilônico e seus sucessores. Veremos também posteriormente que o próprio Neusner (2002, p. 2-8), importante estudioso do Judaísmo, era do entendimento de que existiam muitos judaísmos no primeiro século d.C.

<sup>78</sup> Entende-se aqui método sociológico conflitual ou dialético e não funcionalista. “A leitura conflitual se baseia na teoria dos conflitos e se refere a uma análise sociológica, cujo foco se concentra nos conflitos sociais” (FERREIRA, 2009, p. 43).

Essa relação dialógica possibilita elucidar muitas questões de fundo, próprio da análise e leitura dialética da realidade social: O que condicionou a atuação de grupos e quais as estruturas que estavam por trás de certas posturas? Dos vários grupos, quais os que sobressaíram e ganharam corpo? Como conseguiram gestar suas identidades e quais as forças contrárias? Eram somente forças contrárias externas ou também internas? Em outras palavras: nosso escopo é de perceber os conflitos sociais presentes nos vários grupos que permeiam o Quarto Evangelho que, aliás, o próprio texto do capítulo 9 se constitui um modelo para interpretação destes conflitos.

O fato é que os anos pós-70 foram de grandes conflitos e de afirmação e consolidação de alguns grupos e, simultaneamente, perda de *status*, poder e, por fim, desaparecimento de muitos outros. Nas palavras de Stegemann e Stegemann (2004, p. 254):

Acabaram o culto e o dever sacrificial e muitos atos e deveres religiosos ligados ao Templo [...]. As funções dos sacerdotes no templo tornaram-se obsoletas, assim como o cargo do sumo sacerdote. Terminaram as tarefas tradicionais do Sinédrio, que tinha sua sede no templo.

A guerra forçou o desaparecimento de muitos grupos, movimentos de menores expressões. Contudo, é sabido que “os camponeses judeus, inspirados por esperanças apocalípticas, não admitiam ser privados da sua liberdade do domínio opressivo estrangeiro e nacional” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 63)<sup>79</sup>. Acerca de como os grupos eram divididos (antes de 70 d.C.) podemos buscar na autoridade do historiador Josefo (II, VIII, 119):

---

<sup>79</sup> Sabemos dos vários movimentos subversivos nesse período e “nos últimos anos antes da revolta, o banditismo judeu multiplicou-se em proporções epidêmicas, apesar das, se não por causa das medidas tomadas pelos governadores romanos” (HORSLEY; HANSON, 1995, 73). Temos por exemplo, Judas Galileu (4-6 a.C.), que iniciará uma insurreição contra a ocupação romana, “resgatando o ideal messiânico davídico. Deus seria o único rei do povo de Israel” (FARIA, 2003, p. 73). Temos ainda Atroges (4 a.C. a 6 d.C.) de menor expressão, mas sempre resgatando a esperança de um messias-rei. Mais tarde, surgirá na Palestina (44 d.C.) um movimento político liderado por Teudas que apregoava ser o novo Moisés. Dele se faz uma breve citação em At 5,36. Seguindo a fila do elenco, tem-se notícia de ‘o Egípcio’ que foi perseguido pelo procurador Félix. Segundo os estudiosos Stegemann e Stegemann (2004, p. 196), nota-se uma relativa dose de messianismo no movimento por ele criado. Entre os líderes populares foi Simão bar Giora, o mais aclamando e preso em 70 d.C. por Tito. Ousado e destemido deu, em 66 d.C., início a um movimento revolucionário contra os ideais imperialistas. Marcha de Hedron, cidade simbólica, acreditando que, assim como Davi, sairia como um rei para começar a libertação em Jerusalém. Sobre o mesmo temos o seguinte parecer: “ambos, Davi e Simão, começaram suas carreiras como líderes militares populares, proscritos porque eram uma ameaça para os governos nacionais aparentemente legítimos” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 115). No modo como foi morto em 70 d.C., ano também que a guerra termina, temos muitas semelhanças com a morte de Jesus, aparecendo inclusive, durante a execução, usando vestes reais.



Existem, com efeito, entre os judeus, três escolas filosóficas: os adeptos da primeira são os fariseus; os da segunda, os saduceus; os da terceira, que apreciam justamente praticar uma vida venerável, são denominados essênios: são judeus pela raça, mas, além disso, estão unidos entre si por uma afeição mútua maior que a dos outros.

Mas outros grupos são encontrados entre os judeus, como os zelotes. Este grupo rebelde idealizava a vinda do Messias mediante uma ação revolucionária, que resultaria em sua libertação das mãos opressoras de Roma e do helenismo. “Uma vez derrotado militarmente na guerra”, no dizer de Míguez (1995, p. 32), “desaparece de cena e não temos documentos históricos que relatam revoltas posteriores”. Também os saduceus, esse partido tão importante que Saldarini (2005, p. 307) chega a dizer que, “a maioria das abordagens dos saduceus é do I século, o que presume que todos chefes dos sacerdotes e outros líderes do judaísmo em Jerusalém eram saduceus”, mas que, com a destruição do Templo e o exercício do poder sacerdotal agora desnecessário, desaparecem definitivamente. Os essênios, esse grupo no dizer de Ryrie (1994, p.1659) que “reagiu asceticamente ao externalismo dos fariseus e ao mundanismo dos saduceus”, não temos notícia se participaram da guerra, possivelmente se refugiaram no deserto. Contudo, deixaram um grande patrimônio de escritos nas grutas de Qumran. Existe, ainda, a teoria (pouco defendida) da existência de dois grupos distintos dos essênios, que é apresentada na *Enciclopedia de la Biblia* (2000, p. 143-150), situando o grupo dos essênios de Qumran e outro, talvez, no Egito.

Os únicos que se fortaleceram e permaneceram nesse contexto depois de 70 foram os fariseus. Esse momento exigiu novas respostas, que culminaram na formação de um judaísmo mais voltado para a observância da *Torah* como princípio de vida, e menos dependente de preceitos rituais ligados ao Templo. Importante para isso foi o papel desse grupo que começou a se destacar a partir daí (SALDARINI, 2005). Com a queda do Templo, no parecer de Overman (1997, p. 45), “uma nova síntese religiosa-cultural era agora necessária para que o judaísmo sobrevivesse. E essa nova síntese e o processo de sua construção e emergência no período pós-70 são conhecidos como judaísmo formativo”.

Os fariseus que, de certa forma, permanecem com a ‘reunião’ de Jâmnia, “o judaísmo institucional, agora sem pátria e sem Templo, estão, contudo, espalhados por todo o império” (RUBEAUX, 1995, p. 71). Jâmnia data possivelmente entre os

anos 80-90 e representou uma nova identidade do judaísmo<sup>80</sup>. Entre outras coisas, em Jâmnia decide e define o cânon da Bíblia hebraica, excluindo por outro lado, o que não enquadrava nas regras estabelecidas. Faz jus salientar que a reforma acontecida em Jâmnia foi acolhida em todos os cantos e recantos das comunidades judaicas, sejam elas de língua grega ou aramaica. Além disso, foi acrescido à Jâmnia um conselho disciplinar que herdou por força das circunstâncias, uma parte dos poderes outrora reservado ao Sinédrio (GRELOT, 1995, p. 142). Contextualmente, notamos aqui que o centro de ensino do judaísmo era em Jâmnia, não tão mais pluralístico como antes do ano 70, e, portanto, predominantemente fariseu<sup>81</sup>.

Até o congresso de Jâmnia, assevera Ferreira (2012, p. 127), “as comunidades cristãs, que eram também chamadas de ‘nazarenos’, faziam parte, tranquilamente, do judaísmo. Era como se fosse uma tendência dentro do judaísmo, como havia em outros grupos”. Foi, de fato, “nesse momento que os judeus mais ‘ortodoxos’ decidiram dar um fim aos judeus seguidores do Nazareno que queriam lhes convencer da messianidade de Jesus a partir das Escrituras” (MANNNS, 1991, p. 486). E é justamente nesse contexto que o cristianismo tenta ganhar corpo e se afirmar, em meio a uma pluralidade judaica de movimentos e expressões que entram ou retornam à cena. Ainda nessa lógica Garcia defende (2006, p. 266):

O período que cerca o movimento de Jesus – em especial do primeiro século a.C. até o segundo século d.C. – pode ser considerado como um período de uma riqueza e, ao mesmo tempo, de uma conflitividade sem par na história do judaísmo e da cultura “israelita-judaica”.

Na perspectiva de Saldarini (2005, p. 79), a compreensão desse contexto deverá ser entendida nos termos de interesses ou do grupo que se imporá com mais propriedade:

Uma vez que muitos dos conflitos sociais em Josefo e nos evangelhos podem ser compreendidos em tempos de grupos políticos de interesse,

<sup>80</sup> É interessante que Brown (1984) situa justamente nos fins de 80 d.C. a redação principal do Quarto Evangelho, ou seja, nos anos após a conflituosa ‘guerra judaica’ e no contexto do assim chamado Judaísmo em Formação, em plena fase de reorganização interna do Judaísmo sob o influxo da ‘reunião’ de Jâmnia. Isso explicaria os grandes e intermináveis conflitos entre grupos do judaísmo e Jesus, presentes no Quarto Evangelho que, aliás, a comunidade os situa como se fossem na época de Jesus, sobretudo, no capítulo 9. Voltaremos a essa questão oportunamente.

<sup>81</sup> Contrariando essa posição, Garcia (2006, p. 264) afirma que o ‘judaísmo formativo’ esconde muitas tradições que reapareceram na mística judaica novamente depois de quatro séculos. Muitos movimentos e grupos conservaram suas memórias mesmo depois da destruição do Templo em 70 d.C. A partir do nosso tema, essa informação é importante, sobretudo porque demonstra as constantes reelaborações de memórias e tradições.

coalizões, facções e movimentos, breves definições destes grupos voluntários serão úteis. Um grupo de interesse político é uma associação voluntária que procura transformar seus interesses em lei pública ou obter o controle do comportamento social. Tais grupos, que disputam o poder, normalmente procuram rotular seus oponentes de desviante. O ‘toma-lá-dá-cá’ da vida política, social e religiosa, e as suas lutas pelo poder entre os grupos podem ser explicados como a tentativa, de grupos dominantes e grupos desviantes, de que a sociedade siga as regras deles. A maioria dos conflitos entre a liderança judaica e a comunidade cristã primitiva pode ser explicada nesses termos.

A partir dessa análise, podemos hipotetizar que o cristianismo, configurado no Quarto Evangelho, na sua essência, não tenta se impor tão somente contra o grupo dos rabinos fariseus de Jâmnia, mas também em competição com outros grupos. Seria, conforme Míguez (1995, p. 32) uma simplificação falar de cristianismo como tal; na realidade surgem ‘os cristianismos’:

A visão de um só movimento unificado, em expansão em círculos concêntricos a partir de Jerusalém, que o livro canônico dos Atos dos Apóstolos apresenta, não pode esgotar uma visão realista das origens cristãs. A formação de certa unidade do cristianismo é provavelmente um fato posterior, conquistado talvez pela pressão externa, e não isento de exclusões. Durante o primeiro século temos de considerar uma pluralidade de formas do cristianismo que, embora tenham certo grau de identidade e reconhecimento mútuo, adquirem formas institucionais distintas e vão fazendo suas próprias construções simbólicas a partir de mundos vitais relativamente diferenciados.

Se por um lado o Judaísmo segue seu caminho mais ortodoxo com Jâmnia, os vários movimentos cristãos, mesmo se fortalecendo, se dispersaram e buscaram abrigos em comunidades cristãs espalhadas pela Galileia e também no sul da Síria. Nosso interesse é mostrar que o cristianismo e, nesse caso do Quarto Evangelho, nasceu em diferentes lugares e teve durante muito tempo outros centros independentes e variados de difusão e organização. De fato, “o original na origem do cristianismo é o policentrismo e a variedade de movimentos independentes, sendo a centralização secundária e tardia” (RICHARD, 1995, p. 13-4).

Um dado importante de nosso interesse e bem salientado ainda por Richard (1970) foi a recuperação da Galileia para o estudo da origem do cristianismo, ou seja, o resgate da Galileia dos pobres e das comunidades locais como raiz histórica da identidade do cristianismo e das igrejas cristãs. Não se trata de dizer onde foi escrito o texto do Quarto Evangelho<sup>82</sup>, mas de perceber que é uma região onde o

---

<sup>82</sup> De fato, Bultmann (1971, p. 4-7), já afirmara o problema da sua origem histórica, definindo-o como o enigma de onde se coloca o Evangelho de João em relação com o desenvolvimento do cristianismo das origens e explicara também dizendo que não se pode considerar pertencente a nenhuma das três raízes do desenvolvimento doutrinal que se pode distinguir na Igreja primitiva: o cristianismo

desenvolvimento do judaísmo rabínico e os conflitos deste grupo com outros movimentos, entre quais, certamente, sobretudo, os cristãos foram constantes; sem dúvida, todos esses dados apontam para a conjuntura da comunidade. Além do mais, o seguimento de Jesus em Israel se deu efetivamente na região da Galileia, pelo que se constata em todos os evangelhos canônicos<sup>83</sup>. A região da Galileia, portanto, era como uma “encruzilhada de impérios” (HORSLEY, 2000, p. 23-45).

O fato mais evidente que os escritos literários revelam que esses são frutos desse contexto plural; aliás, tudo começa a ser objetivado com impulso, conforme a narrativa de Lucas, em Pentecostes (At 2,1-36)<sup>84</sup>, onde o mesmo faz questão de salientar a diversidade dentro do movimento cristão. Na verdade, depois da ressurreição de Jesus, os discípulos começam a se identificar e agrupar em torno de diferentes tradições, recomeçando a partir da Galileia (Mc 14,18; 16,7; Mt 28,17). Resgatar a Galileia dos gentios e dos pobres como contexto de onde brota a comunidade torna-se, entre outras coisas, um lugar teológico<sup>85</sup>.

Mesters e Orofino (1995, p. 34-44) afirmam ter duas etapas desse movimento de Jesus: a primeira (30-40), terminará com a crise política do imperador Calígula (30-41) e com a perseguição dos cristãos por parte de Herodes Agripa (41-44); já na

---

helenístico (Paulo), o cristianismo judeu-helenístico (I Clemente, Pastor de Hermas, Hebreus, a Carta de Barnabé), ou o cristianismo palestinese (Os Evangelhos Sinóticos). Somos do parecer que a pátria do Quarto Evangelho, como já assinalamos, se encontra na Transjordânia.

<sup>83</sup> Sobre a questão do ministério de Jesus na Galileia, Freyne (2008) salienta a importância de perceber a descrição dos evangelhos como retratos não históricos da situação. Ele chega mesmo a afirmar que entre as evidências históricas do contexto galileu e as narrativas evangélicas há tal discrepância que “é difícil ver como um ministério carismático/profético, tal como o que Jesus realizou, pôde desempenhar ali um papel significativo” (p. 189). Contra essa posição, Horsley e Hanson (1995) consideram pertinente o que foi narrado por Josefo e outros a respeito de revoltas camponesas na Judeia, bem como na Galileia. Eles citam, por exemplo, que “a cidade de Séforis, que foi incendiada e cujos habitantes foram vendidos como escravos no ano 4 a.C., estava situada apenas algumas milhas ao norte da aldeia de Nazaré, a terra de Jesus” (p. 111). Merz e Theissen (2015, p.190s) também defendem que havia tensões de diversos tipos (entre judeus e gentios, entre cidade e campo, ricos e pobres, governantes e governados, na Galileia).

<sup>84</sup> Aliás, cabe ressaltar que essa martelante insistência em dizer que tudo começou em Pentecostes, lá em Jerusalém, nos fez perder de vista a continuidade do trabalho iniciado por Jesus nas comunidades ou sinagogas da Galileia durante três anos da sua vida pública.

<sup>85</sup> No capítulo 9, por exemplo, Jesus cura um cego de nascença que era mendigo e considerado pecador, mas que dará testemunho de Jesus e por isso será injuriado e expulso da sinagoga, pelo o Judaísmo em Formação. Aqui também, mais uma vez o protagonismo e a iniciativa são de Jesus. Ele realiza o sinal e dá ao cego uma vida nova e com esta vida nova ele crê firmemente em Jesus, dando testemunho Dele: crer e professar a fé nas adversidades. Esse episódio retrata a situação da comunidade no final do primeiro século: “Sabe-se muito bem que a história deste cego representa a história da comunidade do Discípulo Amado. A situação do cego, pobre e excluído é também a situação de uma comunidade pobre e excluída” (RICHARD, 1994/1, p. 08). Sobre a semântica da categoria ‘pobre’ nos textos bíblicos, vale conferir a obra de Fabris, *La scelta dei poveri nella Bibbia*. Roma: Borla, 1989. Como também o estudo de Konings: Jesus e os pobres? Análise redacional e hermenêutica de Jo 12,1-8. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte n. 25, 1993, p. 149-161.

segunda (40-70), se tem, devido a mudança de conjuntura, um favorecimento da expansão missionária no mundo grego. Além disso, há também um esboçar da identidade da comunidade a partir do nome dado pelo povo: Cristãos (At 11,26). O fato marcante é a variedade de grupos e riquezas na origem plural da comunidade cristã do Quarto Evangelho que, aliás, provocará também muitos conflitos devido as várias tendências e grupos dentro do cristianismo da primeira hora. Cada grupo tentará se afirmar e a diversidade de posicionamentos é uma marca importante e decisiva nesse contexto) que, aliás, será objeto de estudo no próximo item.

#### 1.1.4 Grupos e Conflitos da/na Comunidade do Quarto Evangelho

A expansão do movimento do cristianismo nascente apresentado pelo Quarto Evangelho se insere no contexto sociocultural greco-romano, interagindo com todas as expressões e formas de pensamento e linguagem das sociedades. Para Hengel e Barrett (1999, p. 1-3)

O cristianismo primitivo é uma religião sincrética com várias raízes. O judaísmo não foi o único berço do cristianismo primitivo, mas havia diversas outras correntes como o gnosticismo, religiões místicas gregas e orientais, magias, astrologia, politeísmo pagão, histórias de homens divinos (*theioiandres*) e seus milagres, filosofia helenista popular com a influência do culto pagão e não judeu, e também influência da imaginação e linguagem religiosa helenista na diáspora.

De fato, Mesters e Orofino (1995, p. 43) destacam que, uma das características *sui generis* é esta realidade plurirreligiosa que se vivia no final do I século:

O que mais impressiona e chama a atenção nestes primeiros quarenta anos da história das comunidades cristãs é a diversidade de grupos, movimentos, tendências e doutrinas. Parte dessa diversidade é herança do judaísmo: Fariseus (At 15,5), Joanitas (19,1-7), Prosélitos (At 13,43), Tementes a Deus (At 10,1; 18,7; 22,12), Samaritanos (At 8,5-6; Jo 4,39-40), movimentos messiânicos (Mt 24,4-5.23-24), os falsos irmãos (Gl 2,4; 2Cor 11,26), os chamados Balaamitas (Ap 2,14), desconhecidos para nós, e outros. Parte vem da origem diversificada de pessoas e lugares; comunidades fundadas por Jesus na Galileia, outras fundadas por Paulo, Apolo, Pedro ou Cefas (1Cor 1,12), outras ligadas a João, a Tiago (At 12,9; 21,18; Gl 1,19; 2,9) e aos irmãos de Jesus (cf. Mc 3,31-35). Outra parte é fruto da inserção no mundo helenista e da assimilação da sua cultura na vida das comunidades: Nicolaitas (Ap 2,6), Gnósticos (Cl 2,16-19). Não é fácil reconstruir o ideário exato de todos estes movimentos e grupos. Uns são aceitos com naturalidade, outros são condenados como heréticos.

Assim, em sua diversidade o cristianismo do Quarto Evangelho oferece componentes de ordem sócio-antropológica que interagem em suas fronteiras e determinam espaços socioculturais que, em sua constituição, possibilitarão uma

compreensão mais dinâmica e fluida da identidade das comunidades cristãs do I século. Sinais de divisões internas e externas, conflitos entre grupos e tendências, linguagem polêmica e, com frequência, agressiva denotam e expressam problemas a serem elucidados e identidades a serem reconstruídas. Os dados oferecidos pelo Quarto Evangelho possibilitam compor uma 'representação da história' da comunidade e suas vicissitudes.

De modo emblemático é encontrado no capítulo 9 do Quarto Evangelho um declarado conflito entre a comunidade do final do I século e os *judeus* do Judaísmo em Formação e, também entre a comunidade aqui representada pelo cego e os que acreditavam, mas não professavam a fé. O estilo polêmico reflete as controvérsias teológicas e da tentativa de deslegitimar a unidade da comunidade daqueles que acreditavam e também professavam a fé no Cristo, chegando inclusive na expulsão do ex-cego.

É importante salientar que todos os movimentos ou tendências primitivas, inclusive o cristianismo do Quarto Evangelho, jamais se consideraram limitados, mas ao contrário, cada um deles se considerava ser o cristianismo legítimo na sua forma mais pura, completa e acabada. Em suas constituições cada um se via como um sistema religioso autônomo e melhor que as outras tantas tendências (DESTRO; PESCE, 2002, p. 9-10).

Por isso, os textos do Quarto Evangelho querem simultaneamente defender e reafirmar a fé no Cristo ressuscitado em meio a outras possibilidades e em competição com outras ofertas religiosas. De fato, além de revelar quem é Jesus, podemos tirar o objetivo do Evangelho, a partir de um texto emblemático como 20,30-31: *Jesus fez na presença dos seus discípulos muitos outros sinais que não estão escritos neste livro. Estes, porém, foram escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus e para que crendo, tenhais a vida em seu nome.* Para Nascimento (2010, p. 22) "por trás desse Evangelho está uma comunidade que nasceu de modo simples, foi crescendo e adquirindo um modo próprio de ser e agir, profundo na sua reflexão e criativo na sua forma literária" em meio a tantas outras propostas e conflitos. Tentaremos mapear algumas influências, grupos e conflitos presentes na 'história' da comunidade do Quarto Evangelho.

#### 1.1.4.1 O Quarto Evangelho e o conflito com o grupo de João Batista

Com as descobertas de Qumran, na década de quarenta, no século XX, os defensores do gnosticismo sofreram um golpe, pois propunham que o Quarto Evangelho seria absolutamente de matriz gnóstico-helenista; mas com as descobertas do Mar Morto, encontrou-se um grupo, radicalmente judeu, que trazia características semelhantes ou próximas a algumas propostas do Quarto Evangelho, como será evidenciado ainda. De fato, “a descoberta dos manuscritos de Qumran permitiu lançar nova luz sobre as ligações entre Quarto Evangelho e o judaísmo palestinese” (MARGUERAT, 2009, p. 453).

Pela narrativa do Quarto Evangelho, a comunidade se aproximou não só do judaísmo ortodoxo, mas a linguagem e as representações religiosas típicas dão testemunho de um grande parentesco com o judaísmo heterodoxo (Qumran, samaritanos, círculos batistas); esses últimos, aliás, estão presentes nos textos (1,6-8.15.19.39; 3,26-30; 5,33-36; 10,41)<sup>86</sup> e, com frequência, com uma certa conflitividade com Jesus. Isso mostra de um lado, que o entorno onde surgiu o Quarto Evangelho é complexo<sup>87</sup> e, simultaneamente, enriquecido por diversas contribuições, como por exemplo, a comunidade de Qumran trouxe uma nova perspectiva de leitura sobre a comunidade judaica e a influência que recebeu do pensamento grego.

Para a comunidade, a morte de Jesus é o ponto onde se pode constatar a sua obra, isto é, “a morte de Jesus constitui o polo de atração de todo o relato da vida de Jesus a tal ponto que é possível viver como Jesus porque é possível morrer como ele: dando a vida” (O’CALLAGHAN, 2000, p. 61). Tendo a morte de Jesus como o ponto alto do Evangelho, a comunidade demonstra o sentido que dá à saudação do Batista em Jo 1,29.36.

João Batista é “um personagem conhecido pela tradição neotestamentária cuja presença é tratada pelos Evangelhos Sinóticos, Atos dos Apóstolos e o Quarto Evangelho” (URFELS, 2010, p. 569). Para Pagola (2012, p. 89), “João Batista era de família sacerdotal rural, possuía nenhum mestre e rompeu com o Templo,

---

<sup>86</sup> Citemos alguns versículos: *Ele [Batista] não era a luz, mas veio para que testificasse da luz (1,8); Eu [Batista] não sou o Cristo (1,20; 3,28); Convém que ele [Jesus Cristo] cresça e que eu [Batista] diminua (3,30); Ele [Batista] era a lâmpada que ardia e alumiaava, e vós quisestes, por algum tempo, alegrar-vos com a sua luz. Mas eu [Jesus] tenho maior testemunho do que o de João (5,35-36a).*

<sup>87</sup> (FUENTE, 1998, p. 498).

deslocando-o totalmente da comunidade de Qumran”. É importante salientar que João Batista não fica no Templo, mas vai para o deserto e, pode se ver aqui um rompimento. Também não oferece sacrifícios como os antigos sacerdotes, a purificação agora se dá pela conversão e mudança de vida, tendo como expressão o batismo nas águas. Também Theissen (2009, p. 195) considera que João Batista estava na fileira dos judeus que tinham rompido com o judaísmo oficial de Jerusalém. “No anúncio do Batista está contida implicitamente [...] que o Templo vigente é impotente para oferecer o perdão efetivo dos pecados”. Já no entender de Meier (1996, p. 19-20), Jesus está profundamente relacionado ao Batista e muitos traços do ensinamento dele estão permeados pela influência deste. Taylor (2010, p. 52-3) argumenta que a particularidade de João e de Jesus pode ser vista pela atitude dos seguidores destes. Por isso, João Batista não constituiu propriamente um grupo de discípulos, mas que, após sua morte, alguns buscaram viver o seu estilo de vida.

Contudo, podemos notar, ao contrário do que pontua Taylor, que em alguns textos, o movimento Batista aparece explicitamente como um grupo de discípulos: no Quarto Evangelho, quando os discípulos de Jesus e de João Batista têm um desentendimento, há uma espécie de ciúme da parte dos seguidores do Batista (cf. Jo 3,26). Outro episódio entre os dois grupos está no livro dos Atos dos Apóstolos, quando alguns que Paulo encontra receberam o batismo de João Batista (At 19); na literatura sinótica, em Mc 6,29, os discípulos vão buscar o corpo de João Batista para sepultar. Com isto se pode dizer que tanto o Quarto Evangelho como a comunidade marcana tiveram contato com seguidores do Batista. Também o grupo paulino encontrou em Éfeso um batismo que parecia ser ministrado por discípulos do Batista. Nota-se, portanto, que em alguma fase da comunidade houve conflito, polêmica e discussão entre os grupos.

Essa disputa de lugar ou de poder expressa mais uma vez que, “o contexto judaico do Segundo Templo, no qual está o Quarto Evangelho, muitos eram os movimentos judaicos” (SAULNIER; ROLLAND, 1983, p. 74), alguns são conhecidos por meio dos evangelhos: fariseus, saduceus, zelotes, batistas. “Todos tinham a fervorosa consciência de ser o verdadeiro Israel” (TAYLOR, 2010, p. 91). O grupo do Batista e o movimento de Jesus se inserem neste cenário do Segundo Templo, em que há diversos grupos. Algo importante que deve ser salientado é que, segundo



Urfels (2010, p. 571), o batismo de João possui também caráter profético. Para ele, do ponto de vista profético, o Batista se alia bem aos sinais proféticos do Antigo Testamento, que não se situavam no judaísmo oficial, mas ficavam à sua margem, causando choque e estranheza e questionando o *status quo* desse grupo, tal como nos revelam as perguntas que são feitas ao Batista no Quarto Evangelho (Jo 1,19-22).

O Quarto Evangelho apresenta o Batista não propriamente como um precursor, mas, sobretudo, como uma testemunha<sup>88</sup> do messianismo de Jesus (SÁNCHEZ NAVARRO, 2005, p. 515). A problematização do Batista como testemunha de Cristo ganha grandes debates; para Meier (1996, p. 36) João foi um judeu independente [...] e que talvez tenha estado em contato pessoal com Jesus de Nazaré apenas uma vez, mas o movimento de Jesus teria tido grande contato com o movimento de João Batista e alguns do grupo teriam ingressado no grupo de Jesus já na primeira hora e, assim, o discurso de João ganha relevância não só por uma possível contenda entre os seguidores de Jesus e os de João Batista, mas também por haver membros no grupo de Jesus que vieram do grupo de João Batista (Jo 1,35-37). Para sanar dúvidas sobre o ministério de João e o ministério de Jesus, Silva (2010, p. 65) afirma que o Quarto Evangelho não se ausenta em apresentar o ministério do Batista como um testemunho em favor do messianismo de Jesus: “O próprio João não atribuía a si mesmo nenhuma função que pudesse trazer a centralidade das atenções sobre sua pessoa” [...]. E assevera: “o Batista é apenas testemunha precursora e Aquele que vem após ele é o que deve revelar-se, o Messias”.

Brown (1984) chega a fazer um elenco de textos e afirma que, quando o Quarto Evangelho foi escrito, a comunidade estava empenhada numa disputa com os seguidores de João Batista que rejeitavam Jesus e afirmavam que seu mestre era o Messias ou pelo menos o enviado de Deus. Por esta razão, o Quarto Evangelho sai a campo para obviar a esta interpretação errônea e ao enaltecimento exagerado da figura de João Batista (1,20: *Não sou o Cristo*; 3,28: *Não sou o Cristo, mas fui enviado adiante dele*, afirmações de um tipo inexistente da tradição sinótica). Mas o

---

<sup>88</sup> O Quarto Evangelho demonstra uma preocupação considerável em esclarecer o papel de João Batista diante do ministério de Jesus. Afirma-se que João Batista era enviado de Deus, porém não era o Cristo, não era a luz.

Quarto Evangelho não envereda pelo caminho polêmico fácil de rejeitar o Batista<sup>89</sup>. *Ele foi enviado de Deus* (1,6, terminologia usada pelo próprio Jesus), e *tudo o que ele disse sobre Jesus era verdadeiro* (10,41)<sup>90</sup>.

Outra proposta a ser levada em consideração defendida por Vidal (1997, p. 15-6) é que, os relatos que mostram o movimento dos discípulos do Batista tinham como centro de interesse legitimar os membros dessa comunidade diante dos grupos batistas como superiores. A figura mesmo de João Batista parece ter sido relida pelo cristianismo. O próprio Batista, no Quarto Evangelho, não é fã de títulos que lhe são atribuídos pelos sinóticos; ele se sente como amigo do esposo, paraninfo e testemunha, deixando Jesus ocupar a cena. Segundo o mesmo autor, para diminuir a força das objeções dos seguidores do Batista, não se narra o batismo de Jesus feito por João Batista, mas apenas se faz referência a ele como sinal de reconhecimento de Jesus por parte de João. Assinala-se assim a substituição do rito batista pelo cristão.

E aqui vale também ressaltar que a declaração de Batista só encontra lugar no Quarto Evangelho, reforçando a teoria que coloca discípulos de João Batista no grupo de Jesus. Diante disto, o anúncio do Batista também encontra relevância por dar sentido ao movimento migratório: do grupo do Batista ao movimento de Jesus. O mais interessante, diz Meier (1996, p. 165), é que “os mais importantes discípulos de Jesus primeiro se dedicaram sua fidelidade ao Batista”<sup>91</sup>. No Quarto Evangelho, os discípulos de João estiveram com Jesus quando ele estava na cena com o Batista (Jo 1,35-37), o que deixa claro que o testemunho de João foi crucial para que alguns de seus discípulos passassem a seguir Jesus.

---

<sup>89</sup> Segundo Dodd (2003, p. 308), “o Evangelho joanino narra uma contenda quanto ao batismo: o grupo de Jesus está batizando e o grupo de João reclama, mas o evangelista não deixa de expor esta tensão como mais um testemunho a favor de Jesus”.

<sup>90</sup> Ainda no entender de Brown (1984, p. 30): “Realmente, ele é o único no primeiro capítulo a entender Jesus pelos padrões joaninos. Com efeito, ele não usa com Jesus os títulos tradicionais da pregação cristã primitiva, como o fazem os discípulos, mas reconhece a preexistência de Jesus (1,15.30). Isto é historicamente explicável, uma vez que os primeiros cristãos joaninos vieram do movimento de João Batista, como vieram alguns dos que originaram a tradição representada nos evangelhos sinóticos”.

<sup>91</sup> Meier considera que o movimento de João foi o ponto inicial da vida pública de Jesus. Na convivência, os que estavam com João conheceram Jesus e passaram a segui-lo.

O Quarto Evangelho, de fato, retrata os primeiros discípulos seguidores de Jesus como discípulos do Batista<sup>92</sup>, e o próprio movimento joanino pode ter tido raízes entre esses discípulos (especialmente o Discípulo Amado). Por isso, é surpreendente encontrar tantas afirmações elucidativas referentes ao Batista (BROWN, 1984. p. 72)<sup>93</sup>:

1) Ele não é a luz (1,9); 2) o que vem depois de mim passou adiante de mim, porque existia antes de mim (1,15,30); 3) João Batista não é o Messias, nem Elias, nem o Profeta (1,19-24); 4) Não é o esposo (3,29); 5) Deve diminuir, enquanto Jesus deve crescer (3,30); 6) Nunca operou nenhum sinal (10,41).

Nota-se, portanto, que toda convivência, releitura e acolhida ou não dos discípulos ou do grupo do Batista se deu em um tom conflituoso nas fases iniciais da formação da comunidade narrada pelo Quarto Evangelho. Certamente a preocupação do evangelista em esclarecer o papel do Batista nesse cenário teve como motivação um conflito entre a comunidade e os seguidores. Como dito acima, já na primeira fase, nas origens da comunidade, os cristãos joaninos se viam inseridos em conflitos acirrados, disputas estas que giravam em torno da polêmica acerca de quem era o Messias, o que estava ameaçando a fé e a comunhão do grupo. Diante dessa ameaça, coube ao redator um enorme empenho na defesa da fé em Jesus Cristo, o que justifica algumas passagens exclusivas do Quarto Evangelho.

#### 1.1.4.2 O Quarto Evangelho e o pensamento da comunidade de Qumran

Sabemos do confronto sempre direto e também dramático que o Quarto Evangelho teve com o Judaísmo em Formação de Jâmnia, outra tendência muito forte e presente no capítulo 9. O Quarto Evangelho traça seu texto falando muito

<sup>92</sup> Atos 19,1-7 dá a entender que, desde o ano de 54, em Éfeso, já havia seguidores de João Batista, personagem importante no Quarto Evangelho. Estudos recentes afirmam que o Prólogo (Jo 1,1-18), na sua origem seria uma poesia dedicada a João Batista. De fato, examinando Jo 1,1-18, nota-se que os versículos 6-8.15 são uma espécie de cunha, um acréscimo para esclarecer que João Batista é simples testemunha que leva as pessoas a crer em Jesus. Ele reconhece que deve diminuir até desaparecer, ao passo que Jesus deve crescer (3,30), e à medida que dá testemunho, se esvazia e perde discípulos (1,35-39). Nessa dimensão, é sinal de que as comunidades joaninas tiveram sérios enfrentamentos com os seguidores do Batista. Em 3,23-36 o problema é que Jesus batiza e tem mais discípulos.

<sup>93</sup> Ainda com relação ao conflito entre os seguidores do Batista e comunidade, Bortolini (1994. p. 10) faz uma afirmação importante: "O Discípulo Amado fora um dos que deixaram João Batista e seguiram Jesus. Mas nem todos os discípulos do Batista fizeram essa passagem. Os que permaneceram fiéis a João Batista hostilizavam a comunidade do Discípulo Amado. O evangelho de João, desde o início, insiste que João Batista não era a luz, mas simples testemunha da luz, a fim de que todos, por meio dele aderissem a Jesus (1,6-8)".

desse confronto, sobretudo do judaísmo que rejeitou Jesus e os cristãos (FERREIRA, 2012, p. 129); contudo, o desenvolvimento do tema será aprofundado em outro momento do nosso escrito. Poderíamos também nos enveredar e citar o grupo dos docetas que queria diminuir a historicidade ou materialidade de Jesus e, justamente contra essa tendência, o Quarto Evangelho reforça, insiste e reafirma, em contrapartida, a importância da Encarnação de Jesus (Jo 1,14) ou o realismo da mesma<sup>94</sup>.

Já que o confronto com o Judaísmo em Formação será aprofundado posteriormente, queremos salientar e dar-nos conta se, de fato, as ideias revolucionárias da comunidade de Qumran, chamados de essênios, influenciaram e também como, em contrapartida, a comunidade do Quarto Evangelho reagiu para mostrar a esse grupo sua carteira de identidade.

Há autores como Brown (1984), Stemberger (1970), Quistel (1973), Lamadrid (1973) e Fitzmyer (1988) que defendem apenas um pano de fundo geral judaico no pensamento do Quarto Evangelho, ou até mesmo de influência de um sincretismo, sem que haja, por isso, uma ligação entre ambos.

Um segundo grupo de autores como Dodd (2003), Barrett (1980; 2003), Schelkle (1972), Painter (1991) e tantos outros não reconhecem qualquer influência dos escritos de Qumran sobre a formação literária do Quarto Evangelho, de modo que os temas aparentados nas duas literaturas não devem ser tidos como um influxo do movimento essênio sobre os textos. Para eles os pontos de distanciamentos são: o campo geral das concepções comuns do judaísmo tardio exclui uma influência única de pensamento sobre o Quarto Evangelho; os paralelos entre ambos escritos refletem antes um sincretismo religioso; alguns paralelos, como as formas dualistas luz/trevas, vida/morte, também aparecem no Antigo Testamento e na literatura apócrifa; o dualismo é concebido de forma diferente; no Quarto Evangelho não se afirma que Deus criou o líder da luz, mas este é a própria luz vinda ao mundo.

Há um terceiro grupo que, com maior convicção, reconhece certa influência, direta ou indireta, do pensamento essênio expressa na literatura de Qumran sobre o

---

<sup>94</sup> Embora sempre se fale que a questão da historicidade de Jesus será enfrentada propriamente nas cartas contra a tendência doceta. Mesmo assim, muitos autores (BULTMANN, 1977; LAVATORI; SOLE, 1999; BROWN, 2000; FABRIS, 2007; CROCETTI, 2007; ONISZCZUK, 2009; BEUTLER, 2009) são do parecer que o Quarto Evangelho pelo modo em que narra o realismo da Encarnação já antecipa, de qualquer forma, “qualquer outra tendência que a negue” (KONINGS, 2005, p. 49).

processo de formação do Quarto Evangelho. Entre eles podemos citar Boismard e Lamouille (1977), Cross (1958), Bayer (1962), Wright (1975), Cullmann (1976), Schnackenburg (1980)<sup>95</sup>, García Martínez e Trebolle Barrera (1996) e tantos outros. Na perspectiva deles, é possível selecionar muitos pontos de aproximação: o uso comum de expressões como luz da vida, filhos da luz, testemunha da verdade, praticar a verdade, dizer a verdade, andar na verdade, caminhar nas trevas e obras de Deus; semelhanças de estilo como o uso de paralelismos e repetições, e o constante duplo amém; formas dualistas comuns: luz/trevas, verdade/mentira; dualismo ético, apocalíptico e monoteísta; dualismo não metafísico, linguagem marcada pela consciência da eleição, da revelação divina e da proximidade com Deus, aspiração ao mundo celestial, união fraterna sobre a terra.

Nosso escopo não é mostrar quais foram os tipos de influências (mesmo sendo notável a presença do estilo qumrânico nos textos), mas mostrar que a comunidade desenhada pelo Quarto Evangelho viveu em um contexto plural e que, além de outras tendências e pensamentos, já mencionados, teve também contatos conflituosos com as ideias qumrânicas, salientando, contudo, que, na comunidade de Qumran o mestre da justiça tem como inspiração para a reforma na Lei de Moisés com o objetivo de formar uma sociedade de puros, isolada dos filhos das trevas. De fato, a observância preceituada é definida em termos da Lei de Moisés e do que os profetas revelaram pelo Espírito Santo. A comunidade e somente ela, tem a interpretação inspirada; somente ela é a aliança e, assim, o verdadeiro Israel (TAYLOR, 2010 p. 51).

A diferença é gritante (ALMEIDA, 2008, p. 47-54): para a comunidade do Quarto Evangelho é Jesus o verbo encarnado, que revela o rosto do Pai e é ele mesmo quem faz a proposta de que todos se tornem filhos, por meio da fé (Jo 1,12-13). De fato, é o *Logos* encarnado que é a luz e todos os homens estão em trevas, porém são convidados a virem para a luz (LADD, 2003, p. 350-1). É justamente essa diferença de postura e de enfoque que mostra que, de fato, houve diálogo e discussão e, portanto, releituras do Quarto Evangelho na perspectiva qumrânica. Segundo Kümmel (1982, p. 280) o evangelista deve ter entrado em contato com o horizonte intelectual de Qumran através dos discípulos do Batista em Éfeso, ou,

---

<sup>95</sup> Elucidamos que este autor será citado na sua tradução espanhola (1980) como na italiana (1977).

talvez, por meio da população de Qumran, que após o ano 70 chegou a Éfeso com seus escritos.

A título de conclusão desse item citamos como se expressa Almeida (2008, p. 54) sobre o dualismo da luz, justamente no capítulo 9 em confronto com Qumran:

O dualismo que encontramos no Quarto Evangelho teve por finalidade mostrar não só a oposição luz versus trevas, mas e, sobretudo, a vitória da luz já concretizada na pessoa de Jesus: rabi (Jo 9,2), enviado (9,7), homem (9,11.16), profeta (9,17), Messias (9,22), Filho do Homem (9,35), Senhor (9,36). Para João, a luz do mundo já se manifestou. Ele vê em Jesus o cumprimento das promessas e o proclama vitorioso. Assim, podemos deduzir que o modo de falar do Quarto Evangelho sobre luz e trevas pode ter suas raízes e alimentar-se no chão do judaísmo tardio e que os escritos joaninos refletem a mentalidade e a índole judaica.

#### 1.1.4.3 O Quarto Evangelho e o Judaísmo em Formação<sup>96</sup>

Até a destruição de Jerusalém por Roma em 70 d.C., o Templo ali situado era, ao lado da *Torah*, o grande referencial da religiosidade nacional<sup>97</sup>. Foi exatamente esta importância do Templo tanto para aristocratas sacerdotais quanto para bandidos rebelados, que fez dele um foco da resistência contra Roma no final da guerra, e também um elemento essencial para a retomada do controle da nação por parte dos romanos.

Com a destruição do Templo<sup>98</sup>, cada movimento viu-se obrigado a se repositonar de acordo com a nova circunstância, uns sonhando com sua reconstrução, outros usando os fatos para acusar os antigos líderes religiosos de

<sup>96</sup> A teoria do Judaísmo Formativo foi estabelecida por Moore (1954) e retomada por Neusner (1972) e atualmente reelaborada por Overman (1990) e Saldarini (1994) (*apud* GRAMMATICA, 2012). Esse Judaísmo Formativo é o período (depois de 70) em que o judaísmo busca de todas as formas consolidar-se de maneira unívoca e normativa, num contexto de total fragmentação. Justamente porque o Judaísmo Rabínico primitivo, que será o Judaísmo 'normativo', por assim dizer, alcançará esse patamar de exclusividade somente a partir de 200 d.C., com a consolidação da *Mishnah*, e no fim do período talmúdico, depois do século V, que optamos por usar Judaísmo em Formação ou Incipiente. Entendemos que esse processo de reestruturação passou por vários estágios; aqui estamos falando do final do século I e podemos dizer que esse processo está no seu estágio embrionário. Logo, o processo de ruptura foi lento e não pode ser colocado imediatamente após a destruição do Templo em 70 d.C.

<sup>97</sup> Garcia (2010, p. 203-4), contudo, esclarece que, ser um referencial religioso não quer dizer que todos o estimavam e aceitavam-no como único local de culto; alguns tinham o Templo como um referencial negativo, e uniam-se para criticar a passividade desta instituição em relação à dominação estrangeira. Entretanto, independente do posicionamento de cada grupo em relação a ele, quando o Templo foi transformado em ruínas sua ausência provocou uma verdadeira crise de identidade que pôde ser sentida em diferentes intensidades por toda a Palestina.

<sup>98</sup> Otzen (*apud* GOMES, 2009, p. 32-3) menciona que, no pós-guerra ocorreram fortes realimentos do modelo social palestino: quase da noite para o dia, o grande sacerdócio de Jerusalém perdeu sua importância, ficando de repente sem função social e sem posição. Além do mais, o Conselho (Sinédrio), corpo aristocrático e órgão religioso-jurídico mais alto da sociedade judaica, reconhecido oficialmente por Roma como uma espécie de autogoverno, foi dissolvido.

Jerusalém, outros anunciando uma nova era para Israel. Nessa nova e desafiante configuração que se inserem o pequeno grupo de judaico-cristão do Quarto Evangelho e o Judaísmo em Formação. Antes de 70 d.C., os judeus dessa coalizão<sup>99</sup> faziam parte de grupos distintos, dentre os quais destacam-se os fariseus (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 255)<sup>100</sup>.

Sob esse aspecto que Neusner (*apud* OVERMAN, 1997, p. 45-6)<sup>101</sup> destaca as condições que levaram os fariseus a sobressaírem no pós-70:

Os fariseus estavam bem posicionados para os eventos de 70 d.C. Seu programa, cujo padrão básico havia sido elaborado bem antes de 70, colocava-os em uma boa posição para ganhar influência e tornar-se a opção mais viável para muitos dos judeus no período pós-70. Os fariseus já possuíam um programa abrangente de identidade social e religiosa que não exigia a presença do Templo. A atividade farisaica, que foi sintetizada como a recriação do Templo em casa ou na comunhão à mesa, ainda que utilizasse imagens relativas ao Templo, não exigia a existência de um Templo como tal. Os fariseus desenvolveram um sistema centrado na aplicação das leis da pureza no lar e à mesa. O dízimo, a observância do sábado e o estudo da Torah eram características centrais do movimento. Imagens e temas relativos ao Templo eram utilizados pelos fariseus; não havia, porém, exigência de um Templo para execução de seu programa. A crença farisaica na doutrina da ressurreição, retribuição e vingança oferecia uma forma significativa de consolidação nos momentos seguintes ao desastre de 70.

Com essas bases e um programa hermenêutico baseado em sua aplicação da *Torah*, paulatinamente as convicções dos fariseus foram se estendendo a Israel como um todo. Os fariseus se tornaram, portanto, a vitrine do povo e dos grupos de como se reorganizar. Aliás, eles tentaram aplicar todas as leis de pureza e impureza, como os membros deveriam se comportar interna e externamente com as pessoas e o mundo a todo Israel (SEGALLA *apud* STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 255).

---

<sup>99</sup> Coalizão é o elemento farisaico na síntese do judaísmo formativo pós-70. É a institucionalização do judaísmo, onde vários elementos e correntes fluem do ambiente altamente sectário do judaísmo para começar a formar uma nova síntese (OVERMAN, 1997).

<sup>100</sup> Até os anos 70, os judeus que acreditavam na messianidade de Jesus continuavam frequentando o Templo, o que era, aliás, costume dos apóstolos (At 3,1). Isso aponta mais uma vez que os 'Judaísmos' e 'cristanismos' antes de 70 devem ser vistos como um fenômeno plural, multifacetário e marcado por diversos movimentos que conviviam em tensão político-teológico. As constantes controvérsias entre o pequeno grupo dos cristãos do Quarto Evangelho e fariseus não devem, portanto, ser interpretadas como conflitos entre religiões distintas; na verdade temos uma disputa regional e intrajudaica, de grupos judaicos distintos que antes eram como satélites girando em torno do Templo e que agora queriam ser aceitos como o judaísmo legítimo, o movimento escolhido por Deus para essa nova fase da história do povo de Deus.

<sup>101</sup> O autor é do parecer que os fariseus conseguem, de certa forma, responder às seguintes perguntas: como se relacionar com Roma após a destruição? Quem faria isso? Quem estava no controle e como organizar a vida depois da destruição do Templo?

O centro espiritual do processo de consolidação da predominância farisaica (Judaísmo em Formação) se dá em Jâmnia<sup>102</sup>, situada na região costeira da Palestina. Em relação à fundação de Jâmnia pelo rabi Yohanan Bem Zakkai há duas teorias. Uma afirma que Yohanan teria ido ao imperador Vespasiano e este ter-lhe-ia permitido viver em Jâmnia. A outra teoria, contada com hipérbole pelos judeus, afirma que, no momento difícil do cerco de Jerusalém, quando a população morria de fome e os zelotas recusavam a se entregar, Yohanan Bem Zakkai teria fugido dentro de um caixão e ido até Vespasiano, que lhe dá permissão para morar em Jâmnia e de fundar uma escola para a Torah (MIRANDA, 2015, p. 45).

É verdade que tanto a existência dessa academia e de Yohanan como do concílio<sup>103</sup> que (90 d.C.) definiu o cânon vetero-testamentário são fatos questionáveis em muitos aspectos (SALDARINI, 2005, p. 28-9.132), no entanto, tendemos a interpretar esse dado simbolicamente, uma espécie de mito fundante de como a liderança farisaica se impõe<sup>104</sup>. A esse propósito também concorda Overman (1997, p. 52) diante do ‘mito’ de Jâmnia e de Yohanan Bem Zakkai:

No âmbito do mito, a importância simbólica de Jabne não deve ser subestimada. O mito de fundação sobre Jabne, conforme recontado por sucessivos rabinos, confirma-os como os portadores da autoridade e legitima-os como a instituição que se responsabilizaria pela instrução e pela expiação daí por diante.

Essa casa de ensino transformou-se, por assim dizer, no símbolo do fim das anteriores divisões grupais e do início de uma nova coalizão para a reconstituição do

---

<sup>102</sup> Costuma-se datar o fechamento do cânon do Antigo Testamento entre as últimas décadas do século I, o que teria ocorrido num hipotético ‘concílio’ realizado pelo chamado conselho de Jabne ou Jâmnia, que era formado principalmente por fariseus e buscava substituir a autoridade do extinto Sinédrio após a guerra contra os romanos e dar continuidade ao judaísmo sem Templo (SCHMIDT, 1994, p. 14-5; BRAVO, 1993, p. 31; GRAMMATICA, 2012, p. 34-79; FERREIRA, 2009, p. 199-200; 2012, p. 126-8).

<sup>103</sup> O eufemismo para a reunião em Jabne/Jâmnia não é ‘concílio’, mas ‘naquele dia’ (LEIMAN *apud* OVERMAN, 1994, p. 52). A literatura rabínica fala de uma academia ou escola, indicando o começo da instrução pelos mestres, mas não usa os termos ‘sínodo’ ou ‘concílio’. Aliás, Miranda (2015) chama de ‘confraria’ essa reunião dos fariseus acontecida em Jâmnia.

<sup>104</sup> Nos apropriamos das contribuições de Croatto (2001) sobre o mito e sua função: “Toda realidade significativa costuma ter um mito que narra o acontecimento que a *instaurou*” (p. 335). Malinowski (*apud* CROATTO, 2001, p. 209) pontua que “o mito, como existe em uma comunidade primitiva, não é só história, mas uma realidade vivida”; e ainda continua Croatto (p. 210-11): “o mito é um *relato*, é *narrado*, é uma coisa designada por sua transsignificação. Se é narrado, escutado ou lido, o mito implica uma sequência narrativa, uma cadeia de episódios que configuram um acontecimento *determinado*. O mito é um fenômeno *literário* e ao relatar um acontecimento, o mito situa-se em um lugar e em um tempo e, conseqüentemente, apresenta-se como uma *história*. Com frequência é apresentado como um drama, pela ruptura que o fato narrado estabelece com um *antes*”. Pensamos que Jâmnia representa a memória inicial do processo de coalizão e, portanto, também de ruptura com quem não se adequava a esse novo modelo, como por exemplo, os cristãos (Quarto Evangelho e Evangelho de Mateus).



judaísmo. Em conexão com essa escola em Jâmnia e um dos testemunhos textuais que talvez nos ajudem a traduzir com maior riqueza aquele período tenso e que é comumente empregado para explicar a presença desses embates intrajudaicos nos textos bíblicos, é um conjunto de dezoito bênçãos que deveriam ser repetidas pelos judeus e lidas nas suas sinagogas. A décima segunda dessas bênçãos, chamada *birkat ha-minim* (bênção aos hereges), tem sido especialmente debatida por sua suposta aplicação aos cristãos. Ainda que trataremos mais detalhadamente dessa bênção, faz jus levantar algumas questões agora: a experiência da comunidade de ἀποσυνάγωγος e narrada em (9,22;12,42; 16,2) desemboca nessa bênção? Ou, ao contrário, a bênção está na base dessa expulsão (ἀποσυνάγωγος)? Qual a relação entre ambas? Há uma interdependência entre elas? Enfim, quais as consequências desse processo de expulsão?

Mas o que nos ficou patente foi que, neste processo de reformulações, as diferenças motivaram o gradual distanciamento do grupo em relação ao Judaísmo em Formação que era uma coalizão maior, mas este distanciamento não se deu de maneira espontânea e pacífica. O reduzido grupo do Quarto Evangelho, assim como outros pequenos grupos do período, deve ter sido interpretado pelos demais como um grupo de pouca importância que só trazia empecilhos à coalizão do judaísmo e impedia a reestruturação da identidade religiosa nacional. E ao passo que este Judaísmo em Formação se desenvolvia e se institucionalizava, criava também mecanismos de exclusão dos grupos concorrentes mais frágeis (OVERMAN, 1997, p. 57) ou que não assumiram o consenso majoritário. Esse fato o percebemos lucidamente no coração da perícopes que é objeto de discussão: ... *pois já haviam decididos (antecipadamente) os judeus que se alguém a ele declarasse Cristo, devia ser expulso da sinagoga* (Jo 9,22).

Em suma, enquanto o Judaísmo em Formação ganhava espaço, grupos divergentes e minoritários como o do Quarto Evangelho foram vítimas de limitações cada vez mais excludentes. Era uma forma de dificultar a adesão de pessoas aos grupos menores e de identificar e afastar definitivamente aqueles que ainda estavam em dúvida. É nesse meio e contexto que a perícopes Jo 9,7b-38 deverá ser lida e compreendida como resgate da memória de uma comunidade marginalizada. A narração do episódio é uma resposta de mão dupla: antes de tudo, uma resposta ao Judaísmo em Formação, depois aos cristãos presentes na comunidade e que

precisavam ser confirmados na fé e, enfim, aos que estavam ainda em dúvida entre a memória de Jesus e a Sinagoga.

#### 1.1.4.4 O Quarto Evangelho e o conflito com o pensamento gnóstico

Das várias tendências conhecidas, temos a gnóstica, muito comum na época e com livre circulação entre os pensadores<sup>105</sup>, mesmo não sendo ainda, à época, uma doutrina sistematizada<sup>106</sup>. E justamente por isso, muito influenciou a comunidade que deu origem ao Quarto Evangelho. De fato (HORSTER, 1996, p. 44), “entre os estudiosos do Novo Testamento do século XX tornou-se predominante a convicção de que o pano de fundo religioso do Quarto Evangelho é sobretudo o gnosticismo”<sup>107</sup>.

Bultmann (1884-1976)<sup>108</sup> sustentava que o autor do Quarto Evangelho teria sofrido tamanha influência do gnosticismo que veio a escrever um evangelho que transmitisse a verdade a respeito de Cristo por intermédio das lentes do mito gnóstico. Observe como ele (2004, p. 230) se pronuncia sobre o assunto:

A terminologia gnóstica serviu, sobretudo para expor com clareza o evento salvífico. Segundo ela, o redentor aparece como uma figura cósmica, como o ser divino preexistente, o filho do Pai, que desceu do céu e assumiu figura de ser humano, que de sua atividade terrena, foi elevado à glória celestial e conquistou o domínio sobre os poderes espirituais.

---

<sup>105</sup> Gnosticismo é a visão de mundo baseada na experiência de *Gnose*, que tem por origem etimológica o termo grego *gnosis*, que significa ‘conhecimento’. Mas não um conhecimento racional, científico, filosófico, teórico e empírico (a *episteme* dos gregos), mas de caráter intuitivo e transcendental; Sabedoria. É usada para designar um conhecimento profundo e superior do mundo e do homem, que dá sentido à vida humana, que a torna plena de significado porque permite o encontro do homem com sua essência eterna, centelha divina, maravilhosa e crística, pela via do coração. É uma realidade vivente sempre ativa, que apenas é compreendida quando experimentada e vivenciada. Assim sendo jamais pode ser assimilada de forma abstrata, intelectual e discursiva (NASCIMENTO, 2010. p. 45).

<sup>106</sup> Consideramos a tendência gnóstica como fenômeno cultural mais do que como doutrina. Temos indícios literário-textuais para ver a ligação entre o Quarto Evangelho e essa tendência gnóstica no sentido amplo.

<sup>107</sup> Dodd (2003. p. 137) mostra que os termos ‘gnóstico’ e ‘gnosticismo’ são usados pelos escritores modernos numa desconcertante variedade de sentidos. Etimologicamente, significa crença de que a salvação se realiza pelo conhecimento. Caso se opte por esse sentido, devem ser chamados gnósticos cristãos ortodoxos (como Clemente de Alexandria e Orígenes), judeus helenizantes (Fílon) e escritores pagãos (como os hermetistas). Essa definição é muito utilizada por autores recentes, especialmente na Alemanha. Diante de todos esses fatores, Dodd conclui que não se pode dar uma resposta exaustiva à pergunta: Qual é a relação entre gnosticismo e cristianismo? Lohse (2000, p. 243) é de opinião parecida e declara que, “apesar dos intensos esforços da pesquisa para esclarecer as origens do gnosticismo, ainda não se dispõe de informações seguras sobre seu surgimento”. Contudo, o biblista afirma que, “hoje, geralmente se reconhece a origem pré-cristã do gnosticismo, como um amplo movimento que acompanhou o cristianismo primitivo, vinculando-se a ele de muitas maneiras”.

<sup>108</sup> Sobre a contribuição inegável e importante de Bultmann para o estudo do Quarto Evangelho, basta conferir Ashton (2000, p. 23-122).

E ainda completa à página 218:

Por natureza, um processo desses não acontece sem influência de conteúdo. E assim como o cristianismo helenista foi envolvido no processo sincretista por meio da formação do culto ao *Kύριος* [Senhor], tanto mais isso aconteceu pela formação da doutrina da redenção sob influência gnóstica.

Se Bultmann está correto ao afirmar que o gnosticismo exerceu real influência sobre o autor do Quarto Evangelho, deve-se esperar que o mesmo tivesse contato pessoal com tal doutrina ao ponto que pudesse absorver seus conceitos e apresentá-los de acordo com sua linguagem. Portanto, o Evangelho deve ser obra do II século, e conseqüentemente, João não poderia ser o autor desse Evangelho. Estranhamente, Bultmann aceita uma data no I século para o Quarto Evangelho<sup>109</sup>.

Na ótica de Pagels (2004, p. 42-3), que muito se dedicou ao contexto e influência ao cristianismo originário, evidencia-se, entre outras coisas, que não apenas foi necessário defender-se doutrinariamente contra as teorias gnósticas, mas que, além disso, a própria autoridade eclesiástica da comunidade do Quarto Evangelho estava sendo ameaçada e, por isso, precisava também se afirmar contra tendências contrárias. Sendo assim, o Quarto Evangelho reflete essa autodefesa nos seus textos:

João afirma, explicitamente, que escreve ‘para que creiais e para que, crendo, tenhais vida [em nome de Jesus]’. João se opõe à inclusão do que o Evangelho de Tomé ensina: que a luz divina brilha não só em Jesus, mas, pelo menos potencialmente, em todos nós. Tomé encoraja o ouvinte não tanto a acreditar em Jesus, conforme João exige, como a buscar conhecer Deus por meio da própria capacidade que lhe foi divinamente concedida, visto que somos todos criados à imagem de Deus. Para os cristãos de gerações posteriores, o Evangelho de João ajudou a criar as bases de uma igreja unificada, coisa que Tomé, com sua ênfase na busca de Deus pelo indivíduo, não fez. [...] A primeira geração de leitores (entre os anos 90 e 130, aproximadamente) não chegou a um acordo sobre ele ser um evangelho autêntico ou falso, e se devia fazer parte do Novo Testamento. Seus defensores entre os primeiros cristãos o respeitavam como ‘o evangelho do *logos*’ – o evangelho da palavra ou razão (*logos*, em grego) divina – e escarneciam dos que se opunham a ele como ‘irracionais’ (*alogos*). Seus detratores, por outro lado, salientaram que a narrativa de João difere consideravelmente das de Mateus, Marcos e Lucas.

Esse conflito sério é diferente de outros presentes na história da formação do Quarto Evangelho justamente porque se desenvolve em ambiente

---

<sup>109</sup> Aqui também se configura a nossa escolha pela datação final do Quarto Evangelho entre os anos 90-110, período em que, possivelmente, essa tendência gnóstica e suas ideias começam a ganhar terreno. Sabemos que o século áureo do gnosticismo será o II.

intracomunitário<sup>110</sup>. Após o conflito e separação da Sinagoga, portanto *ad extra*, alguns do grupo começam a negar aspectos fundamentais do cristianismo e da vivência comunitária e, por isso, foi traumático e decisivo para a comunidade, chegando inclusive a um cisma (GUERRA, 2015)<sup>111</sup>. Sobre essas correntes gnósticas, causa e razão da ruptura, Brown (1984, p. 111) assim conclui:

A maior parte da comunidade joanina parece ter aceitado a teologia separatista a qual, tendo-se apartado dos moderados por meio do cisma, tendeu para o verdadeiro docetismo (de um Jesus não plenamente humano a uma mera aparência de humanidade), para o gnosticismo (de um Jesus preexistente a crenças preexistentes que também tinham vindo das pragas celestiais), e para o montanismo (de possuir o Paráclito à encarnação do Paráclito). Eles levaram consigo o quarto evangelho, que foi aceito primeiro pelos gnósticos, que o comentaram<sup>112</sup>.

O autor, além destas dissensões envolvidas com o tema da cristologia que citamos acima, destaca algumas posturas tomadas pelos gnósticos, que foram duramente rebatidas pelo evangelista. Dentre as principais, destacam-se: em primeiro lugar, os adversários reivindicavam uma intimidade com Deus ao ponto de as pessoas se tornarem perfeitas e sem pecado (1Jo 1,6.8.10; 2,4; 2,6.9; 4,20); em segundo, os adversários não dão muita ênfase em guardar os mandamentos (1Jo 2,3-4; 3,22-24; 5,2-3); em terceiro, os opositores são vulneráveis no que diz respeito ao amor fraterno.

Entre hipóteses e conjecturas, somos do parecer de que, apesar de ser historicamente demonstrável que certos grupos gnósticos de Alexandria e Éfeso apreciaram especialmente o Quarto Evangelho, contudo, não existe qualquer

---

<sup>110</sup> Sobre o aspecto da crise interna na comunidade sugerimos ao que já fora elaborado: 1.1.2.5 Crise interna da comunidade: anos 100-110. Julgamos já ter elucidado a questão, mesmo que não tenhamos, na ocasião, dado a devida importância especificamente à gnose, justamente porque tratávamos do itinerário vivido pela comunidade. Nesse período, em particular, há uma crise na relação entre amor e ética, entre cristologia baixa e alta, entre humanidade e divindade de Jesus.

<sup>111</sup> A partir dessa lógica Brown (1984, p. 58) coloca esse conflito interno como marca do início da terceira fase da comunidade (mais ou menos no ano 100), já quando as epístolas estão sendo redigidas, tendo como resultado destas disputas internas o cisma na comunidade, que fica muito claro em 1Jo 2,19. Bortolini (2001, p. 19) também associa os conflitos internos na comunidade joanina com a terceira fase. Para ele, estes conflitos estão intimamente ligados com a redação das epístolas, e a primeira carta de João refere-se à essa quebra de 'utopia' das comunidades: *Esses Anticristos saíram do meio de nós, mas não eram dos nossos. Se tivessem sido dos nossos, teriam permanecido conosco. Mas era preciso que ficasse claro que nem todos eram dos nossos* (1Jo 2,19). A partir deste conflito, percebemos uma mudança no estilo literário do evangelista. O Quarto Evangelho, que inicialmente nos apresenta um discurso plural, de inclusão, com um tom de abertura, dá lugar a uma linguagem sectária, bem fechada, às vezes agressiva e exclusivista, percebida claramente ao longo das epístolas.

<sup>112</sup> A comunidade dividiu-se em duas: alguns aderiram à visão representada pelo autor de 1 e 2 João (outro escritor joanino, distinto do evangelista); muitos desertaram (ao menos na opinião do autor de 1Jo 2,18-19) e eram anticristos e filhos do demônio.

conexão vital entre os dois; parece certo bastante que na realidade, o Quarto Evangelho foi escrito como refutação das ideias gnósticas básicas, ao invés de ter sido um reflexo das mesmas<sup>113</sup>. De fato, mesmo que em algum momento a comunidade do Quarto Evangelho quisesse expressar sua mensagem evangélica apropriando-se de categorias ou vocabulário comum também ao horizonte gnóstico, o fez tão e somente para reforçar diante da gnose as afirmações de fé como, por exemplo, a criação-redenção, como obras do mesmo *Logos*. Além do mais, o Quarto Evangelho expressa de forma categórica a seriedade (realismo) da encarnação como realidade estritamente histórica e inseparável da pessoa de Cristo e, nessa mesma lógica, frisa a importância da prática fraterna, no livro da comunidade (Jo 13-17). Mas não é de se estranhar que essa fé apenas ‘intelectual’, proposta pelos gnósticos, seduzira muitos intelectuais (RUBEAUX, 1995, p. 65) e também cristãos.

A título de conclusão desse item e de nossa afirmação de que o Quarto Evangelho também foi escrito para refutar as ideias básicas da gnose espalhada pelo Império Romano, influenciando na crise interna da comunidade, nos servimos do comentário que faz Konings (2005, p. 49)<sup>114</sup> ao analisar Jo 1,14a – *a Palavra veio a ser carne... e nós contemplamos a sua glória*:

Também alhures, João insiste na “vinda em carne” de Jesus (cf. 1Jo 4,2; 2Jo 7). Podemos ver nas primeiras palavras do v. 14 uma afirmação provocadora contra os que se acham bem à vontade com a supostamente intocável posse da luz trazida por Jesus. A esses fiéis que vivem com a cabeça nas nuvens, embora com os pés na lama, e que só querem saber da glória (como brilho), João apresenta o paradoxo da encarnação (desde o nascimento até a cruz), sem o qual a existência cristã não é autêntica e completa. A carne e glória estão inseparavelmente imbricadas. O tipo de glória que é descrita só pode manifestar-se em carne. *A carne não serve para esconder a glória, mas para manifestá-la.*

A partir do que foi exposto, resulta que o Quarto Evangelho é um texto em situação, ou seja, não há somente a apresentação do evento Jesus de Nazaré, mas também transparecem os problemas, conflitos, grupos opositores e os eventos da comunidade para a qual foi escrito. Em todo processo hermenêutico, com efeito,

<sup>113</sup> Sobretudo no início do II século, quando também é escrita a Primeira Carta de João que, de certa forma, é uma resposta contundente à gnose e outras interpretações da pessoa de Jesus que colocavam a fé em risco. Se por um lado, a tática do Império Romano possibilitava e favorecia a expansão do cristianismo, por outro, sem dúvida, também favorecia a difusão de outras tendências, entre as quais a gnose. “Essa ‘religião de conhecimento’ difundiu-se pelo tempo, a partir de nossa era, desde a parte ocidental do Oriente Próximo (Síria, Palestina, Egito, Ásia Menor). Quase podemos dizer que a gnose seguiu a Igreja como uma sombra; a Igreja nunca pôde vencê-la, pois sua influência se aprofundou demais. Por causa de sua história comum, elas continuam duas – hostis – irmãs (RUDOLPH *apud* CROSSAN, 2004, p. 21).

<sup>114</sup> Sugere como o Quarto Evangelho exclui qualquer perspectiva gnóstica.

sempre acontece uma espécie de fusão de horizontes: o das realidades descritas e da comunidade que interpreta os eventos e os reinterpreta à luz do evento Jesus Cristo.

#### 1.1.5 Jo 9,7b-38: Memória Perigosa de Jesus<sup>115</sup>

A reconstrução do ambiente social do Quarto Evangelho se deu pela investigação das fontes, dos períodos, dos vestígios de como a sociedade e, dentro dela os grupos, se estruturavam. Para nossa investigação, o itinerário feito se torna *condictio sine qua non* para a hermenêutica da perícopie Jo 9,7b-38: identificar, na interpretação, elementos ‘estranhos’ que se revelam, na verdade, problemas e realidades concretas na comunidade, ou melhor, que influenciaram a narrativa<sup>116</sup>. Como a narrativa de Jo 9,7b-38 traz à tona a memória comunitária sobre Jesus, respondendo questões cruciais do momento que ela estava vivendo, por essa razão, compreendemos pertinente tecer algumas elucidações sobre a memória e a representação que a comunidade faz ao protagonizar sua fé em Jesus, o Filho do Homem.

Os textos bíblicos, especificamente os do Quarto Evangelho como fonte de nossa reflexão, não pretenderam ser biográficos nem uma crônica jornalística do que ocorreu<sup>117</sup>. Eles são apresentados de forma narrativa onde o narrador se constitui em porta-voz da vida sucedida e da práxis realizada, apresentando sob o prisma da lembrança. Nessa perspectiva, a categoria da memória, da representação é fundamental, pois o texto é estruturado sobre a vida e atividades da comunidade, fazendo dele uma lembrança contextualizada e, portanto, uma representação que remonta ao passado, mas narrativamente também se torna recriadora de futuro, pois a vida acontecida se torna possível de outra maneira e sempre de novo.

<sup>115</sup> O Quarto Evangelho guarda a memória de Jesus. Ainda que seletivamente, escreve a narrativa daquilo que Jesus fez (20,30), para os que devem crer sem ter visto (20,29). Jesus é ‘o relato de Deus’ (1,18). Não se pode ser cristão sem dar crédito ao modo de agir de Jesus de Nazaré, homem sem prestígio (1,48!), porém profeta confirmado por sinais (3,2; 20,30), dirigindo-se aos discípulos do Batista (1,38), a um fariseu proeminente (3,1), aos samaritanos (4,4-42), a um funcionário do rei (4,46-54), a um enfermo supersticioso (5,1-14), aos galileus (6,1-15), a um mendigo cego (9,1-41), à minicomunidade de Betânia (11,1-41). Tudo isso atinge e ganha seu alcance pragmático justamente quando se dá conta que, “sem memória da práxis de Jesus, nossa fé é vazia e paira no ar, não atinge o chão” (KONINGS, 2005, p. 64).

<sup>116</sup> Questões do gênero se tornarão mais claras com a exegese da perícopie no capítulo II da Tese.

<sup>117</sup> Par uma boa apresentação sobre essas questões, sugerimos a rica reflexão de Richter Reimer (2006; 2008, p. 44) que, entre outras ponderações, diz: “Eles são frutos de longos caminhos e processos de ação, reflexão, conflitos e opções. Brotam do chão de comunidades de fé e carregam em seu bojo um de seus objetivos que é o de (a) firmar conteúdos catequéticos como instrumentos de construção de identidade e de divulgação daquela expressão religiosa”.

Sem perder o raciocínio de que cada texto interpreta o presente, relendo o passado, assim se expressa Pesavento (*apud* RICHTER REIMER, 2008, p. 44):

O texto [...] apoia, uma pretensão à verdade e refere-se a um passado real, mas toda a estratégia narrativa de reconfigurar essa temporalidade já transcorrida envolve representação e reconstrução [...]. O texto histórico se figura como um *ter sido*, mas de forma problemática, por não ser mais observável nem passível de re-experimentação, ele é apenas *memorável*.

Dessa forma, ao atribuir títulos cristológicos a Jesus em Jo 9,7b-38, a comunidade evidencia, de um lado, o seu momento histórico de embate com o Judaísmo em Formação e, de outro, anima o seu presente reconfigurando-o e reconfortando-o por meio da lembrança desejada e positiva; justamente por isso, também forja, reconstrói e ressignifica a identidade da comunidade. A partir dessa configuração, se “representar é presentificar algo ou alguém” (RICHTER REIMER, 2008, p. 44)<sup>118</sup>, inclusive nos textos bíblicos, toda a carga representativa narrada na perícopes 9,7b-38 não vislumbra somente a esperança da comunidade no Cristo da fé (BULTMANN, 2004), mas também a “memória perigosa” de Jesus (METZ *apud* TEPEDINO, 2003, p. 180)<sup>119</sup>.

Aliás, não custa dizer que a reflexão sobre a memória tem se tornado um importante referencial de reconstrução da identidade e, portanto, não estaria exagerando ao asseverar que é também um marco imprescindível para a análise de textos bíblicos (representativos), mostrando-se uma grande conquista no processo exegético e hermenêutico<sup>120</sup>. Nota-se, então, que há estreita relação entre os conceitos de identidade, memória e representação.

O Quarto Evangelho é a narrativa da memória de como a comunidade professou e protagonizou a fé em Jesus<sup>121</sup>; a mesma é cicatrizada pelos conflitos e

<sup>118</sup> Essa mesma autora (2008, p. 44) elucida que, na ambiguidade do conceito, é importante frisar que a representação não é nem cópia, nem imagem perfeita do real, mas uma construção realizada a partir dele, contendo em si um papel substitutivo.

<sup>119</sup> Metz (*apud* TEPEDINO, 1993) foi quem criou o conceito de “perigosa memória”. Ele aponta primeiramente para a memória *passionis et resurrectionis Jesu*. Recorda sua entrega amorosa em favor de, e solidária com todas as vítimas do mundo, e nunca com os opressores. A memória Metz une narração e solidariedade. A memória *passionis Jesu* é perigosa porque desafia o presente. Como narração, comunica experiência e desperta para novas experiências. Ambas levam à solidariedade.

<sup>120</sup> A partir do referencial da memória, podemos entender os evangelhos como uma organização multiforme de memórias orais e escritas agregadas ou subtraídas a outras memórias num processo reconstrutivo de heranças pessoais e grupais, com objetivo de, entre outros, construir e/ou garantir referência de identidade (RICHTER REIMER, 2006).

<sup>121</sup> Comparando João a Mateus que insiste no anúncio do Reinado de Deus, Tuñí Vancells (*apud* TEPEDINO, 1993, p. 103) diz: “O quarto evangelho não desvia a atenção da pessoa de Jesus, porque nele – muito mais que nos sinóticos e de modo distinto – o reino é Jesus. Nele Jesus não

cismas que exprimem diferentes momentos do seu caminho e da sua história. Isso possibilitou reler e reconstruir sempre as palavras de Jesus à luz do que estava vivendo<sup>122</sup>. A partir desse marco representativo, na perícopes 9,7b-38 onde narra a reconstrução de uma identidade ressignificada e protagonizada a partir de uma determinada identidade construída até o momento – era cego de nascença, pecador, impuro, excluído e mendigo – podemos nos questionar: porque esse texto se encontra somente no Quarto Evangelho? O que isso poderia representar? Qual o significado ou relação entre confessar Jesus como Messias e ser expulso? Confessar Jesus tornara, naquele momento, um perigo? Quais as consequências de fazê-lo?

Somos do parecer de que a fé professada da comunidade tem um efeito performativo, ao recordar a memória de Jesus a transforma em memória convocante e em memória *pro-vocante*. Portanto, a comunidade protagonista no itinerário do então cego se torna portadora da memória perigosa de Jesus de Nazaré e, sobretudo, o próprio texto se faz representação de um Cristo presente nas lutas, nas resistências e na ousadia criativa.

Assim sendo, na narrativa de Jo 9,7b-38, temos uma mediação narrativa, um conjunto representativo de uma comunidade ‘acuada’ que resulta de um processo hermenêutico: em um primeiro momento apresenta o encontro com a pessoa de Jesus (9,6-7), através dessa operação hermenêutica, viabiliza uma compreensão de Jesus (9,11.17.33.37.38), na qual estão interligadas tanto a história pré-pascal, quanto a pós-pascal (ONUJI *apud* TEPEDINO, 2007, p. 124). O objetivo dessa fusão de horizontes é unir os dois níveis (MARTYN, 1968): o da vida de Jesus de Nazaré (passado) e o da vida da comunidade (presente) que, por sua vez, possibilita um terceiro nível ou horizonte (tempo da redação do Quarto Evangelho: 95-110

---

prega o Reino, mas se prega a si mesmo; não o explica com parábolas, mas propõe alegorias sobre o mistério de sua própria pessoa; não fala de receber o reino, mas exorta a que se receba a ele mesmo; não se deve ir ao reino, mas sim ir a Jesus”.

<sup>122</sup> Sobre as reelaborações, na nossa perícopes 9,7b-38 por exemplo, segundo Vidal (1997, p. 333), recebe o acréscimo de 9,4-5.7b.23.35-37.39b-41, introduzindo duas cenas e também novos temas com o escopo de reforçar temas já anunciados e possibilitando outras conexões. Em 9,4-5.39b temos acrescentados os temas da relação entre o Pai e a comunidade que realiza obras como o Pai o faz, resgata também o antigo e conhecido tema da luz do mundo; em 9,35-37.39b temos a atuação do Filho do Homem, conceito que “constitui o seu fundamento cristológico” (CULLMANN, 1970, p. 288), como aquele que abre um processo, faz um discernimento; por fim, em 9,4.7b é introduzido o tema do envio e em 9,23 é repetido o esclarecimento do motivo pelo qual os pais do ex-cego não professaram a fé em Jesus.



d.C.<sup>123</sup>. Essa elaboração hermenêutica é realizada para favorecer a compreensão e profissão de fé em Jesus Cristo no tempo e no espaço de outras coordenadas históricas<sup>124</sup>. A cada fase da comunidade, a cada conflito que passou tem-se uma percepção e configuração diferente em relação à pessoa de Jesus Cristo e, assim, a cristologia da comunidade se desenvolve justamente para responder a cada período, fase e conflito.

Neste conjunto, podemos dizer que Jesus é localizado no início da década de 30 de sua pátria judaica do século I, mas é também atualizado, por meio dessa operação hermenêutica representativa, para falar às novas situações e comunidades dos anos 70-110 ou, para nelas atuar pneumaticamente direta e imediatamente. Há uma articulação de Jesus-naquele-tempo e Jesus-agora da realidade da comunidade, sem nenhuma distinção de Jesus-disse-naquele-tempo, mas Jesus-tem-em-mira-agora (CROSSAN, 2004)<sup>125</sup>.

A partir do exposto, podemos citar um exemplo na perícopre que é objeto (9,7b-38) de nossa pesquisa de como, – na pessoa de Jesus – se interpenetram o tempo pré e pós-pascal e, desse modo, Ele permanece vivo, presente e atuante na história da comunidade que O professa: os pais do cego são chamados pelas autoridades a reconhecê-lo (9,19). No entanto, respondem que as autoridades deviam perguntar ao próprio cego (9,20). A justificativa se encontra no texto (9,22): *Seus pais assim disseram por medo dos judeus, pois estes já tinham antecipadamente combinado que, se alguém reconhecesse Jesus como Cristo, seria expulso da sinagoga*. Este remonta à realidade atual da comunidade (anos 80-90). Contudo, ela o retroprojeta na vida de Jesus um problema pelo qual estava passando, ou seja, junta as etapas da vida de Jesus e da vida da comunidade e, portanto, as duas juntas formam a identidade de Jesus.

Todo texto, então, antes de ter sido escrito foi uma experiência. Ao ser redigido ele se codifica e se constitui como um todo ‘fechado’. Porém ao ser lido,

<sup>123</sup> Uma narrativa é como se fosse um terceiro tempo que pode prefigurar imaginariamente algo do passado, almejando ocupar o lugar deste passado, substituindo-o” (RICHTER REIMER, 2008, p. 82).

<sup>124</sup> Em toda essa unidade frisamos sobremaneira, embora não fosse nosso tempo específico, que “o sistema da ‘pax romana’ dominou sobre tudo e sobre todas as pessoas dos povos conquistados. E foi neste mundo de subjugação e dominação que ‘os cristianismos originários’ obtiveram as primeiras experiências de fé narradas no Novo Testamento” (RICHTER REIMER, 2006, p. 73).

<sup>125</sup> Na perspectiva de nossa Tese, então, Jesus que confessa o Pai é condenado; no nível da releitura da comunidade: também o ex-cego que confessa será condenado.

esta ‘clausura’ se abre possibilitando novas interpretações, de tal modo que pode proporcionar uma produção inesgotável de sentido e uma recriação constante da mensagem. Há, portanto, “uma reserva de sentido sempre explorada e nunca esgotada” (CROATTO, 1985, p. 18.31)<sup>126</sup>. O Quarto Evangelho desafia os leitores de todos os tempos. Os mesmos temas são retomados em vários níveis de reflexão, situados em vários horizontes: o da vida de Jesus, o da primeira pregação cristã, o das comunidades do fim do século I com seus respectivos conflitos e enfrentamentos. Desde modo, o Quarto Evangelho torna-se um exemplo daquilo que a tradição e a pregação cristã sempre deverão ser: uma contínua releitura (KONINGS, 2005), recordando, relendo, programando o que foi recordado, relido e experimentado.

Concluindo, no conjunto do Quarto Evangelho, consideramos Jo 9,7b-38 não uma crônica ou relato do que aconteceu, mas também não é, antes de tudo, “um escrito, mas uma proclamação oficial, uma mensagem gritada, transmitida ao homem ou ao povo que aguardam a libertação” (JOSAPHAT, 1966, p. 12). Justamente por isso, é um texto, uma representação, uma memória provocante, criativa e inteligente portadora de um grande poder simbólico capaz de desassossegar, mobilizar e levar à mudança de paradigma e tornar-se, inclusive, um símbolo de resistência e, portanto, modelo de fé professada e protagonizada.

## 1.2 OS JUDEUS NO QUARTO EVANGELHO E EM JO 9,7B-38

Para nossa pesquisa foi de suma importância o caminho percorrido sobre a ‘reconstrução’ da comunidade do Quarto Evangelho, destacar sua situação a partir dos conflitos vividos com outros grupos e tendências e, além do mais, dar-se conta que, em um primeiro momento, as narrativas do Quarto Evangelho surgiram como respostas representativas aos conflitos vividos dentro e fora da comunidade. Nessa perspectiva entra, sobretudo Jo 9, onde há conflito do início ao fim. Nosso horizonte agora é salientar a presença constante dos *judeus*: quem são os *judeus* no Quarto Evangelho? Qual a relação da comunidade com os *judeus*? Teriam os *judeus* alguma relação com o Judaísmo da época de Jesus ou da redação do Quarto Evangelho? Resta-nos agora mostrar e adentrar no estilo dramático próprio dos

---

<sup>126</sup> Uma afirmação ousada e valente a esse propósito é de Wright (*apud* CROSSAN, 2004, p. 89): “A probabilidade esmagadora é que a maior parte de que Jesus disse não disse duas vezes, mas duzentas vezes com (naturalmente) inumeráveis variações locais”.

discursos do Quarto Evangelho e, sobretudo da perícopa 9,7b-38 ao pesquisar a presença dos *Judeus* no Quarto Evangelho, tornando claro a identidade, a função e a relação deles com a comunidade cristã.

### 1.2.1 É Antijudaico o Quarto Evangelho?

Para alguns não é central a questão do antijudaísmo no Quarto Evangelho<sup>127</sup>. Contudo, segundo Lieu (2008, p. 168), “antijudaísmo é um tema necessário em qualquer abordagem sobre o Quarto Evangelho e sobre a teologia cristã; não é mais possível refutá-lo como se fosse uma quimera”. O tema é pertinente e atual que em 2000 houve um *Colloquium* na Bélgica com uma grande participação de estudiosos da questão (VANDECASTEELE-VANNEUVILLE, 2001)<sup>128</sup>; mas poderíamos afirmar que o Quarto Evangelho é antissemita? Haveria, como diz Reinhartz (2004, p. 416-27), uma “‘gramática do ódio’ contra os *judeus* no Quarto Evangelho”? Sem entrar nesse terreno ‘minado’, tentaremos mostrar o *status quaestionis* somente para abrir o horizonte para o nosso escopo nessa unidade que é entender a função dos *judeus* no Quarto Evangelho.

Essa questão se tornou martelante nos últimos anos. Um excelente estudo de Kierspel (2006, p. 36-59) descreve e avalia criticamente todas as precedentes contribuições sobre o tema até 2005. Uma primeira postura de um grupo de autores é afirmar que algumas interpretações são antijudaicas. O autor do Quarto Evangelho não seria, segundo essa postura, antijudaico, até mesmo porque, o seu texto é inspirado nas tradições judaicas e certamente essas não são ausentes de polêmicas, mas não se pode acusar o evangelista de ter uma tendência antijudaica.

---

<sup>127</sup> Elucidamos que o evangelista não distingue o momento da vida de Jesus e do que está acontecendo na comunidade, mas o projeta anacronicamente a situação ulterior sobre a narrativa do ministério de Jesus. Funde em um só horizonte o ano 30 d.C. e o ano 90 d.C. Ele usa o termo *judeu* para expressar o povo judeu, os habitantes da Judéia, as autoridades judaicas; e meio século mais tarde, o Judaísmo em Formação, enquanto oposto aos seguidores de Jesus (BROWN, 1984; KONINGS, 2005; NEVES, 2004). Aliás, tivemos o ensejo de ponderar como o evangelista, por meio da operação hermenêutica, projeta a vida de Jesus na vida da comunidade. Sendo assim, a nossa interpretação tem o escopo de debater a identidade e função dos *judeus* depois dos anos 80 em conflito com a comunidade e *a priori* somos do parecer de que, no nível do texto, o Quarto Evangelho não é antijudaico.

<sup>128</sup> Para dar-se conta da atualidade do tema, basta consultar o volume de 600 páginas, aberto e concluído por dois estudos que oferecem um quadro hermenêutico e teológico do problema; as outras 25 contribuições que o compõem são subdivididas em estudos gerais (exegéticos e sistemáticos) e teses específicas (os *judeus* e textos particulares do Quarto Evangelho). Pensamos que seja importante a discussão de Neves (2004, p. 177-87) sobre a questão.

Sendo assim, o autor fala dos *judeus* pensando em um grupo específico e restrito dos chefes dos judeus presentes em Jerusalém e não se refere a todo o povo judeu. Segundo os autores que defendem essa posição, foi devido a inclusão do Quarto Evangelho<sup>129</sup> no Novo Testamento que o termo os *judeus* adquiriu uma conotação genérica e estereotipada, dando a entender que fossem todos os membros da comunidade étnica e religiosa de Israel, incriminando, desse modo, não somente o grupo de *judeus* (chefes) de Jerusalém, mas todo o povo. De fato, o próprio termo *judeus* é alargado para um raio universal, pelo termo paralelo *mundo*. Nas palavras de Devillers (2002, p. 115-268): a polêmica joanina com os *judeus* é interna ao judaísmo, intrajudaica e não antijudaica. Esse mesmo autor (2005, p. 50-1.60-1) aconselha a manter uma clara distinção entre história dos efeitos e sentido do texto: “no nível do texto, João não é antijudaico”.

Um segundo grupo de autores percebe um antijudaísmo de uma forma ou de outra nos textos do Quarto Evangelho e até mesmo no seu próprio autor. No século I d.C., havia uma polêmica entre os vários grupos do Judaísmo com tendência apocalíptica em ver o adversário religioso como representante do diabo ou forças escatológicas do maligno. No parecer de Pagels (1996, 141-9), por exemplo, os *judeus* eram o demônio personificado pelo autor, ou seja, o escopo de quem escreveu o Quarto Evangelho, é que, ao usar o termo *judeu*, seria para associá-lo à figura mitológica de Satanás a uma oposição humana específica, implicando em primeiro lugar Judas Iscariotes, em seguida, as autoridades judaicas e, por último, os *judeus* coletivamente. Desde o início do Quarto Evangelho o autor elabora as linhas de batalha entre os *filhos da luz* e os *filhos das trevas*, embora, neste caso, a luz seja especificamente representada por Jesus. Depois de terem os *judeus* tentado apedrejá-lo por pronunciar blasfêmias – reivindicando o nome divino (8,58) – Jesus declarou: *É necessário que façamos as obras daquele que me enviou, enquanto é dia; a noite vem, quando ninguém pode trabalhar. Enquanto estou no mundo, sou a luz do mundo* (9,4-5).

A autora salienta que os leitores do Quarto Evangelho são, portanto, avisados de que os fatos que ele descreve servem para julgar e condenar como *filhos das*

---

<sup>129</sup> “Para muitos, no passado, a Igreja cometeu um erro ao enumerar entre os Evangelhos canônicos também o Evangelho de João” (MAGGI, 2013, p. 9).

*trevas* aqueles que participaram da destruição de Jesus. Pagels<sup>130</sup> conclui dizendo que as várias descrições do diabo feitas pelo autor e pelos demais evangelistas correlacionam-se com a ‘história social de Satanás’ – isto é, com a história do crescente conflito entre grupos que representavam os seguidores de Jesus e a oposição a eles. E que ao apresentar a vida e a mensagem de Jesus nesses termos polêmicos, os evangelistas pretendiam sem dúvida fortalecer a solidariedade do grupo. Isso parece ser muito peculiar e real na comunidade joanina.

Sobre as consequências que esta forma de apresentar o Quarto Evangelho produziu ao longo dos séculos posteriores e a relação dos cristãos com os judeus<sup>131</sup>, iremos aprofundar no decorrer da pesquisa nos capítulos seguintes. Mas a partir da ótica apresentada, no Quarto Evangelho não estaria ausente o antijudaísmo por favorecer negativamente interpretações desse porte, sobretudo a partir do texto 8,44, onde os *judeus* são chamados de *filhos do diabo*, portanto, *não conhecem Deus* 8,19 e *morrerão nos seus pecados* 8,21.

Nesse clima acalorado da segunda metade do I século, onde se mantiveram somente judeus e cristãos não é de se estranhar essa linguagem polêmica e agressiva, sobretudo se se pensa que cada um dos grupos se sente o herdeiro mais fiel das tradições judaicas. Ashton (2000, p. 134) é do parecer de que mesmo recorrendo às ‘origens’ de uma comunidade que se inspira largamente na experiência traumática de expulsão da comunidade da Sinagoga, isso só resolveria uma parte do problema. O Quarto Evangelho narra, com simbolismo gráfico, o nascimento doloroso, um verdadeiro ‘aborto’ de uma seita, ou, para dar uma categoria diferente: uma nova religião. Àqueles judeus que antes eram fiéis discípulos de Moisés e esperançosos ao Messias judaico, agora, estranhamente, se tornam fiéis ao profeta messiânico na jovem comunidade cristã.

---

<sup>130</sup> Também Salvatore (2010, pp. 147-73) publica um artigo cujo título chama atenção: *Avete per Padre il diavolo (Gv 8,44)*. La demonizzazione di Giuda e/o dei Giudei nel Quarto Vangelo. Nele sublinha que a demonização de Judas e dos Judeus corresponde a uma estratégia narrativa de João para entrar em polêmica com outros grupos cristãos e com falsas cristologias. O narrador, para retratar Judas, recorre à tipologia (o Evangelho de João, diferente dos Sinóticos, prefere enquadrar Judas do ponto de vista de Jesus, consciente de que, desde a crise galilaica, um deles é o traidor e o diabo), à focalização cristológica (Jesus o conhece súbito e simultaneamente o aceita entre os seus), à demonização (o autor declara explicitamente que existe relação entre a figura de Satanás e Judas Iscariotes). Sobre as nefastas consequências dessas interpretações confira o grande comentário de Wengst (2005, p. 366-70).

<sup>131</sup> Vale conferir, a partir da perspectiva de uma hermenêutica dialógica, as reflexões contidas na obra de Grilli: *Quale rapporto tra i due Testamenti*. Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l’unità delle Scritture. Bologna: EDB, 2007.

É necessário, portanto, para enfrentar a questão, acrescentar e distinguir duas questões: identidade e função dos *judeus* no Quarto Evangelho. São sem dúvidas questões de natureza exegéticas que, por sua vez, ajudarão a elucidar a questão histórica que representa nesse momento nosso interesse.

### 1.2.2 Identidade: Quem são os *Judeus* no Quarto Evangelho?

Saber que tanto os personagens positivos quanto os negativos são judeus já é uma chave hermenêutica de que, o termo *judeu* usado no Quarto Evangelho não indica uma etnia, uma cultura ou um povo em particular (AIMEIDA, 2008, p. 126). De fato, muitos judeus aceitaram Jesus como o Messias e ficaram fascinados com sua proposta de vida (1,39; 4,29.42; 11,27). Contudo, o dado estatístico segundo o qual o Quarto Evangelho cita os *judeus* em 70 vezes, sendo 33 delas como os inimigos de Jesus, chama a atenção ao leitor atento. Para Wengst (1988, p. 41-6) “esse dado se torna surpreendente se se compara com os sinóticos: 5 vezes em Mateus, 6 em Marcos e 5 em Lucas”.

Na tentativa de pôr às claras a identidade dos *judeus* no Quarto Evangelho, Konings (2005, p. 390)<sup>132</sup> indica três tópicos para compreensão do vocábulo:

Habitantes da Judeia (raro: talvez 11,19-45; 19,20). O povo de etnia e religião judaica em geral (2,6.13; 5,1; 6,4; 7,1 etc.). A parte dominante, a liderança do judaísmo que se opõe a Jesus e à sua comunidade (5,16.18; 9,22; 19,38 etc.). É o sentido que mais cai a vista, mas não único! Em algumas expressões, João parece falar das realidades judaicas como se fossem assunto desses “judeus” e não de Jesus (“vossa Lei”, 8,17; 10,34 etc.). João usa “o rei dos judeus” num sentido irônico (19,21), “o rei de Israel”, porém, como título aceitável para Jesus (1,49). Talvez João pense na liderança judaica no fim do século I.

Na pré-ruína de Jerusalém/Templo são as autoridades e adversários, de fato, para Boismard e Lamouille (*apud* MAZZAROLO, 2000, p. 30):

São sistematicamente chamados de judeus. São eles que, depois da expulsão do templo (2,14-16), interpelam a Jesus para que ele justifique sua atitude (2,18). Está claro que são as autoridades de Jerusalém [...]. São eles que se recusam a reconhecer Jesus como o Messias, como a Sabedoria de Deus (6,41); eles querem prender Jesus (8,40.48.59). No caso da cura do cego de nascimento (9,14ss), eles se recusam a aceitar o milagre.

<sup>132</sup> Às páginas 44-5, esse mesmo autor, evitando antijudaísmo, havia escrito que João usa o termo para expressar: o povo judeu, os habitantes da Judeia, as autoridades judaicas; e meio século mais tarde, o novo judaísmo, enquanto oposto aos cristãos.

Mateos e Barreto (2005, 146-7), evitando qualquer antijudaísmo mostram os paralelos estabelecidos pelo Quarto Evangelho e como em vários textos existe identificação dos *judeus* com os fariseus e os sumos sacerdotes<sup>133</sup>:

O termo 'judeu/judeus', salvo em algum caso, não tem em Jo significado étnico, mas ideológico. Distingue-se do povo, que os teme (7,13; 9,22; cf. 19,38; 20,19). Designa genericamente aqueles que dão adesão ativa ao regime político-religioso existente, incluindo os que nele exercem autoridade de qualquer espécie. Quando o texto lhes atribui poder para tomar medidas repressivas, significa 'os dirigentes' (2,18; 5,10.16.18; 9,22 etc.), ou 'as autoridades', se se identificam com os dirigentes supremos (1,19; 19,7.12); nos demais casos, designa os adeptos do sistema político-religioso e equivale a 'os judeus do regime' (8,31; 11,19; 12,11: em oposição aos 'sumos sacerdotes' etc.). Jo estabelece vários paralelos que evidenciam com precisão o conteúdo do termo. Assim, os sumos sacerdotes e os fariseus (18,3) que enviam guardas para prender Jesus, sem dúvida nenhuma os membros do Conselho (11,47), são chamados de 'os Judeus' em 18,12 (*as autoridades judaicas*). Com efeito, em 18,14, 'os Judeus' persuadidos por Caifás da conveniência de dar morte a Jesus são os sumos sacerdotes e fariseus membros do Conselho (11,47.50). Os fariseus de 9,13-17 identificam-se com os judeus de 9,18-23, e continuam sem nenhuma denominação no resto da cena (9,24-34; cf. 9,27: *vô-lo disse*, e 9,15), para reaparecer como fariseus (9,40) e serem designados de como 'os judeus' no final do discurso (10,19: a nova divisão que surge identifica-os claramente com os fariseus de 9,16). São 'os judeus' (9,22) ou os fariseus (12,42) os que podem expulsar da sinagoga.

Nesse sentido, se nota que o Quarto Evangelho usa com liberdade e flexibilidade o termo, deixando ao leitor atento perceber a conotação e denotação que o vocábulo adquire em cada texto. É Ashton (2000, p. 135) que assevera ser necessário traçar uma importante "distinção nesse ponto entre a denotação de uma palavra (o indivíduo ou grupo ao qual se refere o texto na realidade histórica) e a conotação (o uso que faz o autor desse conceito na sua estratégia narrativa)". Aplicada aos *judeus*, essa distinção, por mais crua que possa ser, e suscetível de uma elaboração mais ampla, é suficiente para demonstrar que, para libertar o povo judeu da culpa de refutar a mensagem de Jesus e de causar-lhe a morte, não basta mostrar que o uso da palavra *judeus*, na sua grande maioria, se refere ou indica as autoridades de Jerusalém, ou melhor, autoridades como sinônimo dos fariseus.

Entendemos, então, que os fariseus é o único grupo que se solidifica e se torna representante do Judaísmo em Formação depois do denominado conselho de Jâmnia (anos 80-90). Sem Templo, a cidade de Jerusalém destruída e depois de

<sup>133</sup> Certamente aqui a figura dos Sacerdotes é um dado anacrônico, justamente porque, após a destruição do Templo, a presença e função dos Sacerdotes tornaram-se desnecessárias. Nossa exposição sobre a relação entre Quarto Evangelho e o Judaísmo em Formação/Incipiente já dera a entender que os únicos que tiveram condições de sobreviver à destruição do Templo e Jerusalém foram os fariseus.

Jâmnia vários grupos desaparecem do cenário, favorecendo os fariseus reconstruir e se fortalecer em torno da *Torah* e das sinagogas.

Qual era, então, a denotação ou referente dos *judeus* no Quarto Evangelho? Esse antagonismo entre comunidade e os *judeus* é de natureza especificamente religiosa, ou seja, reconhecer que Jesus era divino, o Messias esperado era razão para hostilidades e controvérsias. Assim, a motivação da controvérsia entre a comunidade e os fariseus tem como epicentro Jesus. Mas fica ainda a questão de saber qual a função dos *judeus* no Quarto Evangelho?

### 1.2.3 Função dos *Judeus* no Quarto Evangelho

O referente histórico/denotação e a identidade do termo *judeus* no Quarto Evangelho são os fariseus e a razão do antagonismo com a comunidade é de motivação religiosa. Além disso, o sentido/conotação e função do termo os *judeus* está bem clara e definida: os *judeus* representam todas as pessoas que se opõem à fé em Jesus. Sobre isso foi Bultmann quem deu a resposta mais eficaz e brilhante (*apud* ASHTON, 2000, p. 136-7):

O termo os judeus, peculiaridade do evangelista, fornece um retrato compreensivo dos Judeus, considerados do ponto de vista da fé cristã, como representantes de rejeição (de tal como ainda se verá, o mundo que não crê em geral). Fala-se dos Judeus como de um povo estrangeiro, não meramente do ponto de vista dos leitores gregos, mas também, e corretamente, do ponto de vista da fé; porque o próprio Jesus fala deles como se fosse um estrangeiro e correspondentemente, aqueles nos quais se encontram as emoções da fé ou da busca de Jesus são distintos dos Judeus mesmo sendo Judeus. Nessa conexão, portanto, até mesmo o Batista não parece pertencer aos Judeus. Esse uso leva à conexão ou ao desaparecimento das distinções feitas nos Sinóticos entre elementos diversos no povo judeu; Jesus está contra os Judeus. Somente a distinção entre a massa da gente e o seus porta-vozes ocasionalmente se demonstra necessária para a apresentação da parte do evangelista do seu tema; mas isso, peculiarmente, é abordado de tal modo que os Judeus, que são distintos do povo, aparecem como um grupo de pessoas que fazem parte das autoridades e mandam no povo. Os Judeus não em relação com o estado empírico do povo judeu, mas com a sua própria natureza.

De fato, pela própria natureza, como termina a citação de Bultmann, a função essencial dos *judeus* no Quarto Evangelho é aquela de representar e simbolizar a dureza de coração e a incompreensão diante da revelação de Jesus; isso é muito claro, aliás, em toda narrativa do capítulo 9. Nesse sentido, é pertinente a posição de Reinhartz (*apud* BEUTLER, 2006, p. 149): “os Judeus e Jesus são os dois polos da mesma narração joanina: entre eles o leitor deve tomar uma posição. Não há



uma escolha intermediária”. Ou se opõe a Jesus, como fazem os opositores *judeus* que não creem, ou, como acontece com o ex-cego, acolhe Jesus e se torna profeta.

Dahl (1962, p. 126) concorda com Bultmann, mas acrescenta: “é, sem dúvida, necessariamente importante que os Judeus são aqueles que representam o mundo”. A partir dessa análise faz jus observar que quando chega a falar especificamente dos inimigos da comunidade, como faz no discurso da despedida (Jo 14-17), evita usar a palavra *judeus*, substituindo-a pela palavra mundo. Por isso, é necessário responder, por que e por qual motivo, o evangelista escolhe os *judeus* para desenvolver essa função de oposição?

Já falamos que se trata de uma questão especificamente religiosa, de dureza de coração e incompreensão, mas queremos avançar e mostrar, sucintamente, em três textos emblemáticos (Jo 5,17-18; 8,58-59; 10,33-36) como está em cada um deles presente o antagonismo dos *judeus* até o ponto de ser brutal contra Jesus. Elucidamos, porém, que daremos destaque apenas a Jo 5,17-18, citando os outros eventualmente. Ashton (2000, p. 138-59) chama essa postura rígida e antagônica entre Jesus (que na verdade são os cristãos no período da redação final do Quarto Evangelho) e os *judeus* de brigas e disputas familiares.

O primeiro texto da lista que citamos é Jo 5,17-18, onde Jesus se mostra ser igual a Deus: *Mas Jesus lhes respondeu: Meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também. Por isso, pois, os judeus ainda mais procuravam matá-lo, porque não só violava o sábado, mas também dizia que Deus era seu próprio Pai, fazendo-se igual a Deus.* O próprio evangelista comentou em outros textos muito ligados a esse sobre a função do unigênito Filho de Deus-Pai (3,16-21.31-36). Pela cultura e contexto epocal dos judeus, nós sabemos que a expressão – os filhos de Deus – é o usual e o normal de falar de Israel (Dt 14,1)<sup>134</sup>; e que Deus fosse, de fato, o Pai do seu povo é comum na tradição judaica. Isso se torna mais claro quando, em Jo 8,41<sup>a135</sup>, sobre os próprios *judeus*, Jesus repetirá a assertiva já conhecida: que Deus é tão e somente Pai deles. Por trás da afirmação – *o meu Pai* – “não se faz nenhum esforço para descobrir o rosto e pessoa do Deus de Israel” (NICOLACI, 2007, p. 115)

---

<sup>134</sup> *Vós sois os filhos do Senhor Deus vosso.*

<sup>135</sup> *Vós fazeis as obras de vosso pai.*

É no horizonte dessa compreensão que a afirmação de Jesus (5,17-18) de que, *meu Pai trabalha até agora, e eu trabalho também*, aparentemente inofensiva, excitou uma raiva implacável nos seus ouvintes, tanto que, por causa disso, os *judeus ainda mais procuravam matá-lo, porque não só violava o sábado, mas também dizia que Deus era seu próprio Pai, fazendo-se igual a Deus*. Na afirmação de Jesus de que, – *meu Pai trabalha sempre* – está, sem dúvida, a justificação da sua ação de curar o paralítico há 38 anos em dia de sábado, feita anteriormente (5,1-16): *faço desse modo porque meu Pai o faz também, ou seja, “o exemplo do Pai leva Jesus a agir no sábado, mas com isso atrai a ira de seus inimigos”* (MAZZAROLO, 2000, p. 93).

Se por um lado, “nos lábios de Jesus o nome Pai contém *in nuce* toda a cristologia do evangelista” (HEINRICH SCHLIER *apud* ASHTON, 2000, p. 140), por outro, também, se entente que, Jesus da memória da comunidade, implicitamente, está afirmando que operou o sinal no dia de sábado por Deus, seu Pai, e, portanto, está se associando a um trabalho que é peculiarmente divino. As consequências são inevitáveis: nas suas palavras está presente a pretensão de se igualar a Deus e a reação de raiva dos *judeus* se torna, portanto, compreensível.

A partir do ambiente das crenças religiosas judaicas a pergunta seria inevitável: como pode um homem e ainda judeu, exigir de um modo ou de outro um *status* divino? Nessa perspectiva Ashton (2000, p. 141) chama essas situações de disputas familiares:

Certamente, a reação nos Judeus não é apenas uma expressão do puro e imaculado monoteísmo que pinta todas as fontes judaicas ortodoxas. Mais do que isso, temos aqui algo semelhante a uma disputa familiar, na qual não há nenhuma esperança de reconciliação e a situação é de total estalo. As sucessivas ampliações das próprias afirmações feitas por Jesus não há nenhuma indicação de que ele possa modificar suas reivindicações e começar a se exprimir com palavras menos ofensivas; ou até se explicar sua aparente blasfêmia diante da compreensiva indignação dos Judeus.

Trata-se de uma disputa acirrada, até mesmo porque, da parte dos *judeus*, não há uma tentativa de pedir explicação, mas já decidiram que Jesus devia morrer<sup>136</sup>. Há uma disputa estritamente religiosa, ou se desejar, teológica e, portanto, não antijudaica, mas intrajudaica, ou seja, a disputa chega aos limites de uma fé na qual ambos avançaram direitos ao exclusivismo da verdade que, aliás,

---

<sup>136</sup> Aqui, deve-se levar em consideração a fusão de horizontes que temos falado, a comunidade se situa no tempo de Jesus o que ela, na verdade, está passando nos anos 80-90 d.C.

não estaríamos exagerando em chamá-lo de um clássico *odium theologicum* e, nesse caso, por mais que tente, diante da autoafirmação da identidade de cada grupo, o evangelista ou qualquer outro escritor não conseguiria ser imparcial. A disputa aqui está intrinsecamente ligada ou evoca a história das relações conflituosas entre os discípulos de Jesus e seus inimigos, ou melhor, seus concorrentes no fim do século I, quando houve o 'sínodo' de Jâmnia no qual, entre outras coisas, foram oficializados a expulsão dos cristãos e de outros das sinagogas.

De fato, do ponto de vista de Jesus e da comunidade joanina, aqui já se torna claro que Jesus, e junto com ele uma fila de seguidores também judeus, já tinham ultrapassado os limites e as fronteiras da fé que uma vez tinham partilhado com os *judeus* e, agora no atual momento, seria impossível retornar. Utilizada por Jesus da memória da comunidade nesse contexto, a linguagem se torna expressão do conflito (NICOLACI, 2007, p. 119):

A linguagem religiosa comum ao judaísmo se transforma em uma provocação para os seus interlocutores: da parte de quem a usa se exige uma imediata reinterpretação e verifica-se da própria personalidade identidade filial na história e sobre o plano horizontal das relações históricas, aquilo que Jesus e os Judeus discutirão amplamente em 8,21-59.

Sem dúvida, que essa exigência necessária de assumir a responsabilidade pessoal em relação a uma linguagem comum, partilhada e adotada em um contexto de conflito religioso (anos 80-90), é a grande novidade de Jo 5,17 e, portanto, provocação aos *judeus*. Foi feito o passo certo e irrevocável, foi pronunciada a blasfêmia definitiva por parte do Jesus e junto com ele também deve ser incluída a comunidade. Aqui se poderá recordar e sentir a força das palavras ditas em 19,7: *Nós temos uma Lei; e segundo essa mesma Lei deve morrer, porque se fez Filho de Deus*. No horizonte da história da comunidade, a determinação dos *judeus* de verem morto Jesus, tem o efeito de já traçar as linhas de batalha não somente no que se seguirá (na comunidade), mas também retrospectivamente por tudo aquilo que precede (com Jesus). Simbolicamente e, aqui estamos no coração do que acontecerá na nossa perícopa (Jo 9,7b-38), o processo de separação da comunidade do Quarto Evangelho, ou, do cristianismo do Judaísmo em Formação, já fora antecipada e assegurada, faltando apenas ser formalizada como, aliás,

acontecerá com a reunião de Jâmnia que é, sem dúvida, o resultado do que já se vivia (Jo 9,22)<sup>137</sup>.

Se fôssemos avançar até Jo 8,58-59 poderíamos ver que os *judeus*, depois de trocar palavras em um acalorado debate com o Jesus da comunidade do Discípulo Amado, passam dos insultos às injúrias, e chegam a pegar pedras para apedrejarem-no. É a única resposta deles à blasfêmia, algo, aliás, que se verá mais tarde na expulsão dos cristãos representados no cego de nascença (Jo 9). De fato, aqui podemos asseverar que a explicação para a ameaça de morte, reflete a raiva das autoridades judaicas diante da afronta da comunidade do Quarto Evangelho que ainda está interna ou tem alguma ligação com a comunidade judaica. O que para nós beira antijudaísmo, para os primeiros leitores do Quarto Evangelho era fácil individuar o referimento a um ódio em que os efeitos dos mesmos, os próprios leitores cristãos haviam suportado.

#### 1.2.4 *Judeus* no Quarto Evangelho: Conclusão

Um olhar retrospectivo sobre os vários estudos e posições acerca dos *judeus* no Quarto Evangelho faz realçar sempre mais a relação entre diacronia e sincronia ou, se se deseja, entre referente (denotação ou identidade: diacronia) e função (conotação: sincronia)<sup>138</sup>. A leitura sincrônica dos *judeus* no Quarto Evangelho (e, portanto, da função deles na narrativa ou no drama) é o ponto de partida de muitos autores (NICKLAS, 2001; DIEFENBACH, 2002 *apud* MARCHESELLI, 2009, p. 402-8) que se limitam a abordarem o tema em um único nível: delinear as características do personagem, no caso, os *judeus*, a partir dos textos. Outros, como Frey, Theobald (*apud* MARCHESELLI, 2009, p. 409-15) e Kierspel (2006) dizem que a operação hermenêutica deve necessariamente passar ao nível histórico (diacrônico), portanto, ao referente que está além do texto. Sobre essa segunda postura, Marcheselli (2009, p. 429), fazendo uma resenha crítica das atuais propostas é do seguinte parecer:

Aqui, porém o quadro se complica, porque as reconstruções não se coincidem e as possibilidades de verificação se reduzem drasticamente (por

---

<sup>137</sup> *Seus pais disseram isso porque tinham medo dos judeus, pois estes já haviam decidido que, se alguém confessasse que Jesus era o Cristo, seria expulso da sinagoga.*

<sup>138</sup> Já fizemos essa distinção: denotação de uma palavra (o indivíduo ou grupo ao qual se refere o texto na realidade histórica) e a conotação (o uso que faz o autor desse conceito na sua estratégia narrativa).

exemplo, quanto ao real impacto da introdução do *Fiscus Iudaicus* sobre as relações entre judeus cristãos e judeus não cristãos na Ásia Menor).

Mesmo convictos dessa ‘complicação’, atualmente Devillers (2002) e Nicolaci (2007) tentaram a articulação do nexos entre sincronia e diacronia nos seus estudos. Ambos fazem uma abordagem aos aspectos sincrônico e literários das várias controvérsias e grandes discursos<sup>139</sup> sem, contudo, negligenciarem o aspecto diacrônico dos textos do Quarto Evangelho. Para esses autores seria impossível compreender o uso que se faz de os *judeus* no Quarto Evangelho sem um contexto determinado, ou seja, se deve procurar e pesquisar o rosto histórico de um judaísmo ‘preciso’ (digamos: em formação) que está por trás do uso dos *judeus*, do contrário, uma interpretação antijudaica do Quarto Evangelho se torna simplesmente inevitável.

Seguindo essa perspectiva que está em consonância com nossa opção, sobretudo, Devillers tende a propor a identificação do referente histórico do sintagma os *judeus* com os fariseus. Entendemos que, de fato, os fariseus podem ser identificados com os *judeus*, a partir dos anos 80 com o início do processo de reestruturação do Judaísmo em Formação, como já refletimos.

Citando, a título de exemplo, na perícopes que é objeto de nosso estudo, temos em 9,22<sup>140</sup>, ao mencionar os pais do ex-cego, certamente judeus, se afirma também que eles tinham medo dos *judeus*, ou seja, os investigadores do sinal, os fariseus<sup>141</sup>. A partir desse exemplo, fica claro que

não é simples coincidência que alguns entre os mais fortes e explícitos desses debates recorram durante ferozes confrontos com os *judeus*: o Evangelho há, entre outras coisas, a finalidade de confirmar aos seus leitores a posição contra o judaísmo ‘normativo’. (ASHTON, 2000, p. 151).

Não teria outra explicação, por exemplo, pelo tom agressivo, polêmico e irônico que perpassa os discursos dos capítulos 5-10, senão à luz de um contexto de disputa entre comunidade sinagoga e comunidade cristã. Além disso, como temos

<sup>139</sup> Basta ver o subtítulo que Nicolaci dá ao seu estudo: *Egli diceva loro il Padre. I discorsi con i Giudei a Gerusalemme in Giovanni 5-12*.

<sup>140</sup> *Seus pais responderam dessa maneira porque estavam com medo dos judeus; pois estes já haviam acordado que, se alguém confessasse que Jesus era o Cristo, seria expulso da sinagoga.*

<sup>141</sup> Os fariseus de 9,13-17 identificam-se com os judeus de 9,18-23, e continuam sem nenhuma denominação no resto da cena (9,24-34; cf. 9,27: *vô-lo disse*, e 9,15), para reaparecer como fariseus (9,40) e serem designados de como ‘os judeus’ no final do discurso (10,19: a nova divisão que surge identifica-os claramente com os fariseus de 9,16). São ‘os judeus’ (9,22) ou os fariseus (12,42) os que podem expulsar da sinagoga (MATEOS; BARRETO, 2005, p. 147). Ashton (2000, p. 158) citando Bornhäuser afirma que em 1928, esse autor valente, não fora dos trilhos, já asseverara que os fariseus são “os fanáticos da *Torah*”.

insistido, trata-se de uma disputa feita na varanda da mesma casa, onde até os meados dos anos 80-90 d.C. todos tinham-na como casa própria e comum. É nesse transfundo cultural e religioso que se entende que o termo *judeus* indica um grupo estritamente religioso e definido, caracterizado pela sua hostilidade ao Jesus da memória da comunidade e aos seus seguidores<sup>142</sup>, como se nota lucidamente no capítulo 9.

Nesse momento histórico, após a destruição de Jerusalém e do Templo, o partido que tira proveito e ganha chão é o grupo dos fariseus que assumirá gradualmente o poder; justamente por isso, essa corporação, não perderia, sem dúvida nenhuma, o ensejo de expulsar da comunidade sinagoga, como é feito ao ex-cego ou, à comunidade que agora fala, sabe se explicar, tem identidade e vê criticamente os abusos. Os fariseus são os contemporâneos da comunidade cristã desenhada pelo Quarto Evangelho, ou seja:

Os que não aceitam Jesus, os *judeus* de seu tempo, herdeiros do farisaísmo que se impôs depois da queda de Jerusalém, quando se reuniam em Jâmnia. Os *judeus* representam, portanto, também a sinagoga judaica que sucedeu ao grupo do Templo. É aqui que se pode compreender a importância do momento histórico em que foi escrito o evangelho. (ALMEIDA, 2008, p. 228).

Nessa tentativa não absoluta, mas permanecendo sempre uma humilde hipótese de que os *judeus* do Quarto Evangelho são identificados e coincidem com os fariseus mostra, além de outras coisas que, era um grupo com uma particular tradição religiosa, distinta de todas as outras, ou seja, que consegue sobreviver e se impor depois de Jâmnia. Nota-se que há um muro, uma marca de distância cristã frente a esse mesmo judaísmo, representado pelos fariseus e que o Quarto Evangelho os nomina de os *judeus*. Mais do que essa distância, temos sobretudo uma hostilidade declarada e oficializada em Jâmnia como ponto alto de uma decisão de excluir e expulsar não somente os cristãos, mas todos os tidos como hereges.

Nesse sentido, portanto, somos do parecer que Jo 9 é uma resposta a essa expulsão vivenciada concretamente pelos membros da comunidade cristã, representada no ex-cego que, não somente acredita em Jesus como o Messias, mas também e, sobretudo, professa publicamente essa fé. Sendo assim, somente se compreende a função e também a identidade dos *judeus* no Quarto Evangelho, a

---

<sup>142</sup> Nas palavras de Casalegno (2009, p. 163.294): “o debate contra o judaísmo incrédulo” e “a dureza de coração diante da revelação (9,24-34)”.

partir de um “contexto estritamente de separação entre comunidade sinagoga e comunidade cristã” (BEUTLER, 2006, p. 69)<sup>143</sup>.

Um pouco mais e sem perder a lógica interna de nosso escrito, também dissemos, fundamentando e fazendo uso de citações do próprio Quarto Evangelho que a hostilidade por parte dos *judeus* nasce sobremaneira contra os seguidores de Jesus a partir do momento em que eles reivindicam com precisão e sem ambiguidade um *status* divino a Jesus; quisemos também entender que se trata de disputas familiares: um grupo de judeus que resolvera acompanhar Jesus e, portanto, debate, briga e disputa com outros *judeus* que não aceitam Jesus, mas expulsam os que aceitam-No<sup>144</sup>. É o caso, por exemplo, do ex-cego do capítulo 9 que gradualmente chega

à maturidade da fé ao ponto máximo de prostrar-se em adoração, passando por todas as intempéries do caminho, crendo e professando publicamente em um contexto conflitivo, Jesus como o Messias: um homem que se chama Jesus (9,11), um profeta (9,17), um que vem da parte de Deus-Pai (9,33) e, finalmente, o Filho do Homem (9,35-38). (PIRES, 2014, p. 97).

O caminho feito nesse I capítulo dará base e sustentação para que prossigamos os outros capítulos: dar-se conta de qual contexto social, político, econômico e religioso em que nasceu o Quarto Evangelho é, hoje, imprescindível para se fazer uma análise e hermenêutica situada e, que, o texto literário é um produto que reflete, expressa e também responde à realidade concreta. O texto literário do Evangelho expressa uma realidade epocal antes, durante (anos 80-100) e depois de sua redação final: os grupos que se identificam, os grupos opositores que tentam se afirmar, os conflitos; e, nesse contexto múltiplo, qual o grupo que se autoafirma e forja sua identidade e também possibilita que outro (s) o faça (m) na medida em que há uma separação de horizontes e interesses? De fato, o contexto sociocultural<sup>145</sup> que reflete e transparece o texto se tornou, para exegese contemporânea, fator fundamental que inspira novos horizontes e estradas então

---

<sup>143</sup> Sobre a questão da separação, ruptura e excomunhão teremos, no capítulo terceiro, ensejo de debater o *status quaestionis* para que cheguemos a ter uma visão clara e profunda.

<sup>144</sup> A questão dos *judeus* e de Jesus contra os *judeus* “é uma questão intrarreligiosa, de uma igreja particular – a joanina –, bem circunstanciada no espaço e no tempo. Não se trata, pois, de um anticristianismo de todos os judeus nem de um antijudaísmo de Jesus contra todos os judeus” (NEVES, 2004, p. 181-2).

<sup>145</sup> No caso do Quarto Evangelho há uma mudança substancial, até mesmo porque, era visto, geralmente, como um texto que contribuía apenas teologicamente, dependendo sua história dos Evangelhos sinóticos. Atualmente, contudo, há também um resgate importante de sua credibilidade histórica e, portanto, do Jesus histórico, tornando-se assim, uma evolução da compreensão (e aqui inclui histórica) teológica do cristianismo da primeira hora que transparece nos textos.

desconhecidas. Esse enfoque possibilita também um diálogo e, sobretudo, o uso metodológico das ciências sociais que, por sua vez, são instrumentos que completam e ampliam as análises dos textos.

Nosso escopo no capítulo que segue será mostrar como Jo 9,7b-38 é uma estratégia ou resposta literária de uma situação concreta vivida dura e heroicamente pela comunidade. O capítulo 9 não é simplesmente um gênero literário, mas a comunidade no livro, no texto, expressão de uma resposta de um grupo oprimido e excluído da comunidade sinagoga com todas às consequências que isso implicava. A presença da comunidade do Quarto Evangelho, certamente, se tornara para a comunidade sinagoga uma ameaça e, portanto, o conflito se dá justamente porque passa a ser concorrente não autorizada sociologicamente<sup>146</sup> a um poder sócio-religioso de interesses próprios que, até então, estava nas mãos do Judaísmo em Formação.

---

<sup>146</sup> Na ótica do poder simbólico que reflete Bourdieu (1989, p. 290-1), podemos dizer que, tanto Jesus, como o ex-cego são, na verdade, leigos, uma vez que não são autorizados para curar, ensinar. Poderíamos dizer que também os fariseus não o são teologicamente, porque não descendem de nenhuma estirpe sacerdotal, no entanto, o são sociologicamente. Na definição de Bourdieu, existe uma institucionalização de espaços de luta por poder simbólico que disputa a sua participação na hierarquia do poder, nos critérios de atribuição de valor e autorizações de participações. Na perícopa de Jo 9,7b-38, o ex-cego, falando em nome da comunidade, quer levar avante o protagonismo profético de Jesus, partilhando e assumindo uma função profética no exercício do poder simbólico. Nesse sentido, nota-se que a ousadia de um leigo, de um profeta não autorizado, de um subalterno, cego, mendigo e excluído, torna-se uma revolução e sonhos de muitos e, portanto, também uma afronta (PIRES, 2014, p. 91-103).



## 2 EXEGESE LITERÁRIA DA PERÍCOPE JO 9,7B-38

### 2.1 INTRODUÇÃO

No fervilhante momento conturbado, os *judeus* a partir de 80-90 d.C., caracterizados pela corrente farisaica que, aliás, também precisava delinear a sua identidade e impor sua tradição, começam a expulsar cristãos da Sinagoga. Nosso escopo aqui é mostrar a perícopre 9,7b-38 como uma estratégia ou resposta literária de uma pequena comunidade, representada pelo protagonismo do ex-cego, que reage crendo, assumindo e sofrendo as consequências dessa perseguição e expulsão<sup>147</sup> e, não obstante a isso, opta por professar e confessar a fé em um contexto conflitivo, traçando sua identidade e ganhando autonomia. Por trás desse conflito acirrado encontraremos uma forte concorrência entre os dois grupos que aparecem no texto: a comunidade sinagoga que expulsa e a comunidade cristã que está sendo expulsa, mas ganhando chão no horizonte simbólico religioso e social<sup>148</sup>.

Para tanto, faremos uma cuidadosa análise exegética da perícopre, usando todas as ferramentas disponíveis, mantendo o diálogo com as contribuições das ciências sociológicas e antropológicas. Além de situar a perícopre do quadro maior do Quarto Evangelho, faremos a crítica textual e tradução do texto, salientando os elementos retóricos, implicações sintáticas e semânticas das palavras chave e verbos até chegar à análise do conteúdo e seu escopo literário-resposta.

### 2.2 DELIMITAÇÃO DE JO 9 NO QUADRO DO QUARTO EVANGELHO

Entre os estudiosos não existe um consenso acerca da estrutura do Quarto Evangelho, multiplicando-se assim as várias propostas<sup>149</sup>. A diversidade entre estas

---

<sup>147</sup> Com relação ao momento conturbado, no subsídio da CNBB, *Uma Igreja que acredita*. Evangelho Segundo João (1999, p. 52), assim se diz: “Judeus e cristãos viveram naquele conturbado séc. I, a crise do encontro de culturas, interesses e mentalidades diferentes, sentiram seus efeitos, mas não estavam preparados para o choque. Daí a agressividade mútua – em nome do mesmo Deus”.

<sup>148</sup> Mesmo que não negligenciaremos durante a pesquisa, elucidamos, contudo, que não enveredaremos por um tema tão tradicional e caro ao cristianismo presente na perícopre como também muito estudado e comentado: “Jesus como a luz do mundo”. Basta pensar em tantos comentários. Não custa citar aqui a recente Dissertação (2008) de Almeida: *Eu sou a luz mundo: Um estudo do significado do termo luz em Jo 9,1-41*. É um tema recorrentemente comentado e tido como o principal da perícopre (BROWN, 2004, p. 476; SABUGAL, 2010, p. 305). Nosso intento é, sobretudo, destacar o protagonismo do ex-cego: ele vê, discute sozinho quando é abandonado pelos pais e, na ausência de Jesus, ele se torna o seu advogado, ensina e professa a fé no Filho do homem, mesmo sendo expulso.

<sup>149</sup> Um bom resumo das várias propostas das estruturas possíveis do Quarto Evangelho faz o exegeta Fabris, simplificando as várias hipóteses em dois modelos: “narrativo-querigmático” e “simbólico-

propostas se torna mais patente quando se entra em questões pormenorizadas de cada parte da grande estrutura.

Bultmann (1971, p. 111; 2004, p. 321) se dedicara muito ao estudo do Quarto Evangelho e oferecerá uma estrutura bipartida que, aliás, muito influenciará as posteriores propostas: “Jo 2-12 a revelação da δόξα (*glória*) ao mundo e Jo 13-20 a revelação da δόξα à comunidade com um prólogo (Jo 1,1-51) que seria a introdução do Evangelho e um epílogo (Jo 21)”. Após a apresentação dos sinais (2,1-22), ele divide o texto 2,23-12,50 em quatro partes, a saber: o encontro com o revelador (2,23-4,42); a revelação como κρίσις (*discernimento*: 4,43-6,59; 7,15-24; 8,13-20); a luta do revelador contra o mundo (7-10), a vitória secreta do revelador sobre o mundo (10,45-12,53; 8,30-40; 6,60-71), à qual segue uma conclusão (12,37-43). Já a segunda parte possui uma divisão mais linear: a despedida do revelador (13,1-17,26); a paixão e a Páscoa (18,1-20,29), seguindo-se a conclusão (20,31-32) e o capítulo 21.

Também Dodd (2003, p. 379)<sup>150</sup> partilha dessa estrutura bipartida do Quarto Evangelho. Eis o que já dissera sobre a questão:

O próprio livro apresenta sua divisão no fim do capítulo 12. A divisão corresponde à que é feita em todos os evangelhos antes do começo da narrativa da Paixão. Mas aqui ela é feita de modo mais formal. O evangelho, neste ponto, é dividido virtualmente em dois livros. O que vem depois, nos capítulos 13-20 ou até 21 se incluiu o apêndice – pode ser chamado propriamente o Livro da Paixão. Os capítulos anteriores correspondem à narração do Ministério nos outros evangelhos. O modo como João o considera pode ser deduzido das palavras com que começa o epílogo, que ele acrescentou em 12,37-50. Podemos com razão chamá-lo de Livro dos Sinais. Este livro começa no capítulo 2. O primeiro capítulo constitui um proêmio.

Seguindo essa estrutura bipartida do Quarto Evangelho, a primeira parte (2-12) narra “o ministério público de Jesus” (MOLONEY, 2005, p. 46) a partir do qual, o Filho realiza sinais e obras para revelar o Pai e provocar nos homens uma resposta de fé. Esses sinais do primeiro livro antecipam a glória de Jesus de uma forma figurativa àqueles que, pela fé, colheram os significados dos sinais (2,11; 11,4.40).

---

tipológico” (2003, p. 27-39). Também útil e mais recente as sínteses de Beutler (2005, p. 16-9) e de Casalegno (2009, p. 71-88).

<sup>150</sup> Brown (2005, CLXXVII-CLXXIX) faz uma modificação na proposta de Dodd, passando de o livro da Paixão para o livro da Glória:

1,1-18: O prólogo

1°) 1,19-12,50: O livro dos Sinais

2°) 13,1-20,31: O livro da Glória

21,1-25: O epílogo.

Sendo assim, “os sinais do primeiro livro têm o caráter de preparar o momento da hora e da glorificação e o segundo livro faz da hora da morte e da glorificação de Jesus o seu específico objeto” (BROWN, 2005, CLXXVII).

Konings (2005, p. 17) de maneira plástica fala de uma estrutura estática e também dinâmica na configuração dramática do Quarto Evangelho:

*A estrutura estática* do Evangelho de João é comparável a um díptico, um quadro com dois painéis articulados por uma dobradiça. No *primeiro painel*, Jo 1,19-12,50, encontra-se cenas da vida pública de Jesus, principalmente os grandes milagres, aos quais João chama de “sinais”. Costuma-se designar esta parte como “Livro dos Sinais”. Neste painel, Jesus leva sua obra e sua palavra ao mundo, enquanto “ainda não chegou a hora” (2,4; 7,30; 8,20...). O *segundo painel*, 13,1-20,31, representa Jesus na sua “hora” (13,1; 17,1), a hora de passar deste mundo para o Pai e receber sua “glória” (17,5). Jesus revela seu mistério para os seus, e, ao passo que o “mundo” o rejeita e crucifica, o Pai o glorifica. Este painel é chamando o “Livro da Glória”. O conjunto é precedido por um *prólogo* (1,1-18) e completado por um *epílogo* editorial, o cap. 21, trazendo informações sobre o autor e sua comunidade.

Sobre a estrutura dinâmica temos

em primeiro lugar o vaivém entre as diversas partes do livro, sobretudo entre as duas partes maiores: a segunda parte determina a perspectiva da primeira, enquanto a primeira constitui a memória que é aprofundada na segunda, de modo que o sentido da primeira parte se revela na segunda. Os fatos públicos da vida de Jesus (os “sinais”, Jo 1-12) recebem seu significado último em torno da cruz (que é a “glória” de Jesus, Jo 13-20).

Esse mesmo autor (2005, p. 18), por meio de um gráfico assim o sintetiza:

1,1-18 Prólogo	1,19-12,50 Primeira parte – obra e sinais perante o mundo: “ainda não é a hora”		13-20 Segunda parte – “chegou a hora”: a “exaltação”		21 Epílogo
A Palavra do Pai ao mundo	1,19-4,54 início dos sinais, apresentação do dom	5-12 conflito crescente e opção de fé	13-17 despedida dos “seus”	18-20 a obra consumada	o Ressuscitado e a comunidade

No que diz respeito à estrutura do Quarto Evangelho, os autores, como pudemos apresentar, sugerem diversas modalidades sem, contudo, discordarem desse quadro bipartido do texto. Essa estrutura, portanto, possui um fio condutor: os textos conduzem o leitor<sup>151</sup> a se dar conta da progressiva autorrevelação do Filho e

<sup>151</sup> Normalmente a ‘moldura’ de uma obra literária é lugar específico onde se estabelece a comunicação entre o ‘narrador’ e o ‘leitor’. Ela funciona como uma ‘dobradiça’ de delimitação e conjugação entre o mundo do texto e o mundo real. A ‘moldura’ fecha a obra na sua unidade intrínseca exatamente quando a abre ao mundo externo, ao mesmo tempo em que fixa a fronteira e lança uma

daí, também ele, o leitor, podendo ou não fazer a progressiva confissão da fé ou manifestar sua incredulidade. Por isso, “o Quarto Evangelho tem um caráter dinâmico e dramático. Cada episódio contém uma revelação de Jesus que obriga a tomar uma posição: ou a fé ou a incredulidade” (MAGGIONI; FABRIS, 2006, p. 259). É nessa lógica dinâmica e também dramática de tom provocador que insere a perícopes do Cego de Nascimento (9,7b-38).

### 2.2.1 A Posição da Perícopes no Contexto de Jo 2-12

Seguindo a estrutura bipartida do Quarto Evangelho, a perícopes do Cego de Nascimento se situa em sua primeira parte (2,1-12,50), no assim chamado Livro dos Sinais. Na repetição, segundo Casalegno (2009, p. 78-9), “especial de ‘Caná da Galileia’ (2,1; 4,46)<sup>152</sup> forma uma clara inclusão<sup>153</sup> e indica que o texto 2,1-4,54 representa uma unidade literária”.

Na segunda subseção da primeira parte, temos 5,1-10,42, sendo 10,40-42 um olhar retrospectivo com caráter conclusivo.

Já a terceira e última subseção que se estende de 11,1-12,50 tem como chave hermenêutica o sinal da reanimação de Lázaro que provoca e se torna motivo para que se reúna o conselho das autoridades, tendo como desfecho concreto a morte de Jesus (11,45.47). Um elemento *sui generis* que confirma a unidade literária, dessa terceira subseção, é que a agressividade dos judeus para com Jesus muda em alguns pontos (11,31.36).

### 2.2.2 A Posição da Perícopes no Contexto de Jo 9-10

Léon-Dufour (1996, p. 246) coloca esta unidade como sendo 9,1-10,21. Seguindo a opinião de vários estudiosos, acredita-se que o discurso de Jesus por não retomar a imagem da luz, porém passar à do pastor e suas ovelhas, é reflexo de fontes e unidades literárias sem nexos.

---

ponte de comunicação. O ‘Prólogo’ e o ‘Epílogo’ de um relato são os lugares convencionais da ‘moldura’, onde o narrador-autor comunica-se abertamente com o seu leitor, o faz compreender o que poderá esperar do relato, e vice-versa, o que lhe será exigido para poder compreender (VIGNOLO, 2003, p. 46-7).

<sup>152</sup> Mateus e Barreto (1999, p. 132) chamam essa unidade literária de “ciclo das instituições e os seus não o acolheram (2,1-4,46a)”.

<sup>153</sup> Inclusão significa a repetição do mesmo motivo literário que determina o início e o fim de um texto que deve ser considerado uma unidade literária produtora de sentido.

É verdade que em Jo 9,1 começa uma nova narrativa, o episódio do cego de nascença; porém essa narrativa está enquadrada em um contexto mais abrangente que iniciara em Jo 7,1: na grande festa das Tendias, ao ponto de um autor como Brown (2004, p. 475), “considerar os capítulos 7-10 como a seção central da vida pública de Jesus”.

Contudo, os capítulos 9-10 são estreitamente conexos. Aliás, o único modo de compreender o capítulo 10 é de considerá-lo como polêmica com os potentes de Israel, com os quais se encontra o ex-cego em conflito já no capítulo 9. Daí se entende o referimento do sinal do cego do capítulo 9 em 10,19-21 o que, portanto, constitui uma unidade literária. Para Konings (2005, p. 209) os capítulos 9-10 giram em torno da prática de Jesus e a atitude de seus adversários diante disso.

Nesse sentido, a alusão ao cego, torna-se, ao nosso modo de compreender, uma chave hermenêutica, justamente porque, o ‘fato’ cego de nascença de Jo 9 se torna o motivo da cisão entre *judeus* e a comunidade cristã evocada no capítulo 10. Sendo assim, a palavra *σχίσμα* (*divisão*) manifesta o nexos literário entre os dois capítulos (9,16; 10,19)<sup>154</sup>. Essa constatação comprova que, sem dúvida, estamos como muito bem percebera Tuñí Vancells (1999, p. 39-48), em um contexto de controvérsias entre Jesus (da memória) e *judeus*, formando um importante artifício literário ao longo do Quarto Evangelho. Aliás, o capítulo 9, que é objeto de nossa pesquisa, ocupa um *topus* privilegiado nesta controvérsia, a ponto de Konings (1975, p. 44) asseverar ao comentá-lo: “é a unidade dramatúrgica mais perfeita do Quarto Evangelho”.

De fato, mesmo que “o discurso metafórico sobre o bom pastor (Jo 10,1-21) tenha certa autonomia, o mesmo é direcionado aos fariseus, acusados por Jesus de ser cegos em Jo 9,40-41” (BROWN, 2004, p. 477). Além disso, podemos dar-nos conta de um tema que também é um ponto nevrálgico de nosso escrito, que é a cegueira dos fariseus e a expulsão (9,22.34) do ex-cego da Sinagoga. E sendo o ex-

<sup>154</sup> A partir da estrutura poderíamos pensar esquematicamente os versículos assim:

Jo 9,16	Jo 10,21 (v. 19)
a – Outros diziam...	a – Outros diziam...
b – como pode...?	b – porventura...?
c – um homem pecador	c – um demônio...
d – tais sinais realizar?	d – pode abrir os olhos de cegos?
e – e havia cisão entre eles...	e – houve novamente uma cisão entre os judeus

cego mencionado no capítulo 10 fica explícito que Jesus reconhece aqueles que creram e professaram a fé Nele, “dos quais o ex-cego que passou a crer se tornou um protótipo” (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 246)<sup>155</sup> e, por isso, é reconhecido.

Para justificar essa opção ou conexão entre os dois capítulos, motivações estilísticas e temáticas não faltam. Temos, por exemplo, “o discurso de Jesus que prossegue sem interrupção com uma frase introduzida pela fórmula: ‘Amém, amém, eu vos digo’ (10,1 prosseguindo 9,39-41)” (SIMOENS, 2000, p. 413)<sup>156</sup>.

Ao salientar essa conexão com o capítulo 9, comentando a perícope 10,1-21, de forma magistral e com riqueza de imaginação assim se expressa Mesters (2000, p. 89):

O discurso de Jesus sobre o Bom Pastor (10,1-8) é como um tijolo inserido numa parede já pronta. Com ele a parede ficou mais forte e mais bonita. A conclusão natural desta discussão sobre a cegueira está logo depois, em Jo 10,19-21. Ora, o discurso sobre o Bom Pastor foi inserido aqui, porque, ensina como tirar esse tipo de cegueira dos fariseus.

Poderíamos ainda nos enveredar pelo tema da expulsão a partir da cegueira dos fariseus (9,34; 9,22) que consideramos uns dos principais e em perfeita sintonia com o Bom Pastor que conduz as ovelhas para fora (10,3.4). Aquele que foi expulso é acolhido e encontrado por Jesus (9,35) como aquele que, como Bom Pastor, vai à frente de suas ovelhas (10,4) para conduzi-las ao redil das demais ovelhas (10,16)<sup>157</sup>.

Depois de situar a perícope em seu contexto maior no quadro do Quarto Evangelho e mesmo tendendo a considerar que o capítulo 10 só se compreende tendo em vista o capítulo 9, consideramos que Jo 9 é uma unidade completa em si mesma, independente, seja devido ao seu conteúdo, como pelos personagens que figuram como atores<sup>158</sup>; isso, sem dúvida, motiva nossa opção de análise. A perícope abre sem rodeios: *E passando viu um homem cego de nascença* (9,1). Isso

<sup>155</sup> Isso nos permite fazer a conexão com a seção de 10,1-21, pois “a referência à cura do cego em 10,21 liga este segmento ao capítulo anterior” (BERGANT, 1999, p. 123).

<sup>156</sup> Konings (2005, p. 23) diz que Amém, Amém, “provavelmente introduzem frases-chave, que hoje em dia apareceriam no texto em negrito ou num quadrinho [...]”. Evocando o texto de Ap 3,14 assevera ainda: “o Amém, a testemunha fidedigna e verdadeira”. Portanto, “em verdade, em verdade: é a conhecida fórmula de introdução, que comporta sempre alguma conexão com o que precede” (NICCACCI; BATTAGLIA, 1985, p. 163).

<sup>157</sup> “Há ainda o tema do juízo ou discernimento de Jo 9,39-41 que está em conexão com ladrões e assaltantes de Jo 10,1-21” (DODD, 2003, p. 464).

<sup>158</sup> Se 10,1-21 depende de 9,1-41 para ser compreendido, pensamos que esse não dependa daquele para se explicar. Não entraremos no mérito e na grande discussão das várias unidades literárias do texto. Para uma acurada crítica literária de Jo 9,1-41, sugerimos Rodrigues (2003, p. 110-11).

permite ao leitor olhar para trás e se dar conta que o acontecido foi depois de uma indicação temporal e local, “sugerindo uma leve mudança de cenário” (KONINGS, 2005, p. 195): Jesus tinha sido expulso do Templo (8,59)<sup>159</sup>.

Jesus e comunidade expulsos e agora ambos clandestinos. Vale mais uma vez retomar e distinguir aqui o período de Jesus e o que está acontecendo na comunidade que O confessa depois dos anos 70. Aliás, nossa opção de datação é justamente entre 90-110 onde, frente ao confronto com o Judaísmo em Formação pós-Jâmnia, a comunidade resgata o Jesus da sua memória representativa para reafirmar a sua fé professada. Há uma articulação de Jesus-naquele-tempo e Jesus-agora da realidade da comunidade, sem nenhuma distinção de Jesus-disse-naquele-tempo, mas Jesus-tem-em-mira-agora<sup>160</sup>.

Nessa perspectiva, a comunidade, à luz da sua experiência concreta, apela fundamentalmente para o Jesus terreno: o clandestino Jesus não se esconde, ao contrário, os verbos de movimento dão expressão às suas ações: caminha livremente, vê o cego, responde e dialoga com os discípulos, com o cego (depois com o ex-cego), com os fariseus e, desse modo, já antecipa as ações do ex-cego que, de certa forma, terá que se ‘virar’ na sua ausência até ser expulso, tornando-se agora também clandestino por causa da fé professada. Esse subalterno<sup>161</sup> falante e valente, que age do início ao fim, chama para si e condiciona a autonomia da perícopes (9,7b-38) em relação ao seu contexto próximo. Todo o drama da narrativa das controvérsias e dos diálogos giram em torno dele na tentativa de fazê-lo confessar a ilegitimidade do sinal.

Entendemos, então, Jo 9,1-41 uma perícopes completa em si e independente de 10,1-21; seja pela sua autonomia e dramaticidade. Consideramo-la também uma estratégia literária dos cristãos que reagem e protagonizam uma resposta confessada ao processo de expulsão da Sinagoga. Além disso, como é de nosso específico interesse e escopo os desdobramentos e consequências causados pelo sinal e o protagonismo do ex-cego, o objeto de análise será tão somente 9,7b-38.

<sup>159</sup> Com relação ao início da perícopes há um acordo entre os estudiosos justamente pelo conjunto de indícios que confirma a passagem para um novo tema. Contudo, no que diz respeito ao seu término, a discussão continua *ad infinitum* (BROWN, 2005, p. 492; KONINGS, 2005, p. 203-4).

<sup>160</sup> Todas às vezes que citamos Jesus, na verdade, estaremos mencionando aquele Jesus reconstituído na memória da comunidade e no seu tempo concreto.

<sup>161</sup> Remetemos aqui a importante e provocante obra de Spivak: *Pode o Subalterno Falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

## 2.3 TEXTO GREGO DA PERÍCOPE JO 9,7B-38

(...) 7b ἀπήλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἦλθεν βλέπων.

8 Οἱ οὖν γείτονες καὶ οἱ θεωροῦντες αὐτὸν τὸ πρότερον ὅτι προσαίτης ἦν ἔλεγον, Οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ καθήμενος καὶ προσαιτῶν; 9 ἄλλοι ἔλεγον ὅτι Οὗτός ἐστιν, ἄλλοι ἔλεγον, Οὐχί, ἀλλὰ ὅμοιος αὐτῷ ἐστιν. ἐκεῖνος ἔλεγεν ὅτι Ἐγὼ εἰμι. 10 ἔλεγον οὖν αὐτῷ, Πῶς [οὖν] ἠνεώχθησάν σου οἱ ὀφθαλμοί; 11 ἀπεκρίθη ἐκεῖνος, Ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς πηλὸν ἐποίησεν καὶ ἐπέχρισέν μου τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ εἶπέν μοι ὅτι Ὑπαγε εἰς τὸν Σιλωὰμ καὶ νίψαι· ἀπελθὼν οὖν καὶ νιψάμενος ἀνέβλεψα. 12 καὶ εἶπαν αὐτῷ, Ποῦ ἐστιν ἐκεῖνος; λέγει, Οὐκ οἶδα.

13 Ἄγουσιν αὐτὸν πρὸς τοὺς Φαρισαίους τὸν ποτε τυφλόν. 14 ἦν δὲ σάββατον ἐν ἡ ἡμέρᾳ τὸν πηλὸν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀνέωξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς. 15 πάλιν οὖν ἠρώτων αὐτὸν καὶ οἱ Φαρισαῖοι πῶς ἀνέβλεψεν. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Πηλὸν ἐπέθηκέν μοι ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς, καὶ ἐνιψάμην, καὶ βλέπω. 16 ἔλεγον οὖν ἐκ τῶν Φαρισαίων τινές, Οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ὅτι τὸ σάββατον οὐ τηρεῖ. ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον, Πῶς δύναται ἄνθρωπος ἀμαρτωλὸς τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν; καὶ σχίσμα ἦν ἐν αὐτοῖς. 17 λέγουσιν οὖν τῷ τυφλῷ πάλιν, Τί σὺ λέγεις περὶ αὐτοῦ, ὅτι ἠνέωξέν σου τοὺς ὀφθαλμοὺς; ὁ δὲ εἶπεν ὅτι Προφήτης ἐστίν.

18 Οὐκ ἐπίστευσαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι ἦν τυφλὸς καὶ ἀνέβλεψεν ἕως ὅτου ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος 19 καὶ ἠρώτησαν αὐτοὺς λέγοντες, Οὐ τὸς ἐστιν ὁ υἱὸς ὑμῶν, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη; πῶς οὖν βλέπει ἄρτι; 20 ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ γονεῖς αὐτοῦ καὶ εἶπαν, Οἶδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ἡμῶν καὶ ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη. 21 πῶς δὲ νῦν βλέπει οὐκ οἶδαμεν, ἢ τίς ἤνοιξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἡμεῖς οὐκ οἶδαμεν· αὐτὸν ἐρωτήσατε, ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει. 22 ταῦτα εἶπαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους· ἦδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ Χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται. 23 διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπαν ὅτι Ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸν ἐπερωτήσατε.

24 Ἐφώνησαν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐκ δευτέρου ὃς ἦν τυφλὸς καὶ εἶπαν αὐτῷ, Δὸς δόξαν τῷ θεῷ· ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἀμαρτωλὸς ἐστίν. 25 ἀπεκρίθη οὖν ἐκεῖνος, Εἰ ἀμαρτωλὸς ἐστίν οὐκ οἶδα· ἐν οἶδα ὅτι τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω. 26 εἶπον οὖν αὐτῷ, Τί ἐποίησέν σοι; πῶς ἠνοιξέν σου τοὺς ὀφθαλμοὺς; 27 ἀπεκρίθη αὐτοῖς, Εἶπον ὑμῖν ἦδη καὶ οὐκ ἠκούσατε· τί πάλιν θέλετε ἀκοῦειν; μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι; 28 καὶ ἐλοιδόρησαν αὐτὸν καὶ εἶπον, Σὺ μαθητῆς εἶ ἐκείνου, ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμέν μαθηταί· 29 ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι Μωϋσεὶ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἶδαμεν πόθεν ἐστίν. 30 ἀπεκρίθη ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Ἐν τούτῳ γὰρ τὸ θαυμαστόν ἐστιν, ὅτι ὑμεῖς οὐκ οἶδατε πόθεν ἐστίν, καὶ ἠνοιξέν μου τοὺς ὀφθαλμοὺς. 31 οἶδαμεν ὅτι ἀμαρτωλῶν ὁ θεὸς οὐκ ἀκούει, ἀλλ' ἐάν τις θεοσεβῆς ἦ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ τούτου ἀκούει. 32 ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἠνέωξέν τις ὀφθαλμοὺς τυφλοῦ γεγεννημένου· 33 εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν. 34 ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ, Ἐν ἀμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὄλος καὶ σὺ διδάσκεις ἡμᾶς; καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω.

35 Ἦκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω καὶ εὐρῶν αὐτὸν εἶπεν, Σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; 36 ἀπεκρίθη ἐκεῖνος καὶ εἶπεν, Καὶ τίς ἐστιν, κύριε, ἵνα



πιστεύσω εἰς αὐτόν; 37 εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Καὶ ἑώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν. 38 ὁ δὲ ἔφη, Πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ. (...)

## 2.4 CRÍTICA TEXTUAL

Não podemos fazer trabalho sério em exegese ou em teologia bíblica senão partirmos do texto ‘original’ (SILVA, 2003, p. 38)<sup>162</sup>. Por outro lado, é sabido da dificuldade que temos de ter acesso aos textos originais da Bíblia. Não contamos com mais nenhum texto original, o que temos são compilações, que sofreram reelaborações e mais reelaborações. A perícopé não apresenta grandes perplexidades, portanto, iremos analisar alguns versículos que são problematizáveis a partir das traduções.

No v. 4 (ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με ἕως ἡμέρα ἐστίν· ἔρχεται νύξ ὅτε οὐδεὶς δύναται ἐργάζεσθαι: *Enquanto é dia, precisamos realizar a obra daquele que me enviou. A noite se aproxima, quando ninguém pode trabalhar*), na expressão, *nós devemos* (ἡμᾶς δεῖ)<sup>163</sup>, por exemplo, considera-se incerto o pronome pessoal acusativo plural ἡμᾶς. Todavia, Panimolle (1985, p. 378) diz que “a lição escolhida se encontra nos mais autorizados Códices (B, D, S *prima manus*)<sup>164</sup> e parece mais difícil devido ao contraste entre ἡμᾶς e με”. Beutler (2005, p. 22) é de opinião que “embora με seja testemunhada em uma primeira correção nos Códices Sinaítico, Alexandrino, no texto de maioria e em algumas famílias de minúsculos, é mais provável que essa leitura seja uma adaptação a πέμψαντός με”. Já Bultmann (1971, p. 251), pelo contrário, prefere a lição με “já que ἡμᾶς possivelmente foi introduzido pela comunidade cristã”. Brown (2005, p. 484) procura evitar o debate asseverando que “ἡμᾶς é uma maneira de Jesus associar os seus discípulos à sua obra”.

Ainda no mesmo versículo, encontramos τοῦ πέμψαντός με que, aliás, em alguns manuscritos ocorrem a troca do pronome acusativo singular (με) pelo pronome plural (ἡμᾶς). Entre eles temos Papiros 66.75, Códices Sinaítico, Régio, Washington e também algumas versões coptas. Apesar desses testemunhos, essa

<sup>162</sup> Para a realização da crítica textual, consideramos relevantes, além dos comentários de Panimolle (1985), Brown (2005), Mateos e Barreto (2005) e Sabugal (2010), as contribuições de Togneri (2011), Rodrigues (2003), Almeida (2008) e Cauria (2015).

<sup>163</sup> Fizemos uma análise inclusive dos versículos que não fazem parte do nosso estudo para ter uma visão panorâmica da perícopé do capítulo 9 no que se refere à crítica textual.

<sup>164</sup> B (Vaticano), D (Beza) e S (Roma).

variante não foi assumida pelo NTG, justamente por não estar presente nos Códices Vaticano e Beza. Possivelmente, foi uma harmonização com ἡμᾶς no início do versículo, resultando a seguinte tradução: *do que nos enviou*. Essa compreensão poderia ser válida, mas não coetânea com o texto, já que aqui, se trata de Jesus como o enviado. Por outro lado, sendo ela confirmada por vários manuscritos, em parceria com Brown (2005), Mateos e Barreto (2005) poderíamos colher a extensão do mandato coletivo da missão.

No v. 6 (ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς: *Tendo dito isso, ele cuspiu no chão, misturou terra com saliva e aplicou-a aos olhos do homem*), o Códice Vaticano (B) e alguns manuscritos leem ἐπέθηκεν (aoristo - pôs); inclusive, o mesmo já fora assumido pelo NTG em edições anteriores. A edição atual acolhe o raro ἐπέχρισεν (ungiu-aplicou), por ser atestado pelos Papiros 66.75, Códices Sinaítico, Alexandrino, Efraimida, Beza, Washington, Korideto, Laureense, 070, 0216, as famílias de minúsculos 1 e 13, minúsculos 33, o Texto Majoritário, todas as versões latinas e a versão siríaca.

Na expressão densa e rica do v. 35 (Ἦκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἕξω καὶ εὐρών αὐτὸν εἶπεν, Σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; *Ouviu Jesus que o expulsaram e encontrando-o disse: “Tu crês no filho do Homem?”*) – υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, temos uma variante interessante e confirmada pelos melhores Códices (Sinaítico, Vaticano, Beza e Washinton), nos Papiros 66.75, nas versões siríacas e coptas. Contudo, os Códices Alexandrino, Régio, Korideto, Laureense, 070 e 0250, as famílias minúsculas 1 e 13, minúsculo 33 e outros manuscritos o substituí por: υἱὸν τοῦ Θεοῦ. Essa última não deve ser a primitiva, pois expressa a natureza divina de Jesus (PANIMOLLE, 1985, p. 378) e, por outro lado, a opção υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου possui mais força entre os Códices, Papiros e manuscritos.

Finalmente, a última incerteza que merece maior atenção pela crítica textual está contida na discordância entre os vv. 38-39a (38 ὁ δὲ ἔφη, Πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ. 39 καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς, Εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται: *Então o homem disse: “Senhor, eu creio”. E o adorou. Disse Jesus: Eu vim a este mundo para julgamento, a fim de que os cegos vejam e os que veem se tornem cegos*). Sendo que em

alguns manuscritos, como os Códices Sinaítico (original) e Washington, no códice latino b, nas versões copta saídica, copta, subacmímica e na copta faiúmica do Médio Egito, não confirmam a presença do v. 38 ὁ δὲ ἔφη, Πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ. 39 καὶ εἶπεν ὁ Ἰησοῦς. Já os Papiros 66, os Códices Vaticano e Beza registram esses fragmentos (RODRIGUES, 2003, p. 50). A propósito, Brown (2005, p. 491) argumenta que a forma grega ἔφη é rara em João, ocorrendo somente mais uma vez em 1,23; também a atitude de se prostrar para adorar a Jesus, enfatizado pelo verbo προσεκύνησεν, ocorre somente aqui. Esses versículos (9,38-39a) expressam peculiaridades que não fazem parte do horizonte joanino. Talvez, continua o mesmo autor, tenhamos aqui um acréscimo derivado da associação de Jo 9 com a liturgia e a catequese batismal. O v. 38 descreve um gesto puramente litúrgico.

Há, no critério da evidência interna da crítica textual, uma preferência pelo texto mais curto (WEGNER, 2002, p. 47). Porém, o texto mais longo evoca a lição mais difícil, mesmo que, como foi salientado, as frases em discussão contenham traços não joaninos (ZERWICK *apud* PANIMOLLE, 1985, p. 378; SABUGAL, 2010, p. 51-2).

Vejamos, então, como seria o texto (9,37.39b) se, hipoteticamente, não fosse assumido esse fragmento (9,38-39a) por Metzger (2006): 37 εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Καὶ ἑώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν. 39b εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον, ἵνα οἱ μὴ βλέποντες βλέπωσιν καὶ οἱ βλέποντες τυφλοὶ γένωνται – *Disse-lhe Jesus: Tanto viste a este quanto o que fala contigo é. Para discernimento eu vim a este mundo, para que os que não veem, vejam, e os que veem se tornem cegos.* Pode-se notar aqui uma certa precisão na continuação na fala de Jesus entre εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου do v. 35b e εἰς κρίμα do v. 39b, dando saliência, de um lado, no julgamento, especificidade do Filho do Homem e, por outro, nos leva a concluir que, 9,38-39a, seria, de fato, como alertara Brown (2005, p. 491), um acréscimo.

Contudo, a inclusão posterior dos vv. 38-39a se explica quando se recorre a necessidade de contrapor de modo claro e explícito o ex-cego aos fariseus que não querem crer (9,22-40), alimentando, por consequência lógica, a diferença substancial entre os que veem o Filho do Homem e os que não veem ou não querem vê-Lo. Nesse sentido, não se trataria de uma correção, mas sim de uma explicitação

do sentido já contido potencialmente no texto. A leitura acolhida pelo NTG do texto se fundamenta em muitos manuscritos importantes. Nossa tradução será de acordo com a crítica aqui exposta.

## 2.5 TRADUÇÃO DE JO 9,7B-38

Após pesquisar as várias traduções em português da perícopa, optamos por uma tradução literal da mesma, considerando o grego e a força de cada palavra traduzida:

(...) 7b Saiu, pois e lavou-se e veio vendo.

8Os vizinhos, portanto e os que viam a ele anteriormente que mendigo era diziam: “Não é este o que se sentava e que mendigava?” 9Outros diziam: “Este é”, outros diziam: “Não, mas semelhante a ele é”. Aquele dizia? “Sou Eu”. 10Diziam pois a ele: “Como então foram aberto seus olhos?” 11Respondeu aquele: “O homem chamado Jesus, fez barro, e aplicou em meus olhos, e disse a mim: ‘Vai a Siloé e lava-te’. Tendo ido, pois, e me lavado tornei a ver.” 12E disseram a ele: “Onde está aquele?” Diz: “Não sei”.

13Conduzem o mesmo aos fariseus o outrora cego. 14Era sábado em o qual dia fez o barro Jesus e abriu dele os olhos. 15Novamente, pois perguntavam a ele também os fariseus como tornou a ver. E disse a eles: “Barro pôs sobre os olhos e me lavei e vejo”. 16Diziam, pois dos fariseus alguns: “Não é este o homem (vindo) da parte de deus, porque o sábado não guarda!” Outros, porém diziam: “Como pode um homem pecador tais sinais fazer?” E divisão havia entre eles. 17Dizem então ao cego novamente: “que tu dizes a respeito dele, que abriu seus olhos?” Ele disse: “profeta é”.

18 Não creram, pois os judeus a respeito dele que era cego e tornou a ver até que chamaram os pais dele, do que tornou a ver. 19E perguntaram a eles, dizendo: “este é o filho vosso, o qual vós dizeis que cego nasceu? Como, pois, vê agora?” 20Responderam, pois os pais dele e disseram: “Sabemos que este é o filho nosso, e que cego nasceu; 21Mas como agora vê, não sabemos; ou quem abriu os olhos dele nós não sabemos. A ele perguntai, idade tem, em defesa de si mesmo falará.” 22Essas coisas disseram os pais dele porque temiam os judeus; já (previamente) pois tinham combinado os judeus que, se alguém a ele confessasse como Cristo excomungado da sinagoga deveria ser. 23Por isso os pais dele disseram: “idade tem, a ele interrogai”.

24Chamaram, pois, o homem que era cego pela segunda vez e disseram-lhe: “Dá glória a Deus; nós sabemos que esse homem é pecador”. 25Respondeu pois aquele: “Se é pecador, não sei; uma coisa eu sei, que cego sendo agora vejo”. 26Disseram, pois a ele: “Que fez a você? Como abriu os seus olhos?” 27Respondeu a eles: “Eu já disse a vós e não ouvistes por que novamente quereis ouvir? E vós quereis dele discípulos tornar-vos?” 28E insultaram a ele e disseram: “tu discípulo és daquele porém nós de Moisés somos discípulos; 29Nós sabemos que a Moisés Deus falou porém este não sabemos donde é.” 30Respondeu o homem e disse a eles: “Nisto pois o maravilhoso está, que vós não sabeis donde é, no entanto abriu meus olhos. 31Sabemos que pecadores Deus não ouve; porém, se alguém piedoso

é e a vontade dele realiza, a este ouve. 32Desde o princípio não foi ouvido que abriu alguém olhos de um cego nascido. 33Se não fosse este de Deus, não poderia fazer nada.” 34Responderam e disseram-no: “Em pecados tu és nascido inteiro e tu ensinas a nós?” E expulsaram-no para fora.

35Ouviu Jesus que o expulsaram e encontrando-o disse: “Tu crês no filho do Homem?” 36Respondeu aquele e disse: “E quem é Senhor para que eu creia nele?” 37Disse-lhe Jesus: Tanto viste a este quanto o que fala contigo é. 38Disse: “Creio, Senhor!” “E se prostrou a ele”. (...).

## 2.6 A NARRATIVA DO SINAL DO CEGO DE NASCENÇA JO 9,7B-38

Já de início, pensamos que se faz jus que definamos aproximadamente, o conceito de narrativa literária seguindo os passos de Berger (1998, p. 277-8): caracteriza-se por apresentar uma série de cenas dramáticas e inter-relacionadas, colocadas de tal modo que culminará em um clímax. Pois bem, se visualizarmos nossa perícopes (9,7b-38), percebemos que a mesma se apresenta como uma narrativa, devido a presença de um narrador e a articulação de vários acontecimentos com personagens e reações diferentes, sem perder, contudo, a sequência cronológica.

Nosso itinerário aqui é aperceber-se da estrutura, elementos retóricos, palavras chaves, verbos teológicos, ou seja, um mapa detalhado da geografia da perícopes, se assim podemos dizer; além disso, destacar algumas palavras/verbos e os seus conteúdos semânticos. O escopo agora é analisar exegeticamente a perícopes, salientando por fim, as ideias e clichês da estratégia literária como resposta de fé professada a uma provocação-perseguição-expulsão.

### 2.6.1 Jo 9,7b-38 como Sexto Sinal

Antes de prosseguir, gostaríamos de salientar o sentido que o Quarto Evangelho atribui aos sinais, já que nossa perícopes é o sexto sinal realizado por Jesus. No Quarto Evangelho, *σέμελον* (sinal) é toda ação realizada por Jesus que, sendo visível, leva os espectadores por si só ao conhecimento de uma realidade superior (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 258). A linguagem escolhida para narrar está permeada de símbolos, desafiando o leitor a apreender e compreender pela fé o seu sentido profundo. Até se diz que na teologia do Quarto Evangelho tudo é sinal de uma realidade a ser descoberta. Por outro lado, a linguagem do símbolo não é um simples modo de falar ou uma arte retórica. Sobre a importância desse mundo específico dos sinais nos elucidava Vieira (2008, p. 54):

A importância dos sinais nos escritos Joaninos reside em que eles são 'símbolo', ou seja, uma forma representativa - imagem, sinal, gesto, acontecimento - cujo valor ultrapassa àquele que deriva de sua existência puramente fenomenal. João é herdeiro da grande tradição bíblica. Assim no seu modo de transmitir a mensagem de Jesus, a água viva, o pão, exprimem diretamente realidades de salvação.

De certa maneira e se não são meros recursos retóricos, eles exprimem de um modo melhor a Encarnação de Jesus. Bultmann (2004, p. 500) esclarece que as diferentes figuras aplicadas a Jesus que aparecem ao longo do evangelho, como o 'Cordeiro' (1,29), a 'água' (4,10; 7,38), o 'maná' (6,32-35), a 'luz' (8,12; 9,5...) e tantos outros explicam de modo figurado que Jesus é a vida e a verdade. Que ele tem tudo aquilo que o ser humano precisa e também deseja para poder existir de fato. Dodd (2003, p. 127) que, muito se dedicou ao tema, é do parecer que um sinal não é essencialmente um ato milagroso, mas um ato que tem significado, um ato que, para os olhos que realmente veem e entendem, simboliza realidades eternas.

Na nossa perícopre, por exemplo, o milagre é chamando de sinal (9,16): ἔλεγον οὖν ἐκ τῶν Φαρισαίων τινές, Οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ὅτι τὸ σάββατον οὐ τηρεῖ. ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον, Πῶς δύναται ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν; καὶ σχίσμα ἦν ἐν αὐτοῖς<sup>165</sup>. No horizonte da teologia do Quarto Evangelho, o que isso quer dizer? Indica que o leitor deve compreendê-lo em um segundo nível, isto é, o sinal adquire um valor simbólico antes que um literal como aquele apresentado na abertura da cena. A própria narrativa provoca uma transformação: o cego-mendigo e considerado pecador se torna alguém que vê com lucidez; as autoridades, ao contrário, confirmam a crença de que o cego nasceu no pecado (9,34). Enquanto o cego tem gradualmente seus olhos abertos para a verdade acerca de Jesus, as autoridades tornam-se cada vez mais obstinadas em sua deficiência em ver e reconhecer essa verdade; por três vezes, o homem confessa sua ignorância a respeito de Jesus (9,12.25.36) e, por três vezes as autoridades, mergulhadas no abismo de sua arrogância acerca de Jesus, declaram o que sabem sobre ele (9,16.24.29).

Nessa perspectiva, o homem que nasceu cego não apenas ganhou visão física e visão da fé, mas também, para comparar com o episódio de Nicodemos, nasceu de novo (3,3). Aqui cabe todo o alcance da afirmação de Santos (1994, p.

<sup>165</sup> Diziam, pois dos fariseus alguns: "Não é este o homem (vindo) da parte de deus, porque o sábado não guarda!" Outros, porém diziam: "Como pode um homem pecador tais sinais fazer?" E divisão havia entre eles.

357-64): “o texto inteiro do Quarto Evangelho pode ser considerado de uma maneira simbólica”.

## 2.6.2 Estrutura e Elementos de Análise Retórica da Perícope

Consideramos importante que a análise da estrutura literária e a atenção para o texto em seus componentes retóricos possam ser condição para a exegese e ajudar a abordagem narrativa, sem qualquer tipo de contaminação, mas com o objetivo de elucidar e ampliar a compreensão do mesmo texto.

### 2.6.2.1 Estrutura e coesão interna de Jo 9

É unânime entre estudiosos a ligação de Jo 9 com o cenário da festa das Tendras dos capítulos 7-8 e a conexão com o capítulo 10, como já falamos. Beutler (2005, p. 8.18.22)<sup>166</sup> é de opinião que Jo 9 é um novo capítulo, mas não deixa de ser uma narração-dialógica enquadrada no contexto narrativo mais amplo que começa com 7,1: a descida de Jesus a Jerusalém para festa das Tendras que, metaforicamente, seria a luz; e depois a palavra de Jesus – *Eu sou a luz do mundo* – já presentes em 8,12 (9,5; 12,46). Além do mais, a primeira frase do capítulo 9,1 começa dependendo de 8,59, quando *Jesus sai do templo* e depois: *passando viu*.

Casalegno (2009, p. 287) pondera que o episódio do cego de nascença segue o encontro polêmico entre Jesus e as autoridades judaicas no templo de Jerusalém (7,1-8,59), seja “pela falta de coordenadas espaço-temporais, seja pela expressão e passando viu em 9,1”. Assim, a perícope não é uma unidade textual independente, mas pertence a um contexto mais amplo com os capítulos 7-8 e em conexão com o capítulo 10.

O capítulo 9 pode ser dividido a partir de critérios temáticos e por cenas. Marconi (1998, p. 625-43) o estrutura em oito cenas; Gourgues (1982, p. 381-95) se preocupa mais com a reação dos personagens que aparecem e mudam, que manifestam opiniões diferentes sobre o sinal, vários interrogatórios se sucedem, possibilitando a articulação e divisão do texto. Vejamos, por exemplo, a proposta de Bacinoni (1983, p. 9-17) que o estrutura em seis cenas agrupadas em três partes:

---

<sup>166</sup> Holleran (1993, p. 10) diz que a conexão é mais patente também quanto aos temas dos capítulos 7-10: “‘Jesus que se esconde’ (7,10; 8,59; 9,12; 10,39.40), a referência à ‘morte de Jesus’ (7,33.34.39; 8,21.22.28; 9,4; 10,11.15.17.18), ‘o pecado dos judeus’ (8,21.24.34; 9,41), ‘as obras de Jesus’ (7,3.21; 9,3.4; 10,25.32.37.38)”.

- I A: vv. 1-7: Transformação da situação inicial em uma nova  
     B: vv. 8-12: A reação dos vizinhos
- II C: vv. 13-17: Primeiro interrogatório dos fariseus  
     B': vv. 18-23: Os pais do cego são convocados  
     C': vv. 24-34: Segundo interrogatório dos fariseus ao cego
- III A': vv. 35-41: A presença de Jesus e o discernimento

As partes são coordenadas entre si: a primeira (I) narra a transformação do cego de nascimento, a segunda (II) expressa as reações e interpretações do sinal e finalmente a terceira (III) é o epílogo de toda a narração. As partes I (primeira) e III (terceira) possuem uma forte correspondência entre si: nas transformações há uma diferença de nível, que fundamenta o simbolismo 'visão-fé' e, por outro lado, 'cegueira-incredulidade'.

Beutler (2005, p. 27; 2016, p. 240) fala de sete cenas correspondentes com um bloco central (9,18-23)<sup>167</sup>; é uma estrutura em sequência de cenas sucessivas, onde o importante são os personagens envolvidos na controvérsia do sinal da cura do cego. É um debate que inclui a questão sobre a permanência no contexto sinagoga do judaísmo em formação daqueles que professam publicamente a fé em Jesus. Também Konings (2005, p. 195-6) chega à conclusão de que,

além da composição cênica – a melhor de todo o evangelho – há outros indícios de que nesta parte o autor se deixou guiar pelo número 7: sete vezes a expressão “abrir os olhos” (vv. 10.14.17.21.26.30.32) e sete maneiras de nomear Jesus, com peso crescente: rabi (v. 2), enviado (v. 7), homem (vv. 11.16), profeta (v. 17), Messias (v. 22), Filho do Homem (v. 35), Senhor (v. 36).

Resolvemos assumir a estrutura do capítulo 9 seguindo os dois autores citados do parágrafo anterior com algumas alterações<sup>168</sup>:

- Cena 1 Conclusão 9,7b: da obediência à autonomia (9,7b)
- Cena 2 As diferentes reações dos vizinhos e testemunhas oculares (9,8-12)
- Cena 3 I Interrogação das autoridades: ex-cego declara Jesus profeta (9,13-17)
- Cena 4 II Interrogação das autoridades e os pais do ex-cego (9,18-23)
- Cena 5 III Interrogação das autoridades e ironia-testemunho do ex-cego (9,24-34)
- Cena 6 Reencontro de Jesus com o ex-cego e a profissão de fé (9,35-38).

<sup>167</sup> Almeida (2008, p. 74; 2012) tem a proposta de que 9,17 seria o centro da estrutura quiástica de toda a perícopa.

<sup>168</sup> Santos (1994, p. 315) propõe uma estrutura prática: o prodígio nos vv. 1-7 e a interpretação do mesmo nos vv. 8-41.



Do ponto de vista hermenêutico recorre na cena 1 (v. 7b) o verbo ver, que é peça chave da perícopé e, que, por sua vez, recebe uma interpretação metafórica para a realidade da fé professada ou não (sendo ver também metáfora de cegueira).

A relação entre as cenas 2 (vv. 8-12) e 6 (vv. 35-38) não é tão estreita e clara, mesmo que nas cenas se encontrem o ex-cego em plena atividade e autonomia na ausência de Jesus, sobretudo na cena 2 (vv. 8 [2x].9 [4x].11.12). A evocação de Jesus, contudo, é permanente: um homem que se chama Jesus (v. 11); na cena 6 marca o reencontro de Jesus com o ex-cego e a profissão de fé deste: como Filho do Homem (v. 35), professado pelo ex-cego de joelhos em adoração (v. 38).

Uma correspondência mais profunda se encontra entre as cenas 3 e 5. Isso fica patente, sobretudo do ponto de vista formal, onde já no início da cena 5 se refere explicitamente à cena 3, evocando-a: *Os judeus, outra vez, chamaram o que tinha sido cego* (v. 24). Outras correspondências linguísticas também estão presentes: o conflito do ex-cego com as autoridades (os fariseus v. 13, chamados de *judeus* nos vv. 18.24) que querem saber como, de fato, aconteceu a cura; além disso, a discussão da proveniência de Jesus. O ex-cego não tem dúvida: vem de Deus como um profeta autorizado e enviado, já para os fariseus/judeus não vem de Deus e, portanto, é um pecador. Na cena 3 a verdade categórica não deixa dúvida para as autoridades: *não vem de Deus porque não observa o preceito do sábado* (v. 16); já na cena 5, o ex-cego ironiza e prefere a realidade concreta à dogmática: *estou curado e vejo, eis a prova que é de Deus* (vv. 32.33). O conflito, portanto, em torno da identidade de Jesus é marcado por juízos contrastantes.

Na lógica da proposta de Beutler (2005, p. 28), a cena 4 (II Interrogação das autoridades e os pais do ex-cego 9,18-23) está ao centro do capítulo 9. Nela, de fato, há uma peripécia ou estratégia narrativa que envolve o leitor na trama. Na cena, os personagens do drama (*dramatis personae*) são os pais do ex-cego e os *judeus*. Os temas do debate são: a identidade do seu filho, o modo como começou a ver e, por fim, a identidade daquele que o fez ver. A resposta dos pais só contempla a primeira pergunta: *sabemos que este é nosso filho e nasceu cego* (v. 20); mas a segunda e a terceira não são respondidas, acrescentando uma observação importante ao leitor (v. 21b): *Perguntai a ele; ele é maior de idade e pode falar por si mesmo*. Esse comportamento dos pais ao final do v. 21 é justificado pelo narrador (sempre 'onisciente') no v. 22: *Seus pais disseram isso porque tinham medo dos*

*judeus, pois estes já tinham decretado expulsar da sinagoga quem confessasse que Jesus era o Cristo.* Esta interrupção (ou parêntesis) feita pelo narrador é importante, porque nesse momento dramático o narrador estabelece um contato direto com os leitores (pragmática do texto)<sup>169</sup>, ou seja, quer que os leitores percebam a importância do comportamento dos pais, sobretudo para eles.

Não é, portanto, uma fuga, mesmo que à primeira vista pareça, trata-se sim, de mostrar aos leitores algo decisivo: chegar a uma profissão madura, adulta na fé em Jesus, como o Cristo, não é fácil, sobretudo se se pensa no contexto conflitivo do momento; mas por outro lado, é uma necessidade da comunidade, simbolicamente representada no ex-cego, adulto na fé: crer e também professar e confessar a sua fé, tornando-se assim um exemplo ao leitor de ontem e de sempre.

#### 2.6.2.2 Estilo literário comunicativo do texto

Na primeira cena (v. 7b) prevalece a narração com discursos diretos e em todas as outras (vv. 8-38) um diálogo acalorado e agressivo, diríamos até: um debate com estilo polêmico revelando como está a situação da comunidade epocal. Todavia, muitos elementos narrativos correspondem ao gênero literário de milagres: situação do necessitado, milagre, saliva, ordem ao doente e finalmente constatação da cura<sup>170</sup>. Impressionado com a articulação do texto, Lagrange (1927, p. 257) comenta: “o fragmento tem uma unidade perfeita”<sup>171</sup>. “A arte narrativa e maestria do autor são notáveis” (FABRIS, 2003, p. 420).

O modo como são articuladas as cenas demonstram uma mão criativa e inteligente. Ao compor o texto, quem o fez levou em consideração a situação da comunidade, leitores dos anos 70-100 e sua relação, ou melhor, conflito com a Sinagoga, reelaborando o duplo motivo do profeta Isaías: cegueira/vista e luz/trevas. O capítulo 9 é um gênero de procedência jurídica, ao modo do *rîb*<sup>172</sup> profético, articulado com um esquema de acusação, resposta e conclusão da controvérsia. No Antigo Testamento, o *rîb* expressa uma comunicação (revelação) de Deus direta e pessoalmente ao seu povo, exigindo uma postura, provocando uma posição e

<sup>169</sup> Para uma boa apreciação do tema sugerimos Lee (2005, p. 213-28).

<sup>170</sup> (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 232-4). Atipicamente a falta do coral no fim da cura e a presença de um diálogo com os discípulos antes do acontecimento (vv. 2-5) são estranhas.

<sup>171</sup> “Le norceau a une unité parfaite”. O capítulo todo é bem construído e claramente delimitado por duas inclusões: τυφλός (9,1.2.40.41) e ἁμαρτάνω/ἁμαρτία (9,2.3.41)” (MLAKUZHYIL, 1987, p. 205).

<sup>172</sup> (BOVATI, 1987; 2008; 2014). Esse estilo é muito presente em Deutero-Isaías; muito emblemático também é o confronto e a aplicação do *rîb* pelo profeta Natã a Davi (2Sm 12).

esperando uma resposta, oxalá positiva. Essa experiência de envolvimento, de *focus* pragmático e comunicativo pode ser muito bem vivida na perícopre; cada palavra, cada personagem e atitude estimula uma performance. Jo 9 seria uma situação que é conduzida à controvérsia (vv. 1-15), reafirmação da acusação (v. 16), intimação das testemunhas (vv. 17-27), controvérsia e também defesa (vv. 28-38), terminando com a parábola judicial e a sentença provocada pelos acusadores que se tornam acusados e réus (vv. 39-41) (MARTIN, 2001, p. 24-38.215-228). Impressiona também que os diálogos e controvérsias que se seguem após o sinal, são, sem dúvida, *sui generis*: “uma vez que nas cenas que se sucedem ao sinal, Jesus está ausente (vv. 8-34), sendo, portanto, o ex-cego o ator principal nos versículos que compõem a maior parte da perícopre” (TUÑI VANCELLS, 2010, p. 52).

### 2.6.2.3 Análise linguístico-sintática

O escopo da análise sintática segundo Egger (2002, p. 78) é precisamente “estudar as relações entre os meios linguísticos utilizados e as regras a partir das quais os vários elementos são conectados”. O estudo possibilita também decifrar a formação das frases e a articulação das palavras chaves no texto, sua coerência e repetições. Finalmente, esse mapeamento será *condictio sine qua non* para uma posterior análise semântica.

O texto na sua forma atual é dinâmico e equilibrado, a narrativa é articulada pelo vocabulário e repetições que, acompanhadas do uso de pronomes, artigos, conjunções e temáticas, garantem a coerência do texto. Nosso objetivo aqui é mostrar a estatística dos verbos, em seguida os substantivos mais frequentes e importantes, depois passaremos aos pronomes e conjunções e, finalmente, algumas indicações temporais e espaciais que a perícopre apresenta.

	Verbos
<i>Verba sentiendi</i> <sup>173</sup>	ὄράω (2x: olhar), βλέπω (9x: ver), ἀναβλέπω (4x: ver novamente), θεωρέω (1x: ver), ἀκούω (7x: ouvir), οἶδα (11x: saber), διδάσκω (1x: ensinar), εὕρισκω (1x: encontrar).
<i>Verba cura</i> <sup>174</sup>	πτύω (1x: cuspir), ἐπιχρίω (2x: aplicar/ungir), νίπτω (5x: lavar).

<sup>173</sup> *Verba sentiendi* são os verbos que indicam entendimento, conhecimento, como pensar, saber, conhecer, ouvir, observar, etc. São também denominados verbos sensitivos. Esse grupo, no nosso texto, sobretudo, os verbos βλέπω-ὄράω terão uma função especial na semântica e hermenêutica do texto.

<sup>174</sup> Esse grupo raro comparece unicamente aqui no processo medicinal de cura, sendo repetido algumas vezes ao ser evocado a cena do sinal.

<i>Verba efficiendi</i> <sup>175</sup>	φανερῶ (1x: manifestar), ἐργάζομαι (2x: trabalhar), ἀνοίγω (8x: abrir), ποιῶ (7x: fazer).				
<i>Verba dicendi</i> <sup>176</sup>	λέγω (35x: dizer), λαλέω (1x: falar), φημί (1x: dizer), ἐρωτάω (4x: interrogar) ἀποκρίνομαι/ἀπεκρίθη (8x: responder), φωνέω (2x: chamar), ἐρμηνεύω (1x: traduzir), πέμπω (1x: mandar), ἀποστέλλω (1x: enviar)				
<i>Verba movendi</i> <sup>177</sup>	παράγω (1x: passar), ἔρχομαι (4x: chegar), ὑπάγω (2x: ir), ἀπέρχομαι (1x: ir embora), ἄγω (1x: conduzir)				
<i>Verba putandi</i> <sup>178</sup>	πιστεύω (4x: crer), φοβέομαι (1x: ter medo), συντίθημι (1x: entrar em acordo), ὁμολογέω (1: confessar/professar), λοιδορέω (1x: ultrajar); ), τηρέω (1x: observar), ἐκβάλλω (1x: expulsar), προσκυνέω (1x: adorar)				
<i>Verba auxiliaria</i> <sup>179</sup>	γίνομαι (4x: tornar-se), δύναμαι (3x: poder), κάθημαι (1x: sentar), προσαιτέω (1x: mendigar), εἰμί (30x: ser), δεῖ (1x: é necessário), δίδωμι (1x: dar), θέλω (2x: querer)				
<i>Grupo parte</i> <sup>180</sup>	ἀμαρτάνω (2x: pecar), μένω (1x: permanecer) ἔχω (3x: ter), γεννάω (5x: ser gerado)				
Outros vocábulos mais frequentes					
τυφλός (11x)	cego	Ἰησοῦς (7x)	Jesus	ὅτι (21x)	que/porque
ὀφθαλμός (10x)	olhos	γονεύς (6x)	pais	οὐχί (1x) οὖν (14x)	não pois
ἄνθρωπος (7x)	homem	ἵνα (5x)	para que	τίς (11x)	quem
Ἰουδαῖος (3X)	Judeus	πηλός (5x)	barro	πῶς (21)	como
Φαρισαῖος (4X)	Fariseus	κόσμος (3X)	mundo	ἐκεῖνος (7X)	daquele

As conjunções ou partículas καί (44x), ὅτι, τίς, πῶς, ἦ, οὖν, δὲ articulam as frases principais da perícopa<sup>181</sup>.

O *hapax*<sup>182</sup> καὶ παράγων (*e passando*) no início do (v. 1a) é um elemento espacial importante, porque indica o lugar onde Jesus estava antes (8,59) e que agora age fora do templo, como mais tarde (v. 35), quando procurará o homem curado também *fora-ἔξω*. A indicação temporal *de nascença* (v. 1 ἐκ γενετῆς), de certa forma, antecipa *dia-noite* (v. 4 ἡμέρα e νύξ) que, auxiliados pelas conjunções (ἕως e ὅτε), “dão a ideia de simultaneidade” (MARCONI, 1998, p. 669).

<sup>175</sup> Esse grupo de verbos está em perfeita relação com a missão de Jesus e também com a missão da comunidade.

<sup>176</sup> Como se trata de um texto narrativo, esse grupo não podia ser menor, sobretudo λέγω.

<sup>177</sup> Esse grupo dinamiza a narração e coloca em evidência que a iniciativa é sempre de Jesus.

<sup>178</sup> Esse grupo de verbos evoca a ideia de pensar de forma discernida, optada e ponderada por meio das atitudes. No nosso texto isso é muito presente, até mesmo porque, há um julgamento do ex-cego e, indiretamente, da identidade de Jesus que realizou o sinal. Por outro lado, o julgamento se volta aos ‘juizes’ que se tornam réus. Nas ações dos verbos revelam-se duas atitudes que se opõem: de um lado temos - πιστεύω (crer), ὁμολογέω (confessar/professar), προσκυνέω (adorar) e, do outro - φοβέομαι (ter medo), λοιδορέω (ultrajar), ἐκβάλλω (expulsar).

<sup>179</sup> Um verbo importante que aparece entre o grupo é o imperativo divino δεῖ.

<sup>180</sup> O verbo ἀμαρτάνω possibilitará entender o verdadeiro pecado que, aliás, está em sintonia com os verbos μένω e ἔχω que se referem particularmente aos fariseus/autoridades ao final do capítulo.

<sup>181</sup> Embora no início do v. 3 impressiona a frase assindética.

<sup>182</sup> Com relação aos vários termos raros que aparecem no texto nós daremos a eles a devida atenção ulteriormente.

Para fechar esse mapeamento, citaremos algumas peculiaridades literárias presentes nos textos que revelam também a coesão interna da perícopes. A primeira se trata de uma inclusão que indica um dos temas dominantes da perícopes: “a cegueira física do infeliz, em oposição àquela espiritual dos fariseus”<sup>183</sup>:

v. 1 εἶδεν ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς...      v. 41 εἰ τυφλοὶ ἦτε, οὐκ ἂν εἴχετε ἁμαρτίαν.  
v. 2 τίς ἤμαρτεν..., ἵνα τυφλὸς γεννηθῆι;      ...ἡ ἁμαρτία ὑμῶν μένει.

Na segunda os vv. 35b (B) e 39 (B') fazem um paralelismo teológico, já que a vinda de Jesus provoca um discernimento (v. 39 κρίμα) que se concretiza na fé ou na incredulidade no Filho do Homem (v. 35b):

B σὺ πιστεύεις	B' εἰς κρίμα ἐγὼ εἰς τὸν κόσμον τοῦτον ἦλθον,
εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;	a ἵνα οἱ μὴ βλέποντες
	b βλέπωσιν
	a' καὶ οἱ βλέποντες
	b' τυφλοὶ γίνονται

Na própria arquitetura do v. 39 temos um paralelismo antitético que expressa as consequências do discernimento (abertura do processo, 'juízo') com a chegada de Jesus; o paralelismo é do tipo a-b-a'-b': *com a vinda de Jesus, aqueles que não veem (a), vejam (b) e aqueles que veem (a'), se tornem cegos (b')*<sup>184</sup>.

Enfim, a disposição dos vv. 35-38 evidencia uma estrutura quiástica em que o verbo πιστεύω (3x) é introduzido por duas perguntas: Jesus faz a primeira e o ex-cego a segunda, seguido de uma resposta positiva de Jesus e a profissão de fé do seu interlocutor:

A σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;  
B καὶ τίς ἐστιν, κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν;  
B καὶ ἑώρακας αὐτόν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν.  
A πιστεύω, κύριε!

#### 2.6.2.4 Análise semântica

Egger (2002, p. 95) salienta que “a análise semântica de um texto tem o escopo de responder à pergunta: o que significa um texto e o que determinadas

<sup>183</sup> (PANIMOLLE, 1985, p. 379).

<sup>184</sup> Marconi (1998, p. 642) chega a falar também de uma construção quiástica que é a chave hermenêutica da perícopes.

expressões e frases utilizadas querem dizer?”. Faremos uma análise da semântica de algumas palavras chaves na teologia joanina, sobretudo, na nossa perícopes; posteriormente evidenciaremos as oposições semânticas; finalmente, trabalharemos a semântica dos verbos ver-crer-confessar/professar no texto, não se esquecendo “das combinações entre palavras e frases” (BARR, 1968, p. 323) e da individuação dos diferentes campos semânticos.

#### a. Palavras de comunicação e missão

Onde há diálogo/disputa/polêmica (*dizer/responder/perguntar*) como na nossa perícopes, os verbos dominantes são: λέγω-λαλέω, ἀποκρίνομαι-ἔρωτάω. O verbo mais usado é λέγω fazendo par com ἀποκρίνομαι<sup>185</sup>. O verbo λαλέω é particular no Quarto Evangelho para designar a revelação comunicada em e por Jesus, o enviado do Pai<sup>186</sup>.

Outros verbos importantes são πέμπω-ἀποστέλλω (*enviar/mandar*); o segundo indica que Jesus é o enviado do Pai, particularmente cristológico<sup>187</sup> é sua semântica no Quarto Evangelho, embora também é o verbo técnico para envio dos discípulos (17,18)<sup>188</sup>. Já o verbo πέμπω com o particípio πέμπαντός με, semanticamente, expressa a iniciativa do Pai que envia o Filho a uma missão, ou seja, está acentuando que Jesus vem ao mundo mandado pelo Pai em total dependência d’Ele. Em síntese, explica o significado do nome Siloé com intenção cristológica a partir do particípio.

#### b. Verbos de movimento

Já no início salta um verbo de movimento παράγω (v. 1) – *enquanto passava* (παράγων) –, com a função temporal de prolongar o relato precedente (8,59). Um verbo digno de nota é o imperativo ὕπαγε (lavar) no v. 7 – *Vai, lava-te* (νίψαι) [...] –; à ordem de Jesus vem a resposta com quatro verbos que descreve o binômio ordenar-

<sup>185</sup> ἀποκρίνομαι quase sempre aparece no aoristo passivo.

<sup>186</sup> Moloney (1978, p. 155) precisa ainda mais o alcance do verbo λαλέω no Quarto Evangelho: “The discourses often begin or end with (8,12.20; 10,6; 12,36; 14,10; 17,1). Jesus speaks of what he knows from the Father (3,11.34; 8,25=26.36.38; 12,49-50; 14,10; 16,25; and he speaks with a unique authority (7,17.18.26.46; 18,20). This world gives life, peace and joy (6,63; 16,33; 17,13). Yet, the world judges (12,48) and will condemn those whose who refuse to listen (8,40; 12,48; 15,22)”.

<sup>187</sup> Devillers (2005, p. 165), assim diz: “Il ἀπεσταλμένος dans le cadre d’un évangile si fortement christologique”.

<sup>188</sup> À pergunta é se Jesus está enviando o cego como discípulo ou para reforçar que Jesus é o enviado do Pai (Jo 9,4)? Panimolle (1985, p. 406) responde: “O mestre, ao início, declara que deve realizar as obras d’Aquele que o enviou (Jo 9,4). Por isso, o nome Siloé, explicado como o enviado (Jo 9,7) é o símbolo do Verbo encarnado, o qual, como enviado do Pai, realiza a obra de iluminar os cegos”.

obedecer : *Foi* (ἀπῆλθεν) e *lavou-se* (ἐνίψατο)<sup>189</sup>, e *voltou* (ἦλθεν) *vendo*. O Quarto Evangelho geralmente usa ὑπάγω (*lavar*) com a ideia de evento misterioso de Jesus (8,14.21; 14,5; 16,5.10.17) no sentido de algo estritamente divino, que o homem não conhece. Ao aplicá-lo ao cego, possivelmente, se entende que estamos diante de um sinal divino, *uma obra de Deus* (9,3), esclarece o evangelista. Caro também é o verbo ἔρχομαι, “quando se refere a Jesus quer explicitar sua *vinda* ao mundo e o indicativo aoristo no v. 39 (ἦλθον) é o tempo para designar o evento da encarnação”<sup>190</sup>.

### c. Temática do revelar-realizar a obra de Deus

O verbo que mais exprime a teologia joanina da Encarnação é φανερώω que, substancialmente, “significa tornar visível aquilo que é invisível. A revelação não é a comunicação de segredos divinos, mas a Encarnação indica um caráter eminentemente concreto, histórico e pessoal” (DE LA POTTERIE, 1986, p. 261.262). Não apenas manifestar, mas revelar; esse, de fato, é o sentido constante do verbo quando aplicado à pessoa de Jesus. A construção é tão elegante que φανερώω (v. 3) parece ser sinônimo de ἐργάζομαι (v. 4); os dois verbos são usados junto ao substantivo ἔργον. Φανερωθῆ τὰ ἔργα τοῦ θεοῦ: **manifestem as obras de Deus** (v. 3) e ἡμᾶς δεῖ ἐργάζεσθαι τὰ ἔργα τοῦ πέμψαντός με: **devemos realizar as obras d’Aquele que me enviou** (v. 4).

Jesus é aquele que manifesta as obras de Deus e quem, por designo divino (δεῖ), realiza as obras d’Aquele que o enviou (com o nós que associa os discípulos). O verbo ἐργάζομαι/*realizar-trabalhar*, tem por sujeito o Pai e Jesus em 5,17, porém em 9,4 são Jesus e os discípulos. Jesus possibilita aos seus discípulos participarem dessa obra por meio do ‘nós’, já que a ‘obra’ se refere a toda missão salvífica e reveladora de Cristo em conjunto e a ‘obra do Pai’ para falar da fé em Cristo; é,

<sup>189</sup> O verbo νίπτω/lavar está na voz média, “enquanto em Jo 13 se encontra na voz ativa (exceto 13,10)” (BARRETT, 2003, p. 542). Assim, “o lavar-se não tem valor de purificação, pois nem ele nem seus pais tinham pecado (9,3). Lavar-se, portanto, indica a aceitação da água do Enviado, o Espírito, o amor que se manifesta” (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 428). De fato, “esse verbo que significa tomar banho é o mesmo do lava-pés e não significa imersão”, (SIMOENS, 2000, p. 416). Teremos ensejo de comentar o texto ulteriormente.

<sup>190</sup> E ainda: “‘vir no mundo’ (1,9; 3,19; 6,14; 9,39; 11,27; 12,46; 16,28; 18,37), vir na ‘sua hora’ (12,27) ou da ‘sua hora’ (4,21.23; 5,25; 7,30; 8,20; 12,23; 13,1; 16,25.32; 17,1), vir para ‘testemunhar’ (18,37), vir para ‘fazer um discernimento’ (5,24; 9,39), ‘vir ou ir ao Pai’ (17,11.13), vir (estar com) aos discípulos depois da páscoa (14,18.24), vir entre ‘os seus’ (1,11), vir da ‘luz’ (3,19; 12,46)” (PASQUETTO, 1982, p. 100).

graças a essa fé em Cristo, que os discípulos são incluídos ou associados por meio do imperativo da disposição (δεῖ) divina de cumprir as obras. O verbo ἐργάζομαι, portanto, salienta o aspecto ativo da fé que demonstrará o ex-cego e, assim sendo, é necessário que o discípulo se sinta envolvido nesse processo de *ortopraxis*.

Assim sendo, as obras<sup>191</sup> realizadas por Jesus são, na verdade, “a síntese de sua missão” (WENGST, 2005, p. 386), “revelam a glória” (BROWN, 2005, p. 1477); missão direcionada ao mundo, porque Jesus disse (9,5): φῶς εἶμι τοῦ κόσμου. O substantivo κόσμος (*mundo*: 78x) tem pelo menos três significados na teologia joanina (em 1,10 os três significados são claros)<sup>192</sup>: mundo enquanto universo criado, o cosmo ou obra de Deus; o outro sentido, o mundo é a realidade ou sociedade humana, mundo dos homens que é objeto do amor divino (3,16); finalmente, a palavra mundo assume sentido pejorativo como a realidade hostil a Deus, que não O acolhe em Jesus. Aqui a relação de Deus com o κόσμος é dramática e corresponde à mesma relação da luz com as trevas, Deus não é reconhecido pelo mundo e as trevas não recebem a luz (1,5.9). Na perícopa κόσμος (v. 5) é a humanidade onde Jesus se revela, já em (v. 39) a vinda de Jesus é para abrir um processo contra o κόσμος, porque os fariseus (mundo que não acolhe)<sup>193</sup> não reconhecem na cura do cego uma obra de Deus, nem em Jesus como seu enviado.

#### d. O Filho do Homem e o discernimento-abertura do processo

No Quarto Evangelho, o conceito Filho do Homem, “constitui o seu fundamento cristológico<sup>194</sup>, se apropriando do conceito central de Filho do Homem sofredor dos sinóticos e “o transforma na sua prospectiva de Filho do Homem ‘exaltado’ e ‘glorificado’” (BEUTLER, 2006, p. 115). Assim comenta oportunamente a

---

<sup>191</sup> Assim comenta Bussche (p. 236-7.247) o que seria ‘obras’ em João: “A denominação ‘obras’ tem um significado próprio e profundo dos milagres, assim como Jesus os compreende; as obras pertencem a um nível de revelação mais elevada que as dos sinais, próprio do tempo messiânico ou escatológico. Os ‘sinais’ e ‘obras’, embora não sendo a mesma coisa, não são, todavia, privados de conexão. São idênticos na manifestação material, mas somente indiretamente os sinais têm um valor escatológico. Sendo assim, o ex-cego é o ‘tipo’, o símbolo de todos os membros, futuro do povo de Deus, é a ‘obra’”.

<sup>192</sup> (BALZ, 2004, p. 80-9; RAMOS, 2004, p. 712-13).

<sup>193</sup> Chegaram a dizer que há uma virtual identidade entre o ‘mundo’ e ‘os judeus’ que sempre se opõem a Jesus. É verdade que a oposição dos judeus é dominante (Jo 5-12), porém, o conceito de mundo no Quarto Evangelho é mais amplo (BROWN, 1984, p. 62-5). Nesse sentido, o ‘mundo’ não designa primariamente a criação, a natureza, e sim a humanidade, o conjunto de pessoas que habitam este mundo e que são os destinatários da revelação e da salvação que Jesus veio trazer (MARTIN-MORENO, 2002, p. 331-2).

<sup>194</sup> Sobre isso já tivemos a oportunidade de citar Cullmann (1970, p. 288).



expressão<sup>195</sup> Loader (1984, 1992, p. 196-9): “The Son of Man cluster is John’s way of interpreting the significance of the death of Jesus and its soteriological implications”.

É quase unânime que o título Filho do Homem tenha influência da tradição sinótica, que distingue três contextos possíveis nos quais aparece esta expressão: “O Filho do Homem presente no mundo; que deve sofrer, morrer e ressurgir dos mortos; e finalmente, será exaltado e virá para o dia do juízo”<sup>196</sup> que, aliás, esse conceito é um desenvolvimento de Dn 7,13-14<sup>197</sup>. Todavia, enquanto nos sinóticos a figura do Filho do Homem é apresentada por meio dos anúncios da paixão, sobretudo, Mc 8,31, no Quarto Evangelho seria antecipação do juízo, próprio da figura escatológica (5,26-27; 12,31-32), relacionada ao Reino de Deus<sup>198</sup>. Grande parte dos títulos que fazem referência ao Filho do Homem salienta o aspecto terreno e humano de Jesus, como o Verbo encarnado e crucificado (MOLONEY, 1978, p. 60-6); por outro lado, outros vocábulos ou títulos, como glorificação, exaltação, ascensão, juízo e hora expressam o aspecto divino de Jesus (LOADER, 1996, p. 118)<sup>199</sup>.

Sendo assim, o conceito de Filho do Homem no Quarto Evangelho é englobante, a tal ponto de “abarcas em um só conceito a pessoa e o destino de Jesus. Trata-se, portanto, da plena confissão cristológica e soteriológica da comunidade joanina” (BLANK, 1979-1984, p. 220). O Filho do Homem é o Messias

<sup>195</sup> Schnackenburg (1980, p. 532.534) é do parecer que as “treze ocorrências desse título no Quarto Evangelho formam um conjunto coerente e bem-entretido”, mesmo tendo a convicção que, “o conceito do Filho do Homem não tenha influenciado fortemente o Quarto Evangelho”. Boer (1996, p. 102-105) “indica as trezes vezes que aparece o título Filho do Homem relacionando-o com o contexto: Jo 1,51; 3,13.14; 5,27; 6,27.53.62; 8,28; 9,35; 12,23.34 (2x); 13,31”.

<sup>196</sup> Nos textos dos Sinóticos, “os exegetas distinguem três contextos nos quais recorrem afirmações sobre o Filho do Homem: - palavras sobre o Filho do Homem presente sobre a terra; - palavras sobre o Filho do Homem, que deve sofrer, morrer e ressurgir dos mortos; e, por fim, - palavras sobre o Filho do Homem que será exaltado e retornará para juízo” (HAHN, 2004, p. 1702-8).

<sup>197</sup> (MOLONEY, 1978, 236; BEUTLER, 2006, p. 115-6; ASHTON, 2000, p. 332). Certamente que em Daniel a figura do Filho do Homem “funciona como um símbolo da vitória do povo de Deus (nunca identificado com uma pessoa histórica) e por isso no Novo Testamento foi identificado com o Messias, o agente futuro do Reino de Deus. Não há dúvida de que no grego do Novo Testamento ο υιός του ανθρώπου corresponde à expressão aramaica בן אדם de Daniel 7,13, que significa um homem, assim como (בן-אדם) no hebraico que corresponde a humanidade compreendida coletivamente, ou em Ezequiel que indica o profeta como representante do povo para quem ele foi enviado” (LINDARS, 1983, p. 3 *apud* MINCATO, 2008, p. 8).

<sup>198</sup> Conferir, entre outros, por exemplo, Beasley-Murray (1987, p. 159); Bultmann (1971, p. 338-9).

<sup>199</sup> Aliás, os textos sobre o Filho do Homem usam três vezes o verbo subir-ἀναβαίνοντας-ἀναβαίνω (1,51; 3,13; 6,62), três vezes o verbo exaltar-ὑψώσεν-ὑψώω (3,14; 8,28; 12,34), duas vezes a palavra glorificação (12,23; 13,31). Em outros textos (5,27; 6,27.53; 9,35) apresentam outras conexões (BOER, 1996, p. 157-173).

joanino, aquele que dá a vida (cap. 6), “é também o ‘juiz’ (5,27), aquele que exercita a ação judicial já agora, e somente ele pode exercitá-la, justamente porque é o Filho do Homem descido do céu e que para lá retornará” (SCHNACKENBURG, 1977, p. 583).

Naturalmente surge a pergunta: Podemos enfatizar essa dimensão judicial do Filho do Homem que é clara em 5,27 e que se reafirmaria em 9,39? Apenas em 5,27 se fala nitidamente do juízo da parte do Filho do Homem, nos outros textos o tom é na obra de salvação. Em 9,35 é o único texto que a expressão Filho do Homem é usada em sentido absoluto, sem nenhuma ação que a especifique<sup>200</sup>. De fato, Jesus se autodenomina Filho do Homem; em síntese, insinua sua origem e finalidade, apresentando admiravelmente ao ex-cego o único revelador, Jesus de Nazaré, o Filho do Homem.

Cabe, portanto, colher a semântica do substantivo κρίμα no v. 39 e sua conexão com o Filho do Homem (v. 35). Antes de tudo, κρίμα aparece somente aqui no Quarto Evangelho, “único com o sentido de ‘separação’ ou ‘divisão’ dos homens segundo a posição assumida em relação a Jesus (ver ou se tornar cego)” (RISSI, 2004, p. 101). É sugestiva a tradução de κρίμα abrir um processo, ou seja, com a presença de Jesus (vim ao mundo) o processo foi aberto, mas isso não se identifica com a sentença ou com o juízo.

Por outro lado, na nossa perícopé não é usado κρίσις ou κρίνω que, geralmente, assumem significados mais negativos<sup>201</sup>, mas κρίμα com um sentido bivalente (PASQUETTO, 1982, p. 151): “negativo para os que não creem (para que não vejam), positivo para os que creem (para que vejam)”. Mais precisamente (MOLONEY, 1978, p. 145): “In the miracle and its ensuing in ch. 9, Jesus is presented as the Light of the World who can be accepted (the born blind) or refused (the Pharisees)”. Nessa lógica, a melhor tradução seria: *Eu vim a este mundo para abrir um processo, fazer um discernimento*, ou seja, a presença do Filho do Homem, necessariamente, provoca um discernimento e uma escolha: a Luz acolhida conduz à iluminação e o desprezo da Luz, evidencia a cegueira.

<sup>200</sup> Já Brown (2005, p. 490) tende a salientar o aspecto judicial.

<sup>201</sup> MATEOS e BARRETO (2005, p. 156) define “κρίσις como sentença que é a conclusão do processo e κρίνω como julgamento”, mesmo que Blank (1979-1984, p. 221) já “asseverara que não existem particulares diferenças entre κρίμα e κρίσις”.

Portanto, o termo κρίμα conduz a dois efeitos opostos, como afirma o grande: adquirir a visão ou tornar-se cego; o caráter definitivo de um ou de outro efeito, correlativamente à soberania da luz que se torna presente com o Filho do Homem, o Enviado do Pai.

#### e. Os verbos visuais

O tema da visão no Quarto Evangelho é tão presente, podendo até afirmar que, a experiência visual de João marcou a sua teologia da visão<sup>202</sup>. Além do mais, em vários textos a realidade do “ver aparece claramente vinculado ao crer” (RAMOS PÉREZ, 2004, p. 6). De fato, dos quatro verbos usados para ver, segundo Brown (2005, p. 1442):

João começa da forma mais material do ver e procedendo até a forma mais elevada de intuição que, aliás, se aproximaria de crer, um verbo que descreve o pleno apreçamento da verdade real e divina.

O primeiro verbo da lista que começa a progressão na visão é βλέπω (vv. 7.15.19.21.25.39.39.39.41) que indica uma “visão material ou visão ocular e é usado em Jo 9 para descrever a vista reconquistada do cego” (PHILLIPS, 1957, p. 83-96). Algo interessante, porém, é que em 9,39 assume uma dimensão espiritual, assim como o define Müller (2004, p. 588)<sup>203</sup>. Aqui o texto fala de um ver com olhos novos. Essa exceção torna claro que os textos jogam com o mesmo verbo, assumindo significados diferentes e que, portanto, o verbo βλέπω não seria somente a visão material. Essa exceção à tese de Phillips de que esse primeiro verbo seria só de visão material, pensamos que poderia ser uma indicação ao tipo de visão elevada que o ex-cego vai adquirindo paulatinamente. Por outro lado, é importante salientar que os adversários do ex-cego permanecem fixados e paralisados nessa visão material e superficial sem perspectiva de mudança.

Um segundo verbo visual é ὁράω (vv. 1.37) que pode significar “perceber, reconhecer, fazer experiência e observar, podendo, inclusive, está em conexão com

<sup>202</sup> Cf., Bussche (1971, p. 21). Na perícopie temos os seguintes verbos visuais: ὁράω (2x), βλέπω (9x), ἀναβλέπω (4x), θεωρέω (1x).

<sup>203</sup> “βλέπω é entendido de modo ainda mais profundo, porque o ato espiritual do ver próprio da fé cristológica compreendido como a revelação da realidade do Filho naquele que crê. O ver aqui é a fé que reconhece nos sinais, é a resposta à revelação de Deus na glória do *Logos* Jesus Cristo que se fez carne”.

a fé (9,37)”<sup>204</sup> e com o testemunho. Jesus testemunha aos homens o que *viu junto do Pai* (3,11.32; 8,38), João Batista (1,34) e o discípulo amado (19,35) *testemunham aquilo que viram de Jesus*. Essa visão ou compreensão quase intuitiva que tem o verbo ὁράω (30x em João) também assume nuances diferentes.

A iniciativa é do Filho que, como vê o Pai, vê também os irmãos: a perícopé inicia (9,1) com Jesus que vê (εἶδεν) o cego e conclui (9,37) com o ex-cego que vê (ἐώρακα) Jesus; um aoristo (começar a ver) e o outro perfeito: Qual a diferença? O aoristo εἶδεν no Quarto Evangelho jamais indica o ver Deus, mas 21 vezes têm por objeto o ver Jesus e, segundo Abbott (1905, § 1600.10)<sup>205</sup> εἶδεν, geralmente, “é usado para eventos quotidianos. Além de 9,1, Jesus é sujeito desse verbo duas vezes: na ocasião em que vê Natanael (1,47-50) e Maria (11,33)”. Já o perfeito do mesmo verbo (como no v. 37 ἐώρακα), diríamos que é uma formulação tipicamente da teologia do Quarto Evangelho, usada para expressar a relação entre o Pai e Jesus e para se referir à ressurreição, onde se vê com os olhos da fé: Maria Madalena (20,18) - *que vira* (ἐώρακα) *o Senhor*; os discípulos (20,25) a Tomé - *vimos* (ἐώρακαμεν) *o Senhor* e Jesus (20,29a) a Tomé - *porque me viste* (ἐώρακάς), *acreditaste?*. Além do mais, o perfeito grego indica “uma ação feita no passado em cujo efeito permanece no presente” (ZERWICK, 2002, § 285-89), isso significa que a visão imprime um caráter experiencial no discípulo, possibilitando-o e habilitando-o a um sucessivo anúncio, profissão ou testemunho: *aquele que o viu* (ἐώρακῶς) *dá testemunho* (19,35a).

Nessa lógica, o verbo usado no perfeito indica que a ação feita no passado (9,6-34) continua no presente e projetada no futuro; Jesus quer dizer ao ex-cego *que ele já o viu* (ἐώρακα), porque acreditou nele, quando o reconheceu como profeta diante dos *judeus*, porque é esse o verdadeiro escopo do dom da visão: “esse dom põe o homem em grau de ver Jesus e de crer nele” (BROWN, 2005, p. 490). Encontrado por Jesus, o enfermo passa do não-ver ao ver, não apenas do ponto de vista físico, mas, sobretudo, espiritual, acreditando no Filho do Homem. Isso explica, por consequência lógica, porque o verbo βλέπω no v. 39 assumirá um significado

<sup>204</sup> Kremer (2004, p. 635.637) ainda acrescenta: “ὁράω indica algumas vezes um ver que não acolhe a dimensão completa daquilo que foi visto e, por isso, não leva à fé (6,36; 12,40; 15,24); mas ὁράω significa com frequência também ver com fé a glória de Jesus nos seus sinais (1,14)”.

<sup>205</sup> Esse autor nota que em Gn 1,31 (LXX) o verbo εἶδεν exprime a ação com a qual Javé olha a sua obra e a reconhece como sendo boa.

espiritual para o ex-cego, enquanto para os judeus a visão física esconde a visão espiritual.

f. O crer ou um ver de maneira plena

O verbo πιστεύω ocorre 98 vezes no Quarto Evangelho, tanto que Mollat (1984, p. 9) chegou a dizer que o “crer é o princípio e o coração da existência cristã; crer resume a participação do homem na obra de Deus (6,29.40)”. O Leitor percebe porque o evangelista não usa o substantivo fé (πίστις)<sup>206</sup>, mas, ao contrário dos sinóticos, o Quarto Evangelho tem o cuidado de precisar que o ato de πιστεύω se situa no plano das relações entre pessoas, como acontece com o ex-cego.

Aliás, no Antigo Testamento אָמַן (*crer, manter-se firme*)<sup>207</sup>, o qual significado pode individuar dois elementos constitutivos: a) o elemento relacional, no qual indica poder apoiar-se naquele ou naquilo que oferece garantia e estabilidade (Is 7,9b; 8,2; 22,25)<sup>208</sup>. Se deduz, portanto, que a salvação e a fidelidade fazem parte do quadro ou contexto onde se cultiva a relação entre Deus e o homem; b) o elemento histórico, que caracteriza o crer como a dificuldade ou a fadiga cotidiana da fidelidade que ao passar dos dias não pode ser atenuada ou cancelada (Ex 19,9)<sup>209</sup>. É na história que o crente faz experiência da verdade-אָמַן como modo de ser e manifestar de Deus que permanece na sua promessa de salvação, ou seja, de vida, de justiça e de reconciliação. Esses dois elementos mostram que o ato de crer não é um gesto ocasional ou fragmentado na trama das escolhas que o homem faz, mas ao decidir-se crer ele toma uma posição que o leva ao centro da sua liberdade,

<sup>206</sup> O termo πίστις só é encontrado em 1Jo 5,4: ὅτι πᾶν τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ θεοῦ νικᾷ τὸν κόσμον· καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ νίκη ἢ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν - *Porque todo o que é nascido de Deus vence o mundo; e esta é a vitória que vence o mundo, a nossa fé.* No parecer de Mollat (1984, p. 75-6), quando se fala da resposta humana, João não se serve jamais de palavras abstratas (muito presentes em Paulo) como fé, conhecimento, visão, contemplação. A resposta do homem à iniciativa salvífica de Deus é quase sempre expressa por meio de verbos como: reconhecer, ver, acolher, seguir, crer, conservar, conhecer, amar, permanecer, etc. Sobre essa distinção, Schnackenburg (1977, p. 667; 1990, p. 210) pondera que “enquanto para Paulo que abusa do substantivo πίστις (144x), e para quem a fé no Senhor Crucificado e Ressuscitado é o mais importante aspecto, no Evangelho de João a fé é já inserida na narração da obra terrena de Jesus e já se torna explícita no encontro com o Revelador que fez sua morada aqui na terra”.

<sup>207</sup> (JENNI; WESTERMANN, 1978/I, p. 276-320).

<sup>208</sup> Is 7,9b: *Se não o crerdes (תִּאֱמָנוּ), não vos mantereis firmes (תִּשְׁמְרוּ).* 8,2: *E toma como testemunhas dignas de fé (נִאֱמָנוּ) o sacerdote Urias, e Zacarias, filho de Jeberequias! 22,25: Naquele dia, diz o Senhor dos exércitos, cederá o prego bem fincado em lugar firme (נִאֱמָנוּ); será cortado, e cairá; e a carga que nele estava se desprenderá, porque o Senhor o disse.*

<sup>209</sup> Disse o SENHOR a Moisés: “Eis que virei a ti na escuridão de uma nuvem, para que o povo ouça quando Eu falar contigo, e para que também confiem (נִאֱמָנוּ) sempre em tua sinceridade”. E Moisés relatou ao SENHOR tudo quanto o povo declarara em resposta.

tornando-o *homo viator* que deve construir a sua existência segundo o mistério de Deus.

O ato de crer, portanto, perpassa o homem na profundidade da sua criaturalidade<sup>210</sup>, onde o limite ou confim entre o medo do nada e a nostalgia incomunicável de felicidade é sutil, quase imponderável, para abrir-se ao nome de Javé, acreditando com absoluta seriedade que Deus é Deus. Esse último aspecto resulta que no Antigo Testamento não crer é, geralmente, sinônimo de *אָפְשָׁה*: *apostatar, ser duro de coração, abandonar Deus*<sup>211</sup>.

Depois desse sobrevoo necessário retornemos ao sentido semântico do ato de crer no Quarto Evangelho. Sabemos que nele, crer apresenta uma variedade de estruturas sintáticas<sup>212</sup>: a) *πιστεύω+ὅτι* (14x); b) *πιστεύω*+dativo (19x); c) *πιστεύω+εἰς* (36x); d) *πιστεύω*+acusativo (11,26b); e) *πιστεύω* de modo absoluto (30x). Não há um consenso entre os exegetas se existem diferenças importantes em relação ao valor teológico de cada uma das estruturas. Para alguns<sup>213</sup> não existem diferenças fundamentais. Já Abbott (1905, § 33) interpreta que a diferença literária expressa uma diferença teológica: “We may not understand the meaning of each variation, but that each has some meaning we may feel certain”.

De qualquer maneira, das três ocorrências de *πιστεύω* na perícope (vv. 35.36.38), duas são *πιστεύω+εἰς* (crer em) para indicar a fé em uma pessoa, pois *πιστεύω+εἰς*

pode ser definido com o sentido de um empenho ativo com relação a uma pessoa e, em particular, para Jesus, ou seja, confiança em Jesus, aceitação de Jesus e uma dedicação da própria vida (existencial) a Jesus. (BROWN, 2005, p. 1445).

De fato, a preposição *εἰς* indica movimento, dinamismo e impulso que exige um encontro, até mesmo porque, “o termo de referimento é quase exclusivamente a pessoa de Jesus”<sup>214</sup>:

‘Crer em’ significa estabelecer uma relação pessoal com Jesus reconhecendo como Senhor, aderir à sua pessoa com todas as dimensões

<sup>210</sup> Modernamente se diz que “o significado da criaturalidade do homem emerge da própria significação ética do encontro com o Rosto na perspectiva de Lévinas” (RIBEIRO, 2005, p. 159).

<sup>211</sup> Cf., (WEISER; BULTMANN, 1975/X, p. 375).

<sup>212</sup> Cf., La Potterie (1992, p. 291-2).

<sup>213</sup> Como Bultmann (1971, p. 51, nota 3), Brass e Derrunner (1997, § 182,2, nota 2).

<sup>214</sup> Schnackenburg (1990, p. 216): “a única exceção é de 14,1, onde Jesus sinaliza o crer dos discípulos ao próprio Pai. Isso é explicado com a situação que se cria no momento da despedida”.

do próprio ser, com a vontade de segui-lo em uma aventura que nem todos compreendem; antes, que os incrédulos consideram absurda. (CASALEGNO, 2009, p. 351).

Já πιστεύω absoluto (v. 38), sem nenhum complemento explícito e devido sua imprecisão literária, é mais difícil definir com nitidez o seu significado. Todavia, no v. 38 seu significado é o mesmo dos vv. 35.36: o ex-cego faz uma verdadeira profissão de fé *eu creio Senhor*, ou seja, “é o aspecto sintético do crer, no sentido de envolver toda a existência, sem precisar de nenhum complemento” (La POTTERIE, 1992, p. 291). Além do mais, aqui no v. 38, o verbo πιστεύω é um “indicativo presente e presente é o tempo da realidade, descreve uma ação que está acontecendo agora, nesse momento, com a tendência em continuar para um futuro imediato” (MAZZEO, 2007, p. 223).

Em síntese, podemos dizer que o crer no Quarto Evangelho expressa ora o aspecto mais gnosiológico (πιστεύω+ὄτι), ora mais dinâmico e volitivo-afetivo (πιστεύω+εἰς), ora salienta a confiança e o testemunho (πιστεύω+dativo), sem contudo, dizer que sejam graus distintos, apenas mostram aspectos diferentes de crer na pessoa de Jesus. Dessa maneira, o crer é um “ato concreto de extrema riqueza, estando além do reconhecer, do acolher, do ouvir e do ver” (MOLLAT, 1984, p. 111)<sup>215</sup>. Nesse aspecto, o ato de crer se torna “um itinerário de sentido” (BIANCHI, p. 80), como veremos no processo que fará o ex-cego.

#### g. Relação entre ver e crer

O ver<sup>216</sup>, às vezes, parece preceder o crer como na cena da reanimação de Lázaro: *Muitos entre os judeus que [...] tinham visto o que Jesus havia feito, creram nele* (11,45); o mesmo no episódio da tumba vazia: *Viram e acreditaram* (20,8) ou com o incrédulo Tomé: *porque me viste, acreditaste?* (20,29). Também acontece o contrário, onde o ver supõe o crer: *Se creres, verás a glória de Deus* (11,40). A riqueza própria do Quarto Evangelho oferece ainda uma terceira possibilidade de síntese equilibrada entre ver e crer: *A vontade Daquele que me enviou é esta: Que*

<sup>215</sup> “Crer significa tomar posição àquilo que Cristo é não por fé, mas por natureza” (GUARDINI, 1984, p. 246).

<sup>216</sup> Sobre a relação ver-crer no Quarto Evangelho: Phillips (1957, p. 83-96). A perspectiva que o autor tenta mostrar é que, se torna possível no Quarto Evangelho, estabelecer um padrão no uso que é feito dos verbos visuais. Isso se torna patente no modo discriminado nas escolhas das palavras gregas que têm sua coroação e consumação no verbo crer. Esse padrão consiste em uma escala progressiva através dos distintos verbos de visão até o ato de fé estruturado. Na nossa perícope, por exemplo, teríamos: 9.7.15.19.21.25.39.41. A propósito ver também Boily e Marconi (1999).

*todo aquele que vê o Filho*<sup>217</sup>, e *crê Nele, tenha a vida eterna* (6,40). As duas expressões *vê o Filho* e *crê no Filho* (contemplação e fé) são ações que duram e que indicam constância ou como comenta Mollat (1984, p. 113): “Ver o Filho se realiza no crer, enquanto crer inclui ver o Filho”<sup>218</sup>.

Nota-se a genialidade de como o Quarto Evangelho é arquitetado, fazendo saltar aos olhos a fé como o coração da mensagem, sempre articulada com o elemento da visão. Na nossa perícope, por exemplo, no v. 37a, usa-se (ἐώρακα) que, segundo Mannucci (1995, p. 146), aqui o verbo ver equivale ao verbo crer: “ver Jesus significa crer nele (como em 6,40); se trata agora de um ver plenamente àquele que lhe havia dado a vista”, ou seja, de “vê-lo como Filho do Homem, vê-lo com os olhos da fé, sem, contudo, perder o sentido escatológico do título”<sup>219</sup>. Para reconhecer Jesus como o Messias, mais importante do que o ver é o crer e, o primeiro somente tem sentido se se leva ao segundo; do contrário, mesmo quem tem ótima visão se torna cego, como as autoridades judaicas (9,41; 12,37-41).

#### h. As confissões (ὁμολογέω) de fé como expressão do crer (πιστεύω)<sup>220</sup>

Já tivemos ensejo de evidenciar que, no Quarto Evangelho, são evitados termos abstratos e genéricos; a preferência pelos verbos, nesse caso πιστεύω quer, entre outras coisas, indicar melhor o caráter ativo do crer. Em resumo, o Quarto Evangelho interessa-se muito mais pelo exercício do crer<sup>221</sup>, o que, aliás, nós chamamos de uma fé professada que difere dos conceitos de fé propriamente ditos. Teremos ensejo de refletir a fé professada, ou ainda: as confissões de fé como expressão do crer como escopo do Quarto Evangelho por meio de vários personagens e, sobretudo, o itinerário do ex-cego em um contexto conflitivo.

<sup>217</sup> *Ver o Filho*: essa expressão acontece somente nesse texto, único do Quarto Evangelho.

<sup>218</sup> Em Jo 5,24 também encontramos uma fórmula paralela do crer que se aplica ao escutar: *Aquele que escuta a minha palavra e crê Naquele que me enviou terá a vida eterna*.

<sup>219</sup> Cf., Barrett (2003, p. 551). Sobre a fé na sua dimensão escatológica conferir Bultmann (2004, p. 510-29).

<sup>220</sup> Sobre as características da fé bem detalhada e com toda riqueza das nuances e consequências práticas na teologia bíblica do Antigo Testamento, sugerimos Schmidt (2004, p. 118-165).

<sup>221</sup> Nesse sentido entra também o exercício do amor que, na verdade, é uma expressão da fé acolhida e professada, mesmo que muitos autores asseverem que para fazer uma teologia do amor seria necessário ir além do Evangelho e recorrer-se às Cartas joaninas. Pensamos também que “crer e amar são as duas máximas atitudes dos seguidores de Jesus e constituem a essencial resposta à Revelação de Deus” (DORADO, 1989, p. 154). Basta pensar na confirmação da fé de Pedro expressa pela capacidade de também e, sobretudo, amar: *Pedro, tu me amas* (21,15-17). O amor no Quarto Evangelho, segundo Caba (2007, p. 141.144) “é uma manifestação da fé e a fé como fundamento do amor”.



Por essa razão, na tradição do Quarto Evangelho confessar/professar não é sinônimo de crer<sup>222</sup>; ao contrário, muitos até creem, mas não confessam (9,22; 12,42-43). São quatro ocorrências do verbo ὁμολογέω (1,20 [bis]; 9,22; 12,42) e o curioso é que todas elas estão em um contexto de contendas, de exigências, de confrontos e requer confessar ou confirmar a identidade de quem confessa e de quem é confessado.

Em todos esses quatro textos o termo confessar evoca de maneira rigidamente exclusiva a pessoa de Jesus. [...] É a designação breve, mas inevitavelmente do ser divino que se está diante, o qual o reconhecimento torna cristão o singular cristão e o distingue de qualquer outro que não é cristão. (HOFIOS, 2004, p. 606)<sup>223</sup>.

A partir desse horizonte, podemos ressaltar que o ato de crer para o Quarto Evangelho engloba duas exigências de Jesus bem apresentadas nos Evangelhos sinóticos: conversão e seguimento<sup>224</sup>. É surpreendente como, por exemplo, não encontramos nenhuma vez a palavra converter-se<sup>225</sup> nos escritos joaninos. De fato, o Quarto Evangelho não descreve uma conversão moral, mas apresenta personagens que assumem tal comportamento ou atitude de abertura de fé que revelam que a conversão se expressa na profissão. Temos Natanael, João Batista, a Samaritana, Marta, a irmã de Lázaro e, inclusive gente da aristocracia judaica como Nicodemos e José de Arimateia. E, no nosso texto, o cego de nascença que, nem com a perseguição nem com as ameaças se deixa confundir.

A concepção de fé, portanto, no Quarto Evangelho é orientada ao conhecimento e à profissão. Assim se posiciona a esse propósito Schnackenburg (1990, p. 216-17):

<sup>222</sup> Adiantamos que teremos oportunidade de aprofundar nessa questão ao mostrar o itinerário do ex-cego. Em Jo 9 temos uns que veem, mas não creem; outros que creem, mas não confessam nem professam; e, por fim, quem vê, crê, confessa com a vida e professa com a boca (9,38).

<sup>223</sup> Esse mesmo autor à p. 608 assim define o verbo e o contexto do mesmo: “O verbo ὁμολογέω se refere à profissão de fé de que ‘Jesus é o Messias’; em 12,42, usado no absoluto não há somente o significado genérico de admitir em contraposição a se esconder, mas também aqui, como em 9,22, indica de modo preciso uma profissão aberta e pública, na qual, segundo Jo, se manifesta necessariamente a verdadeira fé na messianidade de Jesus (1,49; 11,27). Todos os textos mostram lucidamente que o evangelista se refere polemicamente à situação do seu tempo (final do século I d. C.). O fato de mencionar 9,22 e 12,42 subentende ou pressupõe a separação definitiva dos judeus que confessaram o Cristo da comunidade judaica nos meados de 90”.

<sup>224</sup> Não é que o motivo do seguimento no Quarto Evangelho desapareça, porém não há a mesma importância que se tem nos Sinóticos. O seguimento se torna, no Quarto Evangelho, expressão de maturidade na fé, uma verdadeira profissão: *Se um é o meu servo, me segue e onde eu estou, estará também o meu servo* (13,1-10.12-17). Veja que esse texto está no contexto do lava-pés. É possível crer e professar (continuar crendo) no momento de traição e perseguição?

<sup>225</sup> A situação é diferente no livro do Apocalipse.

A fé professada se fundamenta na confiança na pessoa de Jesus; essa, porém, se eleva ao pleno reconhecimento de Jesus como enviado de Deus, Messias e filho de Deus. No modo em que o Evangelho de João expõe a fé, é facilmente reconhecido o esforço do evangelista para dar aos crentes do tempo sucessivo fortes motivações à decisão de crer. Em geral quer reforçar a fé em Jesus, Messias e Filho de Deus (20,31), mas também sabe dos escândalos e dos perigos que estão sujeitos.

Esta representação concreta e original que exige a plena confissão procura dar perfeita expressão à fé em Jesus, o Messias e o Filho de Deus, procede, antes de tudo, do modo como a comunidade cristã vive confessionalmente: “João representa de maneira mais sistemática, mais original, e de forma mais grandiosa que os sinóticos, não o que Jesus foi, mas o que os cristãos têm em Jesus” (KÜMMEL, 1982, p. 296-7). À luz dessa análise, o protagonismo do ex-cego ganha toda sua força e torna-se figura tipológica e paradigmática para todos os leitores.

O próprio contexto molda e orienta o sentido ou semântica dos textos e palavras, como bem pontua Neves (2004, p. 69) com relação a crer e confessar:

O centro da polêmica, depois do ano 70, consistia na confissão de fé em Jesus como *profeta messiânico*: o que no anterior judaísmo plural era suportável converter-se agora, para no judaísmo atual, transformou-se como mostram os textos, numa ameaça religiosa e social (9,1-34). Assim se explica o tom dramático ‘confessional’ com respeito à messianidade de Jesus em muitos textos deste evangelho (cf., por ex., 1,20-21; 7,14-52; 9,1-34; 10,22-25; 18,33-37). Dentro deste contexto, a coleção tradicional dos milagres<sup>226</sup> serviu como fonte principal para as primeiras seções da sua obra segundo afirmação explícita de muitos textos, os milagres representavam um argumento importante de legitimação da confissão de fé em Jesus como profeta messiânico (cf. 1,50; 2,23; 3,2; 4,45; 7,31; 9,16-17.30-33; 10,41-42; 11,47-48; 12,10-11.1719.37-42).

É, portanto, a partir desse contexto que o crer no Quarto Evangelho se prolonga ou ganha consequência na sua profissão, testemunho<sup>227</sup> e amor ou, no dizer de Tuñí Vancells (*apud* TEPEDINO, 1993, p. 166-7): “é a confissão cristológica que constitui núcleo fundamental do Evangelho de João”<sup>228</sup>.

<sup>226</sup> Veja que Neves usa a palavra *milagre*, sendo que no Quarto Evangelho não existe esse termo; nós pensamos que ao usá-la está supondo que o leitor saiba fazer a devida distinção. O ‘autor’ do Quarto Evangelho sabe que essa palavra gera mal-entendido e, por isso, prefere e usa o termo *sinai* (σημείον) como algo que vai além do fato em si, como uma flecha que tem um alvo, mas não é importante por estar nas mãos do arqueiro e, sim porque vai além do arco. O *sinai* sempre transcende o fato e o enriquece, dando-lhe um significado que está muito além dele mesmo “tornando-se um modo de encorajar a fé dos leitores (20,30-31), ou seja, a função do sinal é provocar a fé nos ouvintes e leitores” (BROWN, 2005, p. 1472).

<sup>227</sup> Aliás, o discípulo, dentro da comunidade, tem a responsabilidade de dar testemunho ao mundo (Jo 15,27; 17,18)

<sup>228</sup> Essa reflexão será elucidada pela exegese da perícopé e também pela análise do processo de maturidade da profissão de fé do ex-cego onde também nos daremos conta de como essa confissão passou por um processo hermenêutico com sucessivas reelaborações e releituras.

## 2.7 ANÁLISE LITERÁRIA DE JO 9,7B-38

Depois de ter feito todo esse itinerário de aprofundamento do texto grego, suas conexões com o contexto e, sobretudo a semântica das palavras/verbos chave usadas, podemos supor que, de fato, a perícopes no seu conjunto responde a uma polêmica com os *Judeus*<sup>229</sup>. Como já temos evidenciado demasiadamente, nosso escopo é mostrar que no bojo desse conflito de separação/expulsão, a comunidade, representada pelo ex-cego<sup>230</sup>, é convidada e provocada a professar publicamente a fé em Jesus, o Filho do Homem. O próprio texto revela a razão da polêmica e ruptura tornando-se, simultaneamente, de grande valia para compreensão da estratégia literária usada pelo ‘autor’ do Quarto Evangelho. Para tanto, limitar-nos em fazer uma análise exegético-literária do texto, salientando, sobretudo a polêmica, o processo judiciário que o ex-cego é submetido e sua profissão de fé pública, ou seja, dar-se conta das consequências ou do significado do sinal<sup>231</sup>. Aliás, assim comenta Brown (2005, p. 492) com relação à brevidade do sinal, o que também nos motiva a aventurar pela proposta de delimitar o texto em 9,7b-38:

Antes de narrar o sinal, o evangelista é atento em fazer entender que Jesus coloque em saliência o significado do sinal como um exemplo da luz que vem sobre as trevas. Esse é o drama de como um homem que vivia nas trevas foi conduzido a ver a luz, não somente fisicamente, mas espiritualmente. Além disso, é também o drama de como aqueles que acreditavam que viam (os fariseus) se fizeram cegos à luz e se aproximaram das trevas. A narração começa no v. 1 com um cego que conquistará a vista, e termina no v. 41 com os fariseus que se tornam espiritualmente cegos. Depois de ter organizado a cena para uma compreensão teológica do sinal, o evangelista narra o milagre com sóbria brevidade (vv. 6-7), porque o que, na verdade o interessa são as interrogações. Em cada uma delas, o homem que antes era cego dá voz a afirmações que revelam sempre mais profunda seu conhecimento de Jesus.

Sendo assim, iniciaremos pela conclusão da cena 1 (vv. 1-7) no v. 7b, passando pelas cenas 2 (vv. 8-12), 3 (vv. 13-17), 4 (18-23), 5 (24-34) e, finalmente, encerrando com a cena 6 (35-48): 9,7b-38. Portanto:

---

<sup>229</sup> Já tivemos o ensejo de ressaltar, seguindo os estudos de Ashton (2000, p. 59-60.137), que, no texto evangélico, esses ditos *judeus* “são identificados com as autoridades judaicas: não são gente de Jerusalém ou da Judeia, nem ainda com a nação judaica no seu ambiente, mas simplesmente com os homens que têm o poder e influência que lhes conferem o direito de falar em nome de todos”. Também os mesmos *judeus* são símbolos e expressam “a dureza de coração e incompreensão diante da revelação de Jesus”. Em uma palavra: Os fariseus do Judaísmo em Formação.

<sup>230</sup> Elucidamos que esse aspecto do ex-cego como uma tipologia ou a voz de uma comunidade irá sendo sempre mais claro no decorrer da reflexão.

<sup>231</sup> “Somente a leitura do relato revela que o escopo dele é apontar menos o prodígio e salientar mais o seu significado. Efetivamente, as reações provocadas pelo prodígio ocupam mais espaço que ele mesmo” (MARCIER, p. 549, 1994).

Cena 1	Conclusão 9,7b: da obediência à autonomia
Cena 2	As diferentes reações dos vizinhos e testemunhas oculares (9,8-12)
Cena 3	I interrogação das autoridades: ex-cego declara Jesus profeta (9,13-17)
Cena 4	II interrogação das autoridades e os pais do ex-cego (9,18-23)
Cena 5	III interrogação das autoridades e ironia-testemunho do ex-cego (9,24-34)
Cena 6	Reencontro de Jesus com o ex-cego e a profissão de fé (9,35-38)

### 2.7.1 Cena 1: conclusão 9,7b – da obediência à autonomia<sup>232</sup>

(...) 7b “Saiu, pois, e lavou-se e voltou vendo”.	(...) 7b ἀπήλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἦλθεν βλέπων.
---	--

Antes da resposta do cego sabemos que Jesus se encontra fora do Templo (8,59)<sup>233</sup>, “onde acontecera uma discussão” (VANIER, 2005, p. 175) e agora vê o cego excluído justamente no momento em que ele próprio é excluído pelas autoridades. Jesus que não é cego, “mas o Filho que, como vê o Pai, vê também os irmãos, toma iniciativa” (FAUSTI, 2002, p. 226) e vai ao encontro “oferecer ajuda a quem precisa” (SCHÜRMAN, 1978, p. 48). Em Jo 5 o símbolo era a vida, sugerida mediante o sinal da cura do enfermo, já em 9,5 é a luz que, “por meio do cego Jesus a manifesta ao mundo” (STOCK, 1993, p. 99). Esse tema caro ao horizonte teológico do Quarto Evangelho (1,4.5.9) e apresentado com base no diálogo inicial entre os discípulos e Jesus, voltará sempre no texto (9,39-41) na oposição ver e não-ver; mas isso porque o cego *voltou vendo* (9,7) e, o fato causou um impacto, chamando a atenção dos fariseus e autoridades judaicas que representam a Sinagoga. A cura que segue é o sinal de Jesus como luz do mundo: luz que deve iluminar os homens prisioneiros das trevas (1,9; 12,46) e doar a esses a luz da vida (8,12).

A partir dessa perspectiva e se “a missão de Jesus é iluminar, o cego lhe será a ocasião” (MOLLAT, 1966, p. 82), justamente porque à ordem de Jesus o cego *foi e lavou-se*<sup>234</sup>, *e voltou vendo*. Ainda nesse horizonte assim elucida Konings (2005, p. 198):

<sup>232</sup> Poderíamos também chamar essa cena 1 de outro modo: o sinal de cura do cego e os seus efeitos, ou ainda: o início do protagonismo do ex-cego.

<sup>233</sup> De fato, “é nos arredores do Templo que as coisas estão ficando difíceis. Lá estava um paraplégico há trinta e oito anos (5,1ss); é lá que os fariseus e anciãos apresentam a mulher adúltera para ser lapidada e agora Jesus encontra o cego, ele está próximo do Templo e do centro de poder” (MAZZAROLO, 2000, p. 122).

<sup>234</sup> O verbo ἐνίψατο (νίπτω) que o texto usa e significa *fazer-se lavar* que, por sua vez, não indica imersão no sentido de ser batizado, mas o gesto de inclinar-se para tirar o barro dos olhos. Curiosamente é o mesmo verbo usado no lava-pés em Jo 13,5.6.8.10.12.14 (onde se encontram as suas únicas outras ocorrências em Jo que, aliás, o mesmo é usado em 1Tm 5,10 com igual

A evocação do sinal nem chega a ser uma descrição, mas está cheia de referências simbólicas. Jesus manda o homem a Siloé, o reservatório das águas salvíficas, de onde pouco antes tinha saído a procissão de luz e água da festa das Tendias. Em nota característica (v. 7b), o autor traduz o nome do reservatório, que recebe por um túnel subterrâneo a água 'enviada' da fonte: *Siloé, quer dizer Enviado* (9,4). Portanto, a cura da cegueira é um ato de Deus a ser realizado por seu 'enviado', o Cristo-Ungido (enviar, unguir e abrir os olhos aos cegos são temas de Is 61,1 segundo a LXX).

Aliás, "Siloé é o único lugar que recebe nome no relato. A ordem que Jesus dá faz pensar naquela que o profeta Eliseu deu a Naamã, o sírio, de ir mergulhar sete vezes no Jordão (2Rs 5)" (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 233). Mas, se da parte de Naamã havia alguma reticência e dúvida, o cego de nascença, como o funcionário real (4,50), "obedece à palavra de Jesus de olhos duplamente fechados"<sup>235</sup>: "da cegueira e do barro" (FAUSTI, 2002, p. 230).

É importante notar que o ver não foi passivo: após a aplicação do barro em seus olhos, ele foi à piscina de Siloé, o Enviado, a fim de se lavar, conforme o mandato de Jesus<sup>236</sup> e voltou vendo. "O homem seguiu as instruções e obteve a vista. O cego atingiu a integridade humana. Sua fé consistiu em confiar em Jesus, ele a expressou indo à piscina" (MATEUS; BARRETO, 1999, p. 428). O Quarto

---

semântica: e seja bem conhecida por suas boas obras, tais como criar filhos, ser hospitaleira, lavar os pés (ἔνιψεν, νίπτω) dos santos, socorrer os atribulados e dedicar-se a todo tipo de boa obra). Nessa perspectiva, "também é possível que signifique prestar serviços humildes a alguém" (LOUW; NIDA, 2013, § 34.59; 47.9). Além do mais, é encontrado nas tradições das higenes rituais antes de alimentar-se em Mc 7,3 (Mt 6,7; 15,2): *Porque os fariseus, e todos os judeus, conservando a tradição dos antigos, não comem sem lavar* (νίψονται, νίπτω) *as mãos muitas vezes*. Esse gesto de aplicar o barro e lavar-se na piscina de Siloé fez com que este texto fosse interpretado também no sentido de um rito batismal, pois há indícios de que aí se faziam os banhos dos prosélitos gentios (MATEUS; BARRETO, 1999, p. 422). Por outro lado, como sugere Panimolle (1985, p. 416), deve-se ter presente que "o evangelista parece considerar os verbos (νίπτω) e (λούω)", ambos usados em 13,10 como sinônimos: *Declarou-lhe Jesus: Quem já se banhou* (ὁ λελουμένος) *não necessita de lavar* (νίψασθαι) *senão os pés; quanto ao mais, está todo limpo. Ora, vós estais limpos, mas não todos*. O texto batismal que articula lavar e pecados está em 1Cor 6,11 = *E tais fostes alguns de vós; mas fostes lavados* (ἀπελούσασθε - ἀπολούω), *mas fostes santificados, mas fostes justificados em nome do Senhor Jesus Cristo e no Espírito do nosso Deus*; ele usa um verbo, aliás, que ocorre no Novo Testamento apenas em At 22,16 = *E agora por que te deténs? Levanta-te, e batiza-te, e lava* (ἀπόλουσαι- ἀπολούω) *os teus pecados, invocando o nome do Senhor*, onde indica a purificação dos pecados. Mesmo que a períclope de Jo 9 possa dar possibilidades e alusões para que se faça uma hermenêutica batismal como muitos autores interpretaram, pensamos que a mesma tenha primariamente um sentido cristológico a partir do protagonismo do ex-cego que professa com a vida e confessa com a boca, ao enfrentar às ameaças das autoridades da Sinagoga.

<sup>235</sup> (CALLOUD; GÉNUYT *apud* LÉON-DUFOUR, 1996, p. 233). Não diz como o cego pôde chegar à piscina de Siloé.

<sup>236</sup> "Em João a Palavra de Jesus é vida, movimento. Tal como acontecera com o oficial de justiça, a confirmação do milagre: 'teu filho vive', no qual tudo se passa longe de Jesus, no caminho. Aqui também, num primeiro momento, a obediência à Palavra, o ir em busca da libertação da cegueira, parece se realizar 'in absentia' de Jesus. Mas, ao se colocar no caminho, o cego vai ao encontro da fonte iluminadora capaz de dar-lhe a vida. O 'Enviado' do Pai, cujo único desejo é que se tenha vida em plenitude" (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 307-15).

Evangelho favorece encontros que marcam<sup>237</sup> e o sinal com o cego de nascença constitui um deles. Assim deve-se imaginar os fatos: Jesus saiu do Templo e viu<sup>238</sup> provavelmente em um dos pórticos, onde costumava mendigar todo tipo de pessoas miseráveis (At 3,2), havia também um cego de nascença. A narrativa coloca em destaque, o fato de que era τυφλὸν ἐκ γενετῆς (*cego de nascença*), a fim de realçar a grandeza do sinal<sup>239</sup>.

O cego, desde o início colabora<sup>240</sup> com Jesus e, posteriormente, professará a fé, pois sem escutar a ordem de Jesus “nada aconteceria” (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 240). Por outro lado, é notável o envolvimento pessoal de Jesus quando realiza o sinal: não somente o faz com as palavras, mas o toca; a voz e o tato são extremamente importantes para os cegos. O tato “é o primeiro e o mais importante dos cinco sentidos; é o sentido do amor, porque evoca presença, proximidade e respeito” (VANIÉR, 2005, p. 178).

Desse sinal é feita uma leitura cristológica: “o cego foi curado nas águas pelo ‘Enviado’ do Pai”<sup>241</sup>. Como se poderia chegar a essa conclusão? O narrador dá a resposta: Siloé significa ‘enviado’; segundo, porque um texto de Isaías (8,6)<sup>242</sup>, “livro preferido de João”<sup>243</sup>, onde se fala das águas de Siloé que correm brandamente

<sup>237</sup> “Por meio das várias experiências de tantas figuras que se encontram com Jesus, podemos fazer também a nossa e percebermos a reserva inesgotável de significados; daí a responsabilidade do leitor, que não é passivo diante do texto, mas que o termina e o completa, inclusive com os seus atos. Os personagens do IV Evangelho nos farão entender e compreender que existem encontros que marcam, ficam registrados em nossa vida e não conseguimos pensar ou nos imaginar sem eles” (PIRES, 2012, p. 13).

<sup>238</sup> “Ao passar pelos caminhos Jo 1,36, Jesus volta o seu olhar para os que estão necessitados de ‘luz e vida’ - o Verbo que existia eternamente voltado para Deus, por meio de quem foi criado tudo quanto existe Jo 1,1-2 - o Verbo que, chegada a plenitude dos tempos, ‘se fez carne e ergueu a sua tenda no meio de nossas tendas’ Jo 1,14; o Verbo que nos deu a conhecer ‘o Deus que ninguém viu jamais’ - viu antes de ser visto e olhado pelo cego, justamente porque era cego, necessitado da luz física e espiritual, veio ao seu encontro, passou pelos caminhos da terra” (BARREIRO, 2005, p. 69-71).

<sup>239</sup> Abrir os olhos aos cegos era uma das missões do Messias esperado (Is 29,18ss; 35,5.10; 42,6-7; 49,6.9; 60,1; 61,1-2; Lc 4,18-19). Só para citar Is 29,18-20: *E, naquele dia, os surdos ouvirão as palavras do livro, e, dentre a escuridão e dentre as trevas, as verão os olhos dos cegos. 19 E os mansos terão regozijo sobre regozijo no Senhor; e os necessitados entre os homens se alegrarão no Santo de Israel. 20 Porque o tirano é reduzido a nada, e se consome o escarnecedor, e todos os que se dão a iniquidade são desarraigados.*

<sup>240</sup> O verbo aoristo ἀπήλθεν significa ir junto a, ou dirigir-se na direção de quem chama. Indica um desejo de aproximação. “Realça, portanto, que a recuperação da vista do cego está ligada à obediência à palavra de Jesus” (CASALEGNO, 2009, p. 291). “O resultado da ação de Jesus e da aceitação pelo cego tem como efeito a visão (*voltou com vista*)” (MATEUS; BARRETO, 1999, p. 428). A fé, portanto, é resposta livre do homem ao projeto libertador de Deus e o cego deverá fazer também algo pela própria cura.

<sup>241</sup> (SCHNACKENBURG, 1977, p. 411).

<sup>242</sup> Povo desprezou as águas de Siloé (πῶψ-Σιλωαμ) que correm brandamente.

<sup>243</sup> (DEVILLERS, 2005, p. 160).

(שֶׁלֶחַ), expressão cuja o termo hebraico שֶׁלֶחַ tem um significado ativo e indica o canal que liga a fonte com a piscina. Tratar-se-ia, portanto, da piscina “do enviante, em outras palavras, da piscina do canal ou, se se interpreta como um participio passivo, seria da piscina do enviado ou da água que é conduzida” (CASALEGNO, 2009, p. 291).

O evangelista liga o significado de Siloé com Jesus, o *enviado* (ἀπεσταλμένος), por excelência do Pai, ou seja, o teor cristológico enfatiza que não é mais necessário nem Siloé nem a luz do Templo, mas Deus que realiza suas obras por meio do enviado Jesus (9,4). E assim diz Devillers: “Ao mencionar Siloé, não se deve fazer uma consideração topográfica, mas uma leitura messiânica: Jesus é o verdadeiro Siloé” (2005, p. 181.182)<sup>244</sup>. Mais uma vez, a tradição judaica é reinterpretada e ressignificada na pessoa de Jesus.

Essa experiência vivida pelo cego orientará de agora em diante a sua atuação e simultaneamente provocará diversas reações. Com olhos novos, o ex-cego começará a exercitar sua fé em Jesus como o Cristo de forma contagiante, irônica, questionadora e comprometida com a realidade até ser expulso da Sinagoga. Vale salientar que essa fé é, em certo sentido, abandonada a si mesma, porque Jesus desaparece de cena. Chegará ao seu ápice na profissão de fé pessoal e na adoração que se coloca ao centro do texto (vv. 35-38). O protagonismo desse simpático personagem é uma mensagem viva e assim faz com que o leitor<sup>245</sup> seja seu cúmplice e se identifique com ele.

---

<sup>244</sup> Há uma recente tradução dessa obra para o português (2015).

<sup>245</sup> Lugar hermenêutico de sentido é uma expressão largamente utilizada no universo da literatura e, assumida pela teologia para designar a preocupação acerca do critério literário para a leitura da Bíblia a fim de descobrir onde reside o sentido das Escrituras. A teoria literária pressupõe três possíveis e clássicos lugares hermenêuticos: o autor – ou a *intentio auctoris*, a intenção do autor; o texto – ou a *intentio operis*, a intenção da obra; o leitor – ou a *intentio lectoris*, a intenção do leitor. A pergunta metodológica da teoria literária ou do critério literário para a leitura da Bíblia é: onde está fundamentado o sentido das Escrituras? Na intenção do autor? Na intenção do texto? Ou na intenção do leitor? No âmbito da teoria da literatura o debate acerca dos lugares de sentido foi bem sintetizado por Eco (1979; 1990; 1994; 2007). Sua obra deixa transparecer uma mudança de posição com o passar do tempo. Contudo, mesmo com essa variação – e quem sabe exatamente por causa dela – sua obra apresenta bem a importância da temática para o universo da teoria literária e, também, para a utilização que a exegese faz dela. Não obstante a valorização do pensamento de Eco, só o fazemos como uma passagem à abordagem que faremos, onde os lugares de sentido não serão tratados em separado, mas relacionados entre si, e com a compreensão que a exegese teve e tem da leitura bíblica e de sua relação com o Leitor. Durante a análise exegética será feita alusão a essa perspectiva, embora a mesma será desenvolvida, sobretudo no III capítulo da Tese.

2.7.2 Cena 2: As diferentes reações dos vizinhos e testemunhas oculares: 9,8-12<sup>246</sup>

8 Os vizinhos, portanto e os que viam a ele anteriormente que mendigo era diziam: “Não é este o que se sentava e que mendigava?”	8 Οἱ οὖν γείτονες καὶ οἱ θεωροῦντες αὐτὸν τὸ πρότερον ὅτι προσαίτης ἦν ἔλεγον, Οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ καθήμενος καὶ προσαιτῶν;
9 Outros diziam: “Este é”, outros diziam: “Não, mas semelhante a ele é”. Aquele dizia? “Sou Eu”.	9 ἄλλοι ἔλεγον ὅτι Οὗτός ἐστιν, ἄλλοι ἔλεγον, Οὐχί, ἀλλὰ ὅμοιος αὐτῷ ἐστιν. ἐκεῖνος ἔλεγεν ὅτι Ἐγὼ εἰμι.
10 Diziam pois a ele: “Como então foram aberto seus olhos?”	10 ἔλεγον οὖν αὐτῷ, Πῶς [οὖν] ἠνεώχθησάν σου οἱ ὀφθαλμοί;
11 Respondeu aquele: “O homem chamado Jesus, fez barro, e aplicou em meus olhos, e disse a mim: ‘Vai a Siloé e lava-te’. Tendo ido, pois, e me lavado tornei a ver.”	11 ἀπεκρίθη ἐκεῖνος, Ὁ ἄνθρωπος ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς πηλὸν ἐποίησεν καὶ ἐπέχρισέν μου τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ εἶπέν μοι ὅτι Ὑπάγε εἰς τὸν Σιλωὰμ καὶ νίψαι· ἀπελθὼν οὖν καὶ νιψάμενος ἀνέβλεψα.
12 E disseram a ele: “Onde está aquele?” Diz: “Não sei”.	12 καὶ εἶπαν αὐτῷ, Ποῦ ἐστιν ἐκεῖνος; λέγει, Οὐκ οἶδα.

Na cena 2 da perícopre (9,8-12) inicia-se o processo de interrogatório que se desenvolverá até o v. 34 (cena 5). Com a constatação dos vizinhos e conhecidos sobre o sinal e com o louvor e admiração a narração poderia ser eloquentemente encerrada. Porém, as reações das pessoas que se veem nos milagres sinóticos não aparecem aqui, pois “as cenas seguintes não têm o escopo de narrar a admiração das pessoas e os louvores a Deus, mas servem somente para atestar o fato da cura e o seu testemunho para Jesus” (SCHNACKENBURG, 1977, p. 416). Faz sobressair a tática literária do Quarto Evangelho: a dimensão metafórica do sinal que serve de recordação para ulteriores discussões.

As perguntas que se colocam são duas (9,8-12): a) qual a identidade do curado? Ou: Seria a mesma pessoa o cego e o ex-cego-mendigo? b) como se deu o sinal?<sup>247</sup> As dúvidas, polêmicas e discussões dos vizinhos e conhecidos do ex-cego já eram esperadas pelo leitor que tem uma vantagem em relação aos personagens: não se tem notícia da cura de cego de nascença no Antigo Testamento e, por isso, o tal fato não poderia ficar escondido. Além do mais, o uso da forma grega do verbo λέγω/*dizer* no indicativo imperfeito (ἔλεγον/ἔλεγεν, vv. 8.9.9.10) para introduzir todas as falas, sugerem que, mais que um fato isolado ou pontual, trata-se de repetições e debates contínuos e persistentes; para reforçar essa ideia temos, no início do v. 8, o

<sup>246</sup> Essa cena poderia ser intitulada: a identidade do cego.

<sup>247</sup> Ulteriormente virá uma terceira: quem o fez é da parte de Deus ou um pecador (consequência teológica)?



verbo no particípio θεωροῦντες (*ver 'experimentado'*)<sup>248</sup> e o advérbio πρότερον (*anteriormente, novamente*) que ligam o ato de ver com a experiência dos vizinhos de sempre terem visto<sup>249</sup> e conhecido que, além de cego, era mendigo.

Com ausência de Jesus e discípulos, a mais longa do Evangelho (do v. 8 ao 34), os vizinhos e conhecidos passam ao primeiro plano, tornando-se as primeiras testemunhas da cura do ex-cego de nascença que, aliás, somente agora ao leitor é informado que era um mendigo: “Pedia esmola sentado; ficava imóvel, impotente, dependente dos outros. Jesus ao dar-lhe a vista, deu-lhe mobilidade e independência. As pessoas, para identificá-lo, não o chamaram de ‘cego’, mas de mendigo sentado” (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 429). Essa enfermidade se torna não somente a causa de um juízo moral e religioso, mas de uma existência precária. Ao saber que o cego era mendigo, o narrador está convidando o leitor a dar um passo atrás para perceber a causa da mendicância e dependência (GRASSO, 2008, p. 515).

Essa figura conhecida e também sem nome<sup>250</sup> começa a causar polêmica sobre a sua identidade; observemos o texto em forma de quiasmo, como aparece estruturado em 9,9:

A) <i>Alguns diziam: É ELE!</i>	ἄλλοι ἔλεγον ὅτι Οὗτός ἐστιν
b) <i>Outros diziam: Não,</i>	ἄλλοι ἔλεγον, Οὐχι
b') <i>mas SEMELHANTE A ELE!</i>	ἀλλὰ ὅμοιος αὐτῷ ἐστιν
A') <i>Ele dizia: SOU EU!</i>	ἐκεῖνος ἔλεγεν ὅτι Ἐγὼ εἶμι.

Essa estrutura quer ressaltar o clima de controvérsia e polêmica que se criou após o sinal, até mesmo porque, a incerteza dos vizinhos se repetirá depois com os fariseus (9,16); por outro lado, tem o propósito de corroborar a identidade entre o mendigo cego de nascença antes sentado e o homem vidente de agora, e assim

<sup>248</sup> “Observar algo de forma contínua e atenta, ficando, muitas vezes, implícito que aquilo que se observa é algo fora do comum” e, ainda como uma ampliação metafórica do primeiro significado: “experimentar um acontecimento ou um estado” (LOUW; NIDA, 2013, § 24.14; 90.79).

<sup>249</sup> A partir da função sintática dos verbos gregos e da semântica no contexto que gerou o texto literário podemos dizer que o conflito é de longa data. Aliás, sobre a discussão, Konings (2005, p. 199) salienta que ela “lembra o ambiente dividido em torno da obra de Jesus (p.ex. 7,10-13) e espelha a divisão que reinava entre os judeus a respeito da comunidade joanina algumas décadas depois”.

<sup>250</sup> A falta do nome seria também uma pessoa, um grupo ou uma comunidade sem identidade, sem importância, inexistente para outros grupos, portanto, cega? Um grupo subalterno, que não fala, não tem voz nem vez? “A sociedade não dá nome e não trata as pessoas pobres, pecadores, mendigos ou cegos pelo nome. A sociedade, em qualquer lugar, e em qualquer tempo, olha para os pobres, prostitutas, mendigos e cegos e trata-os sempre pelo nome coletivo” (MAZZAROLO, 2004, p. 197).

convencer o leitor da veracidade do sinal. É interessante notar que a equivalência entre as partes é estabelecida pelo pronome ἄλλοι-ἄλλοι/*alguns-outros* que garante a divergência de opiniões.

Dependente dos outros e obrigado a viver precariamente, agora o ex-cego caminha, reage, fala e responde livremente. Qual a sua identidade? É importante como alguém é visto pelos outros, como é reconhecido, a identidade é um processo dinâmico e vital. O ex-cego aceita sua nova condição e pode dizer: *Eu sou*, usando uma expressão de Jesus para indicar a si mesmo (4,26; 6,20; 8,24.28.58). Aliás, somente seu auto testemunho faz cessar e faz parar o debate. Esse ‘eu sou’ é naturalmente um simples reconhecimento da própria identidade (BROWN, 2005, p. 486),

mas porque ele se tornou capaz de ver por meio de Jesus, a sua identidade de vidente é ligada a Jesus, e no seu simples ‘eu sou’ ressoa aos ouvidos dos leitores e dos ouvintes do evangelho o ‘eu sou’ de Jesus. Na dinâmica da narração ele é continuamente interrogado justamente devido essa relação, porque adquiriu a vista graças à Jesus. (WENGST, 2005, p. 390).

Processualmente o ex-cego se apropria sempre mais e convictamente da identidade de quem realizou a cura, o Filho do Homem, ao qual vai aderindo. Faz jus evidenciar que não será somente o fato de o ex-cego ter usado *εγώ εἰμι/eu sou* que o liga a Jesus, mas no v. 9 surge o pronome *ἐκεῖνος/aquela*, e, a partir de então, será usado para se referir ora ao cego e ora a Jesus em 9,11.12.25.36.37. De identidade reconhecida e confirmada, o ex-cego agora terá que responder como aconteceu o processo de mudança (v. 10: Πῶς;).

Essa partícula (Πῶς;: *como?*) se tornará o fio condutor do processo jurídico e será evocada várias vezes (9,10.15.16.19.21.26)<sup>251</sup> acirrando sempre mais a incompreensão, ao ponto de o ex-cego ser expulso pelos interlocutores e autoridades (9,22.34). A unidade é lógica e mostra coesão interna, sobretudo pelo imperfeito e a particular *ἔλεγον οὖν αὐτῷ/diziam pois a ele*, relacionando a pergunta (9,10b) aos fatos anteriores (9,8-9); e, por isso, reforça e exige o reconhecimento da identidade entre o homem que agora vê e o mendigo cego sentado; também em razão disso, se reconhece que houve a mudança, mas agora é preciso saber *como então foram aberto seus olhos?*

<sup>251</sup> “Na intenção do evangelista há início assim o repetido testemunho do ex-cego (vv.15.27) que confirmará o que aconteceu” (SCHNACKENBURG, 1977, p. 417).

A expressão *abrir os olhos* que é usada pela primeira vez se tornou martelante (9,14.17.21.26.30.32) e corresponde à linguagem bíblica na espera profética da ação salvífica de Deus que virá em socorro dos pobres e doentes. A pergunta suscita o testemunho do ex-cego, o qual individua o responsável da ação: um *homem chamado Jesus*<sup>252</sup>, ou seja, não é Jesus a justificar o seu próprio ato, ele encontra o seu advogado no ex-cego que inicia o processo de fé professada.

Ao contar o fato o ex-cego não utiliza nenhuma palavra na interpretação do evento, mas somente os verbos já usados pelo narrador no v. 6<sup>253</sup>. Ele é sóbrio, não dá explicações mirabolantes que não correspondam à realidade do sinal que Jesus operou. Desse modo, ele “é descrito como uma figura que dá garantia de objetividade e que encontrou um homem que, com gestos terapêuticos, o curou. Nada mais além disso” (GRASSO, 2008, p. 515). Ao dizer que quem o curou foi ‘ο ἄνθρωπος<sup>254</sup> ὁ λεγόμενος Ἰησοῦς (*o homem chamado Jesus*) quer dizer que o ex-cego “tem muito que aprender antes de emitir sua inequívoca profissão de fé e prostrar-se diante de Jesus como sinal de adoração (9,38)” (BARRETT, 2003, p. 543).

Por outro lado, os vizinhos parecem ser interesseiros, não pretendem crer, mas simplesmente saberem onde está Jesus. Mais uma vez o ex-cego é objetivo: *não se*<sup>255</sup>. Na opinião de Bruce (1987, p. 185) esta pergunta sugere “que as pessoas que estavam interrogando o cego agora curado, queriam fazer o mesmo com Jesus para comparar as respostas”. Na pergunta – *Onde está Aquele* – faz o leitor recordar-se que já no v. 10 foi usado o pronome demonstrativo ἐκεῖνος (*aquele*) para se referir ao ex-cego e agora no v. 12 o mesmo se refere a Jesus. Além do mais, *onde* é um termo recorrente no Quarto Evangelho: indica a casa, a intimidade,

<sup>252</sup> Ele não vê em Jesus nada mais que um homem, contudo, o leitor poderá se perguntar como ele soube o nome de Jesus. Diferente do homem curado em 5,13 que nem sequer sabia o nome de quem o curou. Ao contrário, delata Jesus como sendo o único responsável após ser reencontrado por Ele (5,14-16): *Depois Jesus o encontrou no templo, e disse-lhe: Olha, já estás curado; não peques mais, para que não te suceda coisa pior. Retirou-se, então, o homem, e contou aos judeus que era Jesus quem o curara. Por isso os judeus perseguiram a Jesus, porque fazia estas coisas no sábado.* A postura do ex-cego é de defesa, testemunho e fé professada diante dos seus interlocutores, mesmo que esteja iniciando o caminho.

<sup>253</sup> Não é mencionada a saliva: *O homem chamado Jesus, fez barro, e aplicou em meus olhos, e disse a mim: ‘Vai a Siloé e lava-te’. Tendo ido, pois, e me lavado tornei a ver.*

<sup>254</sup> A resposta do que fora cego, que volta a enumerar as ações de Jesus (cf. 9,6), evidencia a importância do relato de cura. O curado considera Jesus homem como ele (9,1: *um homem*; 9,11: *este homem*). Sabe que se chama Jesus, que no contexto poderia aludir ao seu significado etimológico, “Deus salva”, mas não o conhece. O certo é que, seguindo as suas instruções, obteve a vista (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 413).

<sup>255</sup> Para Konings (2005, p. 199) “ele não sabe onde está Jesus, porque ainda não se tornara seu seguidor (9,38)”.

as relações, a identidade. A primeira pergunta feita a Jesus pelos discípulos: *Onde moras?* (1,38). Na ausência, mesmo ainda não sabendo quem é nem onde mora Jesus, será o ex-cego a apresentá-lo por meio de suas palavras aos interlocutores, continuando sua busca com base na sua experiência e primeiro encontro: *eu era cego e agora vejo*. Aliás, ele o descobrirá graças aos seus adversários: no conflito gera-se a identidade. O ex-cego torna-se simultaneamente um defensor de si mesmo e de Jesus, ausente na cena. Diante de um opositor tão arguto, os vizinhos recorrem aos fariseus.

Poderíamos dizer que os vizinhos e conhecidos são aqueles curiosos, são interesseiros, mas nada mais do que isso, tanto que não se questionam, na dúvida, preferem recorrer aos fariseus. São massa de manobra, dependente das autoridades, são subalternos, não podem falar com autonomia. Esse é o primeiro tipo de reação diante do sinal do cego.

### 2.7.3 Cena 3: I interrogatório das autoridades e o testemunho do ex-cego 9,13-17

13Conduzem o mesmo aos fariseus o outrora cego.	13 Ἀγοῦσιν αὐτὸν πρὸς τοὺς Φαρισαίους τὸν ποτε τυφλόν.
14Era sábado em o qual dia fez o barro Jesus e abriu dele os olhos.	14 ἦν δὲ σάββατον ἐν ἣ ἡμέρᾳ τὸν πηλὸν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀνέωξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμούς.
15Novamente, pois perguntavam a ele também os fariseus como tornou a ver. E disse a eles: “Barro pôs sobre os olhos e me lavei e vejo”	15 πάλιν οὖν ἠρώτων αὐτὸν καὶ οἱ Φαρισαῖοι πῶς ἀνέβλεψεν. ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, Πηλὸν ἐπέθηκέν μου ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς, καὶ ἐνυψάμην, καὶ βλέπω.
16Diziam, pois dos fariseus alguns: “Não é este o homem (vindo) da parte de Deus, porque o sábado não guarda!” Outros, porém diziam: “Como pode um homem pecador tais sinais fazer?” E divisão havia entre eles.	16 ἔλεγον οὖν ἐκ τῶν Φαρισαίων τινές, Οὐκ ἔστιν οὗτος παρὰ θεοῦ ὁ ἄνθρωπος, ὅτι τὸ σάββατον οὐ τηρεῖ. ἄλλοι [δὲ] ἔλεγον, Πῶς δύναται ἄνθρωπος ἀμαρτωλὸς τοιαῦτα σημεῖα ποιεῖν; καὶ σχίσμα ἦν ἐν αὐτοῖς.
17Dizem então ao cego novamente: “que tu dizes a respeito dele, que abriu seus olhos?” ele disse: “profeta é”.	17 λέγουσιν οὖν τῷ τυφλῷ πάλιν, Τί σὺ λέγεις περὶ αὐτοῦ, ὅτι ἠνέωξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς; ὁ δὲ εἶπεν ὅτι Προφήτης ἐστίν.

O procedimento segue a mesma estrutura da inquisição anterior (9,8-12); como aconteceu (9,15), a identidade de *quem* realizou o sinal no cego (9,17), todavia, com um acréscimo particular e importante para o leitor: *quando* (ἦν δὲ σάββατον ἐν ἣ ἡμέρᾳ/*era sábado em o dia*) aconteceu o sinal (9,14)<sup>256</sup>, questionam os

<sup>256</sup> O sábado se torna a motivação, certamente com as digitais do redator, com o escopo de fazer entrar em cena o mundo farisaico.

fariseus que substituem os vizinhos. O leitor percebe que a cura foge ao controle e, portanto, é necessário chamar os detentores do poder simbólico, sociológico e teologicamente instituídos pelo Judaísmo em Formação: os fariseus<sup>257</sup>; a presença deles define o contexto em que o Evangelho foi tomando forma. No v. 13, temos uma ironia digna do talento narrativo do Quarto Evangelho: o ex-cego não precisaria *ser levado* (ἄγωσιν)<sup>258</sup> aos fariseus justamente porque já não era cego; mas acontece o contrário: é levado porque ficou curado, agora está vendo claramente<sup>259</sup>; aos poucos a capacidade visual concreta e prática do mais jovem protagonista que, antes era subalterno<sup>260</sup> e dependente, torna-se uma metáfora viva de que começa também um processo de transformação sociológica no seio das estruturas instituídas. É importante para o leitor perceber que no texto o conduzido aos fariseus é justamente aquele que *outrora era cego* (v. 13b: τὸν ποτε τυφλόν).

Sobre as implicações sociológicas do conflito e de como a comunidade, sempre na pessoa representativa do ex-cego, era tratada, basta colher a força semântica do verbo ἄγωσιν: Esse verbo coloca em movimento o processo judiciário, já que o mesmo desempenha a função semântica que é usada nos processos para os réus e condenados conduzidos aos juizes: *levar, conduzir* (Mt 10,18; Lc 23,1.32; Jo 18,13.28). “Esse verbo aparece em contexto em que o direcionamento implica uso de força: quando vos levarem (ἄγωσιν) como prisioneiros e vos entregarem às autoridades (Mc 13,11)” (LOUW; NIDA, 2013, § 15.165).

<sup>257</sup> Sentem necessidade premente de buscar na Sinagoga, nos fariseus, uma interpretação que restabeleça o seu *status quo* (9,13), já que a reputação dos mesmos corre risco com a ação de um clandestino.

<sup>258</sup> Para Boor (2002, p. 23) o fato de ser levado aos fariseus está fundamentado na visão do povo: “os fariseus eram para o povo algo como conselheiros espirituais oficiais. Assim como um leproso curado tinha que se mostrar aos sacerdotes, obtendo deles um parecer, os especialistas religiosos também deveriam decidir no presente caso como o milagre da cura deveria ser avaliado”. Nesse contexto, sobressaem “entre os dirigentes judeus, dos quais são integrantes, os fariseus que são os mais ativos (cf. 4,1-3; 7,32.47; 8,13), os que detêm de fato o controle do povo (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 434).

<sup>259</sup> Maggi (2013, p. 99-104) dá um título sugestivo a esse capítulo – *se o povo abre os olhos...* – e assim comenta à p. 99 sobre o ex-cego: “E o coitado sequer tem o tempo de desfrutar a felicidade da nova condição, pois é tratado como embromador e submetido a numerosos e pressionadores interrogatórios”. De fato, ele não é “deixado em paz. Aqui também se expressa a situação do grupo joanino” (WENGST, 2005, p. 391; MATEOS; BARRETO, 1999, p. 434).

<sup>260</sup> Aliás, a atitude do ex-cego é, desde o princípio, politicamente subversiva e poderia (e será) ter sido descrita pelos fariseus como uma espécie de banditismo religioso, como uma prática religiosa alternativa à religião oficial. No dizer de Crossan (1994, p. 341-7): a magia está para a religião assim como o banditismo está para política. [...] A religião é magia oficial e aprovada; a magia é uma religião extraoficial e censurada.

Esse que é conduzido, o ex-cego, que há um tempo era cego, denota simultaneamente a mudança ocorrida e reforça a identidade. Sobre os fariseus, apesar “de serem apenas uma das muitas seitas ou facções ativas nesse período, foi com sua presença e sua atuação que se tornou possível, na realidade, o começo da reorganização, da regularização ou normatização de um ‘único judaísmo’” (GOMES, 2009, p. 46-7)<sup>261</sup>. Com o *novamente* do v. 15 (πάλλιν) a descrição agora “assume o caráter de um interrogatório em plena regra, oficial” (BLANK *apud* WENGST, 2005, p. 391) e “formal” (FABRIS, 2003, p. 431) por parte dos fariseus. Em tese, ou melhor, na prática não teriam nenhum motivo para interrogar o ex-cego, contudo, o leitor já fora avisado *ex abrupto*: *Era sábado em o qual dia fez o barro Jesus e abriu dele os olhos* (v. 14)<sup>262</sup>. Essa justificativa que desqualifica quem realizou o sinal virá à tona também no v. 16, justamente porque, entre “os 1521 trabalhos expressamente proibidos naquele dia, encontram-se os trabalhos de fazer lama e curar os doentes” (*mShab. 7,2 apud* MAGGI, 2013, p. 101).

Do ponto de vista do mundo judaico, qualquer afirmação sobre o ‘verdadeiro Israel’ dependia de um posicionamento em relação ao sábado<sup>263</sup>, justamente porque dele se sujeitava a construção da identidade. Meek (*apud* WENGST, 2005, p. 391) relembra o fato de o mesmo ter acontecido no capítulo 5 com o sinal da cura do paraplético e agora repetir com o ex-cego revela, na verdade, um conflito cristológico: “A questão da observância do sábado é somente um ponto de partida da controvérsia em Jo 5<sup>264</sup> e em Jo 9 que, na sua complexidade, trata-se de uma

<sup>261</sup> Os fariseus (os ‘separados’) eram leigos, mas a partir dos anos 70, depois da destruição do Templo, que o grupo se identifica com o poder da nação judaica e que sua ortodoxia se torna intransigente (LEON-DUFOUR, 1996, p. 236-7). Em 9,13.15.16 (também 9,40) os que interrogam são chamados fariseus, já em 9,18.22 de judeus. Sabe-se que, “de todos os grupos religiosos e também políticos do judaísmo, os fariseus foi o único que sobreviveu ao desastre do ano 70. Os fariseus passaram a exercer a função de autoridades no judaísmo (entre os judeus)” (MARCIER, 1994/I, p. 559).

<sup>262</sup> *Abrir os olhos* aqui tem claro sentido messiânico como em 9,7b.

<sup>263</sup> “O sábado era tão importante que os rabinos construíram ‘muros’ de proteção ao redor desta instituição de tal maneira que ela se tornava superior à circuncisão ou a páscoa” (NEUSNER *apud* GARCIA, 2010, p. 25). Thatcher (*apud* BEUTLER, 2006, p. 16-7) parte da observação que o fato dos sinais de Jesus referidos em Jo 5 e 9 aconteçam em dia de Sábado e introduzido somente depois da narração do sinal: 5,9 e 9,14, poderia até dizer que o narrador esteja brincando com os leitores. Os leitores não esperam tal fato; como o texto não prepara o leitor ao que será revelado, se pode inclusive falar de ironia. [...] Essa técnica suscita no leitor interesse e o prepara para se abrir a novos horizontes: ele deve se libertar das ideias preconcebidas e abrir-se a um novo modo de compreender Jesus e a sua atividade. Para o autor, se abre aqui o campo para um ‘desconstrutivismo’, que coloca à disposição a própria compreensão do texto libertando-o para uma posterior leitura.

<sup>264</sup> Jesus curou o cego e também o paraplético em dia de sábado, os dois não estavam em perigo de morte. Do ponto de vista dos fariseus, “Jesus poderia realizar as curas em outro dia” (BROWN, 2005, p. 403.487; INFANTE, 2010, p. 110).

controvérsia decisivamente *crisológica*". Se o Quarto Evangelho foi escrito para uma comunidade prevalentemente judaica, que teria sofrido e sido expulsa da Sinagoga (cf. 9,34), por ter professado a fé em Jesus-Messias e Filho de Deus, não é difícil ver no drama personificado pelo cego de nascença a história da inteira comunidade. Assim, "a divergência entre Jesus e os fariseus sobre o sábado é um exemplo de tantas e profundas divergências entre a Sinagoga e a comunidade" (ZEVINI, 2009, p. 287)<sup>265</sup>.

O ex-cego, ao ser questionado relata o ocorrido de forma concisa e objetiva, deixando saltar o realismo narrativo do evangelista: "ele possui o dom da brevidade e, em uma só frase, plasma a essência do ocorrido" (MORRIS, 2005/II, p. 92): *Barro pôs sobre os olhos e me lavei e vejo* (v. 15). O leitor não se cansa de escutar pela quarta vez a mesma música de como aconteceu o sinal (9,6-7.11.14.15). A explicação para esse tipo de vai-e-vem ou pergunta-resposta pode ser elucidado em diferentes planos. Antes de tudo, no nível estilístico e organizativo joga sobre as martelantes repetições para oferecer possibilidade hermenêutica seja em primeiro lugar com o vocabulário usado, como também com o desenvolvimento dinâmico e compreensivo da perícopes. Também no plano semântico, nota-se, que por mais que se envolvam os vizinhos e autoridades e, em sintonia com eles e por causa deles, são narradas várias vezes como aconteceu o sinal, nunca é suficiente.

Nos dois níveis das repetições, faz jus ressaltar ainda como as respostas se tornam sempre mais breves e menos coerentes em relação à narração original:

O vocabulário sofre uma redução inexorável, das 38 palavras da primeira narração se passa às 21 da segunda, às 16 da terceira menção, mesmo que aqui se acrescente e especifique o dia em que ocorreu o sinal, ausente nas duas primeiras narrações, para concluir com 10 palavras na quarta. Com a diminuição e a mudança lexical (v. 14 ἀνέωξεν; v. 15 ἐπέθηκέν) enfeia também o ritmo e as belezas estilísticas que tinham caracterizado a primeira narração, somente em parte mantida na segunda, e agora negligenciadas na terceira e na quarta. (MARCONI, 1998, p. 638).

Do paralelismo permanece o fantasma da resposta do ex-cego aos fariseus (9,15):

---

<sup>265</sup> Nesse sentido, se ganha cada vez mais estrada a perspectiva que os evangelhos são reconstruções, resultados dos conflitos, dos confrontos, de memórias e das experiências dos indivíduos e comunidades. Fruto e resultado da dinâmica experiencial "a história de Jesus foi passada pelo filtro das comunidades, buscando responder suas inquietações, problemas, vocações e desafios específicos" (RICHTER REIMER, 2012, p. 238).

Πηλὸν ἐπέθηκέν μου ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμούς  
καὶ ἐνιψάμην  
καὶ βλέπω<sup>266</sup>

Sobressai e é original a introdução do presente do verbo *ver*-βλέπω, depois de dois aoristos (*colocar*-ἐπέθηκέν, *lavar*-ἐνιψάμην) indicando o resultado permanente e aqui o leitor se simpatiza com o ex-cego e também se escandaliza com os fariseus que “se esquecem o fato da cura, mas o como, porque é aí que podem ver se houve transgressão da Lei. Não se alegram com o homem, mas o humano é visto através do jurídico” (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 434).

O processo de fé do ex-cego caminha na mesma proporção que a incredulidade das autoridades: cada interrogatório é um ensejo para ulterior recordação<sup>267</sup> e nova compreensão, que se aprofunda sempre mais em quem foi curado. O seu testemunho sobre Jesus, que nem sequer é mencionado pelo nome, chama atenção ao leitor e, por isso, o seu ver será sinal do seu encontro, do seu conhecer, adorar e professar que Jesus é o Messias. A resposta do ex-cego *provoca divisão entre eles* (σχίσμα ἦν ἐν αὐτοῖς v. 16), como já acontecera em Jo 7,43<sup>268</sup>, formando dois grupos, justamente porque *não observa* (οὐ τηρεῖ) o sábado. Ambos oponentes são do grupo dos fariseus e assim poderia ser estruturado o v. 16:

Diziam, pois os fariseus alguns:	Outros, porém diziam:
Não é homem (vindo) da parte de Deus porque o sábado não guarda!	Como pode um homem pecador tais sinais fazer?

Teríamos na mesma pessoa: um homem que não é de Deus e ainda: como um pecador poderia fazer tais sinais?

Homem de Deus	observa o sábado	faz sinais
Homem pecador	não faz sinais	não observa o sábado

<sup>266</sup> *Novamente, pois perguntavam a ele também os fariseus como tornou a ver. E disse a eles: Barro pôs sobre os olhos e me lavei e vejo.*

<sup>267</sup> A grande preocupação dos copistas e redatores era manter viva a memória do Jesus das narrativas e do significado de seu ministério para as comunidades de então. É nessa linha que se tenta substituir uma narrativa muito realista e dura do Jesus histórico pela categoria da memória (SCHÜSSLER FIORENZA, 2005, p. 6-7).

<sup>268</sup> σχίσμα οὖν ἐγένετο ἐν τῷ ὄχλῳ δι' αὐτὸν: *assim havia uma divisão entre o povo com respeito a ele.* O sinal realizado por Jesus pode ser considerado ou como trabalho feito no sábado e, por isso, uma transgressão da Lei, ou ainda como uma das obras de misericórdia de Deus que não anulam as prescrições da *Torah*. No primeiro caso, Jesus é um pecador (vv. 16.24), no segundo, Jesus é da parte de Deus. Para o narrador a primeira posição equivale a ser cegos (v. 40), a segunda a ser discípulos (vv. 27-28) (YEE *apud* INFANTE, 2010, p. 111).



De forma clara nota-se aqui que “o objetivo do evangelista é salientar a divisão que o sinal de Jesus provoca no ambiente farisaico” (FABRIS, 2003, p. 432). No primeiro grupo v. 16a - *Não é este o homem*<sup>269</sup> (*vindo*) *da parte de Deus, porque o sábado não guarda!* – há um apelo aos critérios hermenêuticos da lei sabática como prova de que a ação de Jesus não pode ser da parte de Deus. O raciocínio é lógico: se Deus deu a ordem do repouso sabático, não é possível que um transgressor como Jesus possa proceder de Deus. Deus não poderia instituir o sábado e depois se contradizer permitindo que houvesse transgressão do mesmo. O verbo τηρέω (τηρέω), que significa *observar/guardar*, é usado aqui pelos lábios dos fariseus para se referir ao repouso sabático; mas quando Jesus o usa é em referimento à Palavra (8,55; 14,23.24; 15,20; 17,6) e aos mandamentos (14,15.21; 15,10). Essas duas palavras no Quarto Evangelho são simétricas. O texto sugere que houve uma inversão da parte dos fariseus (GRASSO, 2008, p. 417)<sup>270</sup>.

Ironicamente a expressão παρά Θεου/*da parte de Deus*, com uma preposição que rege um genitivo, indica a origem da missão de Jesus, que do ponto de vista farisaico não pode ser interpretada como divina<sup>271</sup>. Diante da evidência do narrador e do protagonismo do ex-cego que, aliás, será comunicado ao leitor que no v. 33 professará a fé e, apesar disso, o primeiro grupo de fariseus fica contrário, deixando o leitor escandalizado.

<sup>269</sup> Na expressão *este homem*, οὗτος está separado de ὁ ἄνθρωπος por παρά Θεοῦ. É uma construção raríssima e talvez queira enfatizar o substantivo *homem* (MORRIS, 2005/II, p. 92). No v. 16 os fariseus referem-se a Jesus como ‘esse homem’ e criticam sua não-observância do sábado. Parece haver certa intenção do evangelista em mostrar que tanto o ex-cego como os fariseus apenas percebem a humanidade de Jesus. Porém, diferentemente, o ex-cego concluirá o processo de conhecimento, afirmando primeiramente que Jesus é um profeta (v. 17) e, em seguida, proclamando-o como Senhor (v. 36); enquanto os fariseus permanecerão numa cegueira produzida pelo pecado e pela persistência em não acolher o Messias no ‘homem Jesus’ (v. 41). É válido ressaltar que o evangelista coloca no passado os conflitos que sua comunidade tinha com a sinagoga e o judaísmo formativo (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 236-7).

<sup>270</sup> A narração propõe simbolicamente a dinâmica da busca e do reconhecimento da obra de Deus (v. 4) mediante o discernimento gradual dos personagens (ex-cego, vizinhos/conhecidos, pais e leitores). O itinerário conceitual se torna um verdadeiro processo jurídico: inicia com a consideração jurídica do pecado segundo a ideia do princípio de retribuição e legalístico, se explicita nas series de interrogações e no juízo de ilícito do sinal realizado por Jesus e se conclui com a centralidade do ato de fé e do reconhecimento do Cristo *luz do mundo* (PANIMOLLE, 1985, p. 416-23).

<sup>271</sup> Aqui temos um típico caso onde a sintática e a semântica do texto não são respeitadas: a mesma expressão é encontrada em (6,45; 7,29; 16,27.28), sempre para ilustrar a proveniência de Jesus. Já no Prólogo, que tem a função de fazer conhecer de maneira plena a sua identidade se afirmara que ele é o unigênito que procede do Pai (1,14). Algo, aliás, que o leitor ouvirá da boca do ex-cego de forma lúcida e irônica (9,33): *Se este não fosse de Deus* (παρά Θεοῦ), *nada poderia fazer* (GRASSO, 2008, p. 418).

Já o segundo grupo v. 16b – *Outros, porém diziam: “Como pode um homem pecador tais sinais fazer?”* – coloca em discussão o parecer do primeiro justamente porque, segundo eles, quem é pecador não poderia cumprir tais sinais<sup>272</sup>. O termo ἄμαρτωλός/*pecador* aparece quatro vezes no capítulo (9,16.24.25.31) e não fugirá mais do Quarto Evangelho. No mundo judaico o pecado é estabelecido com base na Lei, da inflação da mesma e não denota um imoral, mas quem não conforma a sua vida com a Lei. Para o judaísmo o fundamento de medida é a *Torah*, enquanto para Jesus é quem se fecha conscientemente à revelação<sup>273</sup>. O grupo que parece estar do lado de Jesus é minoritário e não se ouvirá mais falar dele após esse versículo, dando a impressão que nunca tenha existido<sup>274</sup>. Caberá, portanto, ao ex-cego dar testemunho sozinho de Jesus, convidando o leitor a segui-lo.

Na divisão e discussão entre eles, resta como única alternativa recorrer e perguntar a aquele que já fora ἄνθρωπον τυφλὸν ἐκ γενετῆς (9,1: *homem cego de nascença*) e, posterior ao sinal, τὸ πρότερον ὅτι προσαίτης ἦν (9,8: *o que antes era mendigo*); que já fora chamado de τὸν ποτε τυφλόν. (9,13: *outrora cego*) e agora τῷ τυφλῷ πάλιν (9,17: *ao cego novamente*). Ao recorrerem ao ex-cego do que ele pensa sobre Jesus, mostra o grau de dissensão e desconcerto que havia entre os fariseus. Nas palavras de Morris (2005/II, p. 93):

Em uma situação normal jamais se perguntaria a um homem qualquer sobre questões religiosas. Porém, depois de tudo ele era o único que sabia o que havia ocorrido. Por isso lhe perguntaram. O pronome ‘tu’ é enfático; de repente o homem adquiriu uma posição especial. Não duvida, responde com determinação: é um profeta (o mesmo que dissera a mulher samaritana 4,19).

<sup>272</sup> O plural σημεία prova que eles são sabedores de outros sinais realizados por Jesus. Provavelmente o evangelista pensa na cura miraculosa do cap. 5, que devido ter sido no sábado teve o mesmo problema. Contudo, lá não se falara ainda de uma divisão entre os adversários de Jesus. A obra reveladora de Jesus coloca sempre em embaraço e na incerteza (11,47). A revelação há uma função crítica (SCHANACKENBURG, 1977/II, p. 419). É bom salientar que não é o ex-cego a falar de sinais no plural, mas os fariseus (do segundo grupo) que parecem estar mais abertos e veem na cura um sinal, resgatando, inclusive, o segundo nível de compreensão do conceito de sinal.

<sup>273</sup> Metzger (*apud* GRASSO, 2008, p. 418). Moisés, em Dt 13,1-6 ensina a não seguir, e sim matar um profeta que, mesmo fazendo sinais, vai contra a Lei de Deus. Contudo, “o princípio que pecador não possa cumprir milagres não é universalmente testemunhado na tradição bíblica. No texto de Ex 7,11 é narrado que os magos do faraó imitaram os milagres de Aarão. Em Mt 24,24 Jesus admite que falsos messias e profetas mostrarão grandes prodígios e milagres para desviar também os eleitos” (BROWN, 2005, p. 487).

<sup>274</sup> Sobre a palavra σχίσμα não deve ser algo formal e institucional, mas uma discussão, choques de ideias. Embora Mateos e Barreto (1999, p. 432) sejam de opinião que se trate de uma “situação durativa 10,19”.

O ex-cego se torna “testemunha qualificada”<sup>275</sup>, único habilitado a falar de Jesus e os mesmos “fariseus que em 7,47ss tinham zombado daqueles que se impressionaram com Jesus e seus discursos, agora não hesitam em interrogar a este homem, que também é um ‘*am ha-’ares*’<sup>276</sup>, um ignorante da lei (7,49)” (SCHNACKENBURG, 1977, p. 419). Poderia até pensar o leitor que ao ser intimado e intimidado pela autoridade dos fariseus, o ex-cego daria uma resposta desfavorável a Jesus. Até mesmo porque, a pergunta não é aberta e exige que o interrogado se posicione e dê seu parecer corajoso a uma das opções (9,16): trata-se de um homem pecador ou de um homem de Deus? Respondendo que é um profeta (9,17), o ex-cego está dando ao gesto do homem chamado Jesus (9,11), que cura e questiona a tradição judaica do repouso sabático (9,14) o estatuto de gesto profético, alguém que fala em nome de Deus.

Os grandes profetas, Elias, Eliseu e, sobretudo Moisés, considerado o protótipo dos profetas, ocupavam um grande lugar na religiosidade popular dos judeus por causa dos sinais que fizeram (cf. tb. v. 31). De toda maneira, o ex-cego já se coloca ao lado de Jesus! (KONNINGS, 2005, p. 199).

Além disso, os fariseus interpretam o fato como resistência a autoridade constituída e instituída. Nesse sentido, o gesto, agora profético, foge ao controle da Sinagoga porque, a comunidade, pela boca do ex-cego que recuperou a capacidade de ver a realidade com outros olhos, resolve crer e professá-la. Podemos pensar que ao dizer que se trata de um profeta, o ex-cego está no primeiro nível da fé, que lhe faz reconhecer quem é aquele homem que lhe curou: não um transgressor do sábado, mas um profeta, aquele que acolhe o verdadeiro significado da Palavra, porque tem olhos para ver Aquele que fala.

Se a afirmação do ex-cego não nos parece suficiente, recordemos que ele não poderia saber mais da identidade de Jesus. O seu encontro foi brevíssimo. O mais seguro é que, ao dizer profeta já está assinalando o maior qualificativo que podia conceber; com sua resposta o ex-cego coloca Jesus no nível mais elevado que poderia conceber<sup>277</sup>: do simplesmente um homem chamado Jesus (9,11), agora declara ser um profeta. O texto revela a ironia<sup>278</sup> fina e sutil:

<sup>275</sup> Mateos e Barreto (1999, p. 435)

<sup>276</sup> Para Moracho (1996, p. 84) o termo ‘*am ha-’ares*’ que originalmente significa ‘povo do país’, os fariseus o aplicavam também no século I aos ignorantes, cuja a piedade é inferior e cuja a moral é negligente, especialmente em matéria de pureza legal.

<sup>277</sup> A categoria de profeta é a mais notável dos homens extraordinários (BROWN, 2005, p. 487).

<sup>278</sup> Para esse tema veja Culpepper (1983).

Os doutos fariseus não sabem entender nada acerca da origem de Jesus. O simples mendigo, ao contrário, abre as vendas da realidade de Jesus. Para ele é um profeta não somente agradável a Deus, mas aquele que age para libertar o homem da sua miséria. (ZEVINI, 2009, p. 279).

A confissão de Jesus como um profeta faz prosseguir a discussão-inquirição (9,18-23), porque a Sinagoga coloca em cheque a opinião positiva do ex-cego sobre Jesus. Sinteticamente podemos dizer que o interrogatório dos fariseus pode ser estruturado de forma paralela ao interrogatório dos vizinhos pelo esquema 9,8-17<sup>279</sup>:

Os vizinhos	Fariseus
Reações diferentes 9,8-9ab	Reações diferentes 9,16
Confissão do ex-cego: Eu sou 9,9c	Confissão do ex-cego: É profeta 9,17b
Interrogatório do ex-cego 9,10	Interrogatório do ex-cego 9,15a
Depoimento do ex-cego 9,11	Depoimento do ex-cego 9,15b
Interrogatório sobre Jesus 9,12a	Interrogatório sobre Jesus 9,17a
Depoimento do ex-cego = confissão do ignorante 9,12b	Depoimento do ex-cego = confissão 9,17b

Poderíamos dizer que os fariseus, representando as autoridades, são aqueles que perguntam, questionam, colocam em dúvida, mas não creem<sup>280</sup>. Esse é o segundo tipo de reação diante do sinal do cego. O leitor reencontrará essas autoridades na próxima cena, ou seja, a reposta do ex-cego – Προφήτης ἐστίν – não era aquela que os seus interlocutores queriam ouvir<sup>281</sup>, tanto é que eles não creem e, por isso, irão interrogar os pais.

#### 2.7.4 Cena 4: II interrogação das autoridades e os pais do ex-cego: 9,18-23

18 Não creiam, pois os judeus a respeito dele que era cego e tornou a ver até que chamaram os pais dele, do que tornou a ver.	18 Οὐκ ἐπίστευσαν οὖν οἱ Ἰουδαῖοι περὶ αὐτοῦ ὅτι ἦν τυφλὸς καὶ ἀνέβλεψεν ἕως ὅτου ἐφώνησαν τοὺς γονεῖς αὐτοῦ τοῦ ἀναβλέψαντος
---	---

<sup>279</sup> Os vv. 13-14 fazem um centro literário da subunidade: demonstra-se que os fariseus são incapazes de restituir à vista a um que outrora era cego. Somente Jesus, em dia de sábado, com atos (fazer lama) e palavras (de Enviado), pode abrir os olhos. O nós dos discípulos desapareceu, mas aí entra a profissão de fé do cego curado que, como protótipo dos crentes, pode dizer: Eu sou. O seu testemunho o leva dar satisfação de si mesmo e de Jesus com sempre mais verdade. Compreender melhor e fazer compreender quem é o cego curado faz compreender quem é Jesus (SIMOENS, 2000, p. 430).

<sup>280</sup> A comunidade joanina, pela boca do cego que recuperou a vista graças a Jesus, afirma que ele é um profeta e também os judeus poderiam reconhecê-lo se escutassem as testemunhas bíblicas sobre 'servo do Senhor' que 'abre os olhos dos cegos' (Is 42,6.7; 49,6.9). Portanto, nesse estágio da discussão, o confronto entre a comunidade cristã e ao menos uma parte do ambiente dos fariseus parece muito provável que o embate se tornará mais tenso (FABRIS, 2003, p. 432).

<sup>281</sup> "Essa confissão de Jesus como um profeta faz prosseguir a discussão, porque as autoridades colocam em dúvida o fato que conduziu a essa opinião positiva sobre Jesus" (WENGST, 2005, p. 392). A reação das autoridades demonstra que o vocábulo está revestido de um significado messiânico. "Se a afirmação for exata, a resposta do ex-cego é, a rigor, a confissão da dignidade messiânico-profética de Jesus sustentada por seu discípulo diante dos 'discípulos de Moisés' (9,28)" (SABUGAL, 2010, p. 46).

19E perguntaram a eles, dizendo: “este é o filho vosso, o qual vós dizeis que cego nasceu? Como, pois, vê agora?”	19 καὶ ἠρώτησαν αὐτοὺς λέγοντες, Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ὑμῶν, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη; πῶς οὖν βλέπει ἄρτι;
20Responderam, pois os pais dele e disseram: “Sabemos que este é o filho nosso, e que cego nasceu;	20 ἀπεκρίθησαν οὖν οἱ γονεῖς αὐτοῦ καὶ εἶπαν, Οἴδαμεν ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ἡμῶν καὶ ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη·
21Mas como agora vê, não sabemos; ou quem abriu os olhos dele nós não sabemos. A ele perguntai, idade tem, em defesa de si mesmo falará.”	21 πῶς δὲ νῦν βλέπει οὐκ οἴδαμεν, ἢ τίς ἤνοιξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμοὺς ἡμεῖς οὐκ οἴδαμεν· αὐτὸν ἐρωτήσατε, ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει.
22Essas coisas disseram os pais dele porque temiam os judeus; já de fato tinham combinado os judeus que, se alguém a ele confessasse como Cristo excomungado da sinagoga deveria ser.	22 ταῦτα εἶπαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους· ἤδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἔάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ Χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται.
23Por isso os pais dele disseram: “idade tem, a ele interrogai”.	23 διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπαν ὅτι Ἠλικίαν ἔχει, αὐτὸν ἐπερωτήσατε.

O testemunho do ex-cego (9,13-17) não é digno de confiança; a reputação de um ex-cego de nascença não merece crédito nem tem lugar na tradição judaica; então, as autoridades, os judeus (9,13.22) convocam os pais para detectar a fraude ou a veracidade do sinal. O texto tem sua vivacidade própria e a cena começa com os ‘novos’ personagens que perguntam aos pais daquele que tinha recuperado a vista (9,18-19), passando pelas respostas tímidas deles (9,20-21) e o comentário do evangelista (9,22-23). Mesmo que, inicialmente os fariseus (9,13) parecem ser substituídos no interrogatório pelos judeus (9,18), a consecutiva inicial (οὖν: *pois*)<sup>282</sup> consente identificar os dois grupos; o motivo da substituição provavelmente é aludir o caráter oficial da convocação, porque para o evangelista, os judeus, com frequência indicam os representantes das autoridades judaicas<sup>283</sup> (1,19; 2,18.20; 5,10) e a decisão de expulsar da Sinagoga justamente partirá dos judeus (9,22)<sup>284</sup>; aqui se percebe a necessidade de levar a causa à Sinagoga: os vizinhos chamam os fariseus, os fariseus (judeus) chamam os pais.

Narrativamente, nota-se uma ironia na estrutura do v. 18: se por um lado os judeus *não creem* (οὐκ ἐπίστευσαν) nas palavras do ex-cego; acredita nelas o narrador e se obstina em chamá-lo *aquele que tinha recuperado a vista* no início da

<sup>282</sup> Em um contexto como esse, οὖν estabelece um valor transitivo e não de contraste (LOUW; NIDA, 2013, § 89.127).

<sup>283</sup> “O caso está se tornando perigoso e os fariseus, divididos entre si, pedem socorro aos judeus, os chefes religiosos” (MAGGI, 2013, p. 101).

<sup>284</sup> (SCHNACKENBURG, 1977, p. 422; WENGST, 2005, p. 17-26.393; FABRIS, 2003, p. 420; MATEUS; BARRETO, 1999, p. 432). Os fariseus após todas as reviravoltas do pós-70 será o ‘grupo principal’ no judaísmo formativo (GOMES, p. 46-57, 2009).

cena e a passagem do indicativo aoristo (*ἀνέβλεψεν*: *tornou a ver*) ao participio (*ἀναβλέψαντος*: *tornou a ver*), além de evitar a monotonia, serve para manter aquele valor incoativo<sup>285</sup> que apareceu também no aoristo do v. 11 (*ἀνέβλεψα*: *tornei a ver*)<sup>286</sup>. Mais do que isso, essa repetição martelante em um mesmo período tem o escopo de salientar o duplo aspecto da inquirição dos judeus: a) a suposta cegueira de nascimento colocada em cheque e b) o sinal profético de adquirir a visão. O que está em pauta é a transformação do cego em vidente e a identidade entre eles (RODRIGUES, 2003, p. 77; ALMEIDA, 2008, p. 86).

Os judeus chamam/convocam os pais com autoridade (9,19), pois se conseguirem arrancar uma resposta favorável a eles dos únicos que poderiam testemunhar, de fato, que o vidente de agora não é o cego de nascença (9,1-5) e mendigo (9,8) poderiam também, desmascarar o protagonismo e a fraude do suposto ex-cego. Negando a cegueira, então, negaria o sinal realizado pelo poder taumáturgico de Jesus que se transformou em gesto profético (9,17).

São três, as perguntas feitas por eles aos pais no v. 19, *este é o filho vosso* (?), *o qual vós dizeis que cego nasceu?* *Como, pois, vê agora?* que, por sua vez estão em perfeito paralelismo com as respostas nos vv. 20-21:

v. 19a: este é o filho vosso (?)	v. 20a: Sabemos que este é o filho nosso
v. 19b: o qual vós dizeis que cego nasceu?	v. 20b: e que cego nasceu
v. 19c: Como, pois, vê agora?	v. 21a: Mas como agora vê, não sabemos

Pode-se observar também, além disso, que em 9,20-21 há um quiasmo antitético que contrapõe a cegueira de nascimento e o vidente de agora com o objetivo de salientar a mudança ou o antes e o depois do protagonista em questão:

A) Sabemos que este é o filho nosso (v. 20)

B) e que cego nasceu (v. 20b)

B') mas como agora vê (v. 21a)

A') não sabemos (v. 21a)

Com a resposta dos pais o leitor poderia ficar feliz porque os mesmos confirmam a identidade do filho e, nesse sentido, as autoridades reagiriam positivamente ao sinal feito por Jesus. Mas o narrador é sóbrio e não se manifesta;

<sup>285</sup> São verbos que representam uma mudança de estado, coisas que eram de um jeito e transformaram-se. No caso em questão: era cego de nascença e agora é um vidente.

<sup>286</sup> Marconi (1998, p. 635).

também se percebe a frieza da resposta dos pais, confirmando somente a identidade do filho, “sem nenhuma aclamação de alegria, sem nada excepcional pela cura do filho” (PANIMOLLE, 1985, p. 398). Os pais deveriam ser os mais interessados na cura do filho, saber tudo, como se procedeu; contudo, assim encerra a resposta deles (v. 21): *mas como agora vê, não sabemos; ou quem abriu os olhos dele nós não sabemos. A ele perguntai, idade tem, em defesa de si mesmo falará.*

Na pergunta dos judeus (v. 19: Οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς ὑμῶν, ὃν ὑμεῖς λέγετε ὅτι τυφλὸς ἐγεννήθη; πῶς οὖν βλέπει ἄρτι;: *E perguntaram a eles, dizendo: “este é o filho vosso, o qual vós dizeis que cego nasceu? Como, pois, vê agora?”*) já se nota que não querem admitir o sinal; por outro lado, na resposta dos pais (v. 21: ἡμεῖς), sobretudo pelo uso do (τίς: *quem*), há uma recusa de se comprometer, deixando a responsabilidade ao filho (v. 21: ἡλικίαν ἔχει, αὐτὸς περὶ ἑαυτοῦ λαλήσει): *idade tem, em defesa de si mesmo falará*), agora vidente, provar seu protagonismo. Ironicamente, enquanto os judeus não confiam nas palavras do ex-cego, os pais<sup>287</sup>, ao contrário, dão-lhe o estatuto de maturidade. O próprio narrador justifica a motivação da resposta evasiva dos pais e por que “a alegria natural pela cura do filho não se pode manifestar” (MATEUS; BARRETO, 1999, p. 436).

A resposta é concluída com a intervenção do narrador que explica o motivo (v. 22: ὅτι – *porque*) da resposta negativa dos pais daquele que fora curado. A disposição das frases prevê uma principal seguida de uma causal. Uma ulterior principal introduzida pela γὰρ (*de fato*) explica a precedente causal com a hipotética ἐάν τις (*se alguém*), a qual, com um anacronismo<sup>288</sup> evidente – a exclusão da sinagoga (Jo 12,42; 16,2) pela profissão pública do messianismo de Jesus que não se justifica com a época do Nazareno – estendendo-se assim ao tempo dos confrontos da comunidade. A partir dessa perspectiva se explica melhor também o uso do mais-que-perfeito (συνετέθειντο: *tinham combinado*) para motivar o medo dos

<sup>287</sup> Do ponto de vista judaico também confiar nos pais é colocar a confiança em hipoteca, já que esses são personagens suspeitos: se o filho deles nasceu cego, logo, os seus pecados se expressariam no filho cego de nascença e em nada seria estranho que os mesmos pudessem mentir para se livrarem do peso moral colocado pela ‘tradição’. Contudo, para o leitor os pais não são suspeitos, uma vez que Jesus já os livrou de qualquer culpa ou penalização consequente (9,2-3).

<sup>288</sup> Sem dúvida que a expulsão da Sinagoga de quem confessasse Jesus como Cristo (9,22) se trata de um anacronismo que expressa o contexto judaico pós-70. Podemos citar entre tantos Tuñí Vancells (1999), Pallares (1994) e Konings (2005).

pais: reproduz um estado adquirido no passado e o evoca no presente (MARCONI, 1998).

Temos aqui uma articulada motivação que é introduzida e concluída com o que os pais disseram; na resposta dos pais reforçada pelo narrador temos uma cena com um quiasmo que sinaliza o motivo que os induziu a não falar:

- v. 21b      αὐτὸν ἐρωτήσατε (a ele interrogai)<sup>289</sup>  
 v. 21c      ἡλικίαν ἔχει... (idade tem)  
 v. 22a      ταῦτα εἶπαν οἱ γονεῖς (essas coisas disseram)  
 v. 22        ὅτι... γὰρ... ἵνα ἐάν τις... (porque... de fato... que, se alguém...)  
 v. 23a      διὰ τοῦτο οἱ γονεῖς αὐτοῦ εἶπαν (por isso os pais dele disseram)  
 v. 23b      ἡλικίαν ἔχει (idade tem)  
 v. 23c      αὐτὸν ἐπερωτήσατε (a ele interrogai).

Na realidade *essas coisas disseram os pais dele porque temiam os judeus; já (previamente) de fato tinham entrado em acordo os judeus que, se alguém a ele confessasse como Cristo excomungado da sinagoga deveria ser (9,22)*. Em tal situação, o comportamento dos pais é compreensível, devido ao medo de serem expulsos da Sinagoga; porém, não se justifica, uma vez que, a confissão proibida pelos judeus, sob pena de excomunhão, concerne a messianidade de Jesus. Ao contrário do filho, ex-cego e mendigo, não ousaram confessar<sup>290</sup>. Esse contraste ficará mais claro nos vv. 30-34.

O leitor do Quarto Evangelho é sabedor do *medo* (ἐφοβοῦντο) provocado pelas autoridades dos judeus: *Entretanto, ninguém falava dele abertamente, por ter medo dos judeus* (φόβον τῶν Ἰουδαίων) (Jo 7,13); *Depois disto, José de Arimateia, que era discípulo de Jesus, ainda que ocultamente pelo medo que tinha dos judeus* (φόβον τῶν Ἰουδαίων) ... (Jo 19,38); *ao cair da tarde daquele dia, o primeiro da semana, trancadas as portas da casa onde estavam os discípulos com medo dos judeus*

<sup>289</sup> Do ponto de vista formal o v. 23bc repete em forma quiástica a frase do v. 21bc.

<sup>290</sup> Panimolle (1985, p. 398) mostra uma nota importante: “Eles temem as autoridades, portanto não ousaram confessar a fé na messianidade de Jesus. Em tal modo não somente não imitaram o exemplo de João Batista, que proclamou não ser o Cristo e indicou com o dedo quem era o Messias (Jo 1,20ss), mas nem mesmo assemelharam-se ao filho, o qual com simplicidade e franqueza enfrentou os doutos judeus, mostrando a eles, com prova dos fatos, que o Mestre é o enviado de Deus e por externar tal confissão foi expulso da sinagoga (Jo 9,30-34)”.



(φόβον τῶν Ἰουδαίων)... (Jo 20,19). Para concluir, como nota Grasso (2008, p. 421), “o medo no Quarto Evangelho é sempre suscitado pelas autoridades judaicas”<sup>291</sup>.

O que fomenta esse medo tem seus contornos bem definidos e expressos pelo adjetivo ἀποσυνάγωγος (*expulsar-vos-ão das sinagogas*), um termo inédito do Quarto Evangelho (9,22; 12,42; 16,2)<sup>292</sup>, reforçado e confirmado por ἐξέβαλον (*expulsar v. 35*) e relacionado especificamente à *confissão/profissão* pública de Jesus como Messias, expresso pelo verbo ὁμολογέω. Somente em Jo 9,22 é mencionada explicitamente a procedência disciplinar *pelas autoridades* (ἦδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι) de excluir da Sinagoga alguém que confessar Jesus como Messias (9,34: *E expulsaram-no para fora*).

Acerca dessa disposição e do raríssimo adjetivo ἀποσυνάγωγος, Beutler (2006, p. 29) faz a seguinte nota:

No evangelho de João, a Sinagoga é sempre suposta como comunidade judaica. Isto fica patente dos três versículos em que são utilizados o conceito de ἀποσυνάγωγος (9,22; 12,42; 16,2). No capítulo 9 se fala de uma decisão dos ‘Judeus’ de excluir da Sinagoga toda pessoa que confessasse Jesus. Em 12,42, o evangelista menciona um grupo potente de ‘criptocristãos’<sup>293</sup>, que acreditavam em Jesus, mas não tinham a coragem de confessar tal fé por medo de serem excluídos da Sinagoga pelos ‘fariseus’ (provavelmente Sinédrio). Em 16,2, tal exclusão é anunciada aos seguidores de Jesus depois da partida do Mestre. Possivelmente esses textos joaninos sofreram influência do período em que fora composto o quarto evangelho.

<sup>291</sup> Os súditos não devem ter opinião própria, mas depender da opinião declarada pelos dirigentes (7,26), os quais podem impô-la, porque dispõem de meios de coação: *já tinham combinado que fosse excluído da sinagoga*. Não dão razões, trata-se de um ato de pura autoridade. Vê-se agora porque Jo mudou a denominação ‘os fariseus’ para ‘os dirigentes’; a decisão não é só dos fariseus, mas do círculo do poder em seu conjunto (MATEUS; BARRETO, 1999, p. 436-7).

<sup>292</sup> *Ainda assim, muitos líderes dos judeus creram nele. Mas, por causa dos fariseus, não confessavam a sua fé, com medo de serem expulsos da sinagoga* (ἵνα μὴ ἀποσυνάγωγοι γένωνται) (12,42); *Expulsar-vos-ão das sinagogas* (ἀποσυναγωγούς); *vem mesmo a hora em que qualquer que vos matar cuidará fazer um serviço a Deus* (16,2). Muitos outros textos do Novo Testamento encontramos termos inclusive mais agressivos, como, por exemplo em Lc 6,22: *Bem-aventurados sereis quando os homens vos odiarem e quando vos expulsarem* (ἐκβάλωσιν) *da sua companhia, e vos injuriarem* (ὀνειδίσωσιν), *e rejeitarem o vosso nome como mau, por causa do Filho do homem*; Mt 5,10-11: *Bem-aventurados os que sofrem perseguição por causa da justiça, porque deles é o reino dos céus*; *Bem-aventurados sois vós, quando vos injuriarem* (δεδιωγμένοι) *e perseguirem e, mentindo, disserem todo o mal contra vós por minha causa*; ver também Lc 21,12; 1Cor 4,12; Gl 5,11. Todos estes textos mencionam a perseguição e expulsão, mas são conselhos que visam prevenir os membros. Na perícopie em questão, a expulsão acontece justamente porque confessou e, sendo expulso, ainda continua a confessar. Não é um conselho que visa uma perseguição ou expulsão futura, é a narração de uma expulsão em ato e de como, apesar dela, a comunidade continua perseverante.

<sup>293</sup> Criptocristãos são os cristãos de origem judaica ainda ligados à Sinagoga.

Dessa forma, os três textos citados são expressão do que estão vivendo os cristãos da comunidade, que ao professarem a fé em Cristo, deveriam, por consequência lógica, serem expulsos da Sinagoga. O cego de nascença, agora curado, seria um precursor de tal experiência. Ele poderia servir como modelo<sup>294</sup> de identificação para os discípulos dos tempos sucessivos, no período de separação definitiva entre cristãos e comunidade judaica, que eram organizados nas Sinagogas.

Louw e Nida (2013, § 11.46) mostram a semântica de ἀποσυνάγωγος em 9,22 e abrem horizontes para o alcance da mesma:

Na tradução de Jo 9.22, é importante deixar claro que não se trata simplesmente de obrigar alguém sair do prédio da sinagoga, mas que tal pessoa seria excluída do rol de membros e, por consequência, do culto da sinagoga. Em algumas línguas, pode-se explicitar isso, dizendo, 'seu nome seria retirado da lista daqueles que são membros da sinagoga' ou 'ele não mais poderia entrar na sinagoga' ou 'ele perderia a sua condição de membro da sinagoga'.

Sendo ἀποσυνάγωγος único do Quarto Evangelho, seria um termo criado e utilizado exclusivamente para descrever a expulsão e, portanto, a ruptura dos grupos cristãos com a Sinagoga, já que o mesmo aparece pela primeira vez na narrativa do capítulo 9? Supondo a afirmativa como resposta, qual a intensidade dessa expulsão: Local? Pontual? Contextual? Permanente? O uso do verbo no indicativo imperfeito, voz média ἐφοβοῦντο, indica que o medo dos pais é constante, ou seja, já vem de uma situação anterior ao interrogatório. Essa não pontualidade do medo dos pais é reforçada pelo verbo indicativo mais-que-perfeito médio: *as autoridades já (previamente) tinham entrado em acordo* - συνετέθειντο. Além do mais, é curioso o advérbio ἤδη-já, supondo que a expulsão já era uma prática comum<sup>295</sup>, inclusive no tempo de Jesus<sup>296</sup>.

<sup>294</sup> Nesse sentido, a figura tipológica do ex-cego dá ao texto um colorido profético (BONNEAU, 2003, p. 239-252). A origem dessa compreensão ou do caráter profético dos escritos joaninos remonta a Käsemann (1968, p. 38).

<sup>295</sup> Wengst (2005, p. 17); Bloom (2006, p. 99).

<sup>296</sup> Nada obriga a situar a exclusão (excomunhão) da sinagoga só depois do sínodo de Jâmnia. A excomunhão era uma prática conhecida; por volta de 50 d.C., Paulo a aconselhou aos coríntios em relação a um incestuoso (1Cor 5,1-5). Ela pode ter sido praticada contra os cristãos já bem cedo, dependendo da atmosfera local, pois o conflito com o judaísmo surgiu simultaneamente com a comunidade cristã (cf. At 8-9). Paulo que o diga! (KONINGS, 2005, p. 200). Além disso, se no discurso de despedida em 16,2, Jesus previne os discípulos da possibilidade de serem expulsos da Sinagoga, não seria um indicativo que já no seu ministério existia? (GRASSO, 2008, p. 422). Simbolicamente e, aqui estamos no coração do que acontece na perícopa de Jo 9, a separação da comunidade do Quarto Evangelho, ou, do cristianismo do Judaísmo em Formação, já fora antecipada

É a partir de todos esses dados que Martyn (1968, p. 31-40) chega à conclusão de que esta prática de expulsar os cristãos da Sinagoga somente pode se identificar com a medida disciplinar que tomaram as autoridades em Jâmnia contra os cristãos em 80-90 d.C. Nesse período que foi introduzido no culto litúrgico, a *Birkat ha-Minim*<sup>297</sup>, com o escopo de expulsar os que confessassem a messianidade de Jesus. Ainda sobre o tema, Brown (2005, p. 488.497) aponta três tipos de expulsão: a) aquela de uma semana; b) uma mais formal, de trinta dias; c) o anátema propriamente dito ou excomunhão solene imposta definitivamente pelas autoridades judaicas. Nessa lógica, o texto estaria aludindo à exclusão de cristãos ao final do século I e mais coincidente com a terceira forma.

No entanto, essa posição parece não ser a mais aceita atualmente. Preferimos entender que o processo de expulsão está em *andamento* e, além disso, o texto bíblico, sobretudo, ἀποσυνάγωγος não é uma expressão da assim chamada décima segunda bênção.

A cena se encerra com os pais deixando a responsabilidade ao filho, podendo ser vista de duas maneiras:

Os pais confiam no filho, ratificam silenciosamente a resposta do filho, mas não se comprometem publicamente. b) Eles sabem que os judeus queriam a cabeça de todos aqueles que confessassem a messianidade de Jesus, assim eles deixam que o sinal da cura do filho fale por eles. (MAZZAROLO, 2000, p. 127).

Contudo, parece ser mais coetâneo com o texto perceber na resposta lacônica dos pais o medo motivado por uma situação de perseguição. Os pais primam por segurança e não se atrevem a desafiar os opressores. De fato, a repetição da maioria 9,21.23 evidencia particular importância. Mas, nos dois casos está patente o medo da instituição judaica. Por outro lado, Jesus é ausente na cena após o sinal e agora os pais deixam que o ex-cego aja por conta própria; do ponto de vista narrativo, o ex-cego assume o paradigma de uma fé madura: somente confessa Jesus quem é maduro e capaz de protagonizar o seu itinerário.

---

e assegurada, faltando apenas ser formalizada como acontece com a reunião de Jâmnia que é, sem dúvida, o resultado do que já se vivia Jo 9,22.34.

<sup>297</sup> Abordaremos o *status quaestionis* desse tema ulteriormente no terceiro capítulo da Tese. Estaria Jâmnia e *Birkat ha-Minim* ligados à expulsão descrita no texto? O texto depende deles? Ou, ao contrário, o texto os torna claro?

## 2.7.5 Cena 5 III Interrogação das autoridades e ironia/ousadia do ex-cego 9,24-34

24Convocaram, pois, o homem que era cego pela segunda vez e disseram-lhe: “Dá glória a Deus; nós sabemos que esse homem é pecador”.	24Ἐφώνησαν οὖν τὸν ἄνθρωπον ἐκ δευτέρου ὃς ἦν τυφλὸς καὶ εἶπαν αὐτῷ, Δὸς δόξαν τῷ θεῷ· ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτωλὸς ἐστίν.
25Respondeu pois aquele: “Se é pecador, não sei; uma coisa eu sei, que cego sendo agora vejo”.	25 ἀπεκρίθη οὖν ἐκεῖνος, Εἰ ἁμαρτωλὸς ἐστίν οὐκ οἶδα· ἐν οἶδα ὅτι τυφλὸς ὢν ἄρτι βλέπω.
26Disseram, pois a ele: “Que fez a ti? Como abriu os seus olhos?”	26 εἶπον οὖν αὐτῷ, Τί ἐποίησέν σοι; πῶς ἤνοιξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς;
27Respondeu a eles: “Eu já disse a vós e não ouvistes por que novamente quereis ouvir? Também vós quereis dele discípulos tornar-vos?”	27 ἀπεκρίθη αὐτοῖς, Εἶπον ὑμῖν ἤδη καὶ οὐκ ἠκούσατε· τί πάλιν θέλετε ἀκοῦειν; μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι;
28E insultaram a ele e disseram: “tu discípulo és daquele porém nós de Moisés como discípulos;	28 καὶ ἐλοιδόρησαν αὐτὸν καὶ εἶπον, Σὺ μαθητῆς εἶ ἐκεῖνου, ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμὲν μαθηταί·
29Nós sabemos que a Moisés Deus falou porém este não sabemos donde é.”	29 ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι Μωϋσεὶ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν.
30Respondeu o homem e disse a eles: “Nisto pois o maravilhoso está, que vós não sabeis donde é, no entanto abriu meus olhos.	30 ἀπεκρίθη ὁ ἄνθρωπος καὶ εἶπεν αὐτοῖς, Ἐν τούτῳ γὰρ τὸ θαυμαστόν ἐστιν, ὅτι ὑμεῖς οὐκ οἴδατε πόθεν ἐστίν, καὶ ἤνοιξέν μου τοὺς ὀφθαλμούς.
31Sabemos que pecadores Deus não ouve; porém, se alguém piedoso e o desejo dele realiza, a este ouve.	31 οἴδαμεν ὅτι ἁμαρτωλῶν ὁ θεὸς οὐκ ἀκούει, ἀλλ’ ἐάν τις θεοσεβῆς ἦ καὶ τὸ θέλημα αὐτοῦ ποιῇ τούτου ἀκούει.
32Desde o princípio não foi ouvido que abriu alguém olhos de um cego nascido.	32 ἐκ τοῦ αἰῶνος οὐκ ἠκούσθη ὅτι ἠνέωξέν τις ὀφθαλμούς τυφλοῦ γεγεννημένου·
33Se não fosse este de Deus, não poderia fazer nada.”	33 εἰ μὴ ἦν οὗτος παρὰ θεοῦ, οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν οὐδέν.
34Responderam e disseram-no: “Em pecados tu és nascido inteiro e tu ensinas a nós?” E expulsaram-no para fora.	34 ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ, Ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὅλος καὶ σὺ διδάσκεις ἡμᾶς; καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω.

Esta é a cena mais enérgica do capítulo (MORRIS, 2005; ZEVINI, 2009): “o debate que o cego tem com os fariseus nos vv. 24-34 é um dos diálogos escritos com mais inteligência no NT” (BROWN, 2005, p. 493). Ao convocarem novamente o ex-cego, nota-se a arrogância das autoridades na repetição de οἴδαμεν (9,24.29: *sabemos*), reforçado pelo ἡμεῖς (9,24.28.29: *nós*), no referimento a Moisés (9,28s) e nos vários insultos ao homem (9,28.34)<sup>298</sup>. Pode-se pensar estruturalmente a cena: introdução 9,24a, ligada à convocação e situação do ex-cego 9,24-25; inquirição sobre a modalidade da cura 9,26-27 conexo a uma releitura moral na fala dos judeus 9,28-29; resposta irônica do ex-cego 9,30-33 e, por fim, o veredito dos judeus 9,34.

<sup>298</sup> (SCHNACKENBURG, 1977, p. 424)

Novamente o ex-cego é convocado<sup>299</sup>; a conjunção coordenativa οὖν (vv. 24.25: *pois*), usada após os verbos ἐφώνησαν (v. 24: *convocaram*) e ἀπεκρίθη (v. 25: *respondeu*) dá nexos ao que é narrado nestes versículos. As autoridades não conseguiram provar que se tratava de fraude a cura, então, chamam o outrora cego com o escopo de retirar o testemunho que havia investido ao gesto taumatúrgico de Jesus *status* profético. O ex-cego é incentivado formalmente a fazer uma retratação segundo o formulário protocolar: δὸς δόξαν τῷ θεῷ (*dá glória a Deus*). A expressão é uma exortação ao ex-cego para que reconheça o seu erro. Correspondente a um juramento antes de dar um testemunho ou confessar a culpa<sup>300</sup>, assume dentro da narração dupla valência:

Se por um lado a ordem das autoridades é a de que o ex-cego reconheça exclusivamente Deus como a fonte e origem da ação prodigiosa, por outro o leitor é convicto do quanto o tema da glória na teologia joanina assumiu conotações cristológicas. O que a tradição conferira a Deus no Antigo Testamento, agora é reconhecido em Jesus (1,14). O escopo da missão de Jesus, o enviado do Pai, é de fato sua futura glorificação (7,39; 12,23) que, aliás, não é outra coisa que a glorificação do nome de Deus (12,28). (GRASSO, 2008, p. 22).

Por essa razão (dizíamos cristológica) que os judeus querem induzir o homem retirar a sua adesão a favor de Jesus (v. 17) e a pronunciar-se contra ele: “quem se coloca do lado de um pecador se torna também culpado diante de Deus” (SCHNACKENBURG, 1977, p. 424-5). Os antes divididos (9,16) chegaram à unanimidade: confesse a verdade.

O homem terá que admitir que teria sido melhor continuar cego, porque a vista de que agora goza é contrária à vontade de Deus. Defendem sua posição negando a evidência. São inimigos da luz; com ‘a mentira’ (cf. 8,44) tentam extingui-la (1,5). (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 438).

O modo como é colocada a questão, nota-se, que agora não é a cura o *leitmotiv*, mas Jesus. No veredito dos judeus ἡμεῖς οἴδαμεν (*nós sabemos*) está “a autoridade e responsabilidade do judaísmo; e estão no seu direito. Não há dúvida de que Jesus havia transgredido a lei e, portanto, era um ἁμαρτωλός (*pecador*), em sentido técnico” (BARRET, 2003, p. 348). Qual seria a culpa que o ex-cego deve confessar? Ele não transgrediu nada, diferente do ex-paralítico do capítulo 5, que carregou a cama. Onde os interrogadores veem a sua culpa? A resposta já fora

<sup>299</sup> Indicativo aoristo ἐφώνησαν já fora usado quando os pais foram chamados para depor no v. 18.

<sup>300</sup> *Dar glória Deus* tem aqui uma grande semelhança quando Acã foi indicado como o responsável pela catástrofe de Israel (Js 7,19): Então Josué disse a Acã: *Meu filho, para a glória do Senhor, o Deus de Israel, diga a verdade*. Aliás, no *Sinedrín* 6,2 cita Js 7,19 com o mesmo sentido (BARRETT, 2003, p. 547).

antecipada pelo v. 22: o ex-cego está muito ligado a Jesus e já ficou patente que “o centro da discussão é a posição e a autoridade de Jesus. Aos olhos deles, o ex-cego pode dar glória a Deus somente se se afastar de um homem de tal gênero” (WENGST, 2005, p. 397)<sup>301</sup>.

A ênfase que se dá ao ἡμεῖς (9,24.28.29: *nós*) que sai da boca das autoridades é representativo e normativo, sobretudo acompanhado pelo verbo οἶδα (9,24.25.25.29.29.30.31: *saber*)<sup>302</sup>, sempre no perfeito ativo demonstra uma atitude constante das autoridades, imbatíveis nas suas posições; como o mesmo também é usado pelo ex-cego, torna-se expressão da ironia e chave hermenêutica para compreender as relações conflituosas entre a comunidade cristã e a Sinagoga, como nota no quiasmo:

dê glória a Deus	sabemos que é pecador
Se é pecador não sei	só sei que sendo cego agora vejo.

Os judeus vão pelo viés da moralidade: *nós sabemos que é pecador*, o ex-cego, ao contrário, parte da experiência. Ele evita a armadilha do campo teológico. Entre a verdade dogmática e a própria experiência, destaca-se a última: “o cego curado começa levar em consideração a sua experiência vivida para desenvolver uma reflexão, um saber *a posteriori* (v. 25)” (SIMOENS, 2000, p. 433). Marconi (1998, p. 637) mostra com propriedade esse contraste do ponto de vista narrativo: à lógica dedutiva dos fariseus o homem prefere a constatação dos fatos. Isso permite ao narrador focar sobre o contraste entre o saber dos dois. Sobre o que os interlocutores sabem o interpelado não o conhece nem parece lhe interessar, mas sabe que antes era cego e agora enxerga.

O ex-cego não se afasta de Jesus e mesmo não fazendo uma confissão explícita em seu favor<sup>303</sup>, fica claro que, ele foi o responsável pela cura. Diante disso, como no primeiro interrogatório, as autoridades questionam pela quarta vez como

<sup>301</sup> Kriener (*apud* WENGST, 2005, p. 397) chama a atenção sobre o fato de que “as recíprocas acusações se correspondem de maneira espetacular: a ‘autoridade’ judaica suspeita que os seguidores de Jesus não horam Deus; o evangelho de João refaz aos ‘judeus’ a mesma acusação”. A uns é reprovado por não horarem Deus, justamente porque confessam Jesus; a outros se contesta o fato de honrarem Deus, mas não confessarem Jesus.

<sup>302</sup> “Ao longo do relato, os interlocutores fazem caso de um não-saber: 9,12.21(bis).25.29.30 ou de seu saber: 9,20.24.25.29.31. Se nunca é empregado o verbo *ginōskō*, mas sim *oída*, é por se tratar de evidências” (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 237).

<sup>303</sup> Somente em 9,33 teremos a posição clara do ex-cego: Se não fosse este de Deus, não poderia fazer nada.

aconteceu a cura (9,10.15.19.26). Do ponto de vista estrutural, essas repetições estariam a serviço das cenas dos interrogatórios presentes na perícopa (9,8-12; 9,13-17; 9,18-23; 9,24-34), contudo, nas pegadas de Konings (2005, p. 201) “podemos supor por trás dessas repetições um reflexo das intermináveis inquisições que os cristãos na época de Jâmnia sofriam da parte das autoridades da Sinagoga”.

Uma nota importante presente na pergunta, agora feita de forma direta dá a entender que, pela primeira vez, os interrogadores dão por verdadeiro o sinal realizado por Jesus. Aliás, “o que alarma as autoridades da Sinagoga é que o povo abra os olhos e, sobretudo, que exista alguém que abra os olhos do povo” (MAGGI, 2013, p. 103). A seriedade da pergunta é substituída pela ironia da resposta do ex-cego sem, contudo, narrar novamente como sucedeu a cura (9,27): *Eu já disse a vós e não ouvistes por que novamente quereis ouvir? Também vós quereis dele discípulos tornar-vos? θέλετε ἀκούειν (quereis seguir escutando)* é importante porque θέλω (*querer*) normalmente vem seguido do infinitivo aoristo, como acontece na segunda parte do versículo (*..θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι;: vós quereis dele discípulos tornar-vos?*); com isso a semântica seria: *Por que quereis seguir escutando ou continuar escutando?*<sup>304</sup>

Por essa razão faz sentido que o verbo ouvir anteceda à pergunta provocadora sobre o tornar discípulo: *Também vós quereis dele discípulos tornar-vos?* E é justamente esse o escopo da narração do sinal: introduzir no discipulado de Jesus. A partir desse horizonte, na pergunta do ex-cego já temos a indicação que ele se sentia discípulo de Jesus, sobretudo levando em consideração que a partícula καὶ aparece como advérbio de inclusão (sendo traduzida: *também*) e não como simples conjunção coordenativa que une orações. É à luz dessa perspectiva que Simoens (2000, p. 433) oportunamente acrescenta:

A questão fundamental que está em jogo é do tornar-se discípulo de Jesus. O fato de *abrir os olhos* e o *saber e não saber*, todos os elementos estruturantes e, portanto, essenciais à controvérsia, são subordinados à questão fundamental, que consiste em querer ser discípulo de Jesus ou de Moisés.

<sup>304</sup> Ouvir aqui está ligado ao crer, como resposta confiante. Mas não adianta querer discutir com essas instâncias porque são surdas e não querem ouvir (KOSTER, 1998, p. 327-48; GIROLAMI, 2013, p. 88-90). E a ironia do ex-cego, adverte Konings (2005, p. 201) “sugere que não adianta discutir com essas instâncias; só teria sentido se quisessem aprender, isto é, tornar-se discípulo”. Mateos e Barreto (1999, p. 438) notam que “a réplica do homem os associa aos surdos de Is 42,18: Ouvi, ó surdos! Olhai e vede, ó cegos! O povo está cego porque não o deixam ver; os dirigentes, surdos, porque não querem ouvir”.

A hipótese de ser discípulo de Jesus é vista como afronta pelas autoridades e provoca uma reação emotiva e violenta por parte dos judeus (9,28-29)<sup>305</sup>:

A.a.		Σὺ μαθητῆς εἶ ἐκείνου - <i>tu discípulo és daquele</i>
A.	b.	ἡμεῖς δὲ τοῦ Μωϋσέως ἐσμέν μαθηταί· - <i>porém nós de Moisés somos discípulos</i>
B.	b.	ἡμεῖς οἴδαμεν ὅτι Μωϋσεὶ λελάληκεν ὁ θεός - <i>nós sabemos que a Moisés Deus falou</i>
B.a.		τοῦτον δὲ οὐκ οἴδαμεν πόθεν ἐστίν. - <i>porém este não sabemos donde é</i>

A primeira pergunta dos judeus é organizada com um duplo paralelismo antitético no qual os elementos periféricos se correspondem entre si, como também os centrais. Por isso, uma primeira antítese entre a acusação endereçada ao ex-cego de ser discípulo do curador com desprezo (ἐκείνου: *daquele*)<sup>306</sup> e os judeus que se dizem discípulos de Moisés; a segunda ao invés opõe o conhecimento judaico da proveniência divina de Moisés ao desconhecimento da origem do taumaturgo. A disposição dessa dupla antítese é de tal modo que as primeiras frases e últimas versam sobre o curador enquanto às centrais, ambas introduzidas pelo pronome da primeira pessoa do plural (ἡμεῖς: *nós*) tratam de Moisés.

A justificativa em fazer presente essas antíteses está justamente em colocar às claras a fúria que provocou a fala do ex-cego. Para os judeus ser discípulo de Jesus é uma infâmia (9,28; 18,17.25; 19,38). Aqui, mais uma vez se nota o desprezo moral que a comunidade passou ao se confrontar com a Sinagoga (ἡμεῖς: *nós*) que era discípula orgulhosa do simpático e popular Moisés, *o homem mais humilde da face da terra* (Nm 12,3), que *Javé falou cara a cara, como um homem fala ao seu amigo* (Ex 33,11). O v. 29 enfatiza com dinamismo essa questão por meio do verbo no perfeito λελάληκεν (*falou*) que expressa o memorial da ação de Deus realizada no

<sup>305</sup> Na versão de Panimolle (1985, p. 400) “o inteligente interlocutor conseguiu o seu intento; a provocação possibilita descobrir as más intenções das autoridades”. Prova disso, o leitor as tem nos insultos (9,28-29).

<sup>306</sup> Ἐκείνου aqui tem o sentido pejorativo. Jesus e Moisés, com os seus respectivos discípulos, apresentam-se intencionalmente em vivo contraste. Contudo, a insistência dos judeus em abordarem os mesmos quesitos induz o interlocutor a elaborar uma pergunta, mais irônica, acerca do possível desejo deles de se tornarem discípulos de Jesus. Martin (2001, p. 140) pondera que a pergunta do ex-cego introduzida no v. 27 pela partícula negativa μὴ (*não*) subtende uma resposta negativa. Mas do ponto de vista narrativo, como bem recorda Grasso (2008, p. 424), a prerrogativa de contraposição entre os dois tipos de discipulados se torna incongruente. No horizonte do Quarto Evangelho Jesus é justamente reconhecido como *aquele do qual escrevera Moisés na Lei e nos profetas* (1,45). Segundo Jesus, *se os judeus acreditam em Moisés deverão também crer Nele* (5,46), mas é também o mesmo *Moisés a acusar os judeus* (5,45), porque *eles não observam a Lei* (7,19). Eles se vangloriam por serem discípulos de Moisés, todavia essa pertença, na prática não existe.



passado, quando falou com Moisés, mas ainda continua, por meio dele, se manifestando no tempo presente.

De forma cristalina se pode perceber o grande drama da comunidade cristã diante do dilema vivido pelo ex-cego: ser discípulo de Moisés reconhecido e aprovado ou, ser dissidente e expulso, por professar e seguir Jesus? Para João, na opinião de Barrett (*apud* WENGST, 2005, p. 399), “o essencial está justamente em não adotar nenhuma opção dessa alternativa. Ele não pode renunciar simplesmente a Moisés e à *Torah* – e isso significa também a Escritura –, diferente dos Judeus, que podem muito bem renunciar a Jesus”<sup>307</sup>.

Mas quem é Jesus que a comunidade confessa e professa para a Sinagoga depois dos anos 80? Aqui o texto revela o contexto de embate e debate com os fariseus do Judaísmo em Formação. Jesus ou Moisés? “Para esses judeus Jesus é somente um homem obscuro, do qual não conhecem nem mesmo a origem” (SCHNACKENBURG, 1977, p. 426): *porém este não sabemos donde*<sup>308</sup> é. O narrador desfruta habilmente da ambivalência dessa declaração dos judeus sugerindo o contrário: “não podendo negar o fato, querem denegrir a pessoa. Como de costume, designam Jesus por um pronome depreciativo. O seu nome lhes evoca a sua própria história. Jesus (Josué), sucessor de Moisés, introduziu o povo na terra prometida” (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 438). Nessa perspectiva a origem de Jesus é conexa à sua missão:

O que está em jogo é a missão de Jesus. Moisés tinha recebido sua missão de Deus, que lhe falara (cf. Ex 33,11; Nm 12,2-8); mas Jesus nem sabem de onde ele vem. Isto é mais uma ironia joanina: os judeus dizem a verdade, mas não no sentido que eles mesmos entendem isso. De fato, não sabem de onde Jesus é, mas isso não é uma razão para não acreditar nele. Aliás, os próprios judeus achavam que a origem do Messias seria desconhecida. Em 7,27 não queriam acreditar em Jesus porque diziam saber de onde era! Ou melhor, pensavam saber – pois o ‘de onde’ de Jesus é sempre uma questão misteriosa (2,9; 7,41). (KONINGS, 2005, p. 201).

Optar por ser discípulo de Jesus não exclui ser discípulo de Moisés. O primeiro assume o segundo, e o segundo conduz ao primeiro na lógica da nova aliança, mas

<sup>307</sup> Sobre o transfundo judaico presente na perícopre teremos ensejo de aprofundar no capítulo terceiro da Tese.

<sup>308</sup> O advérbio *donde* (πόθεν) no Quarto Evangelho indica a proveniência misteriosa do revelador escatológico e dos seus dons (Jo 4,11; 7,27).

o fato do ex-cego ser caracterizado como um dos discípulos de Jesus e introduzido por uma atitude violenta (insultar, injuriar), mostra que a confissão de Jesus não era considerada no contexto social da comunidade judaica contemporânea simplesmente uma opinião diferente, mas que a mesma comportava desprezo e exclusão. (KRIENER *apud* WENGST, 2005, p. 398).

O ex-cego é irônico e inteligente, os judeus passam da interrogação à violência e, nesse sentido, os insultos deles ao ex-cego por não saberem a origem de Jesus, ensejam e tornam-se trampolim para a próxima fala do insultado que, aliás, considerará Jesus em outra ótica.

O ex-cego, agora curado na visão, fará sua confissão em tom sarcástico da origem divina do profeta que *abrirá seus olhos* (9,30-33). Pela primeira vez esse subalterno começa a falar sem que lhe seja perguntado e o seu discurso, inteligente e corajoso, está centrado em três temas<sup>309</sup>: a origem de Jesus; o sinal da cura do cego; Deus que escuta quem faz sua vontade. Esses temas são tratados de modo concêntrico, como mostra o texto estruturado:

A	Que vós não sabeis <i>donde é</i> (πόθεν ἐστίν) – 9,30b
B	NO ENTANTO ABRIU MEUS OLHOS – 9,30c
C	Sabemos que pecadores Deus não ouve – 9,31a
C'	Porém, se alguém piedoso ... dele realiza/vontade, a este ouve. – 9,31b
B'	Não foi ouvido que ABRIU ALGUÉM OLHOS DE UM CEGO NASCIDO – 9,32a
A'	Se <i>não fosse este de Deus</i> , não poderia fazer nada – 9,33

Partindo sempre da realidade (FAUSTI, 2002, p. 236), de alguém que foi visto por Jesus (9,1) e começou a ver (9,7b) por causa dele, o ex-cego tem seu ponto seguro, por essa razão, reage respondendo (9,30) de forma surpreendente à última afirmação das autoridades (9,29), como mostra o confronto:

9,29 - porém este *não sabemos* (οὐκ οἴδαμεν) donde é,

9,30 - Que vós *não sabeis* (οὐκ οἴδατε) donde é.

O uso do adjetivo que denota admiração, espanto, traduzido como *maravilhoso* (θαυμαστόν) para falar do sentimento que teve o ex-cego, expressa ironia e sarcasmo; o mesmo faz um paralelo com a impressão que Jesus teve ao ser solicitado por Nicodemos, mestre em Israel, à noite 3,10: *Tu és mestre em Israel e não compreendes essas verdades?* Como o foi para Jesus ao dialogar com Nicodemos, agora, no parecer do ex-cego (e do narrador) é inadmissível e

<sup>309</sup> Panimolle (1985, p. 401-2), Marconi (1998, p. 630-40).

espantoso que as autoridades, mestres e doutos, não saibam da origem de Jesus. Para reforçar essa percepção, o ex-cego se apropria, diríamos maieuticamente<sup>310</sup>, do mesmo jargão dos inquiridores (9,16.24: οἶδαμεν), como também o fez Jesus com Nicodemos 3,11: *Em verdade, em verdade te digo que nós dizemos o que sabemos (οἶδαμεν) e testemunhamos o que temos visto; e não aceitais o nosso testemunho!*

“Tendo passado em um piscar de olhos da condição de miraculado à de réu” (MAGGI, 1999, p. 108), depois de se safar dos labirintos teológicos dos judeus (9,25) e “ter se mostrado discípulo e testemunha, o homem que foi cego transforma-se em mestre. Dá aos fariseus uma lição de teologia, expressando sua admiração porque não conseguem ver de onde Jesus é, enquanto abriu os olhos de um cego!” (KONINGS, 2005, p. 201). Ele não economiza palavras, assume a posição de mestre em favor *do profeta* (9,17) e “assim torna-se também profeta” (PIRES, 2014, p. 96), capaz de defender a θεοσεβής (*piadoso, temeroso a Deus*)<sup>311</sup> do autor de seu prodígio, como se nota na estrutura quiástica (9,31):

A		Pecadores DEUS NÃO ESCUTA
	B	porém, se alguém <i>piadoso</i> é
	B'	e o <i>desejo/vontade dele realiza</i>
A'		a este ESCUTA

O discurso elegante e provocativo daquele que fora cego de nascença, cego curado, réu, testemunha, agora defensor e mestre retoma sinteticamente todo os debates com o objetivo de colocar às claras a incoerência dos seus interlocutores, mostrando-se simultaneamente profeta. Narrativamente (9,31b),

no οἶδαμεν fala também a comunidade cristã, que provavelmente negava as acusações dos Judeus com o mesmo argumento adotado pelo homem curado por Jesus. [...] Um dito rabínico coincide literalmente com a ideia expressa pelo homem curado: São atendidas as palavras de todo homem que tem temor de Deus. (SCHNACKENBURG, 1977, p. 426).

Por outro lado, *sabemos que pecadores Deus não ouve* (9,31a): trata-se de um princípio comum, por exemplo Is 1,15: *Quando estenderdes as vossas mãos,*

<sup>310</sup> O *nós não sabemos de onde* da boca das autoridades - οὐκ οἶδαμεν πόθεν ἐστίν (9,29) é usado pelo ex-cego (9,30) para criar o clima, aquela impressão de que ele pensa e está concordando com a ideia do interlocutor, como o fizera Sócrates, ao usar o método maiêutico: “ele finge até mesmo assumir pessoalmente ideias e métodos do interlocutor [...] para invertê-los com a mesma lógica que lhes é própria e fixá-los na contradição” (REALE; ANTISERI, 1990/I, p. 309). A ironia virá com toda sua força, charme e requinte nos versículos 31-33, fazendo transparecer a contradição das autoridades.

<sup>311</sup> É um termo comum nos círculos religiosos helenísticos para descrever a religiosidade, mas menos constante no Novo Testamento.

*esconderei de vós os meus olhos; e ainda que multipliqueis as vossas orações, não as ouvirei; porque as vossas mãos estão cheias de sangue.* Portanto, se atendeu a Jesus é porque não é pecador, sobretudo a partir da máxima conhecida pelos doutos e mencionada pelo inteligente e ousado ex-cego (9,32-33): *Desde o princípio não foi ouvido que abriu alguém olhos de um cego nascido. Se não fosse este de Deus, não poderia fazer nada.*

A fala do ex-cego relaciona de forma surpreende erudição e ironia. Com a expressão do início do v. 32 ἐκ τοῦ αἰῶνος traduzida por *desde o princípio*<sup>312</sup>, ele faz referência a uma fórmula rabínica para salientar que a tradição bíblica não registra caso do gênero (BROWN, 2005, p. 489), enfatizando a novidade absoluta do que aconteceu com ele. A insistência na declaração ἠνέωξέν τις ὀφθαλμοὺς τυφλοῦ γεγεννημένου (*abriu alguém olhos de um cego nascido*) é motivo dominante do texto; como “no AT não é narrada nenhuma cura de cegueira, muito menos de cegueira de nascença, isso é uma característica do tempo messiânico (cf. Is 35,5; 42,9; cf LXX Is 61,1). Implicitamente, o cego dá a entender que Jesus é o Messias” (KONINGS, 2005, p. 201-2).

As consequências por confessar Jesus como Messias são conhecidas pelo ex-cego (9,22) e agora reforçada pela reação e veredito das autoridades (9,34). O verbo εἶπαν (*disseram*) como acréscimo depois do verbo ἀπεκρίθησαν (*responderam*) dá ênfase à resposta dos judeus: *Responderam e disseram-no.* “*Em pecados tu és nascido inteiro e tu ensinas a nós?*” *E expulsaram-no para fora.* Não somente respondem, mas também afirmam categoricamente e a partir da teologia da retribuição reconhecem agora que o homem realmente nascera<sup>313</sup> cego, pois afirmam *que ele nasceu todo em pecados* (Ἐν ἁμαρτίαις σὺ ἐγεννήθης ὄλος) e, por essa razão, destituído de autoridade (διδάσκεις ἡμᾶς;) *para ensinar* os verdadeiros mestres. Esses últimos mostram desprezo para com *àqueles que não conhecem a Lei* (7,49), “relacionam sua cegueira com o pecado, exatamente aquilo que Jesus tinha negado (cf. 9,2-3)” (KONINGS, 2005, p. 202) e, portanto, “nada têm a

<sup>312</sup> ἐκ τοῦ αἰῶνος: Um período de tempo extensivamente longo, desde o início que se pressupõe até o tempo presente – desde o começo dos tempos, desde que mundo existe, durante os séculos passados, desde todos os tempos, desde sempre (LOUW; NIDA, 2013, § 67.133).

<sup>313</sup> Até então sobre o suposto ex-cego pesava a acusação de falsidade ideológica. No entanto, agora as autoridades reconhecem que, de fato, ele nascera cego, mas permanecem incapazes de reconhecer a contradição entre fidelidade ao sábado e fidelidade à vida (RODRIGUES, 2003, p. 88).

aprender, sabem tudo e encontram resposta para tudo, até para negar a evidência” (MATEOS; BARRETO, 1999, p. 440).

Digno de nota é a acentuação do adjetivo *inteiro* ou *todo* (ὅλος) e a contraposição entre *tu* (σύ) e *nós* (ἡμεῖς). Além disso, chama atenção que a palavra tantas vezes repetidas no singular aparece agora no plural ἁμαρτίαις (*pecados*) com horizonte duplo: não apenas a cegueira de nascimento (9,1-3), mas também a atitude do ex-cego em defender Jesus como pessoa oriunda de Deus e Messias (9,22) o torna pecador (MICHAELS, 1994, p. 179-80).

Diante do insucesso da coação moral, recorrem à violência, última arma das autoridades. No entender de Schnackenburg (1977, p. 427)

não tem nenhuma prova do uso dessa expressão para expulsar da sinagoga; mas ἐξέβαλον reforçado por ἔξω, é uma palavra muito forte (6,37; 12,31), e poderia ter sido usada em duplo sentido. Uma expulsão local onde houve o interrogatório ou também aludir à expulsão da comunhão de fé judaica.

Wengst (2005, p. 401) também é do parecer de que há um duplo sentido, contudo, essa proposição não pode ser lida ou escutada sem se referir ao v. 22<sup>314</sup>. O que os pais lá temeram e souberam se defender com um comportamento tático e prudente, agora o filho deles sofre as consequências: ele é expulso da sinagoga. Com propriedade assim se manifesta Vanier (2005, p. 181):

Esse mendicante é a primeira pessoa no evangelho a ser expulsa e perseguida por causa de Jesus. Ele dá testemunho de Jesus e nesse momento é o primeiro mártir. Sendo curado, poderia muito bem ser reintegrado na sociedade judaica. Não precisaria ser excluído e visto como uma punição divina, indigno de adorar no Templo. Ao contrário, ele escolhe a verdade e dá testemunho da cura que fez experiência: uma coisa sei – antes era cego e agora vejo.

Parece que a confissão da identidade de Jesus para comunidade é essencial e simultaneamente se torna para a Sinagoga um debate, o embate no qual a comunidade era colocada em confronto com os fariseus. A existência e sobrevivência enquanto grupo estava em jogo nesse confronto. Considerando os títulos cristológicos que o ex-cego atribui a Jesus, percebe-se que a cada um deles corresponde uma experiência social. Assim, o outrora cego, depois curado, interrogado, réu, agora se torna testemunha, mestre, mas também pecador, iletrado

---

<sup>314</sup> Presumivelmente, na opinião de Barrett (2003, p. 550), a frase ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω (*expulsaram-no para fora*) alude ao cumprimento da ameaça de expulsar da Sinagoga os discípulos de Jesus v. 22.

e expulso da Sinagoga será, na próxima cena, reencontrado pelo Jesus (9,35-38) da narrativa.

### 2.7.6 Cena 6 Reencontro de Jesus com o ex-cego e a profissão de fé 9,35-38

35Ouvii Jesus que o expulsaram para fora e encontrando-o disse: “Tu crês no filho do Homem?”	35 Ἦκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω καὶ εὗρών αὐτὸν εἶπεν, Σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;
36Respondeu aquele e disse: “E quem é Senhor para que eu creia nele?”	36 ἀπεκρίθη ἐκεῖνος καὶ εἶπεν, Καὶ τίς ἐστιν, κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν;
37Disse-lhe Jesus: Tanto viste a este quanto o que fala contigo é.	37 εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Καὶ ἑώρακας αὐτὸν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν.
38Disse: “Creio, Senhor!” “E adorou a ele”.	38 ὁ δὲ ἔφη, Πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ.

A sexta cena é introduzida (9,35) com a mesma expressão com a qual terminou a quinta (9,34)<sup>315</sup>: ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω (*expulsaram-no para fora*). A propósito disso, Cauria (2015, p. 42), comparando o episódio da reanimação de Lázaro 11,43 com 9,34-35 sobre *ser expulso ou sair para fora* e sua semântica assim se posiciona:

O imperativo gritado por Jesus a Lázaro em 11,43 (Λάζαρε, δεῦρο ἔξω) parece realizar um distanciamento local da morte, representada pelo sepulcro, que em parte recorda a expulsão do cego da sinagoga 9,34-35, permitindo que ele encontrasse vida junto com Jesus.

A trama se desenvolve de forma dialógica em torno do verbo πιστεύω (9,35.36.38: *crer*) para concluir com a profissão de fé daquele que fora cego. Nela é evidenciado o contraste entre as autoridades que expulsaram (9,34) e Jesus que acolhe (9,35): para as autoridades, trata-se de um pecador, ao passo que para o ex-cego, um profeta. O diálogo, caracterizado pelo verbo πιστεύω ausente até aqui, é introduzido por uma dupla pergunta: A primeira de Jesus (9,35), a segunda do ex-cego (9,36); segue a resposta positiva do mestre (9,37) e a profissão de fé (9,38) do seu interlocutor esperto. A disposição das frases do colóquio evidencia o esquema quiástico articulado de maneira que a primeira pergunta de Jesus (9,35) é respondida (confessionalmente) na última intervenção do que agora parece ver tudo com lucidez (9,38). Há uma explicação após a segunda pergunta (9,37), permitindo então, que os elementos externos do quiasmo sejam constituídos pelo verbo πιστεύω

<sup>315</sup> Para a estrutura quiástica da cena, consideramos importantes as contribuições de Marconi (1998, p. 640-1) e Panimolle (1985, p. 403).

(*crer*) enquanto que os internos pelo Filho do Homem e pela interrogação acerca de sua identidade:

a	σὺ πιστεύεις	9,35a
b	εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;	9,35b
b	καὶ τίς ἐστίν, κύριε <sup>316</sup> ,	9,36b
a	ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν;	9,36c
b	καὶ ἑώρακας αὐτόν	9,37b
b	καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν.	9,37c
a	πιστεύω, κύριε.	9,38b

A união dos dois pontos (internos e externos) se torna possível pela interrogação do primeiro quiasmo que encontra a resposta na parte central do segundo, assim como a primeira pergunta de Jesus tem a resposta afirmativa no último elemento. Se a pergunta do profeta é endereçada à fé do destinatário, a pergunta desse tem o escopo de vislumbrar a identidade do personagem ao qual deve manifestar a sua adesão. Com tal propósito que se constrói uma frase em que, simultaneamente, a pergunta e a resposta acerca da identidade do Filho do Homem são colocadas enfaticamente às antípodas: a pergunta inicia-se com τίς ἐστίν (9,36b: *quem é*) e a resposta termina com ἐκεῖνός ἐστιν (9,37c: *este que*). O ex-cego quer saber quem é aquele que *o convida a crer* (ἵνα πιστεύσω). A resposta de Jesus é caracterizada com dois sujeitos diferentes: o interlocutor que *o viu* (ἑώρακας) e o Filho do Homem que *é aquele que está falando* (ὁ λαλῶν). Portanto, para crer é necessário conhecer e para conhecer tem que ver, por isso este último verbo (ἑώρακας perfeito) do qual o ex-cego é o sujeito e Jesus o objeto há um valor gnosiológico que, aliás, estava faltando ao que agora vê com clareza.

A	Σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου;
	B Καὶ τίς ἐστίν, κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν;
	B Καὶ ἑώρακας αὐτόν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν.
A	Πιστεύω, κύριε

Até 9,34 o ex-cego deu testemunho com inteligência e ironia do que o profeta fez nele e, justamente por isso (9,22), é expulso pelas autoridades da Sinagoga; mas, Jesus novamente, como o fez em 9,6-7, toma iniciativa após ἀκούω (*ouvir/escutar*). O verbo ἀκούω, usado no aoristo indicativo, voz ativa, só aparece aqui

<sup>316</sup> O uso do καὶ (Καὶ τίς ἐστίν, κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν;) para introduzir uma pergunta também é encontrado no mundo clássico (BLASS; DEBRUNNER, 1997, § 442.5).

nesta forma em toda perícopa, reforçado pelo verbo εὐρίσκω ([εὐρών]: *procurar para encontrar/buscar*) que “indica não somente encontrar (por acaso), mas pode significar encontrar depois de ter buscado e procurado” (BAUER, 1957, p. 324-5). O leitor se recorda de que anteriormente, devido a cegueira física (9,1-3), o homem era excluído da sociedade e mendigava (9,8); agora, por ter sido curado, está enxergando e, sobretudo, por defender Jesus é excluído da Sinagoga (9,34). Se Jesus o procura é porque, como comenta a expressão εὐρών αὐτὸν (*encontrando-o*) Barrett (2003, p. 550): “o episódio não está completo”. Jesus abriu seus olhos e ele viu (9,7b), agora precisa abrir a mente e confessar em quem ele acreditou sem conhecer (9,35-38): para completar a sua cura, é necessário ouvir dele que crê em Jesus, Filho do Homem.

No primeiro momento em que Jesus o encontrou não houve diálogo, mas apenas um gesto e uma ordem, aos quais o cego de nascença havia respondido com obediência 9,7b: *Saiu, pois, e lavou-se e voltou vendo*. Já aqui, Jesus faz uma pergunta que exige resposta 9,35: Σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου; (*tu crês no filho do Homem?*)<sup>317</sup>. Sobre a presença do pronome pessoal σὺ há um acento polêmico<sup>318</sup>:

Alguns não acreditaram; porém, esse homem não se rende ao terror difundido pelas autoridades (v. 22). Ele chegou ao ponto máximo ao qual poderia chegar com sua formação judaica; mas o último passo à fé em Cristo somente Jesus poderia fazê-lo cumprir. (SCHNACKENBURG, 1977/II, p. 428).

Sem dúvida o pronome é enfático e a autorrevelação de Jesus reevoca o mesmo comportamento que teve com a samaritana (4,23-26). Além disso, é a primeira vez no Quarto Evangelho que Jesus requer publicamente a fé na sua pessoa e não apenas nas suas palavras (4,21; 5,46-47). O verbo ἀκούω há o sentido

<sup>317</sup> Sobre o Filho do Homem remetemos ao que foi refletido no item em que se discutiu a questão semântica (2.6.2.4, d. O Filho do Homem e o discernimento-abertura do processo). A ideia de Filho do Homem no Quarto Evangelho é englobante, a tal ponto de “abarcas em um só conceito a pessoa e o destino de Jesus. Trata-se, portanto, da plena confissão cristológica e soteriológica da comunidade joanina” (BLANK, 1979-1984, p. 220). O Filho do Homem é o Messias joanino, aquele que dá a vida (cap. 6), “é também o ‘juiz’ (5,27), aquele que exercita a ação judicial já agora, e somente ele pode exercitá-la, justamente porque é o Filho do Homem descido do céu e que para lá retornará. Em primeiro plano, portanto, a função principal do Filho do Homem joanino é de ‘atrair todos para si’ (12,32). Por isso, na pergunta de Jesus há também uma promessa: se este homem crer em Jesus como o Filho do Homem, então este o levará consigo na sua glória. Certamente o homem não o pode entender ainda” (SCHNACKENBURG, 1977, p. 429.583).

<sup>318</sup> Na frase interrogativa: “Tu crês no Filho do homem?”, o pronome de segunda pessoa, “tu” (σὺ), ocupa posição enfática. Talvez possua um certo valor polêmico com o sentido: “tu crês, ainda que os outros se recusem a crer?” (CASALEGNO, 2009, p. 296).



*de ouvir, de tomar conhecimento do fato*; Jesus toma conhecimento de que o ex-cego havida sido expulso (da Sinagoga?) pelas autoridades. É a um ex-cego de nascimento e mendigo, acusado de embromador, expulso e desacreditado pelas autoridades religiosas, que o também desacreditado Jesus *procura* (εύρίσκω) e *solicita confiança* (πιστεύω) para si mesmo, o Filho do Homem.

O ex-cego sempre se mostrou honesto, sucinto e com palavras precisas, então, como não poderia esperar outra atitude, ele devolve a pergunta (9,36) a Jesus, pedindo elucidação (9,36): ἀπεκρίθη ἐκεῖνος καὶ εἶπεν, Καὶ τίς ἐστιν, κύριε, ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν; É uma pergunta que exige dupla resposta: *quem é, Senhor?*; e depois: *para que eu nele creia?* A conjunção ἵνα (*para que*) expressa a necessidade do conhecimento, no sentido afetivo, como condição para crer<sup>319</sup>. Mais uma vez, na sua inquirição, é sagaz e inteligente, não está disposto a acreditar em qualquer ser duvidoso, ambíguo e genérico. As boas argumentações, as respostas e enfrentamentos que esse homem de senso prático afinado experienciou e demonstrou nos vários interrogatórios não o permitiria dar adesão sem antes perguntar e exigir esclarecimento. Por essa razão,

a pergunta demonstra que o interlocutor ainda não sabia quem estava falando. De fato, ele fala com Jesus chamando-o de Senhor, κύριε com o termo que no vocativo é muito frequente nos diálogos joaninos e pode ser somente um título de cortesia (como 4,11), mesmo sendo também verdade que possa ter um valor cristológico (como 6,68). No caso em questão, pode-se supor que o epíteto seja usado somente com sentido honorífico. (GRASSO, 2005, p. 427)<sup>320</sup>.

Após a experiência de bondade, ele passa ao reconhecimento messiânico do doador, que Jesus relewa com palavras muito simples (9,37): Καὶ ἑώρακα αὐτόν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν (*tanto viste a este quanto o que fala contigo é*). O uso do καὶ ...καὶ pertence ao estilo do Quarto Evangelho<sup>321</sup> que, com essa “formulação Jesus atrai o olhar do homem com quem está dialogando sobre si mesmo”: a ideia é que no diálogo e encontro o homem fixe toda sua atenção naquele que está falando e agora também vendo.

<sup>319</sup> Antes, 9,3 indicava a finalidade da cegueira congênita daquele homem – a manifestação da glória de Deus –, agora ela indica finalidade da identificação do Filho do Homem – dar adesão a ele. Portanto, podemos supor que há certa correspondência entre as duas finalidades.

<sup>320</sup> O cego curado, ignorando que Jesus indicava a si mesmo com a expressão *Filho do Homem*, prontamente responde: *Quem é, Senhor? Para que eu nele creia?* (9,36) (ZEVINI, 2009, p. 286).

<sup>321</sup> (SCHNACKENBURG, 1977, p. 430). Sobre essa questão, a lista de textos é longa (4,36; 6,36; 7,28; 11,48; 12,28;15,24).

Reforçando essa construção, usa-se o perfeito do verbo ὄραω (ἐώρακας: *ver*)<sup>322</sup>, tipicamente da teologia do Quarto Evangelho para expressar a relação entre o Pai e Jesus e para se referir à ressurreição, onde se vê com os olhos da fé. Além do mais, o perfeito grego indica “uma ação feita no passado em cujo efeito permanece no presente” (ZERWICK, 2002, § 285-89); isso significa que a visão imprime um caráter experiencial no discípulo, possibilitando-o e habilitando-o a um sucessivo anúncio, profissão ou testemunho: aquele que *o viu* (ἐώρακώς) dá testemunho (19,35a).

Jesus quer dizer ao ex-cego que ele *já o viu* (ἐώρακας)<sup>323</sup>, quando acreditou nele, quando o reconheceu como profeta diante dos judeus, quando o defendeu, quando teve coragem de confessá-lo não obstante as ameaças (9,22.34), porque é esse o verdadeiro escopo do dom da visão: “esse dom põe o homem em grau de ver Jesus e de crer nele” (BROWN, 2005, p. 490; GRASSO, 2005, p. 427). Encontrado por Jesus, o enfermo passa do não-ver ao ver, não apenas do ponto de vista físico, mas, sobretudo, espiritual, ou seja, sua visão está completa (a física associada à fé), acreditando no Filho do Homem.

Jesus, ao falar de si como Filho do Homem, usa o pronome ἐκεῖνός (*este*) e não a forma direta e conhecida ἐγώ εἰμι (*eu sou*). Essa última é evitada propositalmente porque o Filho do Homem só se pode ver veladamente, com fé (14,9) ou talvez porque a fórmula está vinculada ao Filho do Homem em sua exaltação (8,28). Jesus não disse: Eu sou o Filho do homem; mas, não obstante o modo reservado de exprimir, ἐκεῖνός, nas palavras de Jesus há um apelo direto a crer (SCHNACKENBURG, 1977, p. 430). Jesus se identifica com o Messias diante do ex-cego como a quem ele agora está vendo e escutando; “a visão está atrelada à palavra, uma vez que o cego ouviu a ordem de Jesus de ir se lavar na piscina de Siloé e a executou”<sup>324</sup>.

<sup>322</sup> Sobre a função e semântica dos verbos visuais na perícopie, remetemos ao que foi refletido no item em que se discutiu a questão semântica (2.6.2.4, e. Os Verbos Visuais) e, agora, oportunamente repetimos para corroborar a força pragmática da semântica na exegese.

<sup>323</sup> Não é, então, uma simples recordação de um fato ocorrido ou, no caso em questão, um recordar a abertura dos olhos. Para esses eventos pontuais, o grego recorre sempre a outros verbos visuais, como o fez na perícopie quando usava βλέπω/ἀναβλέπω (9,7.11.15.18.19.21.25).

<sup>324</sup> “É a Palavra que é o dom por excelência, que permite ao homem passar das trevas para a luz” (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 240). Com o uso do participio λαλῶν, o acento se desloca para o ato de falar do Filho do Homem, indicando, sem dúvida, a necessidade do ex-cego não somente vê-lo, mas também o ouvir. Não é nossa intenção aqui refletir sobre a riqueza do verbo ἀκούω ligado a ação de

O ex-cego cumpre o movimento de fé em Jesus; as palavras do Filho do Homem, mesmo não sendo compreensíveis, não lhe impedem de confessar sua fé e de se tornar assim *alguém que tem pleno uso da visão* (ὁ ἀναβλέψας) no sentido mais profundo dessa palavra<sup>325</sup>: Πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ (*Creio, Senhor!* “*E se prostrou a ele*”). O ex-cego chega à maturidade de sua fé. Pelo sinal se expressa que Jesus é um profeta e agora mais do que um profeta; ao ver Jesus percebe que a vista foi para ele um sinal, a fé o significado: “o cego vê e crê, seu ver é símbolo do crer” (KONINGS, 2005, p. 203).

O vocativo κύριε com tom de cortesia do v. 36, agora, relacionado ao Filho do Homem e reforçado pelo verbo *prostrar no sentido de adorar* (προσεκύνησεν), assume teor cristológico mais profundo (20,28; 21,7). Em nenhum momento nos interrogatórios o ex-cego dera esse tratamento às autoridades e, por isso, o vocativo deve ser interpretado em sintonia com a atitude de prostrar. A profundidade e eficácia da fé, como a professa o homem a Jesus é demonstrada pelo seu gesto: “ele se prostra aos pés de Jesus e o adora”<sup>326</sup>.

Se o vocativo κύριε for “uma resposta a uma pergunta confessional” como argumenta Konings (2005, p. 202), o verbo προσεκύνησεν com a tradução – *se prostrou em sinal de adoração* – torna-se, por essa razão, uma confirmação da adesão a Jesus, sobretudo se se pensa que “o ato de prostrar para adorar Jesus em João recorra somente aqui” (BROWN, 2005, p. 491). A sua prostração em adoração diante de Jesus visualiza a sua profissão de fé. Esse verbo em outros textos sempre carrega a semântica de adoração divina (4,20-23; 12,20). Em 2,21 Jesus é o verdadeiro Templo e em 4,23 o lugar por excelência de adoração ao Pai. Do ponto de vista narrativo, ao usar o verbo prostrar em adoração em 9,38, além de representar uma verdadeira adoração, descreve o que significa honrar a Deus que se manifesta em Jesus. O expulso que se prostra diante de Jesus deixa entender que ele reconhece em Jesus o lugar da presença de Deus.

---

πιστεύω. O crente sabe que a fé nasce pela Palavra porque é a palavra que suscita a fé. Para tanto consideramos importantes as reflexões de Mazzeo (2007, p. 224-5) e Marino (2005, p. 131-248).

<sup>325</sup> A atual profissão de fé, da parte do homem curado, no Filho do Homem está também em contraste com os incrédulos adversários de Jesus, que reconhecerão a sua essência divina somente quando o terão exaltado (8,28) (SCHNACKENBURG, 1977, p. 430).

<sup>326</sup> Confirma entre outros (SCHNACKENBURG, 1977, p. 431; GRASSO, 2005, p. 427). Na frase *creio Senhor*, insinua claramente que nos encontramos diante a uma profissão de fé da comunidade no Cristo ressuscitado, análoga àquela de Tomé (20,28) (PANIMOLLE, 1985, p. 403).

## 2.8 CONSIDERAÇÕES SOBRE A ESTRATÉGIA LITERÁRIA DE JO 9,7B-38

Já tivemos o ensejo de notar que a perícopes, objeto de nossa reflexão, é completa em si mesma. Contudo, este episódio segue-se ao encontro polêmico entre Jesus e as autoridades judaicas de Jerusalém, no Templo (7,1-8,59), e está intimamente ligado seja pela falta de novas coordenadas espaciotemporais, seja pela expressão de transição *ao passar ele viu* (9,1) e *sou a luz do mundo* (8,12; 9,5); além disso, ao ouvir que o cego *se lavou na piscina de Siloé* (9,7) o Leitor se recorda da água e sua importância na liturgia da festa (7,37-38); muito mais do que todas essas coincidências, os adversários com os quais o cego se confronta também são os mesmos da festa, os judeus/fariseus/autoridades/Sinagoga (9,13.15.16.18.22: = 7,1.2.11.13.15.32.35.45.47.48; 8,13.22.31.48.52.57). Todos os temas estão ligados à profissão da fé e à incredulidade.

Sendo assim, “o drama do conflito entre Jesus e os Judeus está no centro do interesse e simultaneamente se torna funcional à estruturação do Evangelho de João”<sup>327</sup>. Como pudemos perceber ao longo da exegese da perícopes, o narrador quer salientar que no seio de uma comunidade se experimenta a oposição da Sinagoga (9,22.34), pois a mesma revela seu contexto vital. Nessa perspectiva, o cego de nascença é mais do que um indivíduo; o episódio foi elaborado para ser o porta-voz da comunidade de um tipo especial de como se pode professar a fé em Jesus em meio ao conflito.

Além do mais, pela exegese e análise semântica das palavras e verbos notamos que a perícopes é uma estratégia literária que quase se confunde ou revela o contexto histórico. Do lado das autoridades, há palavras e atitudes fortes e agressivas: interrogar, convocar, intimidar, expulsar, ofender, nascer em pecado; já do cego: obediência, responder, ousadia, confiança, crer, defender, testemunhar, inteligência, ironia, protagonismo, prostrar adorando e confessar. O itinerário do cego é uma expressão da trajetória existencial da comunidade que foi expulsa da Sinagoga (9,22.34) e sofre marginalizações religiosa, social e econômica (MARTYN, 1968, p. 64-79). No cego, a comunidade é sujeito e corresponsável de sua história,

---

<sup>327</sup> “Esse conflito, porém, se desenvolve e perpassa todo o evangelho e, justamente por ser assim, as etapas não são facilmente distinguidas como elementos específicos e estruturação do evangelho” Martyn (*apud* BEUTLER, 2006, p. 9).

reconhece Jesus como o Messias, o defende e o confessa com a vida e o professa com a boca (9,38): Πιστεύω, κύριε· (*Creio Senhor!*).

De acordo com Aberle (*apud* ASHTON, 2000, p. 25) “o Evangelho de João é uma carta de repúdio endereçada ao judaísmo restaurado (depois do ano 70 d.C.)”. A partir dessa afirmação e da exegese que fizemos, nota-se na narrativa uma estratégia com o escopo em dar uma resposta de mão dupla: apresentar respostas à comunidade no momento em que está sendo expulsa e, conseqüentemente, confessando Jesus como Messias, mostrar sua carta de identidade frente às ameaças da Sinagoga. Estrategicamente, a comunidade não teme elaborar um retrato tendencioso e caricatural da instância religiosa concorrente representada pelos fariseus; o escopo é não atrair a simpatia do Leitor para os mesmos, mas sim apresentá-los como perigosos, ameaçadores (9,22) e que precisam recorrer à violência (9,34-35) diante de seus interlocutores.

É nesse panorama que o protagonismo do cego narrado na perícopos torna-se “antes de tudo, não um escrito, mas uma proclamação oficial, uma mensagem gritada, transmitida ao homem ou ao povo que aguardam a libertação” (JOSAPHAT, 1966, p. 12). Ameaçada e expulsa a comunidade precisa responder com coragem e criatividade, já que para a mesma não basta tão somente crer, é preciso professar com a vida e confessar com a boca a fé em Jesus. O protagonismo de um ex-cego, mendigo e incapaz de estudar a Lei, portanto, na escuridão, inspira e indica a essa comunidade, recém expulsa (9,22.34), que tão somente uma tomada de posição ousada e criativa poderá calar os muitos argumentos das autoridades da Sinagoga.

Por essa razão, a atuação desse personagem anônimo que, por falta de nome, resolvemos chamar de ex-cego é exigência do contexto histórico. Numa posição estratégica da trama, no ponto central da narrativa se afirma explicitamente que a confissão do caráter messiânico de Jesus torna-se sinônimo de ser expulso da Sinagoga (9,22). Pela própria configuração das cenas, como temos visto na exegese, à ofensiva da Sinagoga, a comunidade reage inteligentemente elaborando uma narrativa tendo como sujeito um personagem inicialmente insignificante que assume paulatina e processualmente uma função profética e se transforma em um ícone de alternativas.

Essa proposta hermenêutica fica mais clara quando é abordada do ponto de vista narrativo<sup>328</sup> e de como os vários personagens<sup>329</sup> se apresentam nas cenas:

Cena 1 – 9,7b	Após a ordem, Jesus desaparece e o cego começa a atuar.
Cena 2 – 9,8-12	O agora ex-cego responde sozinho às dúvidas dos conhecidos: Ἐγώ εἰμι.
Cena 3 – 9,13-17	Vizinhos recorrem aos fariseus que interrogam o mais novo protagonista.
Cena 4 – 9,18-23	Autoridades convocam os pais e, estes, os reenviam ao ex-cego; Jesus já se ausentara e agora os pais, deixando o filho como ator principal.
Cena 5 – 9,24-34	Ex-cego discute com os doutos, questiona com ironia, deixa claro de que lado está; sujeito de sua escolha e, por isso, é expulso.
Cena 6 – 9,35-38	Somente agora Jesus reaparece, mas quem faz sua profissão é o ex-cego, expressando sua escolha.

Pela análise da função dos personagens por meio da sinopse acima, se percebe que existem atores que entram e saem de cena naturalmente, como os vizinhos, conhecidos e os pais; outros, como as autoridades (judeus/fariseus) desempenham sempre a mesma função: são questionadores do ex-cego, dos pais e novamente do ex-cego, chegando a expulsá-lo. Na perícopé, Jesus somente aparece na última cena (6) e mesmo assim nela está presente também o ex-cego que esteve em todas as outras cinco. Poderíamos concluir, portanto, que o ex-cego é simultaneamente sujeito e objeto da trama, mas, inclusive quando é objeto dos interrogatórios das autoridades ele consegue inverter a situação, não deixando outra alternativa senão a agressão verbal e, por fim, expulsão. O mesmo também acontece quando Jesus o pergunta se crê no Filho do Homem, ele se torna sujeito ao responder por meio de outra pergunta.

<sup>328</sup> O texto bíblico, a partir da nossa fé, pode ser interpretado como uma comunicação dinâmica. A teoria do modelo comunicativo foi elaborada por Chatman (1987, p. 15), segundo o qual, em cada narrativa temos: uma história e um discurso. Praticamente a história seria o conteúdo ou a narração como tal; já o discurso trata-se de como é apresentado a história.

<sup>329</sup> São os personagens que dão cor e estilo à narração, “eles são o lado visível da trama” (MARGUERAT; BOURQUIN, 2001, p. 18.176). Eles revelam suas identidades pelas ações, pela maneira como se comportam e pelos hábitos que têm (CHATMAN, 1987, p. 114-135).

### 3 CONSEQUÊNCIAS DA FÉ PROFESSADA

Nossa trajetória agora terá três fios interligados. Após ter analisado a perícopes Jo 9,7b-38 do ponto de vista textual, semântico e exegético, faremos, em um primeiro momento, uma particular análise narrativa e pragmática<sup>330</sup>, salientando sobretudo a construção do caminho do Leitor Modelo nos passos do cego curado, dos outros personagens da trama e quais as suas implicações pragmáticas. Posteriormente focaremos na primeira consequência da confissão: exclusão sinagoga. E por fim, o itinerário cristológico elaborado pela comunidade a partir do protagonismo do cego.

#### 3.1 CONSTRUÇÃO DO ITINERÁRIO DO LEITOR MODELO EM JO 9,7B-38

A tarefa agora é dar-se conta de quantas anda o Leitor à luz das várias reações dos personagens<sup>331</sup> presentes na perícopes de Jo 9,7b-38 e salientadas pela exegese no capítulo anterior. As cenas são contadas de formas variadas e coloridas, onde o estilo produz o efeito do realismo: “é como se durante a leitura o leitor estivesse presente” (TILBORG, 2005, p. 183). O Leitor, descendo pela estrada, encontrará os vizinhos, os pais, os fariseus e o cego curado. Mas antes de continuar essa aventura, diríamos, de narração-pragmática é necessário a elucidação de alguns elementos, ou seja, como o autor/narrador (teoria narrativa)<sup>332</sup> comunica sua mensagem e os efeitos (pragmática) que o texto provoca no Leitor ideal e, sobretudo, quais as várias reações diante do sinal.

O narrador é a voz que “narra e guia o leitor” (MARGUERAT; BOURQUIN, 2001, p. 18.176), que faz intervenções, fornecendo informações úteis e, finalmente,

<sup>330</sup> Sobre essa temática remetemos e sugerimos Marguerat e Bourquin (2001), Resseguie (2008) e mais recentemente e muito pedagógico Vitorio (2016). De modo específico, a partir da configuração pragmático-comunicativa, são exemplares os trabalhos de Fumegalli (2000), Grilli e Dormeyer (2004), Kim (2005) e Gatti (2007)

<sup>331</sup> A perícopes, de fato, pode ser lida a partir de várias reações diante do sinal, como já o mostrou Gourgues (1982, p. 381-95).

<sup>332</sup> Uma boa apreciação elucidativa sobre esses elementos da narração, como: Autor real e implícito, narrador, narração, narratário, leitor implícito e leitor real podem ser conferidos em Ska (1994, p. 162-4). Em outra obra, assim se expressa (1999, p. 42-3): “O leitor implícito faz parte intrínseca da estrutura da narração. No ‘drama da leitura’, o leitor real, que aceita a convenção proposta pelo autor implícito, ‘torna-se’ o leitor implícito. Em outras palavras, o ‘leitor implícito’ é menos uma pessoa que um papel que todo leitor concreto é convidado a desempenhar no ato de ler. Cada narração comporta um convite a partilhar determinada experiência, a imaginar ou recriar um universo, a entrar em contato com certos valores, sentimentos, decisões e visões de mundo. Tal participação é outro modo de descrever a ‘parte’ do leitor implícito. Isso não significa que todo ‘leitor real’ aceitará os valores da narração que lê. Nem todo leitor dos Evangelhos converte-se a Jesus Cristo. Entretanto, todo leitor sensível dos Evangelhos, imprescindivelmente, é levado a compreender seu objetivo e a descobrir as grandes linhas de uma experiência de fé”.

repete e muda cenas e estilos, tudo para prender a atenção do Leitor. Já o Autor Ideal (comumente chamado de implícito) é aquela imagem oferecida pela própria obra literária ou como diz Tovey (1997, p. 30.): “é a ideia do autor que o leitor faz a partir das informações presentes no texto”. Assim, o Autor Ideal se revela estrategicamente ao Leitor Ideal ao narrar. Geralmente é difícil distinguir o narrador do Autor Ideal<sup>333</sup>.

Outro elemento importante é que a dimensão temporal de um texto possui três níveis inter-relacionados: quando aconteceu o fato (relacionado aos personagens), a narração do acontecido (momento em que se decide narrar/escrever o ‘fato’) e o tempo da leitura da narração (relaciona-se ao leitor de qualquer época)<sup>334</sup>. Nesse panorama entra também o Leitor Ideal<sup>335</sup> que “não é o contemporâneo de Jesus, nem do primeiro século, nem mesmo o leitor interessado do século atual, mas um *construct* do texto” (LEE, 2005, p. 188); é o leitor inteligente, imaginado e construído pelo autor que seja “capaz de decifrar e de compreender qual é a mensagem que o autor ideal enviou” (SKA, 1994, p. 163). Nem sempre é fácil distinguir a diferença entre os dois: “Em João é difícil dizer o que a relação entre o verdadeiro autor e autor implícito é, mas não há nenhuma diferença real entre o ponto de vista do narrador e da perspectiva do autor implícito que é projetada pelo texto” (CULPEPPER, 1983, p. 7)<sup>336</sup>.

É a partir do conjunto desses elementos narrativos que podemos evidenciar os efeitos que o texto (9,7b-38) suscita no Leitor. De fato, a pragmática de um texto concentra-se no leitor, de modo que entre texto-leitor<sup>337</sup> se estabeleça uma recíproca relação no plano hermenêutico. Para Powell é (1990, p. 16) “a pragmatic approach to literature that emphasizes the role of the reader in determining meaning”. É

---

<sup>333</sup> Como afirma Eco (1994, p. 18): “O autor modelo é uma voz que fala afetuosamente (ou imperiosamente ou sorratamente) conosco, que nos quer lado a lado, e esta voz se manifesta como estratégia narrativa, como um conjunto de instruções que nos acompanha a cada passo e que, portanto, devemos ouvi-las se decidirmos nos comportar como leitor modelo”.

<sup>334</sup> A essa questão específica remetemos ao item em que trabalhamos o texto como memória narrativa.

<sup>335</sup> Também chamado de Leitor Modelo, como prefere Eco (1979, p. 50-66; 1990, p. 29-31; 1994, p. 19-31). Para este estudioso o Leitor Modelo é o tipo de leitor que o texto deixa presumir a partir de alguns sinais textuais. Por outro lado, autor e leitor modelo, são duas imagens que se definem reciprocamente somente no curso e ao final da leitura, e que são construídos pelo próprio drama desenvolvido pela narração e pela pragmática. Sobre a construção do Leitor Modelo no Quarto Evangelho Culpepper (1983, p. 203-27) e mais especificamente em Jo 9 Aletti (2004, p. 123-36) e Marcheselli (2006, p. 141-54).

<sup>336</sup> Tradução nossa.

<sup>337</sup> A análise pragmática é também definida crítica da resposta do leitor (*Reader-response criticism*).



interessante notar como, para um Leitor Competente, a experiência da maturação da fé professada do cego curado é fundamental para revelar o *Sitz im Leben* da comunidade e, conseqüentemente, o escopo do Quarto Evangelho. A atuação desse personagem simpático se reveste de uma função pragmática importante: aquela de guiar os leitores a fazer ou não uma profissão madura do Cristo. Tentemos, pois, reler a perícopes do ponto de vista narrativo e com uma atenção especial de como o texto constrói o seu próprio Leitor Modelo. Essa releitura de Jo 9,7b-38 a partir da abordagem narrativa e pragmática não se trata de duas análises, mas de um aprofundamento para colher ulteriormente a riqueza do texto, diríamos até que se trata de uma ‘cooperação interpretativa’. A propósito da questão específica, assim esclarece Eco (1994, p. 33):

Existem dois modos de percorrer um texto narrativo. Esse se endereça antes de tudo ao um leitor modelo de primeiro nível, que deseja saber (e com todo direito) como a história acaba; mas o texto se endereça também a um leitor modelo de segundo nível, o qual se pergunta que tipo de leitor aquela narração lhe convida a se tornar, e quer descobrir como procede o autor modelo que lhe está instruindo passo a passo. Para saber como a história deverá terminar, geralmente, lê-se uma só vez. Para reconhecer o autor modelo deve-se ler muitas vezes, e certas histórias lê-las infinitamente.

Nessa perspectiva, o texto é uma obra aberta, máquina preguiçosa, incompleto e reticente que exige ajuda de alguém para fazê-lo funcionar. Ainda nessa lógica, um texto, mais decisivamente que outro tipo de mensagem, requer momentos de cooperação ativa e consciente da parte do Leitor para que preencha seus espaços brancos, mas também e sobretudo, como um texto revelado, preencha igualmente de sentido a existência do Leitor. Aqui, portanto, o Leitor Modelo do Quarto Evangelho torna-se também intérprete de um texto especialista em dizer sim e não-dizer, das palavras de duplo sentido, do mal-entendido, da ironia<sup>338</sup> e, sobretudo, com sua predileção por uma linguagem simbólica. Sem essa cooperação interpretativa do Leitor como Intérprete o texto estaria morto<sup>339</sup>.

<sup>338</sup> Dodd (2003, p. 469) descreve Jo 9 como “rico daquela ironia trágica da qual o evangelista é mestre”.

<sup>339</sup> É Derrida (1984, p. 43-4) a salientar que um texto vive somente se *sobre-vive*, e não *sobre-vive* senão com o pacto de ser em cada tempo traduzível e intraduzível. Totalmente traduzível, desaparece como texto, como escritura, como corpo da língua. Totalmente intraduzível, morre logo depois. A tradução triunfante não é, portanto, nem a vida nem a morte do texto, mas somente ou já a sua *sobre-vivência*.

### 3.1.1 O *Incipit* do Protagonismo (9,7b)

Ao final dos capítulos 7-9, o Leitor Modelo do Quarto Evangelho é convicto que existe, entre os personagens, uma contraposição baseada na capacidade deles de reconhecer ou não, em Jesus, o Enviado do Pai. Além disso, entre todos os personagens que aparecem nesses capítulos, somente o cego de nascença se demonstra plenamente positivo e simpático ao Leitor, o único capaz de uma fé protagonizada, madura e inspiradora<sup>340</sup>.

A qualificação do homem como τυφλὸν (*cego*) já antecipa os obstáculos que encontrarão uma primeira solução ao final do v. 7. Além disso, a anotação ἐκ γενετῆς (*de nascimento*), traz, desde início, a presença de “um narrador onisciente” (MARGUERAT; BOURQUIN, 2001, p. 109); é uma focalização no ponto zero que deixa intuir que a cegueira inata do indivíduo ao centro da atenção é de qualquer maneira percebível, e, de fato, assim observada também por outros personagens da cena (discípulos, Jesus, pais), enquanto constituem motivo de dúvida para as autoridades.

Desde o princípio já temos o jogo de conhecimento ou ignorância que perpassará todo o capítulo sobre a identidade do ex-cego e de quem é Jesus. Cria, então, uma espécie de *suspense* no Leitor que o fará predisposto a observar e seguir o itinerário da construção da identidade da comunidade nos passos do ex-cego. Em cada ação há uma sugestão e convite a experimentar e continuar a “passear apaixonadamente” (ECO, 1994, p. 62) na companhia do cego curado.

Sem dúvida, chama a atenção do Leitor quando, o cego de nascença não replica nada, quase como se fosse uma execução puramente passiva e automática ao imperativo de Jesus<sup>341</sup>. Mas é justamente essa prontidão sem reservas que permite dupla interpretação: de um lado, mostra eficazmente a progressiva caminhada do homem curado, que parte de uma obediência silenciosa para chegar ao diálogo-profissão nos vv. 35-38; do outro é acentuado ainda mais a importância das primeiras palavras do cego, fazendo com que o Leitor as espere até o fim do versículo 9: Ἐγὼ εἰμι (*Eu sou*).

<sup>340</sup> Uma boa apreciação sobre os personagens antipáticos e enfadonhos nos textos conferir Marguerat e Bourquin (2001).

<sup>341</sup> 9,7: καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ὑπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (ὃ ἐρμηνεύεται Ἀπεσταλμένος). ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο καὶ ἦλθεν βλέπων (*Então Ihe disse: **Vá lavar-se na piscina de Siloé [que significa Enviado. O homem foi, lavou-se e voltou vendo]***).

A primeira interversão explícita do narrador<sup>342</sup>, sempre onisciente, é a glosa elucidativa do v. 7 (ὁ ἐρμηνεύεται Ἀπεσταλμένος: *que significa o Enviado*), onde a tradução do termo Siloé “reflete, em primeira mão, a distância cultural que separa o narrador ou os seus personagens do leitor ao qual se endereça” (MARGUERAT; BOURQUIN, 2001, p. 17-8); ainda mais, posteriormente, obtém-se um duplo efeito comunicativo e pragmático: salienta o tema do Filho que o Pai enviou e atrai a atenção sobre o lugar da piscina de Siloé, com referimentos messiânicos a ela correlata.

Do ponto de vista narrativo, o narrador do Quarto Evangelho – ao contrário de se esconder – está presente na narração e faz ouvir a sua voz ao Leitor, do início ao fim. Em toda página, ele sugere uma nota elucidativa com o escopo de ajudar o Leitor na compreensão e interpretação: o narrador guia o Leitor por meio da narração, o introduz no mundo do texto e dos personagens e, assim, fornece as perspectivas apropriadas para que observe o que está ‘por trás’ de cada ação e reação. Do modo como faz, sugerindo e intrometendo, torna-se um guia fidedigno ao Leitor (CULPEPPER, 1983). Nesse horizonte, pragmaticamente, a nós leitores de todos os tempos, chamados *a crer sem ter visto* (20,29), o narrador é como um corifeu nas antigas tragédias e comédias do teatro. Ele tem uma função indispensável: não construir teorias, mas guiar os leitores a uma compreensão do sentido dos fatos que está narrando.

Assim sendo, o particípio Ἀπεσταλμένος (*enviado*) poderia também sugerir ao Leitor que há um paralelo entre a sorte do cego de nascimento, enviado por Jesus, e àquela do Filho, enviado do Pai. Certamente em um primeiro momento a expressão é uma alusão a Jesus, o enviado por excelência. Todavia, no transcorrer da trama não se pode excluir que o cego, andando efetivamente à piscina de Siloé, realize o mandato do Mestre, resultando assim também ele um enviado, mesmo sendo em um sentido ordinário<sup>343</sup>. Ambos são, de fato, enviados a um povo que não os quer escutar e os expulsa (9,22.34). Outros particulares, no curso da narração, encorajam esta identificação entre Jesus e o cego de nascença.

---

<sup>342</sup> Sobre a instância do narrador existe ampla pesquisa: Culpepper (1983, p.13-49.149-202), Marguerat e Bourquin (2001, p. 17-8), Mannucci (2005, p. 22-34).

<sup>343</sup> Galizzi (1992, p. 154) tem o parecer de que, de fato, os enviados são dois: “Jesus que é definido como tal (9,4) e o cego de nascença que obedece a Jesus e que assume a função de enviado (9,7b)”.

Além disso, nesse atual momento, o ambiente da piscina faz com que o Leitor associe o sinal a outro acontecimento no capítulo 5. Contudo, o Leitor se dá conta que a qualidade do protagonismo e envolvimento do cego curado é bem diferente ao do paraplégico.

### 3.1.2 A Nova Identidade da Comunidade: Ἐγώ εἰμι/Eu Sou (9,8-12)

Com a constatação da cura, a história do cego de nascença poderia terminar, mas não é o caso e, por isso, o Leitor já sabe que de agora em diante a vida do cego curado se complicará sempre mais (ALETTI, 2004) e fica, certamente, impressionado e surpreendido porque o autor do sinal, simplesmente desaparece da cena. Começa aqui, a partir do horizonte narrativo-pragmático a parte central do capítulo, considerada por Fossion (1982, p. 110) “a prova principal do inteiro drama”.

A novidade do encontro com Jesus é tal que desestabiliza os vizinhos e os conhecidos, suscitando questionamentos (9,9) sobre a identidade do cego. Esse grupo não faz perguntas sérias. Considerando-o à luz da análise pragmática, a divisão de discernimento já acontece na pergunta acerca do reconhecimento: o homem curado é o cego que eles costumavam ver ou não? Se o reconhece, pergunta pelas circunstâncias de sua cura e até quer saber onde está quem o curou, mas não vai além dessa questão. A pergunta de sua identidade não parece interessar-lhe, mas para o narrador é exatamente esta a pergunta essencial. Por isso, há uma energia evocativa, diria até uma *performance* na resposta do cego no v. 9: Ἐγώ εἰμι. Porque estas são as primeiras palavras pronunciadas pelo cego, se revestem de uma força particular parecendo, aos olhos do Leitor, uma proximidade com Jesus, talvez confirmada também pela falta da mesma fórmula nos lábios de Jesus em todo o capítulo 9.

Essa é uma expressão típica dos lábios de Jesus. É uma forma de autoidentificação de Jesus (8,12.24.28.58; 10,7, 9,9; 11,25; 13,19; 14,6; 15,1). Ela revela o autoconhecimento que Jesus tem do que ele é. Ao ser usada pelo homem curado, ela indica a nova forma como ele se percebe diante dos grupos de pessoas que o cercam. O curado não tinha uma família que o apoiava, e as pessoas ao seu redor o consideravam como alguém sob o juízo divino por pecado seu ou de seus pais. A identidade no mundo antigo estava intimamente relacionada à família. Sem uma família como meio de identidade, o indivíduo ‘não é’. A profissão e a fé eram

dominadas pela família. Ser excluído da família era ser proscrito. O indivíduo assim não podia casar ou trabalhar porque tudo dependia da família. Se a situação é essa, o Leitor poderia até se perguntar se o sinal não seria um protesto de resistência contra a Sinagoga? Ou também o início de um processo de ruptura?

A partir desses fatos e da divisão se é ou não o cego e mendigo, pensamos que o Leitor já está a par de diagnosticar os problemas e os desafios reais da comunidade ao final do século I. Deseja ela celebrar a memória do Senhor Jesus morto-ressuscitado! A comunidade é a comunidade que também tem dentro de si o grupo do 'eu sou'. Essa forma de se identificar colocava esta comunidade em plena identificação com o Jesus da memória. Uma memória perigosa: aponta para sua 'presença real' na vida de cada cristão (ã)! O longo caminho de confissão e profissão de fé da comunidade é o mesmo que proclamar 'eu sou'. Excluídos como impuros e pecadores (9,16.24), agora ganhavam nova maneira de apresentarem – estes seriam dentro da comunidade os que têm uma identidade nova, os que são 'eu sou'. Com a família padrão em crise (pai, mãe e filhos), nova perspectiva se levantava para suprir esta lacuna. O 'monopólio da visão' é desafiado pela pequena, excluída e mendiga comunidade que começa a enxergar e se autorreconhecer como 'eu sou'.

O Leitor percebe que a sociedade vigente é constituída dos seguintes grupos: a comunidade, representada pelo cego curado – com seus conhecidos e vizinhos uns dos outros, os fariseus, e os judeus, os quais envolvem os fariseus, mas podem também conter elementos como os saduceus, pró-romanos, e aqueles que são os 'outros', vivem próximos da comunidade, mas são fortes o suficiente para arrastarem um homem para ser julgado na Sinagoga<sup>344</sup>. O Leitor nota que estes grupos têm uma linguagem que se assemelha àquela do interrogatório experimentado pelo curado diante dos fariseus na Sinagoga:

9,10 Πῶς [οὔν] ἠνεώχθησάν σου οἱ ὀφθαλμοί; - <b>Como então foram aberto seus olhos?</b>
9,15 πῶς ἀνέβλεψεν - <b>como tornou a ver</b>
9,19 πῶς οὖν βλέπει ἄρτι; - <b>Como, pois, vê agora?</b>
9,26 Τί ἐποίησέν σοι; πῶς ἤνοιξέν σου τοὺς ὀφθαλμούς; - <b>Que fez a você? Como abriu os seus olhos?</b>

<sup>344</sup> É possível notar como, no capítulo 9, permaneça um sentido de indeterminação sobre a identidade das autoridades que interrogam o ex-cego. Por isso, no segundo capítulo da Tese discorreremos sobre a identidade dos *judeus* no Quarto Evangelho. Aqui temos, portanto, *Judeus* como sinônimo dos fariseus. Nesse sentido, usaremos tanto *Judeus* como Fariseus, Sinagoga ou Judaísmo em Formação como sinônimos.

O Leitor se surpreende ao constatar que o primeiro interrogatório que o curado experimentou foi dentro da própria comunidade em que ele vivia (9,10). A partícula interrogativa *como* (πῶς) três vezes estará na boca dos fariseus em seu interrogatório dentro da Sinagoga. Olhando desta ótica, de alguma maneira, o estilo dos fariseus contra aqueles que se identificavam com Jesus e viviam fora da Sinagoga, estava disseminado dentro e fora contra a comunidade<sup>345</sup>. Por outro lado, o modo como o cego de nascença narra sua própria cura não é neutro, mas revela uma precisa tomada de posição em favor de Jesus, na tentativa de contrapor-se às acusações e demonstrar-se que também agora a comunidade sabe se posicionar<sup>346</sup>.

Ao declarar que quem realizara o sinal *fora um homem chamado Jesus* no v. 11 já antecipa e deixa implícito, de alguma forma, a relação com o Filho do Homem (9,35). A pergunta de 9,12 sobre o *lugar ou onde está ele* (Ποῦ ἐστὶν ἐκεῖνος;) é uma consequência da narração dos capítulos 7-8 e, portanto, não é uma questão superficial de busca de informações espaciais, mas implicitamente uma interrogação cristológica essencial que, aliás, está na base de todo o capítulo e do Quarto Evangelho como um todo: Quem é verdadeiramente Jesus?

Diante da resposta do cego, ao final de 9,12 (Οὐκ οἶδα: *não sei*) o Leitor dá-se conta da ironia marcante e até sorri pelo ainda inseguro protagonista com relação a Jesus; contudo, se admira de sua sinceridade, permanecendo também vítima dessa ironia e ignorante sobre a identidade de Jesus, até mesmo porque, Ele desaparecera da cena em 9,7. Essa resposta não desilude o Leitor, mas o faz compreender que a fé ainda não é madura, sobretudo, sendo ele conhecedor do que acontecera com o paraplégico do capítulo 5. Podemos dizer que o Leitor, em atitude de *suspense*, começa a projetar sobre o texto algumas esperas e temores, que serão, em parte, desmentidas pelo protagonismo do cego e também profeta<sup>347</sup>.

---

<sup>345</sup> A pergunta dos discípulos, no início do capítulo, aponta para uma violência verbal. A comunidade estava repetindo isso entre seus membros, tanto quanto era repetido fora. Depois, a comunidade externa à comunidade joanina leva, à força, o que fora curado para dentro da Sinagoga para ser julgado pelos fariseus. Finalmente, a violência em dose dupla é demonstrada dentro do interrogatório feito pelos fariseus ao cego: eles fazem violência verbal e física com a expulsão da Sinagoga.

<sup>346</sup> Interessante que ele omite o referimento temporal 'sábado' seja no v. 11 como no v. 15; substitui no v. 15 o verbo *ungir* (ἐπέχρισέν, já usado em 9,6.11 e que poderia indicar mais explicitamente uma violação do preceito do repouso sabático) com o verbo *por* (ἐπέθηκεν); enfim, ele se silencia com relação se Jesus o havia ordenado para que andasse para se lavar à piscina de Siloé.

<sup>347</sup> Os vizinhos têm uma função narrativa importante: são os primeiros a constatar o sinal; iniciam-se com os interrogatórios que, posteriormente, o miraculado se tornará objeto na parte central da perícopo; enfim, entronizam em cena os fariseus no v. 13.

### 3.1.3 Comunidade Profética (9,13-17)

Até 9,12 os fariseus não estão envolvidos. Porém, a comunidade, em sua confusão, por não entender o que acontecera com o cego, e na busca de entendimento diante da evidência da cura realizada, toma consigo o curado e o leva<sup>348</sup> aos fariseus. Considerados pelo narrador como corte religiosa maior, o que fora cego é levado à Sinagoga para apuração dos fatos. Eles representam os que fazem as perguntas.

A anotação do narrador sobre o sábado (9,14: ἦν δὲ σάββατον ἐν ἧ ἡμέρᾳ τὸν πηλὸν ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς καὶ ἀνέωξεν αὐτοῦ τοὺς ὀφθαλμούς - *Era sábado em o qual dia fez o barro Jesus e abriu dele os olhos*) assume uma função particularmente importante seja do ponto de vista comunicativo (porque revela somente agora ao Leitor esse detalhe essencial do dia do sinal) como teológico (já que constitui o ponto que provoca o conflito com os fariseus). Desde o início, de fato, a intervenção do narrador em 9,14 e o uso de πάλιν (*novamente*) e καὶ (*também*) em 9,15 assinalam ao Leitor a efetiva questão da narração: como pode Deus que prescreveu o repouso sabático operar em Jesus e ir contra o mesmo preceito?

A voz narradora, que faz referimento o v. 16 (καὶ σχίσμα ἦν ἐν αὐτοῖς - *e divisão havia entre eles*) leva o Leitor a formular ao menos três considerações: antes de tudo, quanto ao que está acontecendo realça a divisão já vista em 9,8-9 (entre os conhecidos e vizinhos); a presença do mesmo termo em 7,43 e 10,19 sempre em contraposição à identidade de Jesus<sup>349</sup>, mostra claramente o escopo de desqualificar a sua memória presente na comunidade; enfim, o Leitor é induzido a ler a pergunta Τί σὺ λέγεις περὶ αὐτοῦ...; (*que tu dizes a respeito dele...?*) a sua precisa ótica: os fariseus não pedem o testemunho do cego para solucionar a questão, mas para torná-lo cúmplice no processo.

A resposta do cego no v. 17 (Προφήτης ἐστίν - *é um profeta*) constitui um passo a mais no seu itinerário, uma vez que tinha confessado já sua ignorância (v.

<sup>348</sup> Deve-se fazer uma menção ao verbo ἄγουσιν, presente no início de 9,13. Ele está no presente dentro de uma narrativa cheia de verbos no aoristo. Este tipo de presente é chamado, sintaticamente, de presente histórico, ou presente dramático. Ele pode ser usado de forma intencional, para demonstrar a relevância do evento que segue, ou de forma não intencional, com o fim de dar vivacidade ao que está acontecendo (WALLACE, 1996, p. 526-32).

<sup>349</sup> Fala-se inclusive de uma tendência antijesusuânica nos textos do Quarto Evangelho (CAURLA, 2015, p. 186-90).

12). Contudo, o Leitor sabe ser ainda inadequada, já que no capítulo 4, a samaritana tinha feito esse caminho e declarado Jesus um profeta. Essa resposta é de uma fé ainda parcial e tem duplo efeito pragmático: no primeiro, faz ainda esperar um progresso e um êxito no desenrolar da narração; no segundo, fica um convite para que o Leitor tome posição em primeira pessoa, reassegurando que também ele tem uma resposta ainda inadequada e incompleta com relação a Jesus, como a do ex-cego e, que para o momento, há o seu valor<sup>350</sup>.

Novamente, portanto, o Leitor se confronta com a pergunta sobre a identidade de Jesus que a comunidade está em processo de elaboração. A postura do homem é bastante ativa e faz com que as interrogações continuem. Isso é típico das comunidades cristãs quando colocadas diante da oposição – não calar –, mas salientar a evidência de sua fé. Esta forma de reação é fator decisivo para entender o comportamento diante das opressões da sociedade e de outros membros da própria comunidade. Essa parte da comunidade não era passiva. Mesmo que não reagisse violentamente, ela desenvolvia sua própria forma de defesa por meio de uma apologia. Mas este grupo estava sob forte ameaça.

#### 3.1.4 Pais: O Grupo que Acredita, mas não Professa (9,18-23)

Já de início (9,18) o narrador entra em cena de modo delicado, mas preciso e fornece dupla informação ao Leitor que o assusta duplamente: de um lado, confirma a *incredulidade* da Sinagoga (Οὐκ ἐπίστευσαν: *não creram*) sobre as palavras e a identidade do cego (por isso, convocam diretamente os pais); do outro, sem entrar no mérito se os *Judeus* aqui são simplesmente sinônimo de fariseus, introduzindo-os na surdina na narração, o narrador provoca no Leitor mais efeitos comunicativo-pragmáticos: captura-lhe a atenção, e o faz prever e antecipar, sobretudo ao recordar a aversão deles pelo Jesus da memória nos capítulos 7-8, um agravar-se da tensão narrativa, devido a mesma se estender também ao ex-cego.

O embate se torna sempre mais enérgico e na resposta melancólica e receosa dos pais, o Leitor poderia até parafrasear a ironia burlesca: interroguem a ele, não é mais uma criança. Se de um lado eles atestam a veracidade do seu testemunho, do outro, não ousam professar a fé em Jesus como o Cristo.

---

<sup>350</sup> O Leitor deverá esperar para que veja do gesto e escute da boca do curado uma fé professada.



A sensação que tal conduta suscita no Leitor é, inicialmente, uma forte desilusão com pessoas que, em tese, se esperaria justamente o contrário; todavia, a resposta incompleta dos pais (9,20-21) e o comportamento humanamente injustificado, indiretamente acrescenta o *suspense* e exige uma resposta mais adequada que será dada sucessivamente pelo filho. Além disso, em 9,22 o Leitor é conduzido pela voz do narrador que está em jogo a expulsão da Sinagoga e surpreendentemente o comportamento dos pais faz emergir em contraluz a validade do testemunho do filho, ao qual eles dizem ser responsável. As duas perguntas feitas aos pais, enfim, transcendem o nível puramente cognitivo dos fatos: quando o próprio narrador fala de confessar que Jesus é o Cristo, se deve entender que, na pergunta, já contenha uma interpretação dos eventos com a tomada de posição a favor ou contra Jesus. Os pais, contudo, não tiveram a coragem de confessá-Lo<sup>351</sup>. O Leitor, então, espera, nesse quesito, uma resposta adequada e permanece esperançoso que o único personagem em grau de dá-la será o cego de nascença.

Os pais reconhecem o curado como tal e também chegam ao conhecimento da identidade de Jesus, mas não querem afirmar isso publicamente, porque, nesse caso, devem temer a exclusão da Sinagoga (12,42s; 16,2; 19,37). Mesmo assim, sustentamos que a figura dos pais do cego seja mais positiva<sup>352</sup> do que pareça em primeira vista e isso é indicado por alguns pormenores textuais.

Em 9,22, por exemplo, quando é revelado, entre parêntesis, que *os seus pais disseram estas coisas, porque estavam com medo dos Judeus* mostra uma visão interna da situação. Antes de tudo, é o único momento no inteiro capítulo em que o narrador salienta o sentimento de um personagem (nesse caso: οἱ γονεῖς αὐτοῦ ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους); com isso ele oferece sinais e motivações para que, em parte, suavize o juízo do Leitor sobre os pais<sup>353</sup>.

---

<sup>351</sup> Ao Leitor é importante compreender que os pais parecem crer, mas não têm a coragem de professar a fé. Aqui aparece a oposição entre *confessar* (ὁμολογήσει χριστόν) e *ser expulso* (ἀποσυνάγωγος). Os pais são representantes dos cristãos que não ousavam professar abertamente a fé.

<sup>352</sup> Na história da interpretação da perícope fez-se um juízo substancialmente negativo sobre a figura dos pais do cego. Com as contribuições derivadas da análise narrativa e pragmática, sem negar a hipótese histórica da presença dos criptocristãos na comunidade, se tem feito uma reavaliação mais neutra e também positiva, do comportamento dos mesmos no seu conjunto.

<sup>353</sup> Deve-se notar que a conduta de Jesus com relação ao cego parece semelhante à dos pais, porque, entre ambas o homem é deixado sozinho diante da autoridade judaica. Se bem que, há uma explicação do v. 22 sobre a motivação que influenciou o comportamento dos pais que é um aviso ao

Aliás, nota-se que não há uma condenação do narrador sobre os pais e, por isso, à luz da pragmática o Leitor é convidado, no Quarto Evangelho, a se simpatizar com os personagens em dificuldades. Por outro lado, se for considerado a relação entre paternidade e filiação que liga afetivamente os personagens, se torna, talvez, mais aceitável essa hipótese: que o texto não nega explicitamente, e que o contexto de perseguição que a comunidade estava vivendo repropõe como um problema cotidiano e atual de que alguns membros não conseguiam confessar publicamente a fé em Jesus.

Repetindo, depois, em 9,23 as mesmas palavras, o narrador sublinha duas realidades essenciais: a centralidade e a força do testemunho protagonizado pelo cego de nascença, confirmando sua validade; além disso, confrontado antiteticamente com o comportamento dos pais, o faz mais enérgico e corajosamente autorizado.

Pelo caminho feito, pensamos que a intervenção explícita do narrador é significativa; aliás, a sua voz se torna intrusiva, passando do mostrar ao narrar (STIBBE *apud* CAURLA, 2015). Essa intrusão acontece primeiramente em nível intradieético<sup>354</sup> justamente porque há um falimento da comunicação entre os personagens (entre fariseus e cego, entre pais e fariseus). Quando isso acontece é preciso que o Autor forneça uma razão adequada, por isso agora o revela ao Leitor a importante informação da decisão dos *Judeus* e explica como esta mesma informação influencia no comportamento dos personagens. Posteriormente o narrador se faz intruso no nível extradieético<sup>355</sup> como se fosse testemunha em 9,22-23 e explica que o seu intento de aparecer, mais de uma vez, é para tornar credível aos olhos do Leitor as informações e, por isso, evoca também uma prospectiva de fé que ele não teme em fazer conhecer.

A narrativa mostra, enfim, genialmente alguns aspectos pragmáticos que permite ao Leitor se posicionar: a própria estrutura literária já revela o progressivo caminho de fé do cego de nascimento; em contraste, por outro lado, é o progressivo fechamento dos fariseus com relação ao que a comunidade atribui a Jesus; também genial na perícopé é o fato de que, em base à relação de abertura ou fechamento

---

Leitor e, por isso, ele sabe diferenciar o comportamento desses últimos, que agem assim por medo e o de Jesus, que posteriormente reencontrará, mas simplesmente havia desaparecido.

<sup>354</sup> O narrador intradieético é o personagem que, dentro do texto, assume o papel de narrador.

<sup>355</sup> Designativo do narrador que não participa na história que narra.

para com Jesus que se realiza ou bloqueia o caminho dos personagens na cena, deixa também espaço para uma ‘terceira via’ não definitiva, mas provisória, de fé nas sombras, encarnada nos pais, com tudo que isso implica.

### 3.1.5 Um Pecador que Fala e Ensina: (9,24-34)

Vários autores (CULPEPPER, 1983; ITO, 2000; ALETTI, 2004; CAURLA, 2015)<sup>356</sup> pensam ser a parte mais tensa e irônica da perícopa. Há, sem dúvida, uma ironia situacional dupla: de um lado a ironia dramática, percebida como um resultado do conhecimento do Leitor do quanto os *Judeus* devem ainda descobrir<sup>357</sup>; do outro, se poderia dizer que há a ironia da auto-traição, na qual os *Judeus* inconscientemente invocam o nome de Deus para negar a obra de Deus (ITO, 2000, p. 376-7).

O Leitor não deixa de se encantar com a resposta sábia e inteligente do homem curado que desmascara a falsa pretensão do comportamento judaico. Aliás, a mesma é bem arguta seja pelo humilde reconhecimento da ignorância acerca da identidade profunda de Jesus no v. 25 (Ἐὶ ἁμαρτωλός ἐστιν οὐκ οἶδα: *se é pecador, não sei*), seja pelo apelo racional ao único dado inconfundível em toda essa discussão, que ele mesmo pode ser testemunha direta: ἐν οἶδα ὅτι τυφλὸς ὦν ἄρτι βλέπω (*uma coisa eu sei, que cego sendo agora vejo*).

Com a insistência dos *Judeus* em saber a modalidade da realização do sinal (9,26) e a réplica do ex-cego (9,27) chega-se ao clímax dramático da inteira narração: não só são rebatidos, mas, ironicamente, o Leitor escuta o ex-cego mostrar que o único motivo plausível deles quererem que ele conte novamente como aconteceu seria o *desejo de se tornarem discípulos de Jesus* (μὴ καὶ ὑμεῖς θέλετε αὐτοῦ μαθηταὶ γενέσθαι;). O Leitor é conhecedor do comportamento dos membros da Sinagoga e por isso percebe que se trata de um caso de sarcasmo da parte do ex-

<sup>356</sup> Esse último autor, na sua tese (2015), desenvolve um longo e profundo capítulo sobre o protagonismo do ex-cego aos olhos do Leitor Modelo. Todavia, ao final, conclui que, na verdade, Jesus é o herói, o cego de nascença o co-protagonista, os pais do cego como auxiliares pela metade e os fariseus/judeus como antagonistas. Depois de um bom desenvolvimento se chega, ao nosso ver, a uma conclusão que não colhe as consequências das premissas da tese. Essa nossa posição, todavia, absolutamente não diminui a seriedade da pesquisa feita e sua pertinência.

<sup>357</sup> Todos sabem que Jesus não é um pecador, mas o Filho do Homem enviado do Pai. Um fato claro ao Leitor desde o início do Evangelho, o Prólogo; contudo, os *Judeus* não sabem ainda (ITO, 2000, p. 376).

cego, uma forma de ironia verbal na qual o próprio cego é o ironista e os *Judeus* o alvo/vítima (CULPEPPER, 1983, p. 175-6)<sup>358</sup>.

Além disso, a pergunta inesperada do cego (se também eles, não queriam tornar-se discípulos de Jesus) há uma valência pragmática notável: aparentemente ingênua, é na realidade reveladora de uma profunda provocação, sobretudo pela reação violenta dos *Judeus*. A resposta categórica deles (mas nós somos discípulos de Moisés) tem uma conotação ofensiva ao cego (tu és discípulo daquele), contudo, a mesma, na verdade, deixa um espaço aberto e permite assim o Leitor centrar a própria atenção sobre a pergunta-chave dos capítulos 7-10, isto é, sobre quem é o verdadeiro guia/líder de Israel: aceitar que é Jesus significaria, para o Judaísmo em Formação, renunciar à própria pretensão de ser a classe dirigente, como o cego já intuía; comunicativamente o Leitor é convidado a “reexaminar a sua posição em relação a Jesus, fazendo-se duas perguntas: sou, de fato, discípulo de Jesus? Conseguirei demonstrar a mesma coragem e ousadia do cego?” (ITO, 2000, p. 379).

Um detalhe curioso e relevante para pragmática é o καὶ (*também*) em função adverbial na interrogativa retórica μὴ καὶ ὑμεῖς... (9,27: *também vós...*), o miraculado parece aludir que a fé é sempre uma escolha e, portanto, em desacordo com a posição do Judaísmo em Formação que quer obrigá-lo a deslegitimar a ação de Jesus.

O Leitor atento reconhece na postura do ex-cego o protagonismo da comunidade que se inspira na memória de Jesus e, torna-se também uma ameaça ao Judaísmo em Formação. A esse não resta que o insulto (9,28) e, mais à frente, o sarcasmo (9,34). Todavia, enquanto eles acreditam, aqui, desacreditar o cego e pretendem com a afirmação σὺ μαθητῆς εἶ ἐκείνου (9,28: *tu discípulo és daquele*) ofendê-lo, o Leitor compreende que estão, paradoxalmente, dizendo a verdade, e o que aos seus ouvidos poderia soar como um insulto, para quem lê, narrativamente,

---

<sup>358</sup> É conhecido no mundo antigo a tríade da ironia: observador, vítima e ironista. Cada personagem é protagonista ou vítima da ironia. O cego de nascença é o típico ironista ao dissimular e ao confessar repetidamente a sua ignorância (9,12.25); os fariseus, ao contrário, inconscientemente desempenham a função de alvo e vítima, sobretudo com a presunçosa atitude de conhecer a verdade sobre Jesus (9,16.24.29-30) e a resistência ao ensinamento vindo do cego de nascença (9,34). Aqui o Leitor permanece como observador (MANNUCCI, 2005, p. 72).

resulta, ao contrário, um reconhecimento positivo e verdadeiro do comportamento do ex-cego<sup>359</sup>.

O Leitor se impressiona com a lucidez do ironista nos vv. 30-33 e a reação dos representantes da Sinagoga no v. 34: *Tu foste gerado inteiro em pecado. E tu ensinas a nós! E o expeliram fora.* Na maestria narrativa do escritor transparecem alguns aspectos comunicativos presentes na narração: o ex-cego é novamente fechado na categoria cego/pecador de *forma completa* (ὅλος)<sup>360</sup>; o aspecto retórico da pergunta revela a intenção de não dialogar da parte da Sinagoga e de ser a única autoridade autêntica do povo; é atribuído simultaneamente ao ex-cego/comunidade uma pretensão que parece nunca a ter pensado, mas sim de seus opositores; enfim, se revela ironicamente qual é a verdadeira função que o cego de nascença vai assumindo paulatina e involuntariamente em todo esse processo de interrogatório: “elucidar o sentido dos acontecimentos que fizeram dele um protagonista à luz da fé professada em Cristo” (MANNUCCI, 1995, p. 144).

Jesus desaparecera da cena (9,7), os pais deram estatuto de maturidade ao filho (9,20-21) e agora o Leitor assiste no v. 34 o clímax da narração quase tragicamente ao ouvir dos representantes da Sinagoga uma expulsão já anunciada. Contudo, sendo o Leitor competente, não assume essa conclusão trágica e vê nesse caminho que, na realidade, o ex-cego está se tornando sempre mais o porta-voz dos membros da comunidade, não somente ao confessar a fé no poder de Deus que opera em Jesus, mas sobretudo ao resistir aos insultos dos interlocutores.

---

<sup>359</sup> O diálogo em tom irônico é revelador. É neste ponto aonde o ironista revela sua verdadeira identificação com Jesus e o defende e, também, sua identificação com aqueles que confessavam Jesus publicamente. O que está em jogo é a fé professada pela comunidade em Jesus, como o Cristo. Primeiro, pela forma adequada e coerente de responder ao interrogatório, o ironista estava mostrando sua clara identificação com aquela comunidade que assumia plena identificação com Jesus. Ele não teme as autoridades presentes. Ele fala como se estivesse falando com alguém igual a ele. Mas não em mesma tonalidade. Mesmo que ele estivesse sob pressão, ele não emprega os mesmos métodos para responder às perguntas do interrogatório. Paradoxalmente, o ironista, que, aparentemente, não era membro da comunidade até aquele dia, associa-se com Jesus ao ponto de defendê-lo diante dos representantes da Sinagoga. Segundo, é entendimento desse artigo que ele está no exercício de sua auto-compreensão como ‘eu sou’. Ele não somente argumenta questionando os argumentos deles – que Jesus é pecador por ter trabalhado no sábado, como se expressa como alguém que tem conhecimento de causa. Ele tem uma identificação com uma nova forma de ver o relacionamento com Deus, e permanece firme com aquele que o curou, e que tinha sido perseguido como ele.

<sup>360</sup> Uma acusação, aliás, que já havia sido refutada por Jesus (9,3). Nessa perspectiva, “a afirmação dos representantes do Judaísmo em Formação se torna aos ouvidos do Leitor, absurda” (MARCHESELLI, 2006, p. 149).

Suscintamente, por meio da anotação espacial - ἔξω (*fora*) - , é descrito o ambiente histórico com parcimônia, mas de modo dialético e simbólico, acentuando o contraste na narração: luz/trevas e agora dentro/fora. Os de *dentro* devem se tornar de *fora* para, posteriormente, se tornarem verdadeiros de *dentro* (9,22; 12,42; 16,2). A partir desse panorama, Jesus e o ex-cego são envolvidos nesse movimento dentro/fora: em 8,59 Jesus saiu do Templo, como agora, em 9,34, aquele que se reconheceu como 'eu sou' é expulso da Sinagoga; ao mesmo tempo Jesus, Enviado do Pai ao mundo (9,4.7.39), é um de fora, como demonstrou com sua ausência da cena na parte central do capítulo (vv. 8-34).

### 3.1.6 Comunidade Convidada a Confessar e Professar a Fé (9,35-38)

Justamente no momento em que a narração chega ao vértice da tragicidade (9,34) reaparece a memória viva e concreta de Jesus na comunidade que se tornará decisiva. De fato, nessa última cena se realiza a segunda resolução do capítulo, ligada ao retorno de Jesus, que convida o curado a exprimir a sua própria fé (9,35-38). O reaparecimento de Jesus é introduzido no v. 35 adiantando o verbo em relação ao sujeito (ἤκουσεν Ἰησοῦς), criando assim ulterior efeito-surpresa no Leitor, semelhante o quanto acontecerá logo depois no v. 40: ἤκουσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων ταῦτα οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες<sup>361</sup>.

A ação de Jesus (εὕρων αὐτόν: *encontrando-o*) tem aqui uma valência dupla: acolher o ex-cego (colocando-se, assim, em claro contraste com a conduta da Sinagoga, mas em estreita sintonia com aquele que será o comportamento do bom pastor no capítulo 10) e conduzi-lo pela mão em um caminho de aprofundamento e de expressão da fé. Por outro lado, em segundo lugar, em meio às tensões e violências, há a inclusão. O exemplo de Jesus, ao aproximar-se e acolher o curado expulso servirá de modelo para a comunidade agir em caso semelhante<sup>362</sup>.

<sup>361</sup> Ouvindo isto, aqueles dos fariseus, que estavam com ele (o cego).

<sup>362</sup> Se a oração de Jesus em Jo 17 era para que o grupo de irmãos tivesse unidade, e ela devesse ter implicações mais amplas, então podemos deduzir que a questão relacionada ao acolhimento daqueles que haviam sido excluídos da Sinagoga está em pauta nesta oração. É possível que houvesse grupos dentro da comunidade que não estavam aceitando aqueles que foram excluídos da Sinagoga, por seu vínculo forte com os fariseus admiradores das tradições rabínicas, ou aqueles que preferiam aproximação com pensamentos mais gnósticos. Assim, o modelo acolhedor de Jesus serviria de paradigma para estes grupos quebrarem seus desentendimentos e pensarem na unidade.

Acostumado a ser sempre interrogado, no v. 35 Jesus pergunta ao excluído para que demonstre a sua fé no Filho do Homem. Com esta pergunta que faz apelo à liberdade do ex-cego, a narração se abre finalmente a um diálogo franco e maduro, onde não há temor por parte do interlocutor em revelar sua ignorância (9,36), exigindo explicação (καὶ τίς ἐστίν: *quem é*) e desejo de renovar sua própria disponibilidade de crer (ἵνα πιστεύσω εἰς αὐτόν;: *para que eu creia?*)

A estrada escolhida pelo narrador é estratégica: Jesus poderia simplesmente pedir diretamente ao ex-cego a fé Nele, talvez com uma pergunta explícita ‘crês em mim?’; contudo, há aqui algo de inesperado que desenvolve a comunicação em modo novo, fazendo saltar a técnica do delongar que, aliás, no mundo narrativo, não é uma perda de tempo, mas indica a necessidade, para os personagens e o Leitor, de refletir antes de tomar uma decisão ou de dar uma resposta particularmente importante (ECO, 1994, p. 62).

Nessa mesma lógica também se situa a nota de explicação do ex-cego. Desta vez, à luz da pragmática, a intenção do interrogante é sincera, mas também esconde algo que ainda não está claro a ele, quase que estivesse mostrando ao Leitor que o caminho de reconhecimento de Jesus como Filho do Homem não é dado como pressuposto, mas fruto de um itinerário e busca prolongada. De fato, ao usar esse título cristológico leva o ex-cego a não entender a quem está se referindo Jesus e, assim permite, não respondendo imediatamente, atrair a atenção do Leitor sobre a pergunta e, conseqüentemente, sobre a identidade de Jesus.

Impressiona o modo como responde Jesus (9,37): καὶ ἑώρακας αὐτόν καὶ ὁ λαλῶν μετὰ σοῦ ἐκεῖνός ἐστιν: *tanto viste a este quanto o que fala contigo é*) Certamente o Leitor estava na expectativa de algo mais simples e explícito, como por exemplo: *sou eu ou eu sou o Filho do Homem*; talvez até utilizando a própria fórmula ἐγώ εἰμι tão cara ao Quarto Evangelho, mas que surpreendentemente no capítulo 9 é reservada especificamente ao ex-cego (9,9).

Nesse momento o Leitor inteligente começa a refletir qual será o significado da expressão: *o tens já visto* (9,37). Na realidade, na narração o cego jamais viu fisicamente Jesus, mas somente agora. Isso, então, convida a suspeitar que o significado verdadeiro das palavras de Jesus deva ser procurado em nível simbólico e teológico mais profundo. A passagem do símbolo da fé expressa nos vários verbos

de visão (trabalhados na semântica) do capítulo 9 para a do ouvir não só prepara o terreno para Jo 10, onde as ovelhas escutarão a voz do bom pastor, mas também contrasta na comunidade a pretensão por parte dos dissidentes, e permite uma maior aderência à situação atual de quem lê, que não tem mais diante dos olhos Jesus, mas tem ainda disponível a sua Palavra para escutar e ler na comunidade. Ao final, o ponto de vista do cego se torna aquele do Leitor que, desde o Prólogo, sabe que Jesus é o Verbo e a Luz mas, simultaneamente, o ponto de vista do Leitor deve se tornar aquele do cego de nascença agora curado: é necessário, por isso, reconhecer a própria cegueira inata e a total gratuidade da revelação, relendo o próprio caminho progressivo, passando da escuridão inicial (9,1.12), às sombras presentes nas declarações imperfeitas do ex-cego (9,17.25) e àquelas ambíguas dos pais, à luz do pleno reconhecimento de Cristo (9,30-33.38).

Muito mais que um ver físico Jesus está indicando ao seu interlocutor um plano ulterior de conhecimento e, ao mesmo tempo, ele oferece uma releitura do caminho percorrido e ele se revela na sua identidade profunda. É por meio desses sinais que o texto constrói o próprio Leitor, capaz de colher o real alcance desse diálogo conclusivo entre Jesus e o que fora cego de nascimento. O êxito final, inesperado e imprevisível, coloca mais uma vez a fé em Cristo como ponto de chegada de um caminho complexo e que não economiza dificuldade. Assim, agora o Leitor (9,38) contempla feliz e segue o ex-cego que, em plena visão, verbaliza e gestualiza, como se estivesse em uma celebração litúrgica, a profissão de fé (ὁ δὲ ἔφη, Πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ: *Disse: Creio, Senhor!*) “*E se prostrou a ele*), corando assim a conclusão da narração.

### 3.1.7 O Protagonismo da Comunidade Visto pelo Leitor Modelo

Após a tentativa de construção do itinerário do Leitor Modelo na perícope, podemos tecer algumas considerações. Do ponto de vista narrativo (ALETTI, 2004), na subdivisão da trama da perícope seguimos as etapas principais: apresentação, complicação, clímax e solução<sup>363</sup>. A partir disso, optamos por analisar o aspecto da

<sup>363</sup> Sem comprometer a arquitetura da perícope poderia também, como fazem Marguerat e Bourquin (2001, p. 49), aplicar o esquema quinário: situação inicial, complicação, ação transformadora, solução e, finalmente, situação final.



solução<sup>364</sup> após uma longa complicação acalorada que responde à pergunta: o que acontecerá? A solução, então, pressupõe toda a complicação.

Eis, então, o nosso trajeto na construção do Leitor: com a constatação de que o cego fora curado no v. 7b, começa a complicação justamente na ausência de Jesus. A ausência central de Jesus é muito significativa do ponto de vista pragmático; uma vez ausente, quem passa a ser o sujeito ou herói<sup>365</sup> (que, aliás, preferimos protagonista) é o ex-cego; e o faz em três etapas: passa do não ver ao ver obedecendo (9,7b: apresentação), o miraculado debate, enfrenta e depois é excluído pela Sinagoga (9,8-34: complicação e clímax) e, enfim, o homem curado é reencontrado por Jesus e expressa a sua profissão de fé (9,35-38: solução).

Com relação a esse panorama, o primeiro detalhe que rouba a atenção do Leitor é a ausência repentina de Jesus e, por isso, a pergunta natural: o que sucederá com esse recém-curado? Entre temores e esperanças o Leitor se sente simpático ao homem curado quando, ante a dúvida dos conhecidos, responde altivo: sou eu (9,9). Logo, então, se nota que progressivamente e mediante interrogatórios vários, mesmo após os pais não se comprometerem, o Leitor dá-se conta de que o outrora pecador/cego/mendigo/excluído e agora curado e mais uma vez excluído se tornara, na verdade, o protagonista da cena e, justamente por isso, fazia com que Jesus tivesse presente (9,11.17.38). Além disso, com esse caminho, o Leitor acompanha com alegria aquele que também tornara um porta-voz para os membros da comunidade, não somente ao confessar a fé, mas também por causa dela, resistir aos insultos do Judaísmo em Formação, até ser, finalmente, expulso por ele.

Pensamos que esses detalhes são de suma importância na configuração de nossa hipótese: a fé professada em Jo 9,7b-38 é sinônimo do protagonismo do ex-

<sup>364</sup> Alguns autores preferem evidenciar o aspecto da revelação que é ligado ao retorno de Jesus, que convida o homem curado a exprimir sua própria fé (9,35-38).

<sup>365</sup> Fossion (1982, p. 100-11), ao aplicar a proposta de Greimas a Jo 9, atribui ao ex-cego a função de simples adjuvante. Para ele Jesus sempre é o herói-sujeito e objeto de busca-discussão: Ele quem cura o homem que, por um momento, rouba-lhe a cena; na ausência, manifesta-se como luz do mundo; ao final, quando retoma à cena, Jesus reconhece no cego um ajudante, mas reassume o comando. Dentro desse conjunto, a atuação dos fariseus é tida como falso-herói com a pretensão de exclusividade da mediação entre Deus e os homens (medo dos pais e exclusão do ex-cego). Com a profissão direta do ex-cego, o herói-sujeito é reconhecido e, assim, os fariseus são desmascarados. Pensamos que essa proposta tem seu valor, no entanto, é limitada narrativa e pragmaticamente por não dar a devida evidência a atuação constante do cego curado que aparece, aos olhos atentos do Leitor, como o único defensor de Jesus em toda a períclope. Aliás, se de um lado Fossion tem o mérito de sublinhar a unidade narrativa de Jo 9, por outro, parece-nos que analisa a períclope de forma desencarnada e não dá a justa saliência ao personagem do cego de nascença e a sua progressão na fé.

cego. Entendemos que o sujeito da cena não é Jesus, mas o que, de fato, apresenta uma progressão (cristológica) é o itinerário de fé do ex-cego. Narrativamente, ao longo das cenas, o cego se torna processualmente o verdadeiro mestre, mesmo sendo refutado pela Sinagoga<sup>366</sup>. Aqui o texto bíblico não é somente *constatativo*, mas *performativo* para vida de todo leitor/cristão. Não somente *diz* alguma coisa, mas *faz* qualquer coisa e, portanto, constitui uma estratégia (narrativa) do narrador com o escopo de ajudar os cristãos a se confrontarem com o percurso do personagem.

### 3.2 O TRAUMA DA EXCLUSÃO: CONFLITOS INTRAJUDAICOS

Já se tornou usual e ‘surrado’ pensar que quando se trata do Judaísmo no Quarto Evangelho é sinônimo de antijudaísmo. Foi com o intuito de evitar qualquer indício desse modo de pensar que, antecipadamente, já refletimos a semântica e identidade de os *Judeus* no Quarto Evangelho. Aliás, são “evidentes os vínculos que ligam judaísmo e cristianismo e que um estudo cristão, feito à luz do judaísmo, possa explicar melhor o que é o próprio cristianismo” (MIRANDA, 2015, p. 15). Pretendemos mostrar que apesar dos graves conflitos com as autoridades da Sinagoga e suas relações negativas, a comunidade do Quarto Evangelho ainda é, na sua grande maioria, proveniente de judeus e, portanto, com tradição judaica (BROWN, 1984; TUÑI VANCELLS, 1999). Em breve, tentaremos demonstrar especificamente o caráter judaico-cristão do Quarto Evangelho, ou melhor, seu transfundo judaico. Mencionaremos em um segundo momento o escopo e contexto vital da perícopé para que, posteriormente, entremos no drama da exclusão e suas consequências, motivada pela confissão da comunidade em Jesus, como o Messias.

#### 3.2.1 Transfundo Judaico do Quarto Evangelho

A grande contribuição dos métodos histórico-críticos, na opinião de Tuñí Vancells (2012, p. 101), foi o esforço de situar os textos bíblicos nos contextos em que foram gestados. Os textos, sem contextos, podem dizer e dizem qualquer coisa. Situados nas matrizes de onde surgiram, os textos se fazem vivos, recebem uma luz nova e mostram uma dimensão mais coetânea. À luz disso, nosso itinerário será fazer uma leitura diacrônica da perícopé tentando encontrar no texto ressonâncias

---

<sup>366</sup> Ao ser expulso (ex-cego) pela Sinagoga o Leitor há diante dos seus olhos duas posturas entre as quais deverá escolher uma. Aliás, uma das funções pragmática do capítulo é aquela de interrogar o Leitor sobre o tipo de itinerário escolhido (ALETTI, 2004, p. 136).

de situações: transfundo Judaico da comunidade e, justamente por isso, o trauma da exclusão da Sinagoga e suas consequências.

A proposta de ler o Quarto Evangelho a partir do marco cultural judaico, inclusive farisaico, foi inaugurado por Wrede que, “em 1901, já destacara que a base do Evangelho de Marcos também existe uma perspectiva teológica, abrindo o caminho para uma melhor avaliação do escrito joanino” (*apud* CASALEGNO, 2009, p. 58)<sup>367</sup>. Tuñí Vancells (2012, p. 102) pensa convictamente que o contexto cultural, religioso e teológico do Judaísmo (em Formação) é o melhor marco para compreender o Quarto Evangelho. O mesmo acentua que já no Prólogo existem referências da polêmica com o Judaísmo<sup>368</sup>, mesmo que a exegese do Quarto Evangelho tenha resistido a aceitar que esse hino dependia fundamentalmente das concepções mais profundas do Judaísmo. São três temas maiores que iluminam a controvérsia entre o que o autor chama de judaísmo joanino e o judaísmo rabínico: o mito da sabedoria no Judaísmo, a Lei foi dada por Moisés e o dom da verdade se fez realidade em Jesus Cristo (1,17) e, por fim, a Deus ninguém jamais viu (1,18) e a mística judaica e Jesus.

Faremos uma alusão tão somente ao mito da sabedoria já presente no Prólogo. De fato, “o Prólogo – seja por sua estrutura, seja pelo vocabulário utilizado – se inspira nos hinos sapienciais de Sabedoria 9,9-12, Provérbios 8,22-9,6 e Sirácida 24,5-31” (CASALEGNO, 2009, p. 191). Segunda essa hipótese, um dos pontos centrais da discussão entre a comunidade e a Sinagoga é aquele que responde às perguntas: onde se pode ascender ao mistério de Deus que se manifesta e onde pode ser manifestado? Como se pode chegar à sabedoria que está junto de Deus? Pode se notar que os pontos de referência dos dois grupos são os mesmos: os textos clássicos da tradição sapiencial e o poema de Baruc 3,9-4,4.

Contudo, a resposta proposta é diferente: para o Judaísmo, o lugar de acesso à sabedoria é a Lei (*Torah*) dada por Moisés. As citações são abundantes: *Tudo isso*

---

<sup>367</sup> Isso se deu, sobretudo, com a Escola da História das Religiões no século XX que, criticamente, se interroga sobre o contexto cultural e sobre o ambiente religioso no qual nascem e se desenvolvem os vários livros do Novo Testamento. Sobre as raízes no judaísmo sinagoga (KONINGS, 2005, p. 42-3).

<sup>368</sup> O autor (2012, p. 27) denomina de o judaísmo ambiental no Prólogo e cita algumas referências significativas do Antigo Testamento no Prólogo: - No princípio: Jo 1,1 – Gn 1,1; - Por ele tudo foi criado: Jo 1,13 – Pr 8,22-23; - Nele havia vida, e a vida era a luz dos homens: Jo 1,4 – Sl 36,10; - Habitou entre nós: Jo 1,14b – Sir 24,7-10; - O dom da verdade: Jo 1,14d – Ex 34,6; - A Lei foi dada por Moisés: Jo 1,17 – Ex 20,1-17; - A Deus ninguém jamais viu: Jo 1,18 – Ex 33,20 (24,9-11).

é o livro da aliança do altíssimo, a Lei que Moisés nos deu como herança para a comunidade de Jacó (Sir 24,23); A sabedoria é o livro dos preceitos de Deus, a Lei de validade eterna (Br 4,1) e, ainda: Volta-te, Jacó, para recebê-la, caminha na claridade do seu esplendor (Br 4,2)<sup>369</sup>.

Frente a essa aposta decidida pela *Torah* de Moisés, a tradição da comunidade do Quarto Evangelho escolhe inequivocamente Jesus: “É um Jesus onde podemos encontrar a plenitude da revelação, quer dizer, a plenitude da vontade de Deus para o povo, ou seja, a sabedoria; Jesus vai além da *Torah*” (TUÑÍ VANCELLS, 2012, p. 30).

O confronto, portanto, torna-se claro. Os pontos de referências são comuns, porém a valoração do mito da sabedoria é diferente: enquanto o Judaísmo centra seu interesse na *Torah* e assim, para os membros da Sinagoga o plano de Deus está plenamente expresso nela, os cristãos, por sua vez, descobriram em Jesus uma novidade e uma profundidade que não se encontra na *Torah*. Esse plano e projeto se fez próximo em Jesus, o filho de José, de Nazaré e é equivalente à Sabedoria, o que o Prólogo denomina a Palavra. Enfim e em definitiva, a expulsão dos cristãos da Sinagoga, certamente, não foi tão arbitrária como poderia parecer.

Outro fio que ajuda notar o caráter judaico do Quarto Evangelho são as alusões constantes às festas, sobretudo presentes na parte narrativa do texto (1,19-12,50)<sup>370</sup>. As mesmas podem ser uma chave hermenêutica para ler e compreender o Quarto Evangelho. Beutler (2006, p. 6), inclusive, chega a relacionar a estrutura do Quarto Evangelho com a liturgia judaica: “a relação entre o evangelho de João e o Judaísmo não é pontual e não se limita a qualquer contato temático ou histórico. Pode-se encontrar na estrutura do quarto evangelho um reflexo da liturgia judaica”. Seguindo esse mesmo horizonte Tuñí Vancells (2012, p. 79)<sup>371</sup> concorda que “o transfundo das festas judaicas oferece um marco peculiar para as discussões de Jesus com os judeus. Ao final, as festas judaicas são o grande ‘lugar teológico’ do judaísmo e desempenham um grande papel na doutrina messiânica”.

<sup>369</sup> Aqui vale destacar que os primeiros cristãos liam ‘as Escrituras’ na Septuaginta. O conhecimento dos deuterocanônicos é extremamente esclarecedor para a exegese de João, Paulo, Tiago, Hebreus e outros. O comentário de Bultmann sobre João, por exemplo, poderia ter diminuído o peso dos paralelos extrabíblicos se tivesse considerado mais os escritos deuterocanônicos, como Sirácida, Sabedoria e outros (KONINGS, 2006, p. 81-2).

<sup>370</sup> Confirma a recente obra traduzida para o português de Devillers sobre o tema (2015).

<sup>371</sup> Temos “um tempo cronológico e litúrgico do Judaísmo no Evangelho de João” (2012, p. 78-80).

Somos, portanto, do parecer que o espaço tão amplo que é dado às festividades manifeste uma explícita intenção teológica. À luz desse panorama e marco judaico, o Quarto Evangelho reflete a situação do final do I século quando, a muitos judeu-cristãos se tornou impossível pertencer à Sinagoga e a participação ao culto sabático. Pelo menos na sua origem, a comunidade não era diferente das outras igrejas cristãs; mais tarde se associará à tradição dos doze. Para essa comunidade, Jesus cumpre e realiza o que mais caracteriza a fé e a religião de Israel, de tal modo que, sem as tradições judaicas não se entende a apresentação cristológica elaborada pela comunidade (TUÑI VANCELLS, 1987, p. 84)<sup>372</sup>. O caminho cristológico e dinâmico elaborado pela comunidade passa por essa tradição e vai além dela.

### 3.2.2 Escopo e Contexto Vital da Perícope<sup>373</sup>

Tendo salientado o caráter judaico do Quarto Evangelho, fica uma questão simples: que tipo de influência seria essa? Então, o Quarto Evangelho é dependente do Judaísmo? Em que sentido? Muitos autores, sem negar o seu caráter judaico, entre os quais Destro e Pesce (2002, p. 9-10) pensam e defendem a hipótese de que o cristianismo presente no Quarto Evangelho apresenta uma autonomia peculiar em relação ao judaísmo farisaico. Uma das condições para justificar essa postura é, por exemplo, judeus que passam a crer ativamente em Jesus como Messias, fazendo-se discípulos não mais de Moisés, mas de Jesus. A partir dessa perspectiva, a profissão de fé do ex-cego ganha todo o seu colorido e pujança, demonstrando e corroborando sua pertença não mais à tradição judaica de outrora, mas a do Messias que, aliás, motivou sua expulsão.

Por outro lado, é bom ressaltar que seria forçar negar que esse novo grupo não tenha nada que se identifique com o marco cultural judaico. Diríamos, então, que seria uma autonomia relativa no sentido que não seja mais dependente do

---

<sup>372</sup> Essa afirmação de que se trata de uma comunidade judeu-cristã vai contra toda uma tendência em ver no Quarto Evangelho um antijudaísmo. Não podemos nos esquecer que o Judaísmo (em Formação) narrado pelo Quarto Evangelho é sempre aquele do tempo da comunidade, que com ele entra em conflito, com ele polemiza e, dele é também expulsa. Considerando essas raízes judaicas nos obrigam a uma atitude paradoxal (KONINGS, 2005, p. 42-3): uma leitura 'judaica' do Evangelho de João – ler a partir da herança de Israel o evangelho que mais ataca 'os judeus'! Somente em solidariedade com a tradição de Israel seremos capazes de compreender a crítica que João faz à parcela de seu povo que, a seus olhos, renegou o Enviado de Deus. (Só 'sintonizado' é que se pode fazer crítica construtiva no Brasil).

<sup>373</sup> Indicamos essas ideias sobre o tema já trabalhadas por nós (PIRES, 2015, p. 341-51).

Judaísmo farisaico da Sinagoga, porque foi expulso justamente por ele. Dessa forma somos de acordo com Moody-Smith (*apud* TEPEDINO, 1993, p. 25) quando pontua que os “autores sustentam que, mais do que dependência de alguns com relação aos outros, deve ter existido mútua influência”.

Após fazer essas considerações elucidativas, podemos nos deter no contexto vital da perícopé. O contexto de um texto é fundamental justamente porque “a interpretação é decisivamente condicionada pelo contexto evangélico” (SABUGAL, 2010, p. 15). Ninguém pode explicar “bem um texto se não sabe nada do seu ambiente de origem, dos leitores aos quais era destinado e do escopo pelo o qual foi escrito” (BARRETT, 1980, p. 11).

Escopo: qual a originalidade do ‘cristianismo’ que a moldura da perícopé quer mostrar? Na exegese feita pudemos perceber que a própria unidade literária e temática, responde também a unidade dramática da perícopé (SABUGAL, 2010). Por isso, os textos do Quarto Evangelho querem simultaneamente defender e reafirmar a fé no Cristo ressuscitado em meio a outras possibilidades e em competição com outras ofertas religiosas. De fato, além de revelar quem é Jesus, podemos tirar o objetivo do Evangelho, a partir de um texto emblemático como 20,30-31: *Jesus fez na presença dos seus discípulos muitos outros sinais que não estão escritos neste livro. Estes, porém, foram escritos para que creiais que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus e para que crendo, tenhais a vida em seu nome.*

Um primeiro objetivo, portanto, “é reforçar a fé em Jesus como Messias e doador de vida” (EGGER, 2002, p. 142). O segundo é consequência do primeiro (BEUTLER, 2005, p. 20): “encorajar a professar publicamente a fé também em situações hostis” refazendo sua identidade e reforçando sua memória. A fé, portanto, “não se encerra numa atitude definitiva, mas se desenvolve num processo dinâmico” (RUBEAUX, 1995, p. 64).

Kysar (1975, p. 147-65) que muito se dedicou a compreender o escopo do Quarto Evangelho, mais de uma vez afirmara que seu propósito não pode ser determinado apenas de Jo 20,30s, mas também em textos em que se fala da necessidade de professar a fé em Cristo em contexto hostil, como por exemplo, o sinal do cego de nascença (9,1-41) onde, entre outras coisas, tenta-se traçar e confirmar a identidade do movimento diante das muitas ameaças. Há, nesse sentido,

uma necessidade da comunidade de se decidir, mostrar seu rosto, escrever seu perfil por meio de uma carta de identidade diante de tantas outras que também, no contexto epocal, buscam definição.

De fato, concretamente são encontrados no capítulo 9 do Quarto Evangelho um declarado conflito entre a comunidade do final do I século e o Judaísmo em Formação e, também entre a comunidade aqui representada pelo ex-cego e os que acreditavam, mas não professavam a fé. O estilo polêmico é expressão de controvérsias teológicas e da tentativa de deslegitimar a unidade da comunidade daqueles que acreditavam e também professavam a fé no Cristo, chegando inclusive, como acontece na perícopie, a expulsão do ex-cego. Desilva assim pontua (2005, p. 129):

A análise do discurso da honra propõe que João está, de fato, muito preocupado com o efeito da avaliação negativa que a sinagoga fazia de Jesus e daqueles que o seguiam. A expulsão da sinagoga é uma preocupação comum em João (9,22; 12,42 e 16,2), e em duas vezes essa eventualidade está ligada à confissão pública de Jesus.

É justamente nesse contexto que o sinal da cura do cego de nascença nasce como protesto da comunidade que resiste, crê, confessa e testemunha Jesus Cristo por meio de um excluído, cego, sem nome e mendigo. No drama do ex-cego se percebe que a obra literária, na verdade, revela uma realidade histórica que, por sua vez, direcionou a escrita para responder a essa perseguição e o conflito com a Sinagoga.

A partir desse quadro, os textos e as ações de Jesus têm o escopo de preservar os discípulos *dos tropeços* (16,1) e *de inculcar a fé* (20,31) e, por isso, a discutida expressão ἵνα πιστεύ[ε]τε poderia significar: *a fim de que possais continuar crendo*. Schnackenburg (1977, p. 574) como a maior parte dos exegetas<sup>374</sup>, é do parecer que – ἵνα πιστεύ[ε]τε – a fim de que possais continuar crendo de Jo 20,31 não é endereçado primeiramente aos não crentes, além das variantes textuais que

<sup>374</sup> Para Metzger (2006, p. 256) o tempo aoristo, estritamente interpretado, sugere que o Quarto Evangelho tenha sido endereçado a não cristãos para que venham a crer que Jesus é o Messias; o presente sugere que o objetivo do escritor é fortalecer a fé daqueles que já criam (que continuem a crer). O subjuntivo presente traduz, aqui, o fato de João se dirigir a uma comunidade de crentes que deve continuar a crer e progredir na sua fé. Em outras palavras, João não escreveu seu Evangelho para levar as pessoas a abraçar a fé, mas escreveu-o para fortalecer os crentes em sua fé. De fato, João faz alusão às crises de fé dos cristãos convertidos: em 6,60-66, após a multiplicação do pão, alguns acham as palavras de Jesus duras demais; em 8,31, Jesus se dirige aos que creram (πεπιστευκότας), isto é, às pessoas que começaram a crer; em 9,16, João menciona a divisão dos judeus, com respeito ao Jesus da narrativa após a cura do cego.

apresentam um aoristo ingressivo no lugar do presente; os destinatários são justamente àqueles que creem, a eles o evangelho foi escrito como memória autêntica e anúncio de fé. Não se trataria, portanto, de um escrito missionário, mas de um testemunho que entende reforçar a fé nos seguidores de Jesus: “O acréscimo dessa breve frase prova mais uma vez que para Jo não se tem cristologia separada da soteriologia. O seu evangelho quer ser sobretudo mensagem de salvação” (MANN, 1991, p. 442). O único critério exigido aos homens para obter essa vida divina, é a fé, como coloca em evidência o *πιστεύ[ε]τε* ao centro da frase e indicativo do meio necessário para conseguir tal objetivo.

Pelo trajeto percorrido até então, concordamos que o objetivo do Quarto Evangelho não é mostrar uma biografia de Jesus, mas uma interpretação e releitura de sua pessoa e seus passos, feito por uma comunidade situada que faz sua experiência a partir da fé; assim, abre os olhos para a realidade e assume também o preço de professar publicamente essa mesma fé, como acontece com o ex-cego, personagem paradigmático dessa comunidade: “os judeus refutam a fé enquanto o cego de nascença encarna o modelo do verdadeiro crente, que prefere ser expulso da Sinagoga para continuar fiel à comunidade” (FLORI, 2013, p. 457). A primeira consequência da confissão do ex-cego, diríamos, negativa é a expulsão, como veremos a seguir.

### 3.2.3 O Drama e Consequências da Exclusão

Em 2005 foi escrito um volume coletivo em tributo póstumo a Brown. Durante a apresentação e abertura do mesmo, Reinhartz (*apud* MARCHESELLI, p. 2009, p. 460) concentra sua exposição naquilo que ela declara ser uma das questões mais discutidas hoje nos estudos do Quarto Evangelho: “a teoria que os Judeus perseguiram os cristãos e os expulsou da Sinagoga”.

Dada a pertinência da questão, salientamos que já refletimos que a comunidade também tinha outros conflitos, inclusive com membros internos (MARTYN, 1968, p. 64-79), mas aqui pretendemos contemplar o conflito e a polêmica por excelência com a Sinagoga e o que motivou a exclusão. O nosso intento aqui é, antes de tudo, abordar a exclusão da Sinagoga como uma das consequências da confissão pública da comunidade em Jesus, como o Cristo



(9,22.24.35.37)<sup>375</sup>. Tentaremos descrever de forma aproximativa o ambiente socioteológico das controvérsias intrajudaicas próprios do final do I século d.C. Elucidamos que a questão aqui merece ponderação: não se trata de evocar um acontecimento histórico com todas as evidências científicas, mas sim, perceber como se deu o processo de confissão de Jesus como Messias e simultaneamente a exclusão a partir de uma narrativa.

Esse dado é de suma importância, diríamos essencial, até mesmo porque, “o cristianismo é antes de tudo e acima de tudo uma comunidade de narração, que visa o intercâmbio da experiência de fé” (WEINDRICH *apud* TEPEDINO, 1993, p. 178). Quando abrimos o Quarto Evangelho devemos saber que não é “um livro de história, mas sim de teologia e uma teologia escrita em forma narrativa: trata-se de uma confissão narrativa” e, justamente por isso, deve “ser lido em dois níveis” (TUÑÍ VANCELLS, 2010, p. 130.118; 2012, p. 91).

Já tivemos ensejo de pontuar que o escopo do Quarto Evangelho é que creia, confesse com a boca e professe com a vida Jesus como Messias. A fé professada se expressa no protagonismo e na articulação entre fé e vida. No entanto, será mera coincidência encontrar em Jo 9,22 a informação de que quem confessar Jesus como Messias será excluído da Sinagoga? O que significa isso? Como é viver sem participar da vida da Sinagoga? Quais as consequências para vida cotidiana de quem era excluído? Qual a relação entre Jâmnia e a expulsão dos cristãos da Sinagoga? Jâmnia seria uma expressão de 9,22.34? Como articular a décima segunda bênção aos hereges? Também os cristãos da comunidade estariam inseridos nelas? A mesma era endereçada aos cristãos que fossem expulsos? Levando em consideração Jo 9,22 (12,42; 16,2), tentaremos dar luz às essas questões.

Sem dúvida que a expulsão da Sinagoga de quem confessasse Jesus como Cristo (9,22) se trata de um anacronismo<sup>376</sup> que expressa o contexto pós-70. Como temos essa mesma informação em 12,42 e também em 16,2 (RICHARD, 1994, p. 15), somos do parecer que, mesmo sendo um dado anacrônico, não seria isso

<sup>375</sup> O conflito relatado é intrajudaico, sendo o local a Sinagoga, que termina por expulsar os que confessam a Jesus (Jo 9,22; 12,42; 16,2). Nossa consideração, já mencionada, é de que se trata de um conflito do tipo familiar. Digno de nota é o subtítulo que Wengst (2005, p. 15) dá ao inquirir sobre o nascimento do Quarto Evangelho na introdução de seu grande comentário: “o nascimento do Evangelho de João no seio de uma controvérsia intrajudaica”.

<sup>376</sup> Podemos citar entre tantos Tuñí Vancells (1987), Pallares (1994) e Konings (2000).

plausível para descartar pura e simplesmente seu valor histórico. Aliás, essa expulsão foi um verdadeiro aborto, tanto que Vidal (1997, p. 50) faz questão de frisar que o cisma foi a crise mais marcante e decisiva na história da comunidade joanina.

Aqui o texto se torna revelador do seu contexto e, portanto, oferece ‘traços’ e ‘indícios’: “uma vez que não possuímos dados externos que nos ajudem, temos que recorrer ao próprio texto do evangelho, deixando que ele mesmo expresse a vida que lhe está subjacente” (TEPEDINO, 1993, p. 53)<sup>377</sup>. É nesse quadro que aparece o termo estrito e genuinamente joanino ἀποσυνάγωγος<sup>378</sup> e depois reforçado nos vv. 34-35: *e o expulsaram para fora* (ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω).

Martyn (1968; 1979)<sup>379</sup> apresenta sua alternativa real que terá uma grande influência na exegese dos textos do Quarto Evangelho. Ao analisar os elementos narrativos da perícopie de Jo 9, detecta dois níveis<sup>380</sup>: a vida de Jesus (o sinal, 9,1-7) e a história da comunidade expulsada, tipologizada no ex-cego (9,22). Nesse segundo nível que Martyn se apoia, justamente porque, essa medida disciplinar de expulsar os cristãos da Sinagoga (ἀποσυνάγωγος γένηται: *ser expulso da sinagoga*) coincide, no seu parecer, com o assim chamado Sínodo de Jâmnia (85 d.C.) e a razão motivadora da expulsão é a confissão (9,22): ταῦτα εἶπαν οἱ γονεῖς αὐτοῦ ὅτι ἐφοβοῦντο τοὺς Ἰουδαίους· ἦδη γὰρ συνετέθειντο οἱ Ἰουδαῖοι ἵνα ἐάν τις αὐτὸν ὁμολογήσῃ Χριστόν, ἀποσυνάγωγος γένηται<sup>381</sup>.

Sua proposta é pioneira e conserva uma grande força explicativa, sobretudo porque (a) não abandona o terreno da reconstrução histórica (o referente do termo

<sup>377</sup> Além de Martyn (1968, 17-41; 1979), temos Brown (1984), Vidal (1997) que tentam reconstruir o caminho da comunidade a partir do próprio texto.

<sup>378</sup> Segundo Blanchard (2004, p. 33), “o evangelho de João é o único texto do Novo Testamento a usar um termo técnico, o adjetivo ἀποσυνάγωγος, para designar o banimento do mundo judaico, não por livre e espontânea vontade das comunidades joaninas, mas sim por uma ação violenta determinada pelas autoridades judaicas”.

<sup>379</sup> O Quarto Evangelho com um transfundo judaico já vem de Wrede (1900), Schlatter (1930), Mollat (1953), Feuillet (1965), Dahl (1962), la Potterie (1963), Borgen (1965) e Meeks (1967) (*apud* VAÑÍ VANCELLS, 2012). Por outro lado, nesse mesmo período, a tendência de uma leitura gnóstica de Bauer (1925) e Bultmann (1923; 1941) continuava mantendo certa prioridade. Mas terá que esperar até Martyn que, em 1968, lançará sua hipótese de ler o Quarto Evangelho dentro de seu transfundo judaico, mas, simultaneamente, de uma comunidade sendo expulsada pela Sinagoga.

<sup>380</sup> Na visão de Moloney (1978, p. 79) o trabalho de Martyn nos tornou cientes de que o Quarto Evangelho não foi escrito no vácuo, mas em polêmica com a realidade circundante. Também Ashton (2000, p. 113) considera a obra de Martyn, não obstante sua brevidade, a mais importante e relevante monografia sobre o Quarto Evangelho depois do comentário de Bultmann. Na avaliação de Thatcher (2010, p. 22-5) a hipótese de Martyn (reelaborada por Brown) permanece, até então, o modelo mais influente para compreender a relação entre Jo e o judaísmo ao final do século I.

<sup>381</sup> *Seus pais disseram isto, porque tinham medo dos judeus. Porquanto já os judeus tinham resolvido que, se alguém confessasse ser ele o Cristo, fosse expulso da sinagoga.*

os *judeus*) e, por outro lado, ajuda (b) a interpretar o Quarto Evangelho no horizonte da separação entre comunidade cristã e comunidade sinagoga evitando, portanto, qualquer antijudaísmo; até mesmo porque, os cristãos estão em polêmica não com os judeus no sentido étnico do termo, mas com a comunidade judaica da Sinagoga (Judaísmo em Formação)<sup>382</sup>.

Para esse autor, ao ser expulsos da Sinagoga, a comunidade vive o seu primeiro trauma. Contudo, vale a pena salientar que Martyn não é do parecer, como pensam muitos de seus intérpretes que, a medida disciplinar de expulsar os hereges da Sinagoga começa somente com Jâmnia, mas que nela ganha corpo oficial como, por exemplo, a décima segunda bênção<sup>383</sup>, ou seja, nas preces das Dezoito Bênçãos (*Shmone Esre/Amida*) existe uma bênção especificamente em que os hereges são amaldiçoados (*Birkat ha-minim*)<sup>384</sup>.

Entre as várias variantes da *Birkat ha-minim*, a de origem palestina, possivelmente do final do século I, menciona além dos hereges (*minim*) também os nazarenos (*nozrim*):

Para os caluniadores, porém, não haja esperança, e o governo perverso seja logo eliminado em nossos dias, e os nazarenos (*nozrim*) e os hereges (*minim*) sejam destruídos num piscar de olhos, apagados do livro da vida e não sejam relacionados juntamente com os justos. Louvado seja tu, Senhor, que humilha os insolentes. (MIRANDA, 2015, p. 120)<sup>385</sup>.

<sup>382</sup> “O trauma foi tamanho que a palavra ‘judeus’ assume um significado geralmente negativo. Mas é preciso esclarecer que o termo designa não o conjunto da realidade étnica, mas o grupo influente formado pelas autoridades político-religiosas que no evangelho aparecem decididas a destruir Jesus (7,32.45-49; 11,47-53.57)” (BLANCHARD, 2004, p. 33). Acrescentamos, inclusive, que se trata do Jesus da memória e da narrativa inspirador da comunidade.

<sup>383</sup> A oração das ‘Dezoito Bênçãos’ devia ser recitada três vezes ao dia por todos os judeus, inclusive pelas mulheres, escravos e crianças. Ela foi formulada por Samuel, o Menor, sob influência do rabi Gamaliel II (KONINGS, 2005; MIRANDA, 2015). Em contraposição a essas bênçãos, Manns (1991, p. 509) diz que o narrador responde com dezoito títulos a Jesus: “João e sua comunidade não podem ficar de braços cruzados diante dos ataques dos quais são objetos. Ele faria lembrar aos judeus que os judeu-cristãos seriam filhos de Abraão e que Jesus teria realizado o Êxodo definitivo em sua Páscoa. Ele seria o novo Moisés. Frente às dezoito decisões de Jâmnia, João afirmará dezoito títulos de Jesus: Verbo, Unigênito, Cordeiro de Deus, Eleito de Deus, Messias, Filho de José, Filho de Deus, Salvador do mundo, Rei de Israel, Filho do Homem, o Filho, Senhor, o Profeta, Rabi, Deus, o Homem, o Santo de Deus, Raboni”.

<sup>384</sup> Com relação a essa bênção assim pensa Munk (*apud* MIRANDA, 2015, p. 117): “não existe nenhuma outra passagem do ritual do qual o sentido tenha sido tão mal conhecido como este aqui. Durante a evolução histórica este texto sofreu tantas mudanças e correções que é pouco provável que se possa jamais reconstituir com certeza sua postura original”.

<sup>385</sup> Além dessa versão do Talmude Palestino, existe uma 12ª bênção da Oração das Dezoito Preces posterior no Talmude Babilônico: “Para os caluniadores, não haja esperança, e todos os que hereges sejam destruídos num piscar de olhos, que em breve sejam todos exterminados. Arranca-os logo pela raiz, esmaga-os, faz com que caiam e os humilha já em nossos dias. Louvado sejas tu, Senhor, que despedaças os inimigos e humilha os insolentes” (MIRANDA, 2015, p. 122).

Muitos exegetas (sobretudo Martyn)<sup>386</sup> pensam que a maldição dos hereges foi formulada sob Gamaliel II, nos anos 80-90, em Jâmnia, e relacionada expressamente aos judeus que confessaram Cristo. Ela igualmente se manifestaria, por exemplo, nos textos de Jo 9,22, 12,42 e 16,2. Três fatores, portanto, servem para fundamentar essa afirmação: o testemunho dos Padres da Igreja (Justino, Epifânio e São Jerônimo), o texto faz uso de uma fórmula oficial e antiga usada pela tradição palestina e, por fim, se refere aos três textos do Quarto Evangelho. Nessa lógica, João refletindo o contexto da época estaria mencionando aqui a expulsão dos cristãos através da *Birkat ha-minim* (MIRANDA, 2015, p. 126).

Na história da exegese do Quarto Evangelho, de fato, os reflexos desses versículos sobre a *birkat ha-minim* como condenação dos judeus cristãos como hereges por parte da ortodoxia farisaica que estava se formando e impondo (WENGST, 1988, 50-69; 2005, p. 16-21) teve uma grande influência, mas é, em nossa opinião, uma hipótese simpática, no entanto, pouco provável. A *birkat ha-minim* parece referir-se muito mais a uma situação de oração, especialmente a do liturgo e, portanto, não coincide com as afirmações contidas no Quarto Evangelho (9,22; 12,42 e 16,2) sobre exclusão da Sinagoga<sup>387</sup>.

De fato, mesmo sabendo que a hipótese de Martyn é mais hermenêutica do que exegética não concordamos que o processo de ser expulso da Sinagoga no Quarto Evangelho possuísse uma correspondência formal na *birkat ha-minim*<sup>388</sup>. As

<sup>386</sup> Pensam assim (MARTYN, 1968; DAVIES, 1964; BROWN, 1984; WENGST, 1988; 2005).

<sup>387</sup> Schiffman (*apud* STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 268-9) é convicto de que essa oração é uma espécie de confissão negativa por parte de pessoas da comunidade que ainda participavam da sinagoga e, sendo assim, para não se sentirem atingidas, se afastaram da mesma. Vejamos o argumento do autor: mesmo que essa benção tivesse em mente também os judeus crentes em Cristo, deve-se considerar que ela só poderia exercer uma função limitada, ou seja, impedir que hereges (possivelmente também judeus crentes em Cristo) atuassem como liturgos na sinagoga. A benção, então, contra os *minim* até pretende excluir os judeus crentes em Cristo da participação ativa do culto sinagoga, mas de forma alguma quer expulsá-los do judaísmo. A heresia – por maior que tenha sido – nunca pode cortar o elo dos hereges com o judaísmo. É necessário, pois, considerar que se trata aqui de uma oração cultual, de forma alguma de um instrumento disciplinar! Portanto, seu possível efeito sobre crentes em Cristo pressupõe, em primeiro lugar, que estes tenham frequentado os cultos sinagoga e aplicado a maldição dos *minim* a si mesmos, isto é, não podiam acompanhar a oração da 12ª benção da *amida* e, como consequência de maior alcance desse fato, eventualmente tomaram a decisão de manter-se afastados do culto sinagoga. Teríamos, neste caso, portanto, uma espécie de confissão negativa. Sob os pressupostos mencionados, a *birkat ha-minim* teria acarretado, no máximo, uma auto-exclusão dos crentes em Cristo no culto sinagoga. Com base nisso, está afastada a possibilidade de que os textos neotestamentários citados se reafirmam à *birkat ha-minim*, pois eles pressupõem uma ação por parte do judaísmo.

<sup>388</sup> É importante destacar que é verdade que a correlação não é provada. Mas a plausibilidade da hipótese depende da luz que ilumina o Evangelho. Em todo caso, a leitura que Martyn faz do capítulo

tentativas de conectar diretamente o fenômeno de ser expulso da Sinagoga em Jo 9,22 com a *birkat ha-minim* pode perder de vista o desenvolvimento social e institucional mais amplo e mais significativo no Judaísmo em Formação que esse episódio demonstra (OVERMAN, 1997)<sup>389</sup>.

Saindo da questão específica da *birkat ha-minim*, conseguimos ver o desenvolvimento sociológico mais amplo e significativo que esta história representa e que vai além de sua conexão com os textos joaninos. Experiências como a de Jo 9,22 antecedem à *birkat ha-minim*. Resta-nos agora, então, elucidar de quais experiências os textos de Jo 9,22, 12,42 e 16,2 querem dizer.

Encontramos no Quarto Evangelho um verdadeiro panorama de outros textos que reforçam, sem dúvida, esse conflito intrajudaico e não antijudaico. Já tivemos ensejo de elucidar as tensões reconhecíveis entre os adeptos de Jesus e João Batista (3,25ss; 4,1-3; 5,32-36; 10,40-42). Também as reações diferentes dos judeus diante do Jesus da narrativa podem ser entendidas como reflexo das experiências da comunidade (7,10ss.40-44) e manifestam situações da época da redação final do Quarto Evangelho. Muito evidente, por exemplo, quando, em 7,13 é feito um comentário explicativo: *Contudo, ninguém falava abertamente sobre ele por medo dos judeus*.<sup>390</sup> Esse mesmo horizonte serve também para explicar outros textos em que transparecem uma simpatia velada por Jesus entre as lideranças judaicas (19,38; um caso emblemático é o de Nicodemos, 3,1ss).

Contudo, na concepção de Stegemann e Stegemann (2004, p. 272), a chave hermenêutica para a compreensão do teor dessa expulsão está no ineditismo da expressão ἀποσυνάγωγος, presente, obviamente em 9,22. A criação de uma nova expressão linguística pressupõe uma nova experiência. Essa experiência trata antes de tudo, unicamente da exclusão dos cristãos crentes em Cristo do culto sinagodal. Isso de alguma forma também acarretava consequências sociais.

---

9 não é construída a partir de sua interpretação das Dezoito Bênçãos e nesse ponto sua hermenêutica ainda é válida.

<sup>389</sup> E ainda pontua Overman (1997, p. 62): “Nossa meta não é apenas identificar a exclusão da sinagoga associada à décima segunda bênção, mas chamar atenção para o longo processo sociológico em que o judaísmo formativo estava envolvido por volta de 80-90 d.C.”.

<sup>390</sup> Essa nota vem justamente em sintonia com as várias reações: *E havia grande murmuração entre a multidão a respeito dele. Diziam alguns: Ele é bom. E outros diziam: Não, antes engana o povo (7,12); Então muitos da multidão, ouvindo esta palavra, diziam: Verdadeiramente este é o Profeta. Outros diziam: Este é o Cristo; mas diziam outros: Vem, pois, o Cristo da Galileia? Não diz a Escritura que o Cristo vem da descendência de Davi, e de Belém, da aldeia de onde era Davi? Assim entre o povo havia dissensão por causa dele (7,40-43).*

Em primeiro lugar, 9,22 revela que uma questão referente à confissão de fé de um grupo minoritário, proclamada publicamente pelo cego, pode constituir ou ter como consequência a exclusão da Sinagoga. A comunidade acredita que a confissão pública em Jesus como Cristo é motivo para exclusão da Sinagoga, como o comentário parentético da narrativa deixa transparecer. De modo especial, chama atenção que ocorra nesse contexto o conceito de ὁμολογέω (*confessar/professar*) que, de certa forma, sintetiza o propósito do Quarto Evangelho e aqui que se refere à admissão pública e, é justamente por isso, que Stegemann e Stegemann (2004, p. 273) são convictos que o texto estaria aludindo a uma situação de judeus (que acreditavam em Jesus como Messias e eram adeptos da comunidade crente em Cristo) estavam sendo impedidos de frequentar a sinagoga ou de participar nos cultos sinagogais. Em vista disso, estar-se-ia excluindo uma espécie de “dupla membrosia”<sup>391</sup>.

Certamente a comunidade tem seu lugar de encontro, mas ainda está íntima com a comunidade judaica<sup>392</sup>. Para ser expulso é preciso ir lá: membros da comunidade ainda vão à Sinagoga<sup>393</sup>. Entre continuar participando da Sinagoga e confessar Jesus como Cristo (mesmo sendo expulso), a comunidade, na narrativa do ex-cego, opta pela segunda. Sinagoga nesse contexto é sinônimo de um espaço favorável às relações de poder nos seus múltiplos aspectos<sup>394</sup>: um espaço sagrado, lugar de debates e homilias acerca da *Torah* (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 272), mas não só: sem sua mediação, os judeus dissidentes não podiam participar das corporações de ofício próprias da comunidade judaica. Poderiam sofrer embargo econômico da comunidade como forma de pressão. Perdiam todas as formas de assistência mediada pela sinagoga: educação, assistência social, convívio cultural, participação política, defesa contra os desmandos do poder civil e acima de tudo o

---

<sup>391</sup> Diríamos que em 9,28 se torna claro o distanciamento dos dois movimentos: cada um dos quais com seus discípulos, suas autoridades e líderes. O partido que está em vantagem é apresentado pelo ‘nós’ de 9,28 que são os discípulos de Moisés, instituindo um processo pelo qual os cismáticos podem ser removidos do local de reunião.

<sup>392</sup> Sempre bom recordar o que já foi elaborado em consonância com essa afirmação: trata-se de brigas familiares, o transfundo judaico do Quarto Evangelho e, por fim, de um clima intrajudaico.

<sup>393</sup> O modo de estruturar-se do Judaísmo, por meio das Sinagogas, muito proporcionou com a expansão do cristianismo nascente, pois os missionários cristãos não pregavam nas ruas e sim abertamente nas Sinagogas, como nos informa o livro dos Atos dos Apóstolos e as cartas de Paulo.

<sup>394</sup> Massey (2008, p. 29) pensa o espaço como produto de inter-relações, como sendo constituído através de interações, desde a imensidão global até o intimamente pequeno. Nele se encontra a esfera de possibilidade da existência da multiplicidade, nele coexiste a heterogeneidade. O mesmo está sempre em construção, jamais está acabado. Nunca está fechado.

direito de ser enterrados em campo santo – máximo desventura do judeu na diáspora (WENGST, 1988, p. 53-67)<sup>395</sup>. Era, então, um espaço inclusivo.

Contudo, para a comunidade que estava sendo expulsa, o espaço sinagoga passa a ser espaço-poder, instrumento marginalizador, porque a mesma estava sendo excluída da convivência<sup>396</sup> religiosa, determinando o agravamento social, político e econômico (TEPEDINO, 1993; OVERMAN, 1997; STEGEMANN; STEGEMANN, 2004). À luz dessa paisagem contextual de que, “pertencer ao grupo era questão de vida ou de morte, que o excluído se tornava um pária, uma pessoa sem referencial social, sem proteção e sem lastro econômico” (KONINGS, 2005, p. 39)<sup>397</sup> que compreendemos nitidamente o contraste entre procurar receber a honra das pessoas e buscar a honra que vem de Deus-Pai em 12,42-43: *Apesar de tudo, muitos chefes creram nele; mas não o confessavam publicamente por causa dos fariseus, para não serem expulsos da sinagoga. Pois preferiam a glória dos homens do que a glória de Deus.* De toda maneira, a avaliação é dura: “no fundo, dão mais valor ao seu prestígio perante aos homens que à glória que Deus destina a quem acredita em Jesus” (KONINGS, 2005, p. 248)<sup>398</sup>.

Do comportamento de algumas lideranças simpáticas à mensagem de Jesus, mas receosas de ser expulsas e perder o *status* que Wengst (1988) aprofunda a discussão sobre a excomunhão da Sinagoga, enfatizando os efeitos da exclusão social decorrente; a partir desse contexto reinterpreta a cristologia gloriosa do Quarto Evangelho como antídoto para a catastrófica marginalização social de uma comunidade perseguida. Toda a vida das famílias judias girava em torno da

<sup>395</sup> “Não se vende (aos *minim*) sem se compra deles, não se negocia com eles, não se ensina a seus filhos nenhuma profissão [...]. Os *minim*, os renegados e os delatores não devem ser favorecidos, mais perseguidos” (WENGST, 1988, p. 111-2).

<sup>396</sup> Por isso Vidal (1997) pontua que a exclusão tinha um caráter definitivo.

<sup>397</sup> Esse mesmo autor diz ainda que tal exclusão tinha consequências enormes, mais ou menos como a excomunhão na cristandade medieval.

<sup>398</sup> A fé é vivida plenamente somente se a pessoa está disposta a professá-la publicamente e a tolerar as consequências de tal profissão em um contexto hostil. Aqui o Leitor recorda que em 9,22 a exclusão já tinha sido anunciada a quem “confessasse a messianidade de Jesus” (SCHNACKENBURG, 1980, p. 689). De maneira genial em Jo 12,39-43 se distingue dois tipos de δόξα: Isaías falou de Cristo porque viu a sua glória (12,41), mas os judeus tiveram medo de professar Cristo porque estavam preocupados com a glória dos homens e não de Deus (12,43). Sem dúvida, o leitor se sente com o dever de “discernir se uma pessoa é diferente porque está procurando a sua glória ou a de Deus e a renovação do seu grupo” (VANIÉR, 2005, p. 227). Seja como for, o escrito pressupõe uma situação na qual os judeus que professavam publicamente a fé em Cristo, eram expulsos das sinagogas. Professar Cristo era perigoso, mas o ex-cego correrá esse risco, algo que, aliás, é importante para o Leitor, porque, sem dúvida, o Quarto Evangelho foi escrito para ajudá-lo a professar publicamente a fé no profeta de Nazaré, mesmo que corra o risco de perder a vida (PIRES, 2016, p. 42).

sinagoga. Colocar-se fora dela ou ser expulso era expor-se a consequências difíceis de suportar. A Sinagoga tornou-se o princípio organizador da vida judaica e, conseqüentemente, o ‘princípio desorganizador’ da vida daqueles que eventualmente se tornassem seus dissidentes<sup>399</sup>. Diante disso, muitos preferem não correr o risco de professar publicamente a fé.

A partir desse quadro, a profissão/ousadia da comunidade se tornou um elemento de marginalização, de clandestinidade e de renegação sendo, em suma, desligada de todas as esferas da vida social: aos mais pobres, a exclusão significava mendicância e aos ricos, perda de prestígios e de suas relações sociais (honra em 12,43) (KONINGS, 2005, p. 39).

Olhando esse pano de fundo, compreendemos melhor a narrativa do cego de nascença: Jesus e, a seu exemplo, as comunidades cristãs, cada uma a seu tempo, marginalizadas e clandestinas incluíam os excluídos da Sinagoga (9,35). Entendemos que a reação ativa e ativamente da comunidade ante ao trauma fez com que o mesmo se transformasse em ocasião para um novo nascimento, de releitura e repensar de postura. Contudo, além da exclusão da Sinagoga, a comunidade teve que enfrentar a segunda consequência: a perseguição e o martírio.

Diante da evidência da exclusão da Sinagoga (9,22; 12,42), Martyn (1968)<sup>400</sup> e Brown (1984), fundamentando-se em 16,2 – *Expulsar-vos-ão das sinagogas. E ainda mais: virá a hora em que aquele que vos matar julgará realizar um ato de culto a Deus* –, defendem que, além de 16,2, as indicações de perseguição e martírio estão também nas passagens em que os judeus procuravam matar Jesus (5,16.18; 7,1; 8,22.37.40; 11,53; 15,20)<sup>401</sup>. Vendo que somente a expulsão não dava cabo à

---

<sup>399</sup> Um dato interessante sobre a mudança ‘substancial’ na tradução do título da obra de Wengst do alemão para o espanhol: *Bedrange Gemeinde und verherrlichter Christus - Comunidade Perseguida e Cristo Glorioso* infelizmente foi traduzida como - *Interpretación del evangelio de Juan*. Os conflitos com as autoridades do Judaísmo em Formação também deixavam os cristãos desprotegidos ante o Império Romano. A participação na Sinagoga garantia a proteção do sistema religioso judaico e a libertação da ordem de render culto ao Imperador, exigido por Dominiçiano, ao final do século I.

<sup>400</sup> A passagem indica que os judeus que confessavam Jesus podiam ser submetidos não só a expulsão, mas também a uma disciplina severa e a uma perseguição.

<sup>401</sup> Com relação à identidade dos perseguidores, assim se posicionam Stegemann e Stegemann (2004, p. 273): “medidas negativas contra Jesus e contra os discípulos são atestadas, em duas passagens, com o conceito ‘perseguir’, ou seja, acentua-se claramente o seu caráter religioso. Aliás, de 5,16 é possível deduzir que a transgressão de um mandamento da Torá (santificação do sábado) é a razão para a ‘perseguição’ a Jesus. Portanto, perseguição se refere, nessa passagem, evidentemente à desviância religiosa. No contexto de 15,20, fica claro que os discípulos são perseguidos por causa do ‘nome’ de Jesus. De seus perseguidores afirma-se, de resto, que quem



empreitada, segundo ainda Martyn (1968, p. 104), novas medidas restritivas foram tomadas pelo Judaísmo em Formação com o escopo de conter e paralisar o caminho da comunidade<sup>402</sup>. Aliás, Stegemann e Stegemann (2004, p. 273) são unânimes em afirmar que, em 16,2, dos lábios do Jesus da narrativa, “brotam um comunicado aos discípulos de uma experiência que vai além da exclusão, a do homicídio”<sup>403</sup>.

De toda maneira, de acordo com essas opiniões é possível conjecturar que, de fato, 16,2 tenha em vista antes uma consequência temida para um futuro próximo. No entanto, para os conterrâneos seguidores de Jesus não poderia ser simplesmente subjetivamente excluída que a mesma era devida à confissão de Jesus. Nesse texto, então, desejando encorajar a comunidade, coloca o próprio Jesus anunciando que eles serão expulsos e até mortos. Uma vez avisados das perseguições e perigos de morte, os cristãos teriam mais condições de superá-los. Dessa maneira, pragmaticamente a intenção é incentivar a comunidade, que está vivendo essa realidade a continuar confessando Jesus com o seu protagonismo e moldando sua identidade (WENGST, 1988, p. 55).

Diante dos traumas da expulsão, perseguição e martírio entendemos que a narrativa de Jo 9 não representa somente uma comunidade excluída, mas se torna,

---

odeia Jesus também odeia o Pai (15,23). Com isto, então, dificilmente se teriam em mente oponentes pagãos, mas unicamente oponentes judaicos dos judeus crentes em Cristo”.

<sup>402</sup> As várias medidas tomadas contra o ex-cego, protótipo e representante positivo da comunidade, são exemplares a esse propósito. Contudo, eles foram capazes não apenas de excomungar aqueles que confessavam Jesus, mas também de prender alguns da comunidade separada e submetê-los a julgamento e, na verdade, à execução como sedutores, como doteístas que levaram outros judeus para a adoração de um segundo deus ao lado de Adonai (MARTYN, 1968, p. 104). Vale citar também, nesse contexto, a perseguição romana como efeito da exclusão sinagoga, descrita por Brown (1984, 44): “No século segundo a morte de cristãos infligida por judeus era, na maior parte das vezes, não uma ação direta, mas através de uma denúncia aos romanos. O judaísmo era uma religião tolerada, e em princípio os judeus não eram forçados a tomar parte em atos de culto público. Enquanto os cristãos eram considerados judeus, não havia nenhuma razão legal específica para que os romanos os matassem. Mas, uma vez que as sinagogas os expulsavam, tornava-se claro que não eram mais judeus, e sua não adesão aos costumes pagãos e deixar de participar do culto ao imperador criavam-lhes problemas legais”.

<sup>403</sup> Culpepper (1983, p. 62) aponta que “trágico conflito entre os crentes joaninos e da sinagoga judaica deixou uma marca indelével na comunidade joanina. Por causa de suas novas crenças e práticas, crentes – aqueles que viriam a ser conhecidos como cristãos – foram perseguidos, expulsos da sinagoga, e talvez até mesmo mortos. Nenhuma situação foi relatada em uma confissão de que Jesus era o Messias levou à exclusão da sinagoga, a referência a uma tal situação no capítulo 9 é evidência do desenvolvimento de um conflito”. O nascimento da comunidade deve, portanto, ser visto não como um evento súbito, mas como o resultado de um histórico processo em que o desenvolvimento da cristologia eventualmente se tornou um ponto de divisão (1Jo 2,18-9; 4,1-6). O conflito é radicalizado por honra quando os que matam cristãos vão pensar que é uma oferta para Deus (16,2). Nesse sentido, o Evangelho é lembrete da comunidade da necessidade de dar clareza cristológica com vista a desafiar as discussões internas sobre a identidade de Jesus nos debates.

assim, lugar de resistências e liberdade, possibilitando outras realidades sociais que se diferem daquelas que somente dominam e oprimem e, portanto, inclusiva (9,35); além disso, o ex-cego é protótipo dos cristãos que só se tornaram tais porque foram, ousadamente, capazes de confessar Jesus como Cristo. De fato, a fé é vivida plenamente somente se for capaz de professá-la publicamente e tolerar as consequências de tal profissão em um contexto hostil. Narrativamente, Jo 9,7b-38 apresenta-se, sem dúvida, como uma exemplificação dos temas precedentes, utilizando-os não para simplesmente repeti-los, mas como trampolim para descrever o itinerário de quem confessa Jesus até o ponto de ser expulso da Sinagoga.

Pelo trajeto que fizemos somos convictos que foi a fé professada na dignidade messiânica de Jesus o verdadeiro e único motivo<sup>404</sup> da exclusão do cego da Sinagoga. Apesar disso, confessando a Jesus, a comunidade constrói sua trajetória e articula sua identidade com o desenvolvimento da sua pedagogia cristológica. De fato, na busca de uma interpretação madura para o fato, justamente nesse período pós-expulsão vivido pela comunidade que se encontra sua primeira reformulação cristológica. Consideramos o cego de nascença um protótipo dos excluídos e expulsos da Sinagoga<sup>405</sup>, mas por outro lado, um protótipo e simpático confessante do caminho difícil e dinâmico na construção cristológica da comunidade. Essa elaboração cristológica que faremos a seguir.

### 3.3 DEGRAUS DO ITINERÁRIO CRISTOLÓGICO DA COMUNIDADE À LUZ DO PROTAGONISMO DO EX-CEGO

A confissão (ὁμολογία) é um aspecto fundamental e constitutivo do acreditar (πιστεύω)<sup>406</sup>. A perícopie sublinha que o objeto da fé e da confissão é Jesus, mas, simultaneamente, mostra que Jesus é apresentado no Quarto Evangelho, na medida

<sup>404</sup> Nesse horizonte pensamos que a perícopie do cego de nascença não revela nenhum indício literário a favor de uma interpretação batismal. O antigo testemunho da liturgia e da arte cristã, assim como da exegese patrística a esse propósito, é simplesmente uma releitura da narração à luz dos dados neotestamentários sobre o sacramento da iniciação cristã: o batismo como uma regeneração e uma iluminação. Nesse sentido, e somente nesse, esta releitura tem sentido. Portanto, é uma interpretação *eclesial*, não uma interpretação do narrador.

<sup>405</sup> A expressão *o expulsaram para fora* do v. 34 (ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω) é reproduzida literalmente no versículo subsequente (v. 35: ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω), sem necessidade aparente; tal insistência poderia significar que o cego curado é o protótipo dos excluídos da Sinagoga. A exclusão significava a morte social. O cego, de fato, era considerado um morto. Acolhendo-o, Jesus o torna vivo (9,35-38).

<sup>406</sup> Sugerimos o décimo capítulo do comentário de Casalegno (2009, p. 169-83); mesmo que o autor permaneça na análise da confissão de João Batista, pensamos ser importante sua percepção de que o testemunho precede a confissão: Do testemunho à confissão de fé.

em que é acreditado e confessado por personagens que, de certa forma, se tornam também os representantes da comunidade e, no caso em questão, o ex-cego o faz na ausência de Jesus<sup>407</sup>. Mas, então, é necessário confirmar que a identidade de Jesus no Quarto Evangelho está sempre articulada a esta confissão/profissão que, aliás, revela também a identidade de quem confessa ou do confessante?<sup>408</sup> A identidade da comunidade só é conhecida, reconhecida (como também hostilizada) e confirmada na medida em que professa e confessa Jesus Cristo assim como aparece em 9,7b-38. Jesus narrado do Quarto Evangelho é apresentado desde o início com um acúmulo de variados títulos cristológicos. É a confissão/profissão de Jesus (pela comunidade) que estabelece e cria também a identidade da comunidade.

Através dessa senda, o cego se torna figura tipológica, ‘fala’ em nome da comunidade e para o Leitor de todos os tempos. Mostra-se corajoso e ousado, faz-se protagonista e construtor da identidade da comunidade e defensor da memória perigosa e alternativa de Jesus. O seu crescimento é processual, diríamos, ele escala ‘degraus’ da fé cristológica<sup>409</sup>. Nosso intento aqui é evidenciar cada degrau desse caminho pedagógico e dinâmico até chegar ao máximo da fé professada pelo ex-cego. Antes, contudo, pretendemos apreciar alguns personagens que assumem um instrumento heurístico de fé diante da pessoa de Jesus. Cada personagem que ensaia sua profissão expressa um particular tipo de reação e de resposta que ‘obriga’ o Leitor a rever sua própria resposta.

### 3.3.1 Figuras Paradigmáticas: A Fé Personalizada do Quarto Evangelho<sup>410</sup>

No Quarto Evangelho são apresentados alguns personagens como modelos ao Leitor. Assim descreve a função dos personagens Mannucci (1993, p. 44):

Representa ao vivo e em cores respostas alternativas de crer ou não crer em Jesus, de modo que o leitor seja ajudado a fazer a sua própria escolha de fé. Assim como a palavra de Cristo não deixou nenhuma pessoa sem ter provocado um efeito no encontro com Jesus, do mesmo modo o leitor, ao qual João escreve (20,30-31), será obrigado a partir do texto evangélico mostrar a face de Cristo.

<sup>407</sup> *Bem-aventurados os que, mesmo não vendo, ainda continuam crendo* (20,29).

<sup>408</sup> A confissão tem um efeito duplo: identidade do confessado é ligada intrinsecamente à identidade da comunidade que confessa e é confessante.

<sup>409</sup> Um homem que se chama Jesus (9,11), um profeta (9,17), um que vem de Deus (9,33) e, finalmente, o Filho do Homem (vv. 35-38).

<sup>410</sup> Para essa unidade remetemos ao nosso trabalho (PIRES, 2016, p. 43-5).

Cada personagem é “paradigmático e situação-tipo” (MOLLAT, 1984, p. 69) que representa um tipo de resposta a Jesus (CULPEPPER, 1983). Uma característica apaixonante no Quarto Evangelho é que a revelação se personaliza<sup>411</sup> a pessoas concretas e determinadas<sup>412</sup> e, essa estratégia narrativa, enseja que o Leitor seja conduzido às diferentes possibilidades de respostas. Por essa razão, os personagens humanos nos textos bíblicos, em última análise, definem-se por sua relação com o personagem Deus, no caso da perícopa, com Jesus, o Cristo<sup>413</sup>.

O elemento dinâmico fundamental que coloca cada personagem em relação com Jesus é o crer que se torna confissão/profissão ou não<sup>414</sup>; em outras palavras, a fé como caminho, como itinerário aberto e progressivo e como dinâmica em evolução, potencialmente rica de frutos. Simples percursos, rápidas explorações, isso procuraremos fazer agora em cada personagem que será mencionado.

Entre tantos, como Natanael (1,43-51), um israelita quase perfeito. Natanael declara, a respeito de Jesus (1,49): *Rabi, tu és o Filho de Deus, tu és o Rei de Israel.*

---

<sup>411</sup> Cada pessoa é destinatária do projeto revelado e salvífico do Pai, se tornando presente-visível-audível-tangível em Jesus Cristo (1,9; 3,16-17; 4,42; 7,37; 8,12; 12,32; 17,2). É o evangelho por excelência que ajuda a singular pessoa a se aproximar a Deus; o Quarto Evangelho é especialista em demonstrar que há uma apropriação pessoal da salvação ou dimensão pessoal da fé.

<sup>412</sup> Consideramos pertinente o que Vítório (2016, p. 77-8) elucida sobre a relação entre personagem e história: “O narrador é um criador de personagens: cria quem e quantos quer; dá-lhes nome e identidade; põe-lhes as palavras na boca; fá-los entrar e sair de cena quando julgar conveniente; até mesmo seus sentimentos são determinados pelo narrador. Os personagens são criados em função do enredo, quantos forem necessários para o desenrolar do enredo. A inserção de personagens históricos faz-se de maneira livre. Servir-se de personagens da história e produzir uma narração com fundo histórico não implica a intenção de produzir um texto de historiografia, no sentido moderno. O personagem histórico da narração poderá assumir características jamais confirmadas pela história. O personagem, tal qual é descrito, só existe no interior da narração, no tempo e no espaço nela construídos. Pensar na correspondência exata entre um personagem, construído na narração, e um indivíduo identificável historicamente é um grave equívoco. Pode até haver traços em comum. A pessoa de carne e osso, no entanto, está fora do interesse do narrador. Interessa-lhe, apenas, o personagem construído no ato de narrar, para servir à narração. Quiçá um dos trabalhos mais árduos do narrador consiste, exatamente, na construção do (s) personagem (ns), de forma coerente, aos objetivos da narração”.

<sup>413</sup> “Nos textos narrativos, Deus é um personagem, isto é, uma criação do narrador e do escritor. Deus é uma construção da linguagem. [...] Deus só pode agir se o narrador se dispõe a comunicá-lo. O narrador decide se Deus tomará a palavra em sua narração e, em caso afirmativo, determina quantas vezes e em que medida intervirá. [...] Criador e criatura: tal é, pois, a relação entre o narrador e cada figura ou forma de sua narração” (FOKKELMAN *apud* VITÓRIO, 2016, p. 81).

<sup>414</sup> Todos têm *diantes de si* um *sim*, mas também, *diantes de si* um *não*, misterioso e mais dificilmente personalizável: os judeus – os fariseus – as autoridades – os irmãos de Jesus – a multidão – o mundo, Judas e Pilatos. Todos esses personagens, individuais ou coletivos, têm uma dupla função de ampliar e desenvolver na narração sua dramaticidade, específica do Quarto Evangelho: A primeira função é de revelar progressivamente o rosto do personagem central – Jesus Cristo – com o qual os personagens interagem, ou, ao menos, por causa dele. A segunda função é aquela de representar ao vivo as respostas alternativas (profissão ou não profissão, 12,42) dadas a Jesus, em modo que o Leitor seja ajudado a fazer a própria escolha de fé em favor do mestre.

O personagem Natanael oferece ao Leitor pistas para compreender a identidade do também personagem Jesus<sup>415</sup>; a Samaritana, “mulher missionária que dá testemunho publicamente” (VIGNOLO, 2003, p. 119) depois que vislumbrou em Jesus as características não só de um profeta, mas do Messias a ponto de crer Nele, como deixa entender o texto (4,39); Pedro que, simultaneamente, é modelo de fé-profissão (13,6-11.36-38; 21,1-19) e também antimodelo (18,10-11.15-18; 19,25-27; 20,1-10); temos Marta e Maria que devem abandonar a fé tradicional na ressurreição dos mortos no último dia (11,24) e passar à profissão de fé naquele que é a Ressurreição e a Vida (11,25-27); Tomé que, com sua profissão – *meu Senhor e meu Deus* (20,28) – fotografa o discípulo de cada tempo que conseguiu superar a dúvida e agora crê em Jesus ressuscitado; o simpático Discípulo Amado (13,23-26; 19,25-27; 20,3-8; 21,7.20-25) que mostra qual é, para Jesus, o comportamento do discípulo ideal que todos podem aspirar; José de Arimateia que, sem temer perder a reputação, pede a Pilatos o corpo de Jesus (19,38); Maria Madalena, exemplo ao Leitor, porque segue Jesus até a cruz e professa sua fé no ressuscitado.

Entre os vários personagens<sup>416</sup>, optamos por fazer uma análise narrativo-pragmática<sup>417</sup> sobre Nicodemos que ainda não foi citado. A sua figura se distingue duplamente dos outros personagens: 1) nele, a fé aparece como caminho, ou melhor, está *em* caminho, *em* crescimento e *em* transformação; 2) a história de fé de Nicodemos e a sua relação com Jesus não é fixada e concluída em uma única cena evangélica, mas ritmada em três tempos, propositalmente articulados pelo narrador, em sensível evolução entre eles: o diálogo com Jesus à noite (2,23-3,21), a defesa de Jesus (7,50-51) e a sepultura de Jesus (19,39-42).

Nicodemos é o “chefe dos Judeus, um homem letrado, de cultura, Rabi, mestre em Israel e, possivelmente, a pessoa mais instruída que Jesus tenha

---

<sup>415</sup> Uma operação narrativa em que insere informação chamada *intradiegética*, ou seja, que está dentro da narração. No caso, são falas dos personagens implicados no enredo onde se referem a outros personagens, sublinhando-lhes as qualidades e os defeitos, ou dando pistas para sua identificação. No quadro dessa primeira difusão da fé nada tem de programado. É a comunicação espontânea de uma descoberta que incidiu na vida: *encontramos o Messias, encontramos aquele de quem escrevera Moisés, na Lei, e nos profetas*, repetem os personagens das cenas (1,41.45).

<sup>416</sup> A escolha desses personagens pode parecer arbitrária, em certo sentido, mas, por outro lado, torna-se representativa.

<sup>417</sup> Para uma reflexão narrativa sobre Nicodemos sugerimos o competente e profundo trabalho de Flori (2013, p. 169-210).

encontrado” (MARTINI, 2002, p. 109)<sup>418</sup>. É um intelectual que foi simplesmente atraído por Jesus e pelo modo como realiza as obras; encarna uma fé incipiente e imperfeita, que não consegue ainda aderir e chegar ao seu centro; contudo, está procurando sair das sombras e, por isso, é uma figura representativa para o Leitor.

Esse intelectual de boa vontade procura Jesus à noite *por causa dos sinais* (2,23; 3,2); *durante a noite* (3,2) seria por medo dos Judeus?<sup>419</sup> Ou por que deseja um diálogo mais tranquilo com Jesus?<sup>420</sup> Talvez uma noite que deseja luz?<sup>421</sup> O fato é que ele parece estacionar nos sinais, não consegue aderir à palavra de Jesus, não entende o que está falando e desaparece sem nenhuma clara decisão de fé, algo, aliás, que deixa o Leitor surpreso porque Jesus *não confia nesse tipo de fé frágil* (2,23), justamente *sabendo aquilo que há em cada homem* (2,24). Simplesmente não replica, não reage e desaparece da cena; essa postura, por outro lado, do ponto de vista pragmático, sugere o dinamismo da fé, o *initium fidei*, o momento inicial de um longo e lento itinerário *noturno* de aproximação a Jesus.

O colóquio que ficara suspenso, o diálogo bruscamente interrompido é retomado em 7,45-52. O Leitor se recorda dele, quando se encontrara com Jesus à noite e agora, corajosamente, o defende (7,51)<sup>422</sup>: *Acaso condena a nossa lei um homem sem primeiro o ouvir e ter conhecimento do que faz?* Não é uma proclamação do Messias, mas que se cumpra à lei corretamente; porém, pessoalmente está correndo risco, pois, de fato, os fariseus o acusam e lhe perguntam se ele, por acaso, também não é da Galileia (7,52).

São palavras extremamente significativas. A admiração escondida sai agora da sombra e toma posição pública. Sinal de que o diálogo noturno não ficou no vazio, mas deixou vestígio e o personagem, na realidade, está aprofundando seu caminho de fé *in fieri*. Nas palavras de Nicodemos o Leitor percebe o conteúdo do

---

<sup>418</sup> Pertence ao grupo dos fariseus, o que lhe reveste de uma carga religiosa específica que lhe dá também relevância social: possivelmente um membro do sinédrio e perito na *Torah*. Isso fica evidente quando é chamado por Jesus de *mestre de Israel* (3,10) (VIGNOLO, 2003, p. 94-121).

<sup>419</sup> Sendo do próprio grupo dos fariseus, o Leitor percebe a conexão entre noite e o medo de algumas autoridades (12,42-43). Seria, então, uma espécie de discípulo escondido?

<sup>420</sup> Os rabinos estudavam e aprofundavam as Escrituras à noite: *a sua lei, Senhor, a medito dia e noite* (Sl 1,2).

<sup>421</sup> O código simbólico do Quarto Evangelho favorece uma conotação dessa *noite* no sentido de uma condição obscura, ainda longe da fé cristológica. Não pensamos que seja no sentido mais radical de 9,4 ou de 13,30.

<sup>422</sup> A polêmica se dá depois que, muitos maravilhados, acreditam em Jesus, reconhecendo-O como profeta e Cristo (7,15.31.40).

método do caminho evangélico: Ouvir, ou seja, acolher a palavra de Jesus que, em última instância equivale também a crer para, posteriormente, compreender o que realmente Jesus faz. O critério hermenêutico que privilegia agora não se fundamenta mais nos sinais realizados por Jesus, mas na palavra e no ensinamento como chave da sua ação. Talvez, nesse sentido, Nicodemos tenha agora compreendido que ouvir seja o passo decisivo a fazer, o passo fundamental no caminho da fé. Essa aquisição projeta retrospectivamente uma luz positiva ao silêncio conclusivo do primeiro encontro com Jesus.

No entanto, vale ressaltar que, como na cena anterior, também essa permanece sem resposta e no silêncio. A réplica que é feita a Nicodemos em 7,52 pelos fariseus se assemelha, à luz da pragmática, àquela que Jesus havia feito em 3,10: *Responderam eles e disseram-lhe: És tu também da Galileia? Examina e verás que da Galileia nenhum profeta surgiu (7,52); Disse Jesus: És mestre em Israel e não entende essas coisas? (3,10)*. Nos dois casos Nicodemos, mestre em Israel, doutor da lei, é descrito ironicamente com uma radical ignorância da questão, e se silencia. Como no diálogo com Jesus, mais uma vez permanece sem palavras, não conseguindo replicar à pergunta dos fariseus. Poderíamos dizer que as discussões não sejam o seu forte. Esse duplo silêncio ridiculariza a sua figura de mestre e notável: aparece como um personagem incapaz de se exprimir e se colocar adequadamente. O Leitor tem a impressão que ele está em terra de ninguém na esperança de que ainda, o silêncio de agora, possa se transformar em conteúdo de fé e pleno de valor.

Não obstante essa evidente ambiguidade, o narrador tende a apresentá-lo de forma positiva e nos condiciona a pensar no modo como *retornou à sua casa (7,53)*. No retorno à casa está incluído Nicodemos com uma fina diferença: agora o mesmo volta não como antes, mas com uma palavra, aquela de Jesus, que criou raízes e está crescendo. Há uma mudança na fisionomia do personagem: o admirador se tornou um defensor e, portanto, sai da sombra ao tomar posição diante do seu próprio grupo. Mesmo assim, o mestre de Israel é ainda um discípulo anônimo, um seguidor escondido de Jesus e, portanto, ainda insuficiente<sup>423</sup>. A pergunta que os exegetas fazem é se, então, Nicodemos pode ser considerado um discípulo de

---

<sup>423</sup> Ainda assim, muitos líderes dos judeus creram nele. Mas, por causa dos fariseus, não confessavam a sua fé, com medo de serem expulsos da sinagoga; pois preferiam a glória dos homens do que a glória de Deus (12,42-43).

Jesus? Diante da pergunta, o narrador deixa que o Leitor faça sua própria avaliação na última *chance* concedida a Nicodemos em 19,38-42.

Nicodemos pela a última vez reaparece depois que Jesus morre (19,39) na conclusão da sua parábola pessoal: *Ele estava acompanhado de Nicodemos, aquele que antes tinha visitado Jesus à noite. Nicodemos levou cerca de trinta e quatro quilos de uma mistura de mirra e aloés.* Pela segunda vez vai (ἦλθεν) a Jesus, agora com José de Arimateia e, ao contrário dos Judeus e soldados, os dois aparecem como amigos de Jesus<sup>424</sup>. O fato real é que agora em pleno dia quer dar sepultura digna a Jesus, “prova de amor e respeito” (MARTINI, 2002, p. 112). Vignolo (2003, p. 116-9) decifra a posição de Nicodemos a partir dos indícios narrativos, lexicais e culturais que o próprio texto apresenta.

Agora, no grupo dos amigos de Jesus, Nicodemos se apresenta junto com José de Arimateia. Ao reivindicar um túmulo para Jesus em um jardim, narrativamente, o Leitor se dá conta que há uma sepultura digna de sua realeza: *Pegando (acolhendo) o corpo de Jesus, os dois o envolveram em faixas de linho, com as especiarias, de acordo com os costumes judaicos de sepultamento. No lugar onde Jesus foi crucificado havia um jardim; e no jardim, um sepulcro novo, onde ninguém jamais fora colocado* (19,40-41).

Durante o processo, Jesus foi coroado como rei, saudado como rei e agora também sepultado como rei. A sepultura de Jesus, no Quarto Evangelho, acontece em um jardim (19,41), como aconteceu aos reis de Israel e em particular para o rei Davi, sepultado em um jardim (2Rs 21,18-20; 25,4; Ne 3,16). Além disso, o gesto da unção vale como reconhecimento da realeza de Jesus na cruz (SCHNACKENBURG, 1977, p. 485; BROWN, 2005, p. 1199), já antecipada por Maria de Betânia (12,3.7).

Que Nicodemos se mostre um discípulo do ponto de vista lexical basta analisar 19,40 onde se lê que *pegando (ἐλαβον) o corpo de Jesus, os dois o envolveram (ἐδησαν) em faixas de linho.* O verbo que aparece aqui – ἐλαβον – de λαμβάνω, significa *pegar, tomar, receber e acolher*. Pensamos que a tradução melhor seria *acolher*. Não somente acolheram, mas também *envolveram (ἐδησαν)*: a escolha lexical expressa uma atitude interior e também pública. Acontece uma efetiva

---

<sup>424</sup> Esse tipo de contraposição a encontramos entre soldados e as mulheres e também com o Discípulo Amado.



acolhida do Messias Jesus semelhante à do Discípulo Amado que, em 19,27 *acolhe* (ἐλάβον) a mãe de Jesus.

Mas ainda há uma consequência de ordem cultual: dando sepultura a Jesus, Nicodemos e José vão contra a norma da impureza ritual prevista para quem tocar em um cadáver; quem o fizesse estava impedido de participar da Páscoa dos Judeus (19,31). O que importa para ambos agora é a Páscoa de Jesus. Nicodemos foi a Jesus, a primeira vez, à noite, na Páscoa. Interessante notar que quem fala é José de Arimateia (19,38): *Depois disso José de Arimateia pediu a Pilatos o corpo de Jesus. José era discípulo de Jesus, mas o era secretamente, porque tinha medo dos judeus. Com a permissão de Pilatos, veio e levou embora o corpo. Contudo, o silêncio de Nicodemos agora é preenchido pelo seu gesto; por meio dele, agora é dado glória a Jesus (12,43).*

De uma fé limitada e quase presunçosa, imperfeita e noturna, Nicodemos passa agora a uma plena acolhida. Os dois são os primeiros Judeus que o magnetismo da realeza de Jesus atrai (12,32): *Mas eu, quando for levantado da terra, atrairei todos a mim.*

Consideramos que, a partir dos indícios fornecidos pelos textos (narrativos, lexicais e cultuais), Nicodemos não é ambíguo (BROWN, 2005, p. 1199-201), mas se mostra um personagem em evolução que sai progressivamente das sombras da ambiguidade para se tornar adulto e manifestar-se publicamente. A sua fé é um (estar sempre a) caminho e, por isso, é um personagem emblemático e instrutivo para todo tipo de Leitor que, primeiramente só se interessa pelos sinais. Além disso, pensamos que o Quarto Evangelho se serviu de Nicodemos (e de José de Arimateia) para comunicar com aqueles destinatários que eram autoridades e estavam aflitos e com medo de serem expulsos da Sinagoga; o narrador lhe atribui a mesma função que, posteriormente, será protagonizada pelo ex-cego, com o escopo de solicitar a coragem de uma fé capaz de sair das sombras. Desse modo, aqueles judeus que acreditaram em Jesus, mas estavam com medo de exprimir abertamente tinham também como modelo não somente a corajosa e lúcida figura do cego de nascença, mas aquela mais complexa de Nicodemos<sup>425</sup>.

---

<sup>425</sup> Seu itinerário de fé ajuda o Leitor que está buscando e que fez uma experiência inicial com Jesus, mais ainda está confuso e, gradualmente, por um longo e difícil caminho chega a professá-lo com

Nicodemos (como os guardas em Jo 7 e os pais do cego em Jo 9) se reveste de uma função pragmática importante: aquela de guiar os leitores a uma decisão de fé madura em Cristo, sobretudo àquelas pessoas que tiveram um encontro inicial com Jesus, mas ainda insuficiente e incompleto para entrar plenamente no seu mistério; também é um modelo para pessoas da comunidade que creem veladamente. A partir dessas considerações comparativas, nos sentimos mais estimulados a percorrer o caminho da fé professada pelo ex-cego.

### 3.3.2 Profissão de Fé do Ex-cego: Uma Pedagogia Cristológica

Faremos agora um breve sobrevoo para contemplar do alto o movimento dinâmico cristológico que perpassa o Quarto Evangelho e em seguida abordaremos como ele está presente e é reelaborado a partir do trajeto que a comunidade faz processualmente por meio dos títulos vários, tendo como porta-voz o ex-cego.

#### 3.3.2.1 Dinamicidade cristológica do Quarto Evangelho

Na narração da perícopes a dimensão querigmática vai prevalecendo sobre a narrativa: as fórmulas cristológicas se subseguem abundantes e em crescendo, até um ponto culminante<sup>426</sup>. Aliás, Tepedino (1993, p. 175) é convicta que “a grande questão que o Quarto Evangelho busca responder é a pergunta: Quem é Jesus?”<sup>427</sup> A resposta a essa questão de identidade cristológica rejeita e negligencia simples soluções nem foi retirada do material que inspirou e influenciou a redação dos Evangelhos Sinóticos. Sendo assim e já que “é a confissão cristológica que constitui o núcleo fundamental do Evangelho de João” (TUÑÍ VANCELLS *apud* TEPEDINO, 1993, p. 166-167)<sup>428</sup> e essa mesma confissão, como é notável e perceptível (inclusive na perícopes), sofreu um processo hermenêutico de sucessivas reelaborações, surgem, então, perguntas necessárias: Porque sua cristologia é tão

---

maturidade. Os vários personagens se tratam de modelos usados estrategicamente pelo evangelista para comunicar ao leitor sua mensagem e para guiá-lo à plena maturidade da fé. Por outro lado, não são exemplos de fé perfeita, mas de respostas positivas e de incompreensões típicas. Seja como for, são exemplos com os quais quem lê o texto deveria se identificar (PIRES, 2016).

<sup>426</sup> “O testemunho da fé joanina se refere, pois, unicamente a pessoa de Jesus, e a teologia de João se limita a sua cristologia” (BUSSCHE, 1971, p. 38). Sobre o percurso cristológico no Quarto Evangelho sugerimos Guerra (2015, p. 48-54).

<sup>427</sup> O Quarto Evangelho não é um manual de cristologia nem faz uma apresentação precisa e cronológica de Jesus e as suas obras justamente porque a resposta pela identidade de Jesus foi firmada a partir do diálogo e da polêmica com o meio circundante (MARTYN, 1968, p. 32-62; BROWN, 1984, p. 61-94).

<sup>428</sup> Essa concentração cristológica do Quarto Evangelho é demarcada pelas 237 vezes em que aparece a menção de Jesus, enquanto em Mateus 150 vezes, 81 vezes em Marcos e em Lucas 89 vezes (TUÑÍ VANCELLS, 1999, p. 72).

peculiar? Qual sua gênese? Porque nem os Sinóticos e Paulo mencionaram a preexistência de Jesus? A partir de que pressupostos foi elaborada?

Pensamos que a resposta se encontra no *Sitz im Leben* da comunidade: os títulos dados a Jesus e elaborados gradualmente pela comunidade refletem seus momentos específicos<sup>429</sup>. Diante disso se entende, então, que, na tentativa de expressar quem é Jesus, o Quarto Evangelho não se contenta tão somente com a identidade do filho de José, de Nazaré, mas, sobretudo, em tornar viva sua identidade mais profunda e completa, aquela que não se mostra ou aparece diretamente. Contudo, essa identidade velada (daquele homem que lhe dera a vista) que a comunidade tem que descobrir e confessar a cada momento, a cada desafio que se apresenta até chegar a chave que dá acesso a quem, realmente, é Jesus, o Filho do Homem<sup>430</sup>.

Aprofundando a história e dificuldades da comunidade do Quarto Evangelho, Martyn (1968, p. 20) percebeu que há nos textos um “movimento dinâmico cristológico” que constrói, em etapas, a mensagem central da explicitação da identidade de Jesus. Considerando os títulos cristológicos, percebe-se que a cada um deles corresponde a um momento histórico da comunidade. Em Jo 1<sup>431</sup>, por exemplo, Jesus é apresentado com muitos títulos:

---

<sup>429</sup> Essa questão se torna, ao nosso ver, essencial na exegese e hermenêutica do Quarto Evangelho, sobretudo, por essa visão, diríamos, estereotipada de que o mesmo é espiritual (célebre texto de Clemente de Alexandria no século II citado por Eusébio de Cesaréia). Aqui entendemos ‘espiritual’ como algo desencarnado e fora da realidade; essa interpretação não inspira nenhum protagonismo histórico. Infelizmente essa leitura ainda faz parte da história da exegese. Consideramos justamente o contrário: a cristologia do Quarto Evangelho é fundamentalmente confessante, ou seja, encontra sua melhor expressão na forma narrativa, que acompanha a trajetória da vida e dos problemas, com os quais a comunidade se defronta. Na perícopes que é objeto de nossa pesquisa, por exemplo, não existe ‘descanso’ para o cego; ele é tipicamente um personagem que dá resposta de fé, portanto, há uma conexão entre cristologia e a realidade da história e da vida. Nesse conjunto ainda, a perícopes 9,7b38 pressupõe conflito, enfretamento, expulsão, marginalização e, sendo assim, tem uma densidade histórica digna de respeito e questiona qualquer atribuição de um texto puramente ‘espiritual’ no sentido pejorativo.

<sup>430</sup> Pelas divergências de opiniões acerca da identidade do Jesus da narração, refletido no episódio do cego de nascença, revelam duas faces da mesma realidade: a situação da comunidade de um lado e, do outro, a confissão cristológica como resposta que contempla cada momento ou fase do itinerário da fé da comunidade. A cada fase corresponde também uma maneira de confessar Jesus. Para essa comunidade podemos dizer que Jesus é sempre acreditado e confessado. Ora, nesse sentido, de alguma forma a comunidade confessante é parte da cristologia. Há sempre um processo histórico da comunidade para se chegar a cada título. Sobre os vários títulos de Jesus no Quarto Evangelho sugerimos Penna (2003, p. 414-40).

<sup>431</sup> Se diz até que a baixa cristologia é encontrada sobretudo em Jo 1,35-51.

A – João Batista testemunha sobre Jesus, <b>Cordeiro de Deus</b> (1,35-36)
B – Chamada dos primeiros dois discípulos (1,37-39)
C – André anuncia a Simão que encontrou o <b>Messias</b> (1,40-41)
D – O Encontro de Simão Pedro e Jesus (1,42)
B' – Chamada de Filipe (1,43-44)
C' – Filipe anuncia a Natanael que encontrou o <b>Messias</b> (1,45-46)
D' – O Encontro de Natanael com Jesus e confissão <b>Filho de Deus e Rei de Israel</b> (1,47-50)
E – Jesus anuncia sua revelação futura como <b>Filho do Homem</b> (1,51).

Como poderia parecer à primeira vista, pela apresentação de todos estes títulos, supõe-se que o conhecimento integral de Jesus já estivesse pronto desde o início do texto, como algo ditado *a priori*. No entanto, a partir do esquema acima nota-se uma estrutura crescente em espiral, insinuando a superioridade do título Filho do Homem com relação aos de Messias, Rei de Israel e Filho de Deus. O narrador “não pensa de forma linear, mas sempre em forma espiral” (KYSAR, 1975, p. 176) com o escopo de fazer o Leitor entender que há um crescendo dos títulos cristológicos atribuídos a Jesus. De fato, “mesmo sendo apresentado com caráter de magnitude completa e acabada, não podemos deixar de lado as etapas cristológicas” (TEPEDINO, 1993, p. 174; 2007, p. 129)<sup>432</sup>.

A partir do dado que existiram etapas que favoreceram o desenvolvimento da cristologia do Quarto Evangelho pode se conjecturar que a ‘proto-cristologia’ se deu ainda intra-sinagoga. Essa se desenvolveu de forma intra-sinagoga, antes da destruição do Templo (70 d.C.) e se caracteriza como um movimento no judaísmo plural, e já vivencia no seu cotidiano alguns conflitos externos que ameaçam sua sobrevivência. Nesse primeiro momento a fé em Jesus envolvia uma cristologia *relativamente baixa*<sup>433</sup>, e com pequena dificuldade acharam que ele era o Messias que esperavam (1,35-51). Na confissão de Natanael, ápice das confissões

<sup>432</sup> Desse modo de pensar que também Martyn (*apud* TEPEDINO, 1993, p. 178) mostra a diferença de perspectiva entre os Sinóticos e o Quarto Evangelho: Nos primeiros, a progressão dos títulos cristológicos quer demonstrar o processo de desenvolvimento da consciência histórica de Jesus com relação à sua missão. No Quarto Evangelho é apresentando uma compreensão de Jesus que a comunidade vai aprofundando, enquanto busca segui-lo, realizando esta experiência não só em polêmica com a sinagoga, mas também em diálogo com os próprios membros da comunidade. Por causa disso, o processo não revela uma teologia argumentativa, pois Jesus é crido e confessado em forma narrativa, isto é, através de um relato dos acontecimentos, partindo dos testemunhos daqueles que o viram e dele deram notícia.

<sup>433</sup> “Na linguagem dos comentaristas baixa cristologia envolve a aplicação a Jesus de títulos derivados do Antigo Testamento ou expectativas intertestamentárias (por exemplo, Messias, profeta, servo, senhor, filho de Deus) – títulos que em si não implicam divindade” (BROWN, 1984, p. 25).

crisológicas dos discípulos – no início do Evangelho - *Rabi, tu és o Filho de Deus, tu és o Rei de Israel* (1,49) – temos uma afirmação crisológica tradicional.

Nesse primeiro ensaio crisológico Jesus era proclamado como o Messias do tipo davídico<sup>434</sup>. No início, a comunidade aceitava as concepções tradicionais, o que é revelador de um tipo de crisologia mais semelhante à dos evangelhos sinóticos<sup>435</sup>. Jesus é apresentado como aquele sobre quem escreveram Moisés, na Lei, e os profetas, coincidindo justamente com o que diz Lc 24,44 depois da ressurreição: *era preciso que se cumprisse tudo o que está escrito sobre mim na lei de Moisés, nos profetas e nos salmos*. Essa crisologia, não sendo muito avançada, não parecia agressiva aos olhos dos judeus ortodoxos que não aceitaram Jesus como o Messias. No entanto, mesmo assim ainda nessa fase sabe-se de pequenos conflitos.

A segunda etapa do movimento crisológico no Quarto Evangelho acontece após a destruição do Templo. A necessidade de reformulação do judaísmo<sup>436</sup> já não se casava com outras concepções tidas como desviantes. De acordo com Stegemann e Stegemann (2004, p. 279) o comportamento do desviante é definido em cada caso pela sociedade majoritária. Essa sociedade impõe limites e regras para a preservação de sua própria identidade. Foi o que aconteceu com o Judaísmo pós-70. Diante desse quadro, por ser desviante, o grupo se torna uma ameaça e, portanto, é excluído (9,22; 12,42; 16,2).

É nesse período depois da exclusão que a comunidade reage e realiza sua primeira reformulação crisológica (MARTYN, 1968). Foi um processo doloroso e gradual: os títulos eram os mesmos, porém a significação deles totalmente distintas. Se no encontro com os primeiros discípulos (1,35-51), a compreensão se situava dentro das expectativas tradicionais, já no relato do encontro de Jesus com a samaritana (4,4-42), percebemos uma mudança a respeito do tipo de messianismo que lhe é atribuído, possivelmente, fruto do encontro com a cultura samaritana<sup>437</sup>.

<sup>434</sup> “Nesse período não havia uma expectativa messiânica uniforme de uma única figura escatológica” (BROWN *apud* TEPEDINO, 1993, p. 182). Nesse tempo esperava-se tanto o novo Davi quanto o retorno de Elias, ou a volta de Moisés (TEPEDINO, 1993).

<sup>435</sup> “Neste período, provavelmente, a esperança era de um Messias como Davi, que restauraria a soberania política de Israel” (TEPEDINO, 1993, p. 190-1).

<sup>436</sup> Não pensamos ser necessário retomar toda a reflexão já elaborada sobre o Judaísmo em Formação.

<sup>437</sup> É muito improvável que um samaritano crente aclamasse Jesus como Messias, no seu sentido davídico, pois a teologia samaritana era contrária às pretensões das dinastias davídicas e de Jerusalém, a cidade de Davi. Os samaritanos esperavam um *Taheb* (aquele que volta, o restaurador),

Para Brown (1984) a entrada deste grupo posterior: judeus contrários ao Templo e seus samaritanos convertidos, serviram como um catalisador para uma cristologia mais elevada (4,4-42) diferente daquela cristologia articulada pelos primeiros seguidores de Jesus (1,35-51). Isto implica dizer que esse novo grupo trouxera consigo categorias para interpretar Jesus, as quais lançaram a comunidade numa teologia de descida de cima e de preexistência (1,1-14; 3,13; 5,37; 8,12; 9,5; 10,30; 14,9). Para os judeus os cristãos estavam proclamando um segundo Deus, e violando o princípio de sua identidade israelita (Dt 6,4), essa insistência numa alta cristologia<sup>438</sup>, vai tornar as lutas com os judeus cada vez mais intensas.

O encontro entre Jesus e a samaritana é, de fato, um divisor de águas no emaranhado processo cristológico do Quarto Evangelho: é nomeado de Senhor (4,11.15.19), profeta (4,19), Messias (4,25) e salvador do mundo (4,42). Esse povo desprezado pelos judeus (4,9) por ser estrangeiro e considerado idólatra e, portanto, marginalizado receberá, por meio de uma mulher samaritana (triplamente desprezada) a grande revelação de Jesus: ele era o Messias esperado (4,25)<sup>439</sup>.

A comunidade faz-se representar por uma mulher samaritana que influenciou uma nova compreensão da pessoa de Jesus: uma evolução cristológica que deixa a expectativa do Messias davídico tradicional e acolhe o Messias Profeta Mosaico<sup>440</sup>. Para os judeus, Moisés é a figura normativa do Judaísmo (9,28-29) e o mais importante profeta de Israel. Os rabinos se referiam a si mesmos como discípulos de Moisés. Diante desse quadro, se pode imaginar a polêmica que surge ao apresentar Jesus como Messias, Profeta como Moisés e com um detalhe: ainda maior que Moisés (MARTYN, 1968)<sup>441</sup>. Esse Messias Profeta Mosaico não veio com um

---

um mestre, um revelador e pode ter sido nesse sentido que os samaritanos aceitaram Jesus, como o Messias (4,25). Muito forte também na teologia samaritana era a ênfase a Moisés, de tal modo que às vezes o *Tahab* era visto como a figura de um Moisés que tinha voltado. Pensava-se que Moisés tinha visto Deus e depois desceria para revelar ao povo o que Deus 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 e depois desceria, mas Jesus que viu Deus e desceria a terra para falar do que ouvira (3,13.31; 5,20; 6,46; 7,16 cf. 6,32-35; 7,23) (BROWN, 1984, p. 46).

<sup>438</sup> Vidal (1997) pensa ser essa cristologia um produto da influência sapiencial.

<sup>439</sup> Como uma espécie de compensação pelo fato de ter sido expulsa, a comunidade se coloca como a escolhida para esta revelação de Jesus (TEPEDINO, 1993, p. 194). A primeira confissão da fé em Jesus como Messias acontece no território samaritano e da boca de uma samaritana.

<sup>440</sup> Sobre a temática Beutler (2006, p. 105-10).

<sup>441</sup> O Quarto Evangelho compara Moisés e Jesus, não para apresentar Jesus como um possível segundo Moisés, mas o faz, como superior a Moisés. De fato, Jesus é um profeta como Moisés, contudo, maior que Moisés. Isso provocou intolerância da Sinagoga; esse confronto estimulará a elaborar e repensar a cristologia como elemento estruturador e agregador da comunidade.

exército libertar Israel como era a expectativa davídica; nessa última não se falava em milagres, mas Jesus realiza sinal, como ao cego de nascença; já os samaritanos diziam que o Messias realizaria sinais como o fez Moisés (Dt 18,18).

Contudo, mesmo com esse quadro evolutivo, o título que revela a profissão mais adequada à pessoa de Jesus no Quarto Evangelho é o Filho do Homem. O Filho do Homem (9,35), então, é o clímax do movimento dinâmico cristológico.

Que o Quarto Evangelho tenha a intenção de fazer o Leitor percorrer uma pedagogia cristológica já está presente na sua conclusão (20,30-31), segunda a qual, apresenta uma seleção de sinais realizados por Jesus, escritos para que a comunidade se edifique na fé, formulada pela confissão cristológica: *Jesus é o Messias, o Filho de Deus* (20,31a). Somente esses dois títulos, já assinalam um patente progresso cristológico, correspondente à dimensão *horizontal* (o Messias) e *vertical* (o Filho de Deus) da dignidade messiânica de Jesus (SABUGAL, 1972).

Na dimensão horizontal o repetido nome Jesus responde, sem dúvida, o interesse do evangelista em colocar em evidência a historicidade da sua pessoa, objeto da fé cristã. O Messias, dimensão vertical, é o Filho de Deus, confessado pela mesma fé, não é uma figura mitológica, não é um homem divino descido do céu, que caminha sobre a terra alheio à realidade e humana. Esse messiânico Filho de Deus se identifica, ao contrário, com a figura histórica de Jesus, filho de José, de Nazaré (1,45). Esse é: Jesus, no qual o evangelista e a comunidade reconhecem; o Messias (30,31) e o Filho de Deus (11,27).

Além disso, em 20,31, é condensado o ascendente itinerário cristológico, presentes em várias perícopes. Entre hipóteses e contribuições, do Jesus histórico ao Cristo da fé, somos do parecer que, no conjunto do Quarto Evangelho, o título cristológico mais solene e adequado a Jesus é o Filho do Homem (TEPEDINO, 1993; MARTYN, 1968) e, quem o expressará será o ex-cego, mendigo e excluído. Em síntese, a escolha do cego de nascença para ser o modelo positivo de resposta confessante, descrito com audácia, coragem e ousadia diante de uma exclusão, indicam que a comunidade confessante deverá adorar tão somente o Filho do Homem. Vejamos, então, o progressivo trajeto desse personagem.

### 3.3.2.2 Um homem chamado Jesus (9,11)

Faus (1981, p. 24) salienta que a pergunta que o Leitor poderia fazer aqui seria: “O que podemos saber sobre Jesus de Nazaré”? O narrador do Quarto Evangelho sugere ao Leitor Modelo que leia a história narrada do Jesus terreno, não como um relato encerrado e referente a um passado distante, mas articulada com o que está acontecendo na comunidade atualmente, que ele, aliás, considera uma continuidade do anúncio do Jesus histórico (FAUS, 1984, p. 19; FORTE, 1985, p.13; SEGALLA, 1992, p. 99; TEPEDINO, 1993, p. 168; CASTILLO, 2015, p. 37; THEISSEN; MERZ, 2015, p. 539). O Leitor, de fato, pode apreçar o dinamismo da fé desse discípulo de Jesus (9,28), e um itinerário ascendente que parte de um homem chamado Jesus (9,11) até a figura máxima do Filho do Homem (9,38).

O ex-cego assume o lugar de Jesus a partir de 9,8 usando inclusive, no v. 9, a identificação *eu sou*<sup>442</sup> e, ao fazê-la, narrativamente, está convidando também o Leitor. Depois de obedecer silenciosamente à ordem de Jesus de ir se lavar (9,7b), e ser questionado quem lhe abrisse os olhos, o então conhecido como cego de nascimento responde de modo enfático: o autor do prodígio é *um homem chamado Jesus* (9,11). Esta indicação do nome não é por acaso, mas intencional. Tende a colocar em evidência, diante dos seus interlocutores, a transgressão sabática de Jesus (9,14), justificando, em tal modo, a transferência da causa ao tribunal (9,13). Seja como for, o Leitor já sabe o motivo da identificação do Enviado (9,1): é aquele homem que todos conhecem, exceto o cego. Somente ele não o viu nem sabe onde se encontra (9,12).

Aquele, então, que curou é bem conhecido. Esse aspecto é configurado, de fato, pelo vocábulo ἄνθρωπος (*homem*), aplicado sem economia no Quarto Evangelho. O homem que curou o paralisado e o cego de nascença, *realiza muitos sinais e fala como nenhum outro homem* (7,46); é qualificado *como pecador pelos fariseus* (9,24), *condenado à morte pelo Sinédrio* (11,50); acusado diante de Pilatos, o Rei messiânico é apresentado aos seus acusadores com a expressão: *Eis o homem* (19,5.14).

---

<sup>442</sup> Para Panimolle (1985, p. 404) o problema que perpassa toda a perícopé é de interesse cristológico. A questão da identidade de Jesus é contínua na narração. Contudo, Jesus não a revela como faz com a Samaritana. Após o sinal inicia-se um processo de descoberta na ausência de Jesus. Há assim um caráter indutivo em que não é Jesus a insinuar o mistério de sua pessoa, mas a cristologia nasce, por assim dizer, do homem aberto ao mistério de Cristo.



Essa insistência martelante no aspecto humano<sup>443</sup> de Jesus certamente foi condicionada pela polêmica com a corrente doceta (BROWN, 2005), latente atrás da carnalidade (1,14) do *Logos* humanizado e do Senhor ressuscitado (20,17.20.25-27): um e outro são o Homem (1Jo 4,2; 2Jo 7).

Nessa base humana se radica a fé cristológica do cego de nascimento: aquele no qual crê e adora (9,38), o homem chamado Jesus (9,11), é a concreta figura histórica de Jesus, o filho de José, de Nazaré (1,45), o qual os pais são conhecidos muito bem (6,42)<sup>444</sup>.

Todavia, tal realidade da pessoa humana, objeto da fé cristã, embora irrenunciável porque basilar<sup>445</sup>, não basta. Mesmo assim a fé cristológica começa, propriamente, com a aceitação e reconhecimento desse dado essencial na pessoa de Jesus de Nazaré. A porta se abriu, o ex-cego indica que o acesso à identidade do homem que lhe curou está correto, sendo, contudo, necessário que o Leitor lhe faça companhia; além disso, o Leitor já compreendeu que o problema do sinal desapareceu no v. 8, resta agora a sua interpretação cristológica que será revelada por meio do protagonismo positivo do homem curado. Nesse quesito existe um detalhe importante: “a narrativa de Jo 9 permanece centrada tematicamente na pessoa de Jesus, mas dramaticamente no itinerário do cego” (HOLLERAN, 1993, p. 23-4).

---

<sup>443</sup> ἀνθρώπος 4x se referem a Jesus (9,11.16bis.24b).

<sup>444</sup> Ele participa, com sua mãe e seus discípulos, nas bodas de Caná (2,1-4); próximo ao poço de Jacó, cansado, se senta e pede água a uma mulher samaritana (4,1-7); tem um carinho especial por Maria, Marta e Lázaro (11,3.5.36); se comove diante ao pranto de Maria pela morte do irmão, e Ele mesmo chora (11,33-38); permite que seus pés sejam ungidos por Maria (12,3-8) e lava os dos seus discípulos (13,7-10); morre com sede depois de ter entregue à sua mãe o discípulo e a esse à mãe (19,26-28); aparece ressuscitado (20,20), mostrando as marcas das mãos e do lado aos discípulos e depois ao incrédulo Tomé (20,27). Finalmente um homem! E com mais precisão: o Homem (SABUGAL, 2010, p. 97).

<sup>445</sup> A propósito assim se expressa Sidebottom (1961, p. 96-7): “que é assim, e talvez surpreendentemente, como um homem que Jesus aparece no Quarto Evangelho; e é este fato que deve ser conciliado com qualquer teoria que ele é considerado como representante do homem. Sua humanidade, nesse sentido, é de fato mais enfatizada, obviamente, e deliberadamente que nos Sinóticos. Ainda: este homem também é o Homem, o homem representativo, no sentido de que ele é o que deve ser e é por meio de nossa humanidade”.

### 3.3.2.3 Que é um profeta (9,17)<sup>446</sup>

No v. 17 está a conclusão da segunda cena, onde o cego, agora curado, apresenta o conceito que desenvolveu até então a respeito de Jesus. A interrogação exige posicionamento (9,16): trata-se de um homem pecador ou de um homem de Deus? Sua resposta (Προφήτης ἐστίν: *é um profeta*) constitui um passo a mais no seu itinerário, uma vez que tinha confessado já sua ignorância (v. 12). Jesus não tem somente a autoridade para curar, mas também para profetizar. O profeta é o homem de Deus que não representa uma instituição como a Sinagoga, mas de um líder, ícone da alternativa à instituição oficial<sup>447</sup>.

O narrador supõe e espera que o Leitor, ao recordar do encontro de Jesus com a samaritana, esteja em condições de entender que a concepção de profeta está no horizonte de um Messias Profeta como Moisés e superior a Moisés. Profeta é aquele que opera sinais<sup>448</sup>; os sinais são prova do *status* messiânico de Jesus. O mais seguro é que o título de Profeta que sai da boca do miraculado, no conjunto do Quarto Evangelho, explicita não a expectativa do Messias, filho de Davi, mas do Messias Profeta Mosaico (MARTYN, 1968, p. 114). Não é, portanto, um Profeta qualquer, mas o título reveste-se de um significado messiânico. A resposta do cego é, a rigor, a confissão da dignidade profética de Jesus superior a Moisés, sendo, sobretudo, reveladora de uma etapa legítima no crescimento gradual da fé cristológica.

Trata-se, deveras, de um passo a mais no processo pedagógico e dinâmico de uma fé incipiente rumo a uma fé mais adequada: Jesus não é somente *um homem* (9,11), é também *um Profeta* (9,17). No entanto, para a comunidade ainda é

---

<sup>446</sup> Almeida (2008; 2012) tem a proposta de que 9,17 seria o centro da estrutura quiástica de toda a perícopé. Interessante percebermos que nesta narrativa encontramos sete maneiras de nomear Jesus: rabi v. 2, enviado v. 7, homem vv. 11.16.24, profeta v. 17, Messias v. 22, Filho do Homem v. 35, Senhor v. 36. Chama a atenção, porém, o fato de que a nomeação de profeta se encontre o centro das sete maneiras de nomeação.

<sup>447</sup> Para Rodrigues (2003, p. 155) a categoria homem de Deus é ironicamente invocada pelos próprios fariseus na tentativa de compreender a atuação mágico-profética de Jesus (9,16). Porém, ainda que tenham se referido à figura veterotestamentária do profeta, fazem-no com a intenção de evocar a imagem de alguém afinado com a instituição hegemônica que eles mesmo representam, a Sinagoga farisaica. Bourdieu (1989) vê no profeta uma categoria sociológica do especialista alternativo.

<sup>448</sup> Na 'multiplicação de pães (6,14): *este é verdadeiramente um profeta que veio ao mundo*; após a fala de Jesus (7,38-40): *Aquele que crer em mim conforme as Escrituras, de seu coração jorrarão rios de água viva. Alguns da multidão ouvindo estas palavras diziam: este é verdadeiramente um Profeta.*

insuficiente<sup>449</sup>: de um lado manifesta a relação de Jesus com o mundo, do outro, ainda não responde a relação de Jesus com o Pai. É necessário que o Leitor acompanhe e entre na última etapa do movimento dinâmico cristológico da comunidade. Por isso, a confissão de Jesus como Profeta faz prosseguir narrativamente a discussão (9,18-34).

#### 3.3.2.4 Crer no Filho do Homem (9,35)

A pergunta de Jesus: *Tu crês no Filho do Homem?*, supõe um longo itinerário de fé do ex-cego. O mesmo ‘tu’ enfático usado pelos *Judeus* lá, em tom depreciativo por defender quem o curou – *Tu sim és discípulo dele* (9,28) – agora, contudo, usado pelo Filho do Homem como um convite à profissão completa. Após uma propedêutica na fé, agora Jesus se apresenta não somente na qualidade de um homem (9,11), não somente como Profeta Messias Mosaico (9,17) e que tem sua origem em Deus (9,33), mas também como Filho do Homem (9,35). No entanto, diante do convite de professar a fé no Filho do Homem, o protagonista da narrativa, o homem curado, responde com uma pergunta diante de sua perplexidade: *Quem é senhor para que eu creia?* (9,36). Também o Leitor se pergunta: o que significa Filho do Homem? Como os contemporâneos entenderam essa expressão? De que modo Jesus usa o título? O que ele quis dizer?

Em primeira mão, a função da figura de Jesus como o Filho do Homem é criar um terceiro horizonte hermenêutico capaz de interligar a distância temporal-histórica entre o seguimento real e concreto pré-pascal dos discípulos e o seguimento indireto pós-pascal da comunidade, possibilitado pneumaticamente (ONUKEI *apud* TEPEDINO, 1993, p. 170). Esse título realiza, então, a interpenetração de etapas, pois reúne o Jesus terreno, o preexistente *Logos* e o Cristo exaltado.<sup>450</sup>

Cullmann (1970, p. 288)<sup>451</sup> pondera que, no Quarto Evangelho, o conceito Filho do Homem, “constitui o seu fundamento cristológico”. A comunidade se

<sup>449</sup> O primeiro passo decisivo da comunidade em direção à fé constitui-se desse reconhecimento. Contudo, não se trata ainda de um pleno reconhecimento. Justamente por esse motivo a dureza dos fariseus impressiona o Leitor. A sua resposta não obtém nenhum resultado positivo. Ao contrário! Leva a um processo de fechar-se sempre em crescente, tanto que chamam a ‘juízo’ os pais do cego.

<sup>450</sup> Há uma articulação de Jesus-naquele-tempo e Jesus-agora da realidade da comunidade, sem nenhuma distinção de Jesus-disse-naquele-tempo, mas Jesus-tem-em-mira-agora (CROSSAN, 2004). Tepedino (1993, p. 218-73; 2007, p. 134-39) desenvolve e aprofunda com propriedade o tema e a função do título Filho do Homem nos Sinóticos e no Quarto Evangelho. Outra boa contribuição quem a oferece é Ashton (2000, p. 319-52).

<sup>451</sup> Essas reflexões foram feitas quando se trabalhou a semântica e exegese da perícopa. Aqui nos apropriaremos somente para desenvolver o que nos interessa.

apropriada do conceito central de Filho do Homem sofredor dos sinóticos<sup>452</sup> e “o transforma na sua perspectiva de Filho do Homem ‘exaltado’ e ‘glorificado’” (BEUTLER, 2006, p. 115)<sup>453</sup>. Sendo assim, se de um lado grande parte dos títulos que faz referência ao Filho do Homem salienta o aspecto terreno e humano de Jesus, como o Verbo encarnado e crucificado, por outro, outros vocábulos ou títulos, como glorificação, exaltação, ascensão, juízo e hora expressam o aspecto divino de Jesus.

Entre discussões e hipóteses, concordamos que o Filho do Homem no Quarto Evangelho é englobante, a tal ponto de “abarcar em um só conceito a pessoa e o destino de Jesus. Trata-se, portanto, da plena confissão cristológica e soteriológica da comunidade joanina” (BLANK, 1979-1984, p. 220). A partir desse título mais adequado, perfeito e completo dos degraus cristológicos da comunidade que trabalharemos agora.

Antes de articular a reflexão, recordemos agora o trajeto do nosso protagonista. O cego curado faz experiência do amor que liberta em Jesus, começa a ver, deixa de ser mendigo, resgata sua identidade; nos confrontos e enfrentamentos reconhece que era um homem que se chama Jesus (9,11), veio da parte de Deus (9,33), pois mediante interrogatório o proclama Profeta, sendo como e maior que Moisés, portanto, no sentido de Messias (9,17). Nesse conjunto de ações corajosas, ousadas e inteligentes, as autoridades recorrem à última alternativa: expulsar da Sinagoga (9,22.34).

Qual a reação da comunidade? Aprofundar a fé para que se torne a confissão mais adequada e perfeita por meio de um novo título cristológico: (9,35-38).

Esse texto revela a genuína profissão de fé do Quarto Evangelho no Filho do Homem que garantiu a identidade da comunidade. O homem curado, símbolo de

---

<sup>452</sup> É quase unânime que o título Filho do Homem tenha influência da tradição sinótica, que distingue três contextos possíveis nos quais aparece esta expressão: “O Filho do Homem presente no mundo; que deve sofrer, morrer e ressurgir dos mortos; e finalmente, será exaltado e virá para o dia do juízo” que, aliás, esse conceito é um desenvolvimento de Dn 7,13-14. Todavia, enquanto nos sinóticos a figura do Filho do Homem é apresentada por meio dos anúncios da paixão, sobretudo, Mc 8,31, no Quarto Evangelho seria antecipação do juízo, próprio da figura escatológica (5,26-27; 12,31-32).

<sup>453</sup> Aliás, os textos sobre o Filho do Homem usam três vezes o verbo subir-ἀναβαίνοντα-ἀναβαίνω (1,51; 3,13; 6,62), três vezes o verbo exaltar-ὑψώσῃτε-ὑψώω (3,14; 8,28; 12,34), duas vezes a palavra glorificação (12,23; 13,31). Em outros textos (5,27; 6,27.53; 9,35) apresentam outras conexões (BOER, 1996, p. 157-73).

uma comunidade marginalizada<sup>454</sup>, mas que consegue falar e descobrir razões para continuar se orgulhando de escolher Jesus (TEPEDINO, 1993). Essa comunidade ‘subalterna’ aproveita, pela força da confissão e, faz da expulsão uma oportunidade para adentrar no mistério de Jesus: após ser expulsa (9,22.34), a comunidade passa do Messias-Profeta como Moisés para o Filho do Homem que, aliás, no parecer de Martyn (1968, p. 137), é “o clímax do movimento dinâmico cristológico”. Outros estudiosos também são convictos que quando mais perseguida era a comunidade mais elaborada (gloriosa) vai também se tornando sua cristologia. Importante destacar a articulação entre experiências negativas e conflitivas com esse processo de reelaboração cristológica.

Ora, se o título Filho do Homem é completo e bem elaborado, passemos agora ao significado, alcance e abrangência do mesmo. Porque seria, por exemplo, superior ao título Filho de Deus?

Antes de mais nada, em todo Novo Testamento, embora Filho do Homem apareça 83 vezes<sup>455</sup>, o mais surpreendente é o narrado no episódio do cego de nascença, como salienta Martyn (*apud* TEPEDINO, 1993, p. 234):

Em nenhum lugar da tradição evangélica o Jesus que anda entre os homens requer de alguém a confissão que ele é o Filho do Homem. Na famosa perícopos de Felipe, este título não é nem mesmo mencionado como possível para Jesus, o que é surpreendente (Mc 8,27-30). Ninguém pensaria em confirmar uma figura terrestre como o divino Filho do Homem.

De fato, “entre os muitos enigmas do Quarto Evangelho, um dos mais fascinantes é o do Filho do Homem” (ASHTON, 2000, p. 319). E porque é um enigma e fascinante também será o Quarto Evangelho “a fazer uma interpretação única do Filho do Homem” (BROWN, 1984, p. 52) justamente quando, o cego, ao ser provocado a confessar se prostra e adora (9,37-38). No dizer de Tuñí Vancells (1987, p. 23; 2012, p. 45) esse elemento de adoração do Filho do Homem é específico do Quarto Evangelho, não existe em Daniel, Enoch, Esdras nem nos Sinóticos<sup>456</sup>, pois a atitude de adoração somente a Deus é devida. Este é o núcleo da confissão cristológica; simbolicamente está confessando Jesus como Deus.

---

<sup>454</sup> A comunidade projeta na figura do cego tudo que há de mais frágil e, simultaneamente de mais corajoso, criativo e questionador irônico. Na teimosia desse personagem acontece a estruturação da identidade de uma comunidade confessante no bojo do trauma de uma exclusão.

<sup>455</sup> 14x em Marcos, 30x Mateus, 25x em Lucas e 13x em João (JEREMIAS, 1980, p. 390).

<sup>456</sup> Sobre a chamada pré-história da cristologia do Novo Testamento Segalla (1992, p. 17-26)

No Quarto Evangelho, então, há uma reinterpretação do título Filho do Homem, diríamos, em três dimensões que formam um todo:

- Filho do Homem: o preexistente. Temos aqui a conformação do revelador que desceu do céu, Jesus<sup>457</sup>, filho de José, morreu na cruz e foi exaltado por Deus-Pai. É o *Logos*<sup>458</sup> preexistente e também encarnado (1,14.18); em continuidade com o *Logos* narrado no hino inaugural<sup>459</sup>, o título de Filho do Homem (inclusive mais importante que o título *Logos*) pressupõe e é construído a partir da preexistência e revelação. Ele preexiste e, por isso, também é revelador. Ora, ao mesmo tempo em que revela o Pai, torna-se a si mesmo revelado como Deus: ao revelar, ele é revelado; ele é o Deus que fala e o Deus do qual se fala (LATOURELLE, 1972, p. 82).

Sob esse aspecto o conceito de Filho do Homem confere e dá um estatuto prático e missionário ao *Logos*. Nele há o que Cullmann (1970, p. 186) fala de “substituição do Templo, o lugar onde Deus se fazia presente ao seu povo”;<sup>460</sup> “o verdadeiro eu da raça humana, vivendo naquela perfeita união com Deus” (DODD, 2003, p. 329).

Jesus, então, é lugar de comunicação e revelação de Deus, porque “desce do céu até o nível do homem, e sobe de volta ao céu levando o homem consigo até o nível divino” (BROWN, 1975, p. 21) e, por isso, “para os cristãos, Deus desce ao homem para que esse suba a Ele” (ZILLES, 2006, p. 99). Assim entendemos que, devido essa comunicação entre céu e terra, o Filho do Homem é compreendido como *topus* por excelência da revelação de Deus, pois, é o único revelador que irá

<sup>457</sup> A partir dessas questões Calle (1985, p. 39) assim elabora a intenção do Quarto Evangelho: traçar uma linha direta entre a vida humana de Jesus como o centro da revelação plena da verdade divina. Deus, que por sua vez é incansável, torna-se atingível pela Palavra: “primeiro na criação; depois na encarnação, porque este *Logos* chega a converter-se em homem. E é então que sabemos que Jesus de Nazaré e o *Logos* se identificam”.

<sup>458</sup> Tal substantivo carrega, em si, uma variedade de sinônimos: palavra, discurso, menção, declaração, afirmação, dito, provérbio, resolução, ordem, proclamação, doutrina, oráculo, verbo, matéria, questão, discurso, palavra, colóquio, narrativa, oração, totalidade, significado, argumentação, razão, pensamento, causa, fundamento, justificação (RUSCONI, 2005, p. 288).

<sup>459</sup> Somente no Prólogo do Quarto Evangelho é que João atribui a Jesus o título de *Logos*. Isto significa que, para o Novo Testamento, tal título não ocupa um lugar central como o Filho do Homem. A aplicação do título de *Logos* para Jesus, em João, tem a finalidade de preencher uma lacuna deixada pelos evangelhos sinóticos, a saber: todos eles apresentam Jesus a partir da criação, João pretende apresentar Jesus desde toda a eternidade, superando até mesmo o livro de Gênesis, pois, não inclui Jesus como obra criada por Deus, mas sim, como coautor ao lado do Pai em toda a obra da criação (WARDISON; TEIXEIRA; TEIXEIRA DE JESUS, 2011, p. 31).

<sup>460</sup> A afirmação da preexistência da Palavra não diminui, mas reforça o teor revelador de sua existência humana, de sua ‘práxis’ histórica” (KONINGS, 2005, p. 83).

*mostrar coisas maiores* (1,15), porque também é o *único que desceu do céu* (3,13), justamente para nos revelar quem é Deus.

- Filho do Homem: o terreno. Partindo da situação da comunidade de fé, falar de Jesus como Filho do Homem é dar a devida culminância à encarnação, ressaltar que o *Logos* preexistente se faz *sarx* e indica a entrada do Filho no nível da história<sup>461</sup>. Ao afirmar que o *Verbo se fez carne* e essa *sarx* implicando o homem por inteiro “o evangelho afirma que Deus tinha assumido no Cristo toda a realidade humana, inclusive o sofrimento. Jesus tinha compartilhado da fadiga do viajante sedento (4,6); tinha chorado de emoção diante da morte (11,35)” (JAUBERT, 1982, p. 32)<sup>462</sup>.

Já até se falou que o prólogo, por meio de 1,14a, permite entrever o essencial da fé professada, ou seja, o mistério de um Deus revelado no ser humano e que, enquanto hino, só pode ser compreendido no conjunto do Evangelho. Há, no Prólogo um convite e, ao mesmo tempo, um desafio: cantar a ação de Deus que entra na história e reconhecer que em Jesus-*sarx* ele se revela<sup>463</sup>. Nesse sentido, *sarx* é termo mais profundo que meramente *humano* (ἄνθρωπος). Schnackenburg (1980, p. 284), tratando sobre o porquê dessa escolha, afirma o seguinte:

O *σὰρξ* que está aqui em forma absoluta não é uma mera paráfrase em lugar de ‘homem’ (como *πᾶσα σὰρξ* 17,2), é um termo que no pensamento joanino expressa o ligado à terra (3,6), o caduco e perecedouro (6,63), algo assim como o típico do modo humano de existir, diferente de todo o divino celestial, do espiritual divino.

Carne é a designação da natureza humana na sua totalidade e na sua situação de fragilidade. O termo se enquadra bem ao estilo do Quarto Evangelho de apresentar oposições ou contrastes (trevas-luz; céu-terra). Carne funciona como referência à condição finita e perecível do humano, daquilo que pertence a terra em contraste com o próprio Deus, que é ser eterno e imperecível (RODRIGUES, 2006, p. 79).

<sup>461</sup> Se as afirmações dos vv. 1.4.9.10 manifestavam uma existência celeste, totalmente distinta da terrestre, o *ἐγένετο* (v. 14) mostra que o *Logos* entra realmente na realidade humana (SCHNACKENBURG, 1980, p. 283; KONINGS, 2005, p. 80; JOSAPHAT, 1966, p. 38).

<sup>462</sup> Em tom meditativo, Balthasar (1959, p. 47) confessa: “O Verbo veio, pois, ao mundo. A vida eterna tomou o lugar dum coração humano. Resolveu habitar nessa frágil morada e, aí, deixar-se atingir. Logo, a sua morte era coisa assente. Porque a origem da vida é indefesa”. O Deus ‘onipotente’ fez-se frágil na pureza de uma criança.

<sup>463</sup> (FEUILLET, 1971. p. 178; LÉON-DUFOUR, 1996, p. 40-42). Boa pesquisa na dissertação de Rodrigues (2006).

O *Logos* que participou da criação de tudo o que existe é o mesmo que agora se tornou pessoa humana. Não é alguém indeterminado, mas sim um homem chamado Jesus; nascido num território geográfico bastante circunscrito (Galileia); num período determinado da história; num contexto religioso, a saber o judaico. A presença do *Logos* supratemporal no mundo não é negada, mas intensifica-se o sentido de sua presença agora *sarquicamente*, condição mortal própria de quem vive a história terrena.

Ao afirmar o *Logos* encarnado, está afirmando que o projeto de Deus se tornou realidade patente no meio da humanidade e o Filho do Homem é o Jesus terreno que se fez realidade humana. Na perícopre Jo 9,7b-35, na parte narrativa, por exemplo, não há alusão ao poder de Jesus como sendo o Messias, mas sim uma constatação da sua existência humana. A propósito disso Mateos e Barreto (2005, p. 413) comentam 9,11 assim:

A resposta do que fora cego, que volta a enumerar as ações de Jesus (cf. 9,6), evidencia a importância do relato de cura. O curado considera Jesus homem como ele (9,1: *um homem*; 9,11: *este homem*). Sabe que se chama Jesus, que no contexto poderia aludir ao seu significado etimológico, *Deus salva*, mas não o conhece. O certo é que, seguindo as suas instruções, obteve a vista.

Aceitando essa perspectiva, o *Logos* que se humaniza e se torna companheiro da humanidade, simultaneamente, estabelece um discernimento: o Filho do Homem, justamente por entrar na existência humana, provoca, já na terra a tomada de decisão, pró ou contra (5,27; 9,29). Nesse panorama, diríamos, escandaloso Konings comenta que (2005, p. 61) “ao descrever a prática de Jesus Cristo, João ‘conta’ Deus, conta a história de Deus entre os homens (1,18). Em Jesus, Deus torna-se ‘história’, existência humana atuante no mundo. É isso que quer dizer o termo ‘carne’ em Jo 1,14”.

Aqui, ao vislumbrar Jesus como Filho do Homem há uma hermenêutica sarcológica completa, onde “não só o Natal, mas sobretudo a Sexta-Feira Santa é festa da Encarnação. O presépio e a cruz são da mesma madeira! A Palavra que é da eternidade vai morrer, mas essa morte é mistério de vida, pois a Palavra é vida (6,4)” (KONINGS, 2005, p. 89). Assim, após ver o arco-íris que a compreensão do Filho do Homem abarca, como preexistente e terreno falta-nos, ainda, refletir que ele é exaltado e glorificado.



- Filho do Homem: o exaltado. Em Jo 3,13-14 é retomado o tema do Filho do Homem. Este, e só ele, pode falar de coisas céu, pois ele é pertencente ao céu: *ora, ninguém subiu ao céu, senão o que desceu do céu, o Filho do homem. E como Moisés levantou a serpente no deserto, assim importa que o Filho do homem seja levantado*. Mas, se esse Filho do Homem é Jesus, o crucificado, como se pode dizer que ele é do alto? Exatamente porque sua cruz é o seu enaltecimento. As coisas do céu que Jesus dá a conhecer não são outras coisas senão o próprio enaltecimento, que mostra o agir de Deus-Pai. Jesus vai ser enaltecido em sinal de salvação. O lugar do Filho do Homem é o céu, a glória (17,5; 6,62; Dn 7,13-14); daí ele desce; mas a descida do Filho do Homem e sua subida pertencem a uma mesma realidade 'do céu'. A revelação trazida por esse revelador é o escândalo da cruz, aquilo que acontece à sua própria pessoa.

A morte, na perspectiva do Quarto Evangelho, é um ascender, enaltecer e elevar-se. Na morte consuma-se toda sua missão; e morte de cruz: *Tudo está consumado-τετέλεσται* (19,30); evoca a expressão εἰς τέλος (*até o fim*) em 13,1: ... *sabendo... Jesus... amou-os até o fim*. A cruz é o lugar da elevação e glorificação, dois conceitos que são continuamente ligados ao Filho do Homem. O cumprimento da missão até o fim (ser elevado e glorificado na cruz) é idêntico ao testemunho do amor até o fim.

Escalando a escada de Jacó, mais uma vez a comunidade sobe um degrau na sua cristologia. Exaltação e glorificação são consideradas ao mesmo tempo<sup>464</sup>. A elevação física de Jesus na cruz é ao mesmo tempo sua exultação na glória de Deus (exaltar aparece diversas vezes em conexão com glória/glorificação). Isso se dá ao mesmo tempo, e não sucessivamente. Jesus se manifesta de maneira decisiva quando ama os seus até o fim (13,1) e quando sua obra está consumada

---

<sup>464</sup> Certamente o Leitor se recorda do hino cristológico da carta aos Filipenses 2,5-11. A cristologia paulina é simultaneamente descendente a ascendente. Ela se manifesta em dois esquemas teológicos que se cruzam formando uma unidade cristológica no hino cristológico (Fl 2, 5-11). Paulo escreve a carta introduzindo o hino cristológico, falando da trajetória de Cristo desde a preexistência do Verbo à encarnação, assumindo a condição humana, como servo obediente até a morte de cruz, por isso Deus o ressuscitou exaltando-o e dando-lhe um nome o qual está acima de todos, para que todo joelho se dobre e toda língua o proclame, *Ele é o Senhor Jesus Cristo para a glória de Deus Pai* (Fl 2,9-11). Destarte, faz uma cristologia do rebaixamento e da exaltação, descendente e ascendente no hino aos filipenses (Fl 2, 6-11). O hino mostra bem o esquema cristológico: *kénosis* no rebaixamento e exaltação na glorificação de Jesus.

(19,28-30). Origem desse uso bivalente de exaltar é o texto do Servo Sofredor em Is 52,13<sup>465</sup>.

Jesus *atrai todos para si* (12,32) justamente porque o Filho do Homem é exaltado, assim como o foi o Servo de Deus em Is 52,13. Por ser exaltado, pode exercer sua missão do alto. Nesse aspecto, que o Quarto Evangelho narra o Filho do Homem entrando na glória a partir dos sofrimentos e da morte de um ser histórico, Jesus. A elevação na cruz é, aos olhos da fé, a sua entronização. A elevação e exaltação do Filho do Homem estão relacionadas entre si e estão ligadas à sua glorificação. Dando a entender que o lugar em que Deus transparece mais visível é no Filho do Homem elevado na cruz (TEPEDINO, 1993).

Justamente quando é entregue que Jesus vê a hora da luz, da glória (13,31): agora foi *glorificado o Filho do Homem, e Deus foi glorificado nele*. O uso da voz passiva indica que Deus é o agente (passivo teológico). Nesse versículo deixa claro que a glorificação já é iniciada pela presente entrega da vida de Jesus, a glória do Pai está em Jesus, na consumação de sua obra terrestre. A escatologia acontece no coração da história: com a encarnação, onde principiou a revelação até se plenificar com a cruz, lugar onde todos serão atraídos e coisas maiores serão vistas, lugar de revelação de Deus.

Essa compreensão de Jesus como o Filho do Homem exaltado e glorificado abre o leque e amplia o horizonte da comunidade que utilizou todos os recursos presentes para manifestar Jesus de forma original, oferecendo uma reinterpretação que transcendia as tradições, pois Ele era mais do que todos e, simultaneamente, comunicasse sempre melhor quem era aquele homem. Antes de tudo, possibilita que Jesus Filho do Homem possa se transparecer na figura representativa do servo sofredor. Essa figura emblemática, no entender de Jeremias (1980, p. 411), constitui o clímax do Antigo Testamento, por fundamentar nela todos os títulos messiânicos. Ora, o Quarto Evangelho fará sua aplicação a Jesus<sup>466</sup>. A assimilação Jesus-Servo Sofredor durou um tempo para ganhar corpo na comunidade primitiva, sendo, provavelmente, uma cristologia muito tardia e, portanto, bem elaborada.

---

<sup>465</sup> *Vejam, o meu servo agirá com sabedoria; será **exaltado** e muitíssimo **glorificado**.*

<sup>466</sup> O servo pode ser considerado uma figura individual como Nm 12,7ss apresenta Moisés; outras vezes incorpora coletivamente o povo de Deus.

Podemos, então, concluir que o Quarto Evangelho se apropria dessa imagem e linguagem para desenvolver sua cristologia do Filho do Homem como lugar onde Deus demonstra sua glória. Os conceitos de exaltação e glorificação estão presentes no canto do Servo (Is 52,13) que morre em solidariedade ao povo, fazendo-se sacrifício. A morte/glorificação/exaltação de Jesus, Filho do Homem assumirá, no Quarto Evangelho, o valor sacrificial que aproxima do título de Cordeiro de Deus<sup>467</sup>. Essa imagem de um sofrimento injusto ou imerecido (2Sm 24,17) e impotente (Sl 44,12.23) compactua com Jesus Filho do Homem e, a partir dele, a comunidade faz essa fusão de horizontes e se vê sendo expulsa e impotente diante da Sinagoga, mas ousada para refazer o caminho do servo e cordeiro.

Bem ao gosto do narrador, o título do Cordeiro de Deus aparecendo ao início 1,29.36 e fim 19,14.33.37 do Evangelho, estabelece uma moldura com a qual Jesus é apresentado, assim como, fornece uma chave de leitura para o messianismo de Jesus, como servo, realizado por meio da sua vida e sua morte expiatória. Na cruz, o Filho do Homem, Servo Sofredor, Cordeiro de Deus sela de modo definitivo a missão para a qual havia sido enviado.

### 3.3.2.5 Do homem ao Filho do Homem

Antes de mais nada, essa cristologia dinâmica e gradual do Quarto Evangelho é fruto de uma preocupação em dar suporte de uma fé professada à comunidade. Dentro desse movimento ficou claro que embora sejam usados os mesmos títulos em toda narração, há uma mutação progressiva na compreensão da fé e na confissão de Jesus Messias, algo aliás, que sustentávamos.

Foi possível perceber que os títulos representam fases de compreensão e fé da comunidade, no caminho para uma fé professada. Nesse itinerário permeado de problemas, sofrimentos, polêmicas e conflitos são articulados entre um degrau e outro a construção cristológica e a experiência concreta da comunidade. A necessidade de uma reelaboração cristológica se deu em resposta à expulsão da Sinagoga. Vendo-se excluídos, sozinhos e às escuras (cegos), os cristãos refazem o caminho para descobrir de forma mais apropriada quem, de fato, é *aquela que lhes havia dada a vista*.

---

<sup>467</sup> Importante destacar que esse título não é mencionado pelos Sinóticos.

Para tanto, o narrador faz uso de personagens que se aproximam ou não de Jesus. Entre tantos, o que mais expressa o processo vivido pela comunidade é o relato do cego de nascença 9,7b-38. O mesmo constitui um *cliché* particularmente representativo da pedagogia cristológica que, do início ao fim, percorre todo o Quarto Evangelho: Um *homem chamado Jesus* (9,11), mas não somente isso, pois progride na compreensão, ao reconhecer e proclamar Jesus como *Profeta*, isto é, como *Messias* (9,17); mas os que *confessavam Jesus como Messias* (9,22) de *origem divina* (9,33) *eram expulsos da Sinagoga* (9,22b.34) e, finalmente, O profeta como *Filho do Homem* (9,38).

Todos esses títulos correspondem, na realidade, a etapas do progressivo itinerário cristológico narrado com maestria. Sobretudo, a última etapa dessa pedagogia trata-se da plena confissão cristológica e soteriológica da comunidade. É uma profissão perfeita, antes de tudo, por ser convicta e elaborada. A autoidentificação de Jesus como Filho do Homem, que não somente o ex-cego o havia visto, mas estava falando com ele (9,37a), é suficiente para pronunciar a sua profissão de fé: *Creio Senhor* (9,38b). Tanto que o narrador é lacônico, característica do seu estilo literário, ao descrever o gesto do confessante, porque ele vale por si mesmo: *E prostrando, O adorou* (9,38b). Em nenhum outro lugar da tradição evangélica, o Jesus, que anda entre os homens, requer de alguém a confissão de que Ele é Filho do Homem, como faz com o cego.

Nessa perspectiva que concordamos com muitos autores que, de fato, o título Filho do Homem é uma das mais ricas designações do Cristo, mais do que nenhum outro é suscetível de sintetizar a múltipla obra de Jesus (CULLMANN, 1970). Esse título chave e englobante realiza a interpenetração de etapas, pois reúne em si o Jesus terreno, o preexistente *Logos* e o Cristo exaltado e glorificado, o Servo e Cordeiro de Deus.

### 3.3.3 Jesus Confessado e Comunidade Confessante

Seguindo a dinâmica de toda a Tese, pudemos perceber que as sequências são ordenadas dentro do enredo da narração da perícopa 9,7b-38 e a estrutura literária da mesma deixa a porta aberta para entrada e saída de cena por partes dos vários personagens, sempre observados pelo Leitor. A participação ativa ou tímida de cada um deles contribui para que o Leitor eleja qual deles entrará na

classificação clássica: protagonista (personagem principal ou herói), antagonista (opositor do personagem principal) e coadjuvante (auxiliar de um dos dois anteriores). O *script* feito pelo ex-cego até professar Jesus como Filho do Homem não deixa dúvida ao Leitor de quem é o protagonista; entendemos que a profissão só existe se também for protagonizada.

Não obstante isso, ao ser comentado, os exegetas em geral são convictos em ressaltar Jesus como protagonista e os fariseus como antagonistas, mesmo quando se dão conta que ativo e altivo é o cego enquanto, Jesus, se encontra fora da cena durante a maior parte da perícopé. Em razão disso, em toda nossa pesquisa, tentamos responder perguntas/guias propostas já na introdução: como classificar a atuação (nem pensamos em participação) do ex-cego? Do ponto de vista da narrativa e pragmática seria adequado dizer que a categoria de auxiliar ou coadjuvante explicitaria todo o significado de sua atuação em um episódio totalmente construído em torno da sua trajetória? Podemos admitir nele uma espécie de co-protagonista, ou quem sabe, aclamá-lo como protagonista (secundário) à custa do protagonista de Jesus? Como avaliar imparcial e adequadamente sua função na trajetória de sua própria transformação pessoal? Poderia ser configurado sua atuação ao mesmo nível dos discípulos e pais, já que estes são coadjuvantes? Em uma palavra, quem é o protagonista: o confessado ou o confessante?

Somos do parecer que, durante a elaboração da Tese, conseguimos oferecer alguns indícios que confirmam a hipótese de que, no horizonte da perícopé, a atuação confessante do ex-cego o faz principal protagonista da cena; e, ao confessar Jesus ausente, por meio de vários títulos, o torna presente e atuante pneumaticamente. Fossion (1982, p. 103), por exemplo, tende a dizer que Jesus é o herói do capítulo, mas de modo original: Ele é o sujeito que move a ação de resolução (9,7b) e de revelação (9,35-38); é também o objeto do debate, mesmo materialmente ausente da cena central (9,8-34); sobretudo é Ele quem fornece a chave de interpretação da perícopé, que coincide com o ponto de vista do narrador. Todavia, pensamos que alguns sinais textuais indicam que o cego não pode ser reduzido à função de simples auxiliar do herói principal como interpreta Fossion<sup>468</sup>.

---

<sup>468</sup> Nossa impressão é de que esse autor é cômico do protagonismo do cego, mas não o reconhece por receio de deixar Jesus à sombra.

E primeiro lugar, se é verdade que no centro da narração há uma progressão, essa é, paradoxalmente, possível porque Jesus se retira; esse progredir na verdade implica diretamente o cego com relação à sua fé: o mesmo passa da obediência silenciosa ao envolvimento sempre mais direto, até se tornar uma fé explicitada em palavras e gestos; paralelamente, a dinâmica sempre em crescente se nota também na identidade do miraculado, que passa de um simples objeto de especulações teológicas a um protagonista autônomo na trama (RESSEGUIE, 2008, p. 300). Narrativamente, isso é possível graças a ausência de Jesus percebida como um apelo à liberdade e responsabilidade do cego e, sobretudo, como um gesto de confiança nele.

Um segundo motivo que justifica o protagonismo é o fato de que 9,8-34 ter a mais longa ausência de Jesus do Quarto Evangelho (DUKE *apud* CAURLA, 2015, p. 208). Mesmo que Ele permaneça no centro dos debates, sua ausência não deixa de desestabilizar o Leitor, constrito a se perguntar qual o significado de tudo isso. Sem negar um possível valor histórico ou diacrônico desse dado particular, parece útil vislumbrar outras funções e conclusões hermenêuticas que isso possibilita<sup>469</sup>: antes de tudo, a explicação teológica fornecida por Stibbe (1993)<sup>470</sup> e Flori (2015, p. 6) sobre um Jesus elusivo e que se esgueira habilmente, que é difícil de agarrar apresentado pelo Quarto Evangelho. Porque esse modo de apresentar Jesus? O que procura o narrador com tudo isso?

Por que João faz isso? Isso tem a ver com a teologia de João. Se Jesus é um com Deus (10.30), então ele deve ser visto com algumas das mesmas características que o Senhor no Antigo Testamento. Javé é retratado como uma divindade que é indescritível. Ele é *absconditus atque praesens*, escondido, mas, ao mesmo tempo presente. É por isso que Isaías (45.15) declara: *Verdadeiramente tu és o Deus que te ocultas*; de presença elusiva. (STIBBE, 1994, 31).

---

<sup>469</sup> Justamente por esse motivo, avançando na nossa pesquisa, que preferimos os métodos sincrônicos aos diacrônicos. O efeito do texto no Leitor é um evento geral, estudado pela semiótica e pela narratologia. Com o advento de novos instrumentos até a exegese passou por mutação. E assim o exegeta-leitor descobriu que não pode reduzir o seu próprio trabalho a uma escavação arqueológica que busque um único sentido para o texto. A função do exegeta-leitor, então, se tornou fundamental e isso, na verdade, corresponde também à natureza do gênero dos evangelhos e em particular, parece-nos, do Quarto Evangelho que procura provocar o Leitor a tomar uma decisão com relação a Jesus: “a história do quarto evangelho, portanto, pode ser vista como aberta. Quando a história de Jesus termina, a história dos discípulos começa” (STIBBE, p. 1994, p. 52).

<sup>470</sup> Isso recorda, como ainda pontua Stibbe (1993, p. 236-46), que o *Christus absconditus atque praesens* constitui o modo por excelência para ilustrar o paradoxo da visibilidade, Nele, do Deus invisível. O autor (p. 240) propõe os casos de Gn 18 com Abraão que acolhe Deus presente, escondido, nos três transeuntes e Gn 32 com Jacó que luta com o anjo. Não é necessário recordar que esses dois personagens são citados por Jo como testemunhas de Jesus.

Essa categoria elusiva, misteriosa e incapturável de Jesus<sup>471</sup> é uma genial modalidade narrativa que o narrador escolheu para fazer compreender ao seu Leitor a grandiosidade do *Logos* encarnado. Na história de Jesus, portanto, não podemos não encontrar juntos ao homem também o Deus indescritível e misterioso que, aliás, o ex-cego descobriu ao passar do homem Jesus ao Filho do Homem (preexistente, terreno e exaltado). A interação dos planos é a base da cristologia. Justamente a discrição misteriosa de Jesus que o faz penetrante em cada palavra e gesto. Essa consideração faz compreender que o narrador quer que o Leitor conheça Jesus por etapas, uma de cada vez, sempre aprofundando os mesmos aspectos já vistos anteriormente, como aconteceu nos degraus escalados pelo ex-cego. Pela ausência de Jesus o narrador convida, então, o Leitor a ler a narração de forma participativa e infinitamente (STIBBE, 1994, p. 31):<sup>472</sup>

É muito provável que João viu Deus em termos de presença evasiva e procurou inculcar as mesmas qualidades no caráter de Jesus. Mas mais importante é o efeito pretendido que este tem de indefinição no Leitor. João retrata Jesus com uma obscuridade intencional, pois atua como uma fonte de sedução hermenêutica, tentadora e atraindo o Leitor de volta para a história a fim de buscar o herói mais uma vez. Cada vez que isso acontecer, o jogo de esconde-esconde agora é jogado para fora, na vida do Leitor, mas para os leitores que perseverarem em sua busca, a vida eterna é a grande recompensa.

Sob esse aspecto, eclesiologicamente a reticência de Jesus, testemunhada nos vários textos pascais em que o Ressuscitado aparece e desaparece livremente, muito se adapta ao contexto pós-pascal de uma comunidade que, como aquela joanina e como toda Igreja de hoje, tem acesso a Cristo somente por meio da Palavra, pela fé e não mais pelo ver físico (20,29). Pedagógico e antropologicamente, é justamente desaparecendo da cena que Jesus possibilita ao

---

<sup>471</sup> Vem à tona toda a busca e procura por Jesus (1,38; 20,15); nem as trevas agarraram-NO (1,5); Jesus que pede a Maria Madalena para não o reter (20,17); Jesus que escapa das mãos dos Judeus que pegam pedras para lapidá-lo (8,59); nem as portas fechadas da casa onde se encontravam os discípulos foram obstáculos para Jesus (20,19); ao final do Evangelho, o narrador reconhece que de Jesus se poderia escrever tantos livros que o mundo não bastaria para contê-los (20,30). O caráter elusivo de Jesus mostra que não segue nenhum esquema, é portador de uma liberdade indescritível.

<sup>472</sup> Ainda Stibbe (1994, p. 11) acrescenta sobre essa fundamental participação do Leitor: "Iser argumenta que o processo de leitura é um enchimento imaginativo das lacunas deixadas pelo autor. Sternberg argumenta que a narrativa bíblica é um sistema de lacunas que devem ser preenchidas. O mesmo é verdade do evangelho de João. João não é um romance moderno, mas uma história contada no estilo hebraico de contar histórias. É um sistema de aberturas que devem ser preenchidos pelo Leitor". Por essa razão, o Leitor sabe de sua vantagem em relação aos personagens. Mas será por isso que é investido de uma responsabilidade, porque deve conhecer sempre mais Jesus que, por sua vez, supera sempre nossas expectativas.

curado um caminho livre e responsável<sup>473</sup>. Esse assume, enfim, um valor pragmático, seja porque prepara o Leitor à noite em que *ninguém poderá trabalhar* (9,4) e que encontrará nos capítulos seguintes (na narração da Paixão e Morte de Jesus), seja ao recordar-lhe que, para se aproximar certamente do Ressuscitado, é necessário a conduta de fé *in itinere*: que não pretenda se fechar para sempre, apegado nas próprias posições, mas que permaneça sempre aberto à novidade da revelação de Cristo.

Em terceiro lugar, a própria narração favorece, pela ausência de Jesus, uma assimilação e identificação progressiva dele com o cego de nascença, por meio dos sinais textuais mais ou menos explícitos: as questões de identidade de ambos em 9,8-9.16, bem como a consequente *σχίσμα* (*divisão*) provocada pelas respostas dadas; a recorrência, inédita em 9,9, da fórmula *ἐγώ εἰμι* usada pelo cego visionário; a descrição dos personagens Jesus e do cego, que leva o Leitor a se aproximar sempre mais a eles, mas também, à luz da alusão que poderia esconder no termo Siloé (9,6-7) e a partir da refutação que os dois recebem dos *Judeus* (não obstante isso, continuam); enfim, o encontro verdadeiro entre os personagens (que atua de modo embrionário 9,6-7 para se cumprir plenamente 9,35-38).

Dentro desse conjunto, quem assume o lugar de Jesus é o cego e será durante todo o processo (na ausência) que se desenvolve a identificação e aproximação a Cristo (9,8-34). Além disso, a sua identidade emerge sempre mais ao longo da narração, permitindo-lhe, como pessoa e como cristão, de mostrar-se nesse capítulo como verdadeiro discípulo<sup>474</sup>, justamente lá onde os discípulos ‘oficiais’ já não estão presentes. Notável também é o particular percebido por Culpepper (1983, p. 103): “em João, enquanto a caracterização de Jesus é estática e não muda, alguns personagens menores (como) a samaritana e o cego de nascença sofrem uma significativa mudança”, mostrando assim um progresso no

---

<sup>473</sup> A propósito disso, vejamos como Cauria (2015, p. 221) se posiciona: “Os imperativos endereçados ao cego (9,7) são um ato de confiança nele e um apelo às suas capacidades e responsabilidades. A saída de cena de Jesus não é, portanto, um sinal de abandono e desinteresse, mas a premissa que garante ao miraculado o espaço necessário para se tornar protagonista autônomo no próprio caminho de fé”. As implicações pragmáticas e pastorais dessa ausência, diríamos, pedagógica de Jesus são fundamentais na realização humana e espiritual de qualquer pessoa.

<sup>474</sup> Biguzzi (2008, p. 199-200) propõe a seguinte progressão do ex-cego como discípulo: “no v. 8 é visto pelos vizinhos e conhecidos simplesmente como um medicante; nos vv. 13.18.24 é definido a partir da sua ligação com a cegueira e a cura; em 9,18-23 aparece como filho; no v. 28 como discípulo de Jesus no juízo sarcástico dos adversários, enquanto nos versículos finais se demonstra um verdadeiro crente em Cristo, Filho do Homem (vv. 35-38)”.



modo como apresentam. Enfim, o uso setenário da locução *abrir os olhos* recorrente em 9,10.14.17.21.26.30.32, jogando com o seu significado simbólico do número sete, poderia fazer alusão à plenitude da iluminação do miraculado (PANIMOLLE, 1985, p. 415).

Diferentemente, de fato, de outros textos de sinais, nos quais o beneficiário é um único personagem (Jo 4; 5; 11), aqui a caracterização do homem curado é completamente desenvolvida. Pela primeira e única vez no Quarto Evangelho, o narrador se interessa pelo futuro de um interlocutor de Jesus: Nicodemos, a Samaritana, o oficial do rei ou o parálítico desapareceram da cena; o cego de nascença, ao contrário, permanece atuando (longamente) para se tornar o protótipo do confessante vítima do ódio do mundo. É uma identidade construída dinamicamente: a identidade não é dada objetivamente de uma só vez, mas emerge a partir do encontro e confronto com os outros personagens e com Jesus.

Sem nome nem idade, o miraculado se torna um representante da comunidade, ou ao menos, para todo cristão. Pelas etapas percorridas várias vezes, uma espécie de *déjà vu*, “faz com que o Leitor queira se identificar com esse personagem e sonhar em ser como ele” (ECO, 1994, p. 84). Aproximando o cego ao personagem Jesus, o narrador motiva ulteriormente o Leitor a uma identificação com o cego curado. De fato, de um início gradual a um final forte o narrador desenvolve a caracterização da pessoa precedentemente cega como alguém que confessa com fé plena Jesus por meio de suas palavras e ações e que suporta com determinação as consequências dos insultos e do ostracismo. Com razão esse personagem é tratado como o próprio Jesus nesse Evangelho, assim o Leitor receptivo pode notar como é estreita a identificação entre Jesus e o cego, entre o confessado e o confessante (JUST, 1998, p. 296).

Em conclusão e diante de tudo isso, a ausência central de Jesus (9,8-34) mostra com lucidez que a questão que interessa mais em 9,7b-38 não é o que Jesus faz, mas como essa figura simpática o faz presente pela sua confissão protagonizada com compromisso, criatividade e ousadia. Mesmo que quiséssemos, como faz Rodrigues (2003, p. 104-8), ao aplicar a cada personagem os elementos advindos da semiótica, na tentativa de ‘democratizar’ os papéis principais aos dos auxiliares, alternando as funções de sujeito e objeto, temos Jesus e o ex-cego, contudo, este último tem maior atuação de sujeito, portanto, de protagonista.

## CONCLUSÃO

A tentativa de analisar exegeticamente a fé professada em Jo 9,7b-38 nos proporcionou investigar o substrato histórico e existencial concreto do Quarto Evangelho e nos ajudou ter uma visão aproximada da história existencial e espiritual da comunidade. O texto literário que temos hoje foi produzido e escrito possivelmente entre os anos 90-110 d.C.; o mesmo reflete, expressa e responde à realidade concreta antes e durante da sua redação final a partir de um contexto pluriétnico.

Observamos que o Quarto Evangelho é um resultado da hermenêutica a respeito de Jesus e da comunidade. Sob esse aspecto, na perícopre de Jo 9,7b-38, temos uma mediação narrativa, um conjunto representativo de uma comunidade 'acuada' que resulta de um processo hermenêutico: em um primeiro momento apresenta o encontro com a pessoa de Jesus (9,6-7), através dessa operação hermenêutica, viabiliza uma compreensão de Jesus (9,11.17.33.37.38), na qual estão interligadas tanto a história pré-pascal, quanto a pós-pascal. O objetivo dessa fusão de horizontes é unir os dois níveis: o da vida de Jesus de Nazaré (passado) e o da vida da comunidade (presente) que, por sua vez, possibilita um terceiro nível ou horizonte (tempo da redação). Essa elaboração hermenêutica é realizada para favorecer a compreensão e profissão de fé em Jesus Cristo no tempo e no espaço de outras coordenadas históricas. A cada fase da comunidade, a cada conflito que passou tem-se uma percepção e configuração diferente em relação à pessoa de Jesus Cristo e, assim, a cristologia da comunidade se desenvolve justamente para responder a cada período, fase e conflito.

Sinais de divisões internas e externas, conflitos entre grupos e tendências, linguagem polêmica e, com frequência, agressiva denotam e expressam problemas a serem elucidados e identidades a serem *re*-construídas, foi o que evidenciamos no I capítulo. Os dados oferecidos pelo Quarto Evangelho favoreceram compor uma 'representação' da 'história' da comunidade e suas vicissitudes. O Quarto Evangelho é um texto em situação que não há somente a apresentação do evento Jesus de Nazaré, mas também transparecem os problemas, conflitos, grupos opositores e os eventos da comunidade para a qual foi escrito ao final do I século. Em todo processo hermenêutico, com efeito, sempre acontece uma espécie de fusão de horizontes: o

das realidades descritas e a comunidade (70-110 d.C.) que interpreta os eventos e os reinterpreta à luz do evento Jesus Cristo (30-33 d.C.).

Nesse contexto conturbado que pudemos perceber que o Quarto Evangelho é o resultado de um longo processo redacional e bem enraizado na história e nos textos. Dentro desse panorama, a comunidade, em termos geográficos não se faz fixa, mas itinerante e sempre atenta aos sinais dos tempos e momentos, fez várias releituras em situações novas, situações de crise. De modo mais amplo, a comunidade teve que protagonizar uma alternativa à ideologia do Império Romano que é sinônimo de dominação, usando requintadas formas de praticar a crueldade fez valer todo o tipo de 'lealdade' administrativa auspiciada pela *Pax Romana*. Geograficamente, a Palestina era estratégica política e economicamente e, assim, favoreceu a manutenção de toda a estrutura de poder pelos romanos. Já internamente a comunidade se defrontava com o Judaísmo em Formação também em processo de 'reorganização'. A pluralidade dos grupos judaicos, que ainda se reconhece nos Evangelhos Sinóticos, no Quarto Evangelho se reduz aos fariseus. Isso está ligado à data tardia de sua composição (90-110 d.C.). Depois da destruição de Jerusalém e do Templo, em 70 d.C., os saduceus (latifundiários e sacerdotes), os zelotes e os essênios se tornaram irrelevantes. Restou somente o grupo dos fariseus como único a exercer alguma influência. Por isso, esse Evangelho identifica os fariseus com os *Judeus*.

Foi nesse mundo de exploração, de dominação e conflito que nasce a experiência de fé narrada em Jo 9,7b-38 como alternativa. Diante da *Pax Romana* e da Sinagoga que, em um primeiro momento, as narrativas do Quarto Evangelho surgiram como respostas aos conflitos vividos dentro e fora da comunidade. A fé professada em Jesus de Nazaré (9,7b-38) nasce justamente em um contexto altamente conflituoso e de perseguição, sendo o texto lido e relido para expressar a realidade da comunidade pós-expulsão da Sinagoga e uma estratégia elaborada para responder e inspirar a comunidade por meio do protagonismo e itinerário do ex-cego.

A reconstrução do ambiente social do Quarto Evangelho se deu pela investigação das fontes, dos períodos, dos vestígios de como a sociedade (os grupos) se estruturava. Nela pudemos identificar, na interpretação, elementos

‘estranhos’ que se revelaram, na verdade, problemas e realidades concretas na comunidade, ou melhor, que influenciaram a narrativa. Sob esse viés, a narrativa de Jo 9,7b-38 traz à tona a memória comunitária sobre Jesus, respondendo questões cruciais do momento que ela estava vivendo. Para nossa hermenêutica, a categoria da memória, da representação foi fundamental, pois o texto é estruturado sobre a vida e atividades da comunidade, fazendo dele uma lembrança contextualizada e, portanto, uma representação que remonta ao passado, mas narrativamente também se torna recriadora de futuro, pois a vida acontecida se torna possível de outra maneira e sempre de novo.

Dessa forma, ao atribuir títulos cristológicos a Jesus em Jo 9,7b-38, a comunidade evidencia, de um lado, o seu momento histórico de embate com o Judaísmo em Formação e, de outro, anima o seu presente reconfigurando-o e reconfortando-o por meio da lembrança desejada e positiva; justamente por isso, também forja, reconstrói e ressignifica a identidade da comunidade. A partir dessa configuração, ao representar a comunidade presentifica Jesus e, assim, toda a carga representativa narrada na perícopre 9,7b-38 não vislumbra somente a esperança da comunidade no Cristo da fé, mas também a memória perigosa de Jesus.

À luz da perícopre, ainda no I primeiro capítulo, poderíamos intuir que o Quarto Evangelho é antijudaico? Na reflexão feita, após ampla pesquisa, defendemos que os *Judeus* do Quarto Evangelho são identificados e coincidem com os fariseus que conseguem sobreviver e se impor depois da destruição de Jerusalém e do Templo (70 d.C.). De um lado se percebeu que, nesse momento, há uma autoafirmação do Judaísmo farisaico que, tardiamente, será chamado por alguns autores de Judaísmo Formativo (nós optamos por Judaísmo em Formação); de outro, notou-se também que há um muro, uma marca de distância cristã frente a esse mesmo Judaísmo, representado pelos fariseus e que o Quarto Evangelho os nomina de os *Judeus*. Mais do que essa distância, temos, sobretudo, uma hostilidade declarada e oficializada como ponto alto de uma decisão de excluir e expulsar quem confessasse Jesus como Messias (9,22).

Não teria outra explicação, por exemplo, pelo tom agressivo, polêmico e irônico que perpassa os discursos dos capítulos 5-10, senão à luz de um contexto de disputa entre comunidade sinagoga e comunidade cristã. Além disso, trata-se de

uma disputa feita na varanda da mesma casa, onde até os meados dos anos 70-90 d.C. todos tinham-na como casa própria e comum. É nesse transfundo cultural e religioso que se entende que o termo *Judeus* indica um grupo estritamente religioso e definido, caracterizado pela sua hostilidade a Jesus e aos seus seguidores. A comunidade retroprojeta seus problemas para época de Jesus, ressignificando-os com o escopo de construir um estatuto cristológico que sirva de fundamento para sua fé. As etapas do processo da profissão do ex-cego dão saliência e indicam isso.

A reflexão nos demonstrou que quando foi expulsa por considerar Jesus Messias, a comunidade dá um salto qualitativo e elabora de forma mais consistente a sua percepção de Jesus. Por essa razão, concordamos que Jo 9,7b-38 é uma resposta a essa expulsão vivenciada concretamente pelos membros da comunidade cristã, representada pelo protagonismo e ousadia do ex-cego que, não somente acredita em Jesus como o Messias, mas também e, sobretudo, professa publicamente essa fé. Sendo assim, somente se compreende a função e também a identidade dos *Judeus* no Quarto Evangelho, a partir de um contexto estritamente de separação entre comunidade sinagoga e comunidade cristã e que, por isso, no nível do texto não é antijudaico, mas intrajudaico; aliás, nenhum Evangelho é tão fortemente marcado pelo Judaísmo e pelas suas instituições como o Quarto Evangelho. O antijudaísmo nasceu posteriormente por hermenêuticas errôneas destes conflitos presentes também no Quarto Evangelho.

O II capítulo foi dedicado à exegese da perícopé. Por meio dela pudemos, em um primeiro momento, pela individuação dos diversos campos semânticos, sobretudo, dos verbos ver, crer, professar (contraposto a expulsar) adentrar na geografia linguística da narrativa para entender e refazer o processo vivido pelo ex-cego, na tentativa de também ouvir, ver, crer e professar a fé.

Pela semântica desses verbos foi confirmado o que a estrutura literária da perícopé já revelara: a progressividade do itinerário de fé. O texto pretende fazer passar (também o Leitor), por meio do conteúdo de verbos e palavras, de uma fé incipiente e inconsistente, a uma fé madura, sólida e completa (essa perspectiva coaduna inclusive com o escopo do Evangelho 20,31). Na arquitetura do Quarto Evangelho a fé sempre é articulada com o elemento da visão (9,37): inicialmente há um ver intuitivo que chega a uma fé dinâmica, empenhativa e constante (dimensão futura) que ultrapassa qualitativamente o conhecer, o acolher, o ouvir e o ver Jesus.

No entanto, não se pode colocar em dúvida que muita gente é apresentada pelo Quarto Evangelho acreditando em Jesus, mas não O confessa publicamente (9,22; 12,42; 16,2). Devido a essa constatação, somos do parecer que professar/confessar não é sinônimo de crer. Confessar/professar é a nova maneira de Jesus se fazer presente no Quarto Evangelho; é a fé protagonizada pelo discípulo que se tornou um *itinerário de sentido*; a fé professada, portanto, chega a um nível de assimilação plena com Jesus que se identifica com Ele e O faz presente mesmo na Sua ausência.

Essa nova maneira de tornar Jesus presente pela confissão protagonizada e exercitada é moldada pelo contexto de expulsão em um período pós-pascal, ficou mais patente pela exegese da perícope. Durante a longa ausência de Jesus (9,8-34), é confiado ao cego curado um papel de primeiro plano. Ele suscita o espanto e a incredulidade de seus vizinhos e conhecidos (9,8-12). Em seguida, enfrenta os fariseus (9,13-17.24-34), mesmo os pais (9,18-23), por *medo dos Judeus* (9,22), não tomando posição e o deixando só. Para os membros da comunidade, ameaçados de serem excluídos da Sinagoga, talvez já definitivamente expulsos, o protagonismo do cego curado é reconfortante. Durante a sua fulgurante trajetória de fé, é reconhecido pelos adversários como um discípulo de Jesus (9,28). Esse homem teve a mesma sorte de seu Mestre, formando com Ele uma só alma e um só coração; é por isso que a perícope mistura as interrogações sobre sua identidade e sobre a identidade de Jesus. A sua profissão de fé antecipa o vínculo indissolúvel com Jesus: *sou eu* (9,9). Mesmo antes de confessar Jesus como Filho do Homem ele já confirmara a identidade do confessante e do confessado ausente. A presença de Jesus ao final do episódio será somente para coroar e legitimar o caminho percorrido.

A partir disso, a exegese deu-nos indicações de que a perícope 9,7b-38 não é simplesmente um gênero literário, mas a comunidade no livro, no texto, expressão de uma resposta de um grupo oprimido e excluído da comunidade sinagoga com todas às consequências que isso implicava. A presença da comunidade do Quarto Evangelho, certamente, se tornara para a comunidade sinagoga uma ameaça e, portanto, o conflito se dá justamente porque passa a ser concorrente não autorizada sociologicamente a um poder social e religioso de interesses próprios que, até então, estava nas mãos do grupo do Judaísmo incipiente. Sob este prisma, a exegese do II capítulo confirma nossa hipótese: na pessoa do cego, a comunidade é sujeito e

corresponsável de sua história, reconhece Jesus como o Messias, O defende e O confessa com a vida e O professa com a boca (9,38).

Pela própria configuração das cenas, como temos visto, à ofensiva da Sinagoga, a comunidade reage inteligentemente elaborando uma narrativa tendo como sujeito um personagem inicialmente insignificante que assume paulatina e processualmente uma função profética e se transforma em representação de um caminho alternativo. Podemos concluir exegeticamente, portanto que, ao confessar a fé, o ex-cego se torna o protagonista da perícopos e, inclusive, quando é objeto dos interrogatórios dos fariseus ele consegue inverter a situação, tornando-se o sujeito e não deixando outra alternativa às autoridades que a agressão verbal e, por fim, a excomunhão. O centro da polêmica consiste no protagonismo, ou melhor, na proclamação da comunidade tipificada no ex-cego que crê, professa e confessa a fé em Jesus como profeta messiânico.

Ao ressaltar que o ex-cego, ao buscar o processo de autonomia e confessar Jesus com atribuições de vários títulos, esse personagem tem o lugar de maior destaque na perícopos, inclusive em relação a Jesus. Para sermos breves: a narrativa do cego de nascença é a experiência do êxito do caminho de uma fé positivamente professada e, por isso, se torna motivadora para o Leitor de todos os tempos que permanece fascinado e capturado no final do drama quando, pelo seu protagonismo progressivamente maduro, que culmina em 9,38 na atitude de prostração e acompanhado da confissão: Πιστεύω, κύριε.

No III capítulo seguimos a análise narrativo-pragmática tendo como horizonte uma questão fundamental: quem é o personagem central da perícopos? O confessado ou o confessante? Qual a intenção do narrador de Jo 9 com essa história? Com quem o Leitor deve se identificar? Em nossa pesquisa, percebemos que o narrador sai de vez em quando de seu anonimato e, literalmente, intromete nas cenas fornecendo informações úteis para instruir o Leitor: *o sinal se deu em um sábado (9,14); os judeus já tinham decidido excluir da sinagoga quem confessasse Jesus como o Messias (9,22)*; também reconhecemos no texto partículas e conjunções causais que mostram a preocupação (análise sintática) do narrador com a compreensão do Leitor.

Nessa mesma direção, sobre com qual personagem o narrador e o Leitor se identificam no texto, não resta dúvida: com o próprio cego. O Leitor seguiu todo o trajeto do cego e apercebeu-se de que ele está decidido a crer em Jesus e a confessar sem medo essa fé. Neste sentido, ele é um discípulo exemplar e modelo, dizemos nós: um protagonista. Aliás, o modelo a ser seguido aqui é o do cego e não, como geralmente acontece, Jesus que, por sua vez, está ausente. Mesmo que a narrativa de Jo 9,7b-38 permaneça centrada tematicamente na pessoa de Jesus, dramaticamente se foca no itinerário protagonizado pelo cego. A atuação desse personagem simpático se reveste de uma função pragmática importante: assume as consequências de sua decisão, aprofunda e professa a fé e, por isso, é expulso; portanto, guia o Leitor a fazer ou não uma profissão madura do Cristo. Inspirados nessa indicação que a perícopes foi relida a partir do ponto de vista narrativo-pragmático e com uma atenção especial de como o texto constrói o seu próprio Leitor Modelo.

Dessa forma, pela atuação do cego percebemos uma cristologia dinâmica e gradual do Quarto Evangelho. Dentro desse movimento ficou claro que embora sejam usados os mesmos títulos em toda narração, há uma mutação progressiva na compreensão da fé e na confissão de Jesus Messias. Foi possível perceber que os títulos representam fases de compreensão e fé da comunidade, no caminho para uma fé professada. Nesse itinerário permeado de problemas, sofrimentos, polêmicas e conflitos são articulados entre um degrau e outro a construção cristológica e a experiência concreta da comunidade. A necessidade de uma reelaboração cristológica se deu em resposta à expulsão da Sinagoga. Vendo-se excluídos, sozinhos e às escuras (cegos), os cristãos refazem o caminho para redescobrir de forma mais apropriada quem, de fato, é aquele que lhes havia dado a vista.

Para tanto, o narrador faz uso de personagens que se aproximam ou não de Jesus. Entre tantos, o que mais expressa o processo vivido pela comunidade é o relato do cego de nascença 9,17b-38. O mesmo constitui um *cliché* particularmente representativo da pedagogia cristológica que, do início ao fim, percorre todo o Quarto Evangelho: *Um homem chamado Jesus* (9,11), mas não somente isso, pois progride na compreensão, ao reconhecer e proclamar Jesus como *Profeta*, isto é, como Messias (9,17); mas os que *confessavam Jesus como Messias* (9,22) de



*origem divina (9,33) eram expulsos da Sinagoga (9,22b.34) e, finalmente, O professa como Filho do Homem (9,38).*

Todos esses títulos correspondem, na realidade, a etapas do progressivo itinerário cristológico narrado com maestria. Sobretudo, a última etapa dessa pedagogia trata-se da plena confissão cristológica e soteriológica da comunidade. É uma profissão perfeita, antes de tudo, por ser convicta e elaborada. A autoidentificação de Jesus como Filho do Homem, que não somente o ex-cego *O havia visto, mas estava falando com Ele (9,37a)*, é suficiente para pronunciar a sua profissão de fé: *Creio Senhor. E prostrando-se, O adorou (9,38b)*. Em nenhum outro lugar da tradição evangélica, o Jesus, que anda entre os homens, requer de alguém a confissão de que Ele é Filho do Homem, como faz com o cego.

Nessa perspectiva, o título Filho do Homem é uma das mais ricas designações do Cristo, mais do que nenhum outro é suscetível de sintetizar a múltipla obra de Jesus. Esse título chave e englobante realiza a interpenetração de etapas, pois reúne em si o Jesus terreno, o preexistente *Logos* e o Cristo exaltado e glorificado, o Servo e Cordeiro de Deus.

Seguindo essa dinâmica em toda a Tese, pudemos perceber que as sequências são ordenadas dentro do enredo da narração da perícopa 9,7b-38 e a estrutura literária da mesma deixa a porta aberta para entrada e saída de cena por partes dos vários personagens, sempre observados pelo Leitor. A participação ativa ou tímida de cada um deles contribui para que o Leitor eleja qual deles entrará na classificação clássica: protagonista, antagonista e coadjuvante. O *script* feito pelo ex-cego até professar Jesus como Filho do Homem não deixa dúvida ao Leitor de quem é o protagonista; entendemos que a profissão só existe se também for protagonizada.

Somos do parecer que, durante a elaboração da Tese, conseguimos oferecer alguns indícios que confirmam a hipótese de que, no horizonte da perícopa, a atuação confessante do ex-cego o faz principal protagonista da cena; e, ao confessar Jesus ausente, por meio de vários títulos, o torna presente e atuante pneumaticamente. Pensamos que alguns sinais textuais indicam que o cego não pode ser reduzido à função auxiliar do herói principal:

- Em primeiro lugar, se é verdade que no centro da narração há uma progressão, essa é, paradoxalmente, possível porque Jesus se retira; esse progredir na verdade implica diretamente o cego com relação à sua fé: o mesmo passa da obediência silenciosa ao envolvimento sempre mais direto, até se tornar uma fé explicitada em palavras e gestos; paralelamente, a dinâmica sempre em crescente se nota também na identidade do miraculado, que passa de um simples objeto de especulações teológicas a um protagonista autônomo na trama. Narrativamente, isso é possível graças a ausência de Jesus percebida como um apelo à liberdade e responsabilidade do cego e, sobretudo, como um gesto de confiança nele.

- Um segundo motivo que justifica o protagonismo é o fato de em Jo 9,8-34 ter a mais longa ausência de Jesus do Quarto Evangelho. Mesmo que Ele permaneça no centro dos debates, sua ausência não deixa de desestabilizar o Leitor, constrito a se perguntar qual o significado de tudo isso. Esse dado nos levou a perceber uma explicação teológica de um Jesus elusivo e que se esgueira habilmente, que é difícil de agarrar apresentado pelo Quarto Evangelho narrativamente: *Verdadeiramente tu és o Deus que te ocultas; de presença elusiva* (Is, 45,15).

Essa categoria elusiva, misteriosa e incapturável de Jesus é uma genial modalidade narrativa que o narrador escolheu para fazer compreender ao seu Leitor a grandiosidade do *Logos* encarnado. Na história de Jesus, portanto, não podemos não encontrar juntos ao homem também o Deus indescritível e misterioso que, aliás, o ex-cego descobriu ao passar do homem Jesus ao Filho do Homem (preexistente, terreno e exaltado). A interação dos planos é a base da cristologia. Justamente a discrição misteriosa de Jesus que o faz penetrante em cada palavra e gesto. Essa consideração nos fez compreender que o narrador quer que o Leitor conheça Jesus por etapas, uma de cada vez, sempre aprofundando os mesmos aspectos já vistos anteriormente, como aconteceu nos degraus escalados pelo ex-cego. Pela ausência de Jesus o narrador convida, então, o Leitor a ler a narração de forma participativa e infinitamente. Há uma elaboração de Jesus com uma obscuridade intencional, pois atua como uma fonte de sedução hermenêutica, tentadora e atraindo o Leitor de volta para a história a fim de buscar o herói mais uma vez. Cada vez que isso acontecer, o jogo de esconde-esconde agora é jogado para fora, na vida do Leitor, mas para os leitores que perseverarem em sua busca, a vida eterna é a grande recompensa.

Sob esse aspecto, eclesiologicamente a reticência de Jesus, testemunhada nos vários textos em que o Ressuscitado aparece e desaparece livremente, muito se adapta ao contexto pós-pascal de uma comunidade que, como aquela joanina e como toda Igreja de hoje, tem acesso a Cristo somente por meio da Palavra, pela fé e não mais pelo *ver físico* (20,29). Pedagógica e antropologicamente, é justamente desaparecendo da cena que Jesus possibilita ao curado um caminho livre, responsável e autônomo. Esse assume, enfim, um valor pragmático, seja porque prepara o Leitor à noite em que *ninguém poderá trabalhar* (9,4) e que encontrará nos capítulos seguintes (na narração da Paixão e Morte de Jesus), seja ao recordar-lhe que, para se aproximar certamente do Ressuscitado, é necessário a conduta de fé *in itinere*.

- Em terceiro lugar, a própria narração favorece, pela ausência de Jesus, uma assimilação e identificação progressiva Dele com o cego de nascença, por meio dos sinais textuais mais ou menos explícitos: as questões de identidade de ambos em 9,8-9.16, bem como a consequente *σχίσμα* provocada pelas respostas dadas; a recorrência, inédita em 9,9, da fórmula *ἐγώ εἰμι* usada pelo cego visionário; a descrição dos personagens Jesus e do cego, que leva o Leitor a se aproximar sempre mais a eles, mas também, à luz da alusão que poderia esconder no termo Siloé (9,6-7) e a partir da refutação que os dois recebem dos *Judeus* (não obstante isso, continuam); enfim, o encontro verdadeiro entre os personagens (que atua de modo embrionário 9,6-7 para se cumprir plenamente 9,35-38).

Dentro desse conjunto, quem assume o lugar de Jesus é o cego e será durante todo o processo (na ausência) que se desenvolve a identificação e aproximação a Cristo (9,8-34). Além disso, a sua identidade emerge sempre mais ao longo da narração, permitindo-lhe, como pessoa e como cristão, de mostrar-se nesse capítulo como verdadeiro discípulo, justamente lá onde os discípulos 'oficiais' já não estão presentes. Enfim, o uso setenário da locução abrir os olhos recorrente em 9,10.14.17.21.26.30.32, jogando com o seu significado simbólico do número sete, poderia fazer alusão à plenitude da iluminação do miraculado.

Diferentemente, de fato, de outros textos de sinais, nos quais o beneficiário é um único personagem (Jo 4; 5; 11), aqui a caracterização do homem curado é completamente desenvolvida. Pela primeira e única vez no Quarto Evangelho, o

narrador se interessa pelo futuro de um interlocutor de Jesus: Nicodemos, a Samaritana, o oficial do rei ou o paralítico desapareceram da cena; o cego de nascença, ao contrário, permanece atuando (longamente) para se tornar o protótipo do confessante vítima do ódio do mundo. É uma identidade construída dinamicamente.

Sem nome nem idade, o miraculado se torna um representante da comunidade, ou ao menos, para todo cristão. Pelas etapas percorridas várias vezes, uma espécie de *déjà vu*, faz com que o Leitor queira se identificar com esse personagem e sonhar em ser como ele. De um início gradual a um final forte o narrador desenvolve a caracterização da pessoa precedentemente cega como alguém que confessa com fé plena Jesus por meio de suas palavras e ações e que suporta com determinação as consequências dos insultos e do ostracismo. Com razão esse personagem é tratado como o próprio Jesus nesse Evangelho, assim o Leitor receptivo pode notar como é estreita a identificação entre ambos, entre o confessado e o confessante.

Em conclusão e diante de tudo isso, a ausência central de Jesus (9,8-34) mostra com lucidez que a questão que interessa mais em 9,7b-38 não é o que Jesus faz, mas como essa figura simpática O faz presente pela sua confissão protagonizada com compromisso, criatividade e ousadia. Mesmo que quiséssemos aplicar a cada personagem os elementos advindos da semiótica, na tentativa de 'democratizar' os papéis principais aos dos auxiliares, alternando as funções de sujeito e objeto, temos Jesus e o ex-cego, contudo, este último tem maior atuação de sujeito, portanto, de protagonista.

Ao encerrar essa pesquisa não pretendemos estagnar, uma vez que a riqueza da narração da perícopé se demonstrou, sempre mais, o seu duplo caráter de história aparentemente simples e linear, mas simultaneamente complexa e profunda, constituindo assim um desafio constante para exegese do Quarto Evangelho, à qual essa Tese procurou fornecer sua contribuição. Sendo assim, em vista de ulteriores aprofundamentos (e consequências da pesquisa), pensamos que a perícopé de Jo 9,7b-38 ainda exige atenção em vários aspectos:

1) Antes de tudo, do ponto de vista exegético, a perícopé de Jo 9,7b-38 merece um estudo mais amplo auspiciado, sobretudo por abordagens e

metodologias diferentes: podemos pensar, por exemplo, na retórica bíblico-semítica articulada à pragmática conduzida por critérios mais precisos;

2) No nível de teologia bíblica, permanece o desafio de uma futura análise narrativa integral e profunda que contemple comparativamente o protagonismo dos vários personagens presentes no Quarto Evangelho. Essa abordagem transversal ao *Corpus Johanneum*, poderá partir da intuição que também o protagonismo possa ser um ulterior elemento de coesão do Quarto Evangelho, especialmente se se pensa na experiência de fé professada pós-pascal, portanto, na ausência de Jesus. Seria uma grande contribuição, nesse sentido, desenvolver a construção do Leitor Modelo em todo Quarto Evangelho;

3) Pastoralmente<sup>475</sup>, Jo 9,7b-35 representa, mas questiona criticamente não somente a teologia pastoral como também a práxis pastoral da própria comunidade. Em primeiro lugar, o comportamento de Jesus com o cego de nascença que depois se tornou um verdadeiro visionário indica o estilo com o qual o cristão, a comunidade na sua complexidade e quem nela desempenha uma função ou exerce um particular ministério, deveriam abordar, acolher, promover humano e cristãmente não somente os últimos (doentes e pobres que são os cegos de nascimentos de hoje), mas também cada ser humano encontrado na estrada da vida. Em segundo lugar, o personagem cego de nascença não é exemplar só passivamente (como objeto da atenção eclesial aos últimos), mas é sujeito paradigmaticamente ativo, aberto ao encontro (9,7), capaz de se defender e trazer presente Jesus diante dos outros (9,8-34) até chegar, ao final, a um aprofundamento da mais bela profissão/relação com o Filho do Homem (9,35-38). Uma relação pessoal que implica a promoção e autonomia após superar o silêncio inicial, os medos e passividade. Pastoralmente importantes também são os personagens menores. Jo 9,7b-38 poderá muito inspirar para uma renovação da catequese, liturgia e principalmente do retorno constante à caridade de modo original e ao estilo evangélico. Aqui o texto bíblico não é somente *constatativo*, mas *performativo* para vida de todo leitor/cristão. Não somente *diz*

---

<sup>475</sup> Fica sempre o desejo de elaborar futuramente um texto mais 'popular' e fundamentado que aborde o protagonismo das forças eclesiais que fazem, a partir da margem, acontecer a caminhada comprometida e exigente de Jesus 'elusivo', que permite, pedagogicamente, que os 'cegos' e 'excluídos' de hoje entrem em cena e demonstrem uma 'cara' ressuscitada à pastoral, evangelização e ação eclesial.

alguma coisa, mas *faz* qualquer coisa e, portanto, constitui uma estratégia com o escopo de ajudar os cristãos;

4) Por fim, poderíamos também pensar na pedagogia (da autonomia). A função pedagógica mais ampla do educador (pais, professor, animador, líder) poderá ser aprofundado, a partir do texto, o personagem de Jesus, dos fariseus e dos pais. Nesse sentido, com relação a Jesus, entra a figura do educador que, por meio de sua ação pedagógica promovedora e respeitosa do outro, poderá estimular o caminho sem jamais substituí-lo, mas sabendo que também sair de cena no momento oportuno (9,8-34), favorecerá um verdadeiro protagonismo e autodescoberta (9,35-38), mesmo após experiências amargas (9,34).

## REFERÊNCIAS

- ABBOTT, E. A. *Johannine Vocabulary: A comparison of the Words of the Fourth Gospel with Those of the Three*. London: A & C. Black, 1905.
- ALETTI, Jean-Noël. Lettura narratologica. Esemplificazione su Gv 9. *ANNALI DELLE SCIENZE RELIGIOSE*. Roma, n. 9, p. 123-36, 2004.
- ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. *Eu sou a luz do mundo: um estudo do significado do termo luz em Jo 9,1-41*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Profeta e Luz: Categorias intercambiáveis para consolidar a identidade de Jesus na literatura Joanina*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2012.
- AQUINO, Fernando Lopes de. *Império romano, movimentos de protesto e Jesus: uma abordagem relacional segundo R. Horsley*. *Oracula*, São Paulo, n. 5, p. 89-98, 2007.
- ASHTON, John. *Comprendere il Quarto Vangelo*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2000.
- BACINONI, V. *L'aveuglement face à la Lumière du Christ*. Révélation, foi et non-foi en Jn 9,1-41. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum Facultate Theologiae Pontificiae Universitatis Gregoriana: Bujumbura, 1983.
- BALTHASAR, H. U. von. *O coração do mundo*. Porto: Tavares Martins, 1959.
- BALZ, H. κόσμος. In: ID; SCHNEIDER, G. (Org.). *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 2004. V. I-II. p. 80-9.
- BARR, J. *Semantica del linguaggio bíblico*. Bologna: Dehoniana, 1968.
- BARREIRO, Álvaro. *Vimos sua glória*. Como Jesus vê e olha e como é visto e olhado no Evangelho de João. São Paulo: Paulinas, 2005.
- BARRETT, Charles K.; HENGEL, Martin. *Conflicts and challenges in early Christianity*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1999.
- BARRETT, Charles K. *Il vangelo di Giovanni e il giudaismo*. Blescia: Paideia, 1980. (Studi Biblici 53).
- \_\_\_\_\_. *El Evangelio según san Juan*. Madrid: Cristiandad, 2003.
- BAYER, K. *Semitische Syntax im Neuen Testament*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962. V. I.
- BEASLEY-MURRAY, George R. *John*. Waco, TX: Word, 1987. (WBC 36).
- BERGANT, D. *Comentário Bíblico*. São Paulo: Loyola, 1999. V. II.
- BERGER, Klaus. *As Formas Literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998.
- BEUTLER, J. Faith and Confession: The purpose of John. In: PAINTER, J.; CULPEPPER, R. A.; SEGOVIA, F. F., (ed.). *Word, Theology, and Community in John*. St. Louis: Chalice Press, 2002. p. 19-31.

\_\_\_\_\_. *Gesù a Gerusalemme (9-12)*. Roma: PIB, 2005. (Apostila).

\_\_\_\_\_. *L'ebraismo e gli ebrei nel vangelo di Giovanni*. Roma: PIB, 2006. (Subsidia Biblica - 29).

\_\_\_\_\_. *Le Lettere di Giovanni*. Introduzione, versione e commento. Bologna: EDB, 2009. (Testi e Commenti).

\_\_\_\_\_. *Evangelho segundo João*. Comentário. Tradução Johan Konings. São Paulo: Loyola, 2016. (Bíblica Loyola – 70).

BIANCHI, E. La fede è un rischio. In: BELLINGRERI, Antonio (Org.). *Scienza dell'amor pensoso: saggi di pedagogia fondamentale*. Roma: MicroMega, 2000. p. 75-84.

BIBLEWORKS - *BibleWorks for Windows*. Norfolk, 2005, versão 6.0, 1 CD Rom.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. 2. impr. São Paulo: Paulinas 1985. (Coord.: Gilberto da G. Gorgulho; Ivo Storniolo; Ana Flora Anderson).

BIGUZZI, Geancarlo. Illuminazione, peccato e giudizio. In: CIOLA, N.; PULCINELLI, G. (ed.). *Nuovo Testamento: teologia in dialogo culturale*. Scritti in onore di Romano Penna nel suo 70° compleanno. Bologna: EDB, 2008, p. 195-205. (Supplementi a Rivista Biblica 50).

BISCONTI, F. guarigione del cieco. In: DI BERARDINO, Angelo (ed.). *Dizionario patristico ed antichità Cristiane*. Casale Monferrato: RI OPAC, 1983. V. II. p. 1722-4.

BLANCHARD, Yves-Marie. *São João*. São Paulo: Paulinas, 2004. (Coleção Bíblia e História).

BLANK, J. *El Evangelio según San Juan*. Barcelona: Herder, 1979-1984. V. I-III.

BLASS, F.; DEBRUNNER, A. *Grammatica del Greco del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1997.

BLOOM, Harold. *Jesus e Javé: os nomes divinos*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2006.

BLOOM, Werner de. *O Evangelho de João*. Tradução de Werner Fuchs. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

BOER, Martinus C. de. *Johannine Perspectives on the Death of Jesus*. Contributions to Biblical Exegesis & Theology. Manchester: Pharos, 1996. V. XVII.

BOILY, Roger; MARCONI, Gilberto. *Vedere e credere*. Le relazioni dell'uomo con Dio nel quarto vangelo. Roma: Paoline, 1999. V. VI. (Fede e comunicazione).

BOISMARD, M. E. *L'Évangile de Jean*. Synopse des Quatre Évangiles II. Paris: Les Éditions du Cerf, 1977.

BONNEAU, Guy. *Profetismo e Instituição no Cristianismo Primitivo*. Tradução de Bertilo Brod. São Paulo: Paulinas, 2003. (Coleção Bíblia e História).

BORTOLINI, José. *Como ler o Evangelho de João: o caminho da vida*. São Paulo: Paulus, 1994.

\_\_\_\_\_. *Como ler as Cartas de João: quem ama nasceu de Deus e conhece a Deus*. São Paulo: Paulus, 2001.



BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S. A., 1989.

BOVATI, P. *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti. Roma: PIB, 1987. (Analecta Biblica - 110).

\_\_\_\_\_. *Così parla il Signore*. Studi sul profetismo biblico. Bologna: EDB, 2008. (Collana Biblica).

\_\_\_\_\_. *Vie della giustizia secondo la Bibbia*. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione. Bologna: EDB, 2014. (Collana Biblica).

BRAVO G. Carlos. Mateus – Boas-Novas para os Pobres Perseguidos. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis: Vozes, v. 13, p. 27-39, 1993.

BROWN, Raymond Edward. *Evangelho de João e Epístolas*. São Paulo: Paulinas, 1975.

\_\_\_\_\_. *A comunidade do Discípulo Amado*. Tradução Euclides Carneiro da Silva. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

\_\_\_\_\_. *As Igrejas dos Apóstolos*. Tradução I. F. Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1986.

\_\_\_\_\_. *Le Lettere di Giovanni*. Assisi: Cittadella Editrice, 2000.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2004. (Coleção Bíblia e História. Série Maior).

\_\_\_\_\_. *Giovanni*. Commento al Vangelo spirituale. Assisi: Cittadella Editrice, 2005.

BRUCE, F. F. *João*. Introdução e comentário. Tradução Ugo Fuchs. São Paulo: Vida Nova e Mundo Cristão, 1987.

BULTMANN, R. *The Gospel of John*. A Commentary. Oxford: Basil Blackwell, 1971.

\_\_\_\_\_; WEISER, A. πιστεύω. In: KITTEL, Gerhard (Org.); FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1975. V. X. p. 338-488.

\_\_\_\_\_. *Le Lettere di Giovanni*. Texto greco e tradução. Brescia: Paideia, 1977. (Commentario Teologico del Nuovo Testamento XIII/3).

\_\_\_\_\_. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução Ilson Kayser. São Paulo: Teológica, 2004.

BUSSCHE, H. van den. *Giovanni*. Commento al Vangelo spirituale. Assisi: Cittadella, 1971.

CABA, José. *Teología Joanea*. Salvación ofrecida por Dios y acogida por el hombre. Madrid: BAC, 2007.

CALLE, Francisco de La. *A Teologia do Quarto Evangelho*. Tradução José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1985.

CASALEGNO, Alberto. *Para que contemplem a minha glória (João 17,24)*: Introdução à teologia do Evangelho de João. Tradução Silva Debetto C. Reis. São Paulo: Loyola, 2009. (Bíblica Loyola – 57).

CASTILLO, José M. *Jesus: A humanização de Deus. Ensaio de cristologia*. Tradução de João Batista Kreuch. Petrópolis: Vozes, 2015.

CAURLA, Mauro. *Il cieco illuminato e i vedenti accecati di fronte alla luce di Cristo: La simbologia visiva in Gv 9*. Roma: PUG, 2015. (TESI GREGORIANA – 215).

CHATMAN, S. *Storia e discorso: la struttura narrativa nel romanzo e nel film*. Parma: NSP, 1987.

CHEVITARESE, André Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (Org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.

\_\_\_\_\_. Cristianismo e Império Romano. In: MENDES, N. M.; SILVA, G. V. (Orgs.). *Repensando o Império Romano*. Vitória: EDUFES, 2006, p. 161-173.

CNBB. *Uma Igreja que acredita*. Evangelho Segundo João. São Paulo: Paulus, 1999.

CORNELLI, Gabriele; CHEVITARESE, André Leonardo; SELVATICI, Monica. (Org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006.

CROATTO, José Severino. *Hermenêutica Bíblica: para uma teoria da leitura como produção de significado*. São Paulo: Paulinas, 1985.

\_\_\_\_\_. *As Linguagens da Experiência Religiosa: Um Introdução à Fenomenologia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2001.

CROCETTI, Giuseppe. *Dio è amore*. Le lettere di Giovanni. Bologna: EDB, 2007. (Bibbia e Spiritualità – 27).

CROSS, F. M. *The Ancient Library of Qumran and Modern Biblical Studies*. London: Duckworth, 1958.

CROSSAN, John D. *O Jesus histórico: a vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

\_\_\_\_\_. *Jesus: uma biografia revolucionária*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Nascimento do Cristianismo: O que aconteceu nos anos que se seguiram à execução de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 2004.

CULLMANN, O. *Cristologia del Nuovo Testamento*. Bologna: Il Mulino, 1970.

\_\_\_\_\_. *Le Milieu Johannique*. Paris: Delachaux & Niestlé, 1976.

CULPEPPER, R. A. *Anatomy of the Fourth Gospel. A study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

DAHL, N. A. The Johannine Church and History. In: ASHTON, J.; KLASSEN, W.; SNYDER, G. F. (Eds.). *The interpretation of John*. New York: Evason, 1962. p. 124-42.

DA SILVA, Rafael R.; RODRIGUES, Maria Paula; VASCONCELLOS, Pedro Lima. *Fé em Deus, Fé na vida: a Boa Notícia segundo a comunidade de João na periferia do Mundo*. São Leopoldo: CEBI, 1999. (Série A Palavra na Vida n. 143/144).

DAVIES, W. D. *The Setting of the Sermon on the Mount*. New York: Cambridge University Press, 1964.

DERRIDA, Jacques. *Sopra-vivere*. Milano: Feltrinelli, 1982.

DESILVA, David A. *A Esperança da Glória: Reflexões sobre a honra e a interpretação do Novo Testamento*. Tradução Paulo Ferreira Valério. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Bíblia e História).

DESTRO, Adriana; PESCE, M. *Como nació el cristianismo Joánico: Antropología y exégesis del Evangelio de Juan*. Santander: Sal Terrae, 2002.

\_\_\_\_\_. *Formas Culturais do Cristianismo Nascente*. Aparecida: Editora Santuário, 2010.

DEVILLERS, Luc. *La fête de l'envoyé: la section johannique de la fête des tentes (Jean 7,1-10,21) et la christologie*. Paris: J. Gabalda, 2002. (Etudes bibliques, 49).

\_\_\_\_\_. *La saga de Siloë: Jesus et la fête des Tentes (Jean 7,1-10,21)*. Paris: Cerf, 2005. (Lire la Bible, 143).

\_\_\_\_\_. *A saga de Siloé: Jesus e a festa das Tenda (João 7,1-10,21)*. Tradução Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulinas, 2015. (Coleção Cultura Bíblica).

DODD, Charles Harold. *A interpretação do Quarto Evangelho*. Tradução José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulus; Teológica, 2003.

DOMINGUES, Vanderson Eduardo. *O Envio do Messias: Uma análise de João 7 à luz do contexto histórico e literário*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2013.

DONNER, H. *História de Israel e dos vizinhos*. São Leopoldo: Sinodal, 1997. V. I.

DORADO, G. G. *Moral e Existencia cristianas en el IV Evangelio y en las Cartas de Juan*. Madrid: Instituto Superior de Ciencias Morales, 1989.

DORMEYER, Detlev; GRILLI, Massimo. *Palabra de Dios en lenguaje humano. Lectura de Mt 18 y Hch 1-13 a partir de su instancia comunicativa*. Navarra: Verbo Divino, 2004. (Evangelio y Cultura: Nonografías 2).

DREHER, Martin N. *A Igreja no Império Romano*. São Leopoldo: Sinodal, 2005. V. I.

EGGER, E. *Metodologia del Nuovo Testamento*. Bologna: EDB, 2002.

ENCICLOPEDIA DE LA BIBLIA. Geddes & Grosset: Robin Book, 2000. V. III.

ECO, Umberto. *Lector in fabula: la cooperazione interpretativa nei testi narrativi*. Milano: STBom 27, 1979.

\_\_\_\_\_. *I limiti dell'interpretazione*. Milano: SBom, 1990.

\_\_\_\_\_. *Sei passeggiate nei boschi narrativi*. Milano: STBom 59, 1994.

\_\_\_\_\_. *Obra aberta: forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas*. 9 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré. História e interpretação*. Tradução Maurício Ruffier. São Paulo: Loyola, 1988. V. I. (Coleção Jesus e Jesus Cristo).

\_\_\_\_\_. *Giovanni*. Traduzione e commento. Roma: Borla, 2003.

\_\_\_\_\_ ; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelhos*. Tradução de Giovanni Di Biasio (Lc) e J. Konings (Jo). São Paulo: Loyola, 2006. V. II. (Coleção Bíblica Loyola).

\_\_\_\_\_. *Lettere di Giovanni*. Roma: Città Nuova, 2007. (Nuovo Testamento – commento exegético e spirituale).

FARIA, Jacir de Freitas. O poder do Rei-Messias no Império Romano. *ESTUDOS BÍBLICOS*, Petrópolis, v. 3, n. 78, p. 69-82, 2003.

FAUS, Ignacio Gonzáles. *Acesso a Jesus*: ensaio de teologia narrativa. Tradução Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1981.

\_\_\_\_\_. *La Humanidad Nueva*: Ensayo de Cristología. Bilbao: Sal Terrae, 1984. (Colección PRESENCIA TEOLOGICA – 16).

FAUSTI, Silvano. *Una Comunità legge il Quarto Vangelo di Giovanni*. Milano: EDB; Ancora, 2002. V. I.

FERREIRA, Joel A. *Paulo, Jesus e os marginalizados*. Goiânia: UCG; América, 2009.

\_\_\_\_\_. *Jesus na origem do cristianismo*. Os vários grupos que iniciaram o cristianismo. Goiânia: PUC-GO, 2012.

FEUILLET, A. *O prólogo do quarto Evangelho*. São Paulo: Paulinas, 1971.

FLORI, Lorenzo. *Le Domande del Vangelo di Giovanni*. Analisi narrative delle questioni presenti in Gv 1-12. Assisi: Cittadella Editrice, 2013. (Studi e Ricerche: Sezione biblica).

FITZMYER, J. A. The Qumran Scrolls and the New Testament after Forty Years. *Revue de Qumran*, Pendé, v. 13, p. 607-20, 1988.

FORTE, Bruno. *Gesù di Nazaret, storia di Dio, Dio della storia*. Saggio di una cristologia come storia. Milano: Paoline, 1985. (Prospettive teologiche - 1).

FOSSION, A. *Leggere le Scritture*. Teoria e pratica della lettura strutturale. Leumann (TO): BiLiC 4, 1982.

FREYNE, S. *Jesus, um Judeu da Galileia*: Nova leitura da história de Jesus. São Paulo: Paulus, 2008.

FUENTE, Afonso de la. Trasfondo cultural del Cuarto Evangelio: sobre el ocaso del dilema judaísmo/gnosticismo. *ESTUDIOS BÍBLICOS*, Madrid, n. 4, v. 56, p. 491-506, 1998.

FUMEGALLI, Anna. *Gesù crocifisso, straniero fino alla fine dei tempi*. Uma leitura di Mt 25,31-46 in chiave comunicativa. Francfort del Meno: Hochschulschriften, 2000. (EHS XXIII, 707).

GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. *A Bíblia como Literatura*. São Paulo: Loyola, 2003.

GALIZZI, M. *Vangelo secondo Giovanni*. Commento esegetico spirituale. Leumann (TO): LDC, 1992.

GARCIA, Paulo R. Jesus, um galileu frente a Jerusalém: um olhar histórico sobre Jesus e os Judaísmos de seu tempo. In: CHEVITARESE, André Leonardo;

CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Monica (Org.). *Jesus de Nazaré: uma outra história*. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006. p. 263-78.

\_\_\_\_\_. *Sábado*. A mensagem de Mateus e a contribuição judaica. São Paulo: Fonte editorial, 2010.

GARCÍA MARTÍNEZ, F.; TREBOLLE BARRERA, J. *Os Homens de Qumran*. Literatura, estrutura e concepções religiosas. Petrópolis: Vozes, 1996.

GATTI, Nicoletta. *...Perché il piccolo diventi fratello*. La pedagogia del dialogo nel cap. 18 di Matteo. Roma: PUG, 2007. (TESI GREGORIANA – 146).

GEISLER, Norman; TUREK, Frank. *Não tenho fé suficiente para ser ateu*. São Paulo: Editora Vida, 2006.

GIROLAMI, Patrizia. *Il Vangelo di Giovanni*. Dall'incredulità alla fede piena. Milano: Paoline, 2013. (Al Pozzo di Sicàr 33).

GOMES, João Batista. *O Judaísmo de Jesus*. O conflito Igreja-Sinagoga no Evangelho de Mateus e a construção da Identidade Cristã. São Paulo: Loyola, 2009. (Coleção Faje).

GOURGUES, M. L'aveugle-né (Jn 9). Du miracle au signe: typologie des réactions à l'égard du Fils de l'homme. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, n. 104, p. 381-95, 1982.

\_\_\_\_\_. Cinquante ans de recherche johannique, de Bultmann à la narratologie. In: ACEBAC, (ed.), *De bien des manières*. La recherche biblique aux abords du XXI e siècle. Montréal/Paris: LeDiv 163, 1995. p. 229-306.

GRAMMATICA, Alvaro. *Gli Ebrei Messianici di Fronte al Messia nel Contesto del Dibattito Ebraico Odierno su Gesù Cristo*. Roma: Univerzita Palackého V Olomouci, 2012.

GRAMSCI, A. *Os intelectuais e a organização da cultura*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.

GRASSO, Santi. *Il vangelo di Giovanni*. Roma: Città Nuova, 2008.

GRELOT, P. *A Esperança Judaica no Tempo de Jesus*. São Paulo: Loyola, 1995.

GRILLI, Massimo. *Quale rapporto tra i due Testamenti?* Riflessione critica sui modelli ermeneutici classici concernenti l'unità delle Scritture. Bologna: EDB, 2007.

\_\_\_\_\_. DORMEYER, Detlev. *Palabra de Dios en lenguaje humano*. Lectura de Mt 18 y Hch 1-13 a partir de su instancia comunicativa. Navarra: Verbo Divino, 2004. (Evangelio y Cultura: Nonografías 2).

GUARDINI, R. *Il Signore*. Riflessioni sulla persona e sulla vita di Gesù Cristo. Milano: Vita e Pensiero, 1984.

GUERRA, Danilo Dourado. *O Reino de Deus e o mundo dos homens: em busca da heterotopia joanina*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2015.

HAHN, F. υἱός. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Orgs.). *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 2004. V. II. p. 1687-1713.

HANSON, John S.; HORSLEY, Richard A. *Bandidos, Profetas e Messias: Movimentos Populares no Tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995. (Bíblia e Sociologia).

HENGEL, Martin; BARRETT, K. *Conflicts and challenges in early Christianity*. Pennsylvania: Trinity Press International, 1999.

HOFIOS, O. ὁμολογέω. In: ID; SCHNEIDER, G. (Orgs.). *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 2004. V. II. p. 601-9.

HOLLERAN, J. W. Seeing the Light. A Narrative Reading of John 9. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, Louvain, v. 69, n. 1, p. 5-26.354-82, 1993.

HOORNAERT, Eduardo. *O Movimento de Jesus*. Petrópolis: Vozes, 1994.

\_\_\_\_\_. *Cristãos da Terceira Geração (100-130)*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Cehila, 1997. (Coleção Uma História do Cristianismo).

HORSLEY, Richard A. *Jesus e o Império: o reino de Deus e a nova desordem mundial*. São Paulo: Paulus, 2004.

\_\_\_\_\_. *Arqueologia, história e sociedade na Galileia: O contexto social de Jesus e dos rabis*. Tradução Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2000.

\_\_\_\_\_; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e Messias*. São Paulo: Paulus, 1995.

HORSTER, Gerhard. *Introdução e síntese do Novo Testamento*. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 1996.

INFANTE, Renzo. *Le Feste di Israele nel vangelo secondo Giovanni*. Milano: San Paolo, 2010.

ITO, Hisayasu. Johannine Irony Demonstrated in John 9: Part II. *Neotestamentica*. Southern Africa, n. 2, v. 34, p. 373-87, 2000.

JAUBERT, A. *Leitura do Evangelho segundo João*. São Paulo: Paulinas, 1982

JENNI, E. (Org.); WESTERMANN, C. אָמֵן. In: *Diccionario Teologico Manual del Antiguo Testamento*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1978. V. I. p. 276-321.

JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1980.

JOSAPHAT, Carlos. *Evangelho da unidade e do amor: texto e doutrina do evangelho de S. João*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1966.

JUST, Felix N. W. *From Tobit to Bartimaeus, from Qumran to Siloam: The Social Role to Blind People and Attitudes Towards the Blind in New Testament Times*. Yale University: New Haven, 1998.

KÄSEMANN, E. *The Testament of Jesus. A Study of the Gospel of John in Light of Chapter 17*. London: SCM, 1968.

KIERSPEL, L. *The Jews and the World in the Fourth Gospel. Parallelism, Function and Context*. Tübingen: WUNT II 220, 2006.

KIM, Jeong Rae. *...Perché io sono mite e umile di cuore (Mt 11,29)*. Studio esegetico-teologico sull'umiltà del Messia secondo Matteo. Dimensione cristologica e risvolti ecclesiologici. Roma: PUG, 2005. (TESI GREGORIANA – 120).

KIPPENBERG, Hans. *Religião e Formação de Classes na Antiga Judeia*. São Paulo: Paulus, 1988.

KOESTER, C. R., Hearing. Seeing and Believing in the Gospel of John. *BIBLICA*, Roma, v. 70, p. 327-48, 1989.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento: História e literatura do cristianismo primitivo*. Tradução de Euclides Liuz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

KONINGS, Johan. *Encontro com o Quarto Evangelho*. Petrópolis: Vozes, 1975.

\_\_\_\_\_. Jesus ou os pobres? Análise redacional e hermenêutica de Jo 12,1-8. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 25, p. 149-61, 1993.

\_\_\_\_\_. *Evangelho segundo João*. Amor e fidelidade. São Paulo: Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. Bíblia, literatura, cânone, hermenêutica. In: REIMER, Haroldo; SILVA, Valmor da (Orgs.). *Hermenêuticas Bíblicas*. Contribuições ao I Congresso Brasileiro de Pesquisa Bíblica. Goiânia: OIKOS; UCG; ABIB, 2006. p. 75-87.

KNOHL, Israel. *O Messias antes de Jesus*. Rio de Janeiro: Ed. Imago, 2001.

KREMER, J. ὁράω. In: HORST, B.; SCHNEIDER, G. (Org.). *Dizionario Esegetico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 2004. V. II. p. 634-41.

KÜMMEL, Werner. *Introdução ao Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1982.

KYSAR, R. *The Fourth Evangelist and His Gospel*. An Examination of Contemporary. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1975.

LADD, G. Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Hagnos, 2003.

LAGRANGE, M.-J. *Évangile selon Saint Jean*. Paris: EtB, 1927.

LAMADRID, A. G. *Los Descubrimientos del Mar Muerto*. Balance de veinticinco años de hallazgos y estudios. Madrid: La Editorial Católica, 1973.

LA POTTERIE, Ignace de. *Studi di Cristologia Giovannea*. Genova: Marietti, 1992. (DABAR – Studi biblici e giudaistici 4).

LATOURELLE, René. *Teologia da Revelação*. São Paulo: Paulinas, 1972.

LAVATORI, Renzo; SOLE, Luciano. *Gesù Cristo venuto nella carne*. Il criterio dell'identità Cristiana secondo la prima lettera di Giovanni. Bologna: EDB, 1999. (Bibbia e Spiritualità – 5).

LEE, Hye Ja. *“Signore, vogliamo vedere Gesù”*: La conclusione dell'attività pubblica di Gesù secondo Gv 12,20-36. Roma: PUG, 2005. (TESI GREGORIANA – 124).

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do evangelho segundo João*. Tradução Johan Konings. São Paulo: Loyola, 1996. V. II. (Bíblica Loyola – 14).

\_\_\_\_\_. *Leitura do evangelho segundo João*. Tradução Johan Konings. São Paulo: Loyola, 1996. V. I. (Bíblica Loyola – 14).

LIEU, J. M. Anti-Judaism, the Jews, and the Words of the Fourth Gospel. In: BAUCKHAM, R.; MOSSER, C. (Orgs.). *The Gospel of John and Christian Theology*. Grand Rapids: MI, 2008. p. 168-182.

LIMA, Maria de Lourdes C. *Exegese Bíblica: Teoria e Prática*. São Paulo: Paulinas, 2014. (Coleção Exegese).

LINDARS, B. *Jesus Son of Man. A Fresh Examination of the Son of Man Sayings in the Gospels in the Light of Recent Research*. London: SPCK, 1983.

LOADER, William R. G. *The Christology of the Fourth Gospel: Structure and Issues*. Michigan: P. Lang, 1992. V. XXIII.

LOBIANCO, Luís Eduardo. *O Outono da Judeia (séculos I a.C. – I d.C.): Resistência e Guerras Judaicas sob o Domínio Romano – Flávio Josefo e sua Narrativa*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Fluminense: Niterói, 1999.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. São Paulo, Paulinas, 2000.

LOUW J. P.; NIDA, E. A. (Orgs.). *Léxico Grego-Português do Novo Testamento*. Baseado em domínios semânticos. Tradução Vilson Scholz. Barueri: SBB, 2013.

MAERTENS, Thierry. História e função das três grandes perícopes do cego de nascença, da samaritana e de Lázaro. *Concilium*, Petrópolis, v. 03, n. 22, p. 55-9, 1967.

MAGGIONI, Bruno. FABRIS, R. *Os Evangelhos*. Tradução de Giovanni Di Biasio (Lc) e J. Konings (Jo). São Paulo: Loyola, 2006. V. II. (Coleção Bíblica Loyola).

MAINVILLE, Odette. *Escritos e Ambiente do Novo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2002.

MANNS, F. *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*. Jerusalém: Franciscan Printing Press, 1991. (Analecta 33).

MANNUCCI, Valerio. *Giovanni. Il Vangelo per ogni uomo*. Brescia: Queriniana, 1995.

\_\_\_\_\_. *Giovanni il Vangelo narrante*. Introduzione all'arte narrativa del quarto Vangelo. Bologna: EDB, 2005.

MARCHADOUR, A. *I Personaggi del Vangelo di Giovanni*. Bologna: EDB, 2007.

MARCHESELLI, M. Peccato e peccatori in Gv 9. In: GRASSO, Santi; MANICARDI (ed.). *Generati da una parola di verità (Gc 1,18)*. Bologna: RivBib.S 47, 2006. p. 141-154.

\_\_\_\_\_. Antigiudaismo nel Quarto Vangelo? Presentazione e bilancio degli orientamenti recenti nella ricerca esegetica. *RIVISTA BIBLICA*, Bologna, v. LVII, n. 3-4, p. 399-478, 2009. (Associazione Biblica Italiana).

MARCIER, R. *El Evangelio según "el discípulo a quien Jesús amaba"*. Bogotá: Biblia Y Pastoral, 1994. V. I. (Biblia y Pastoral).

MARCONI, G. *La vista del cieco*. Struttura di Gv 9,1-41. *Gregorianum*, Roma, v. 79, n. 4, p. 625-43, 1998.



\_\_\_\_\_ ; BOILY, Roger. *Vedere e credere*. Le relazioni dell'uomo con Dio nel quarto vangelo. Roma: Paoline, 1999. V. VI. (Fede e comunicazione).

MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Per leggere i racconti biblici: la Bibbia si racconta*. Iniziazione all'analisi narrativa. Roma: Borla, 2001.

\_\_\_\_\_. (Org.). *Novo Testamento: história, escritura e teologia*. São Paulo: Loyola, 2009.

MARINO, Marcello. *Custodire la Parola: tra ascolto e prassi*. Assisi: Cittadella Editrice, 2005. (Commenti e Studi Biblici).

MARTIN, Asiedu-Peprah. *Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy. An Exegetical Study of John 5 and 9:1-10:21*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

MARTINI, Carlo Maria. *Il caso serio della fede*. Casale Monferrato, Piemme, 2002.

MARTÍN-MORENO, Juan Manuel. *Personajes del Cuarto Evangelio*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas; Editorial Desclée de Brouwer, 2002.

MARTYN, J. Louis. *History and Theology in the Fourth Gospel*. New York and Evanston: HARPER & ROW, 1968.

\_\_\_\_\_. *The Gospel of John in Christian History*. New York: Paulist Press, 1979.

MASSEY, Doreen B. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Tradução de Hilda Pareto Maciel, Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

MATEOS, J.; BARRETO, J. *O Evangelho de São João*. Análise linguística e comentário exegético. Tradução Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1999. (Coleção grande comentário bíblico).

\_\_\_\_\_. *Vocabulário teológico do Evangelho de João*. São Paulo: Paulus, 2005.

MAZZAROLO, Isidoro. *Nem aqui, nem em Jerusalém*. O Evangelho de São João. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2000.

\_\_\_\_\_. *Lucas em João*. Uma nova leitura dos evangelhos. Rio de Janeiro: Mazzarolo Editor, 2004.

MAZZEO, M. *Vangelo e Lettere di Giovanni*. Introduzione, esegesi e teologia. Milano: Paoline, 2007. (La Parola e la sua ricchezza).

MEIER, John. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Tradução Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. I. livro 01.

\_\_\_\_\_. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Tradução Laura Rumchinsky. Rio de Janeiro: Imago, 1996. V. II. livro 01.

MERZ, Annette; THEISSEN, Gerd. *O Jesus Histórico*. Um manual. Tradução Milton Camargo Mota e Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2015. (Bíblica Loyola – 33).

METZGER, Bruce M. *A Textual Commentary on the Greek New Testament*. Hendrickson Publishers Marketing: LLC, 2006.

MESTERS, C.; OROFINO, F. As primeiras comunidades cristãs dentro da conjuntura da época. As etapas da história, do ano 30 ao ano 70. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 3, n. 22, p. 34-44, 1995.

\_\_\_\_\_; LOPES, M. *Raio X da Vida*. Círculos Bíblicos do Evangelho de João. São Leopoldo: CEBI, 2000.

MICHAELS, J. Ramsey. *João*. Novo comentário bíblico contemporâneo. Tradução de Rev. Osvaldo Ramos. São Paulo: Editora Vida, 1994.

MÍGUEZ, Néstor O. Contexto sociocultural da Palestina. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 3, n. 22, p. 22-33, 1995.

MINCATO, Ramiro. Confissão de Natanael (Jo 1, 43-51) e o modo da Revelação no Quarto Evangelho. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 38, n. 159, p. 5-17, jan./abr. 2008.

MIRANDA, Manoel. *As Relações Judeus-Cristãs do Primeiro Século*. Curitiba: Prisma, 2015.

MLAKUZHYIL, G. *The Christocentric Literary Structure of the Fourth Gospel*. Roma: PIB, 1987. (Analecta Biblica - 117).

MOLLAT, D. *Dodici meditazioni sul Vangelo di San Giovanni*. Roma: Editrice Studium, 1966.

\_\_\_\_\_. *Giovanni maestro spirituale*. Roma: Borla, 1984.

MOLONEY, F. J. *The Johannine Son of Man*. Roma: Libreria Ateneo Salesiano, 1978.

\_\_\_\_\_. *El evangelio de Juan*. Navarra: Verbo Divino, 2005.

MOMIGLIANO, Arnaldo. *De paganos, judíos y cristianos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1984

MORACHO, Félix. *Lo que Jesús hacía y decía*. Bogotá: San Pablo, 1996.

MORRIS, Leon. *El Evangelio según Juan*. Barcelona: Clie, 2005. V. II.

MÜLLER, P.-G. βλέπω. In: HORST, B.; SCHNEIDER, G. (Orgs.). *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 2004. V. I. p. 586-8.

NASCIMENTO, Carlos Josué Costas do. *Do conflito de Jesus com os judeus à revelação da verdade que liberta em Jo 8,31-59*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) - Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2010.

NEUSNER, Jacob. *Three Questions of Formative Judaism: History, Literature, and Religion*. California: Brill Academic Publishers, 2002.

NEVES, Joaquim Carreiras das. *Escritos de São João*. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2004. (Estudos Teológicos 17).

NICACCI, A; BATTAGLIA, O. *Comentário ao Evangelho de São João*. Petrópolis: Vozes, 1985.

NICOLACI, Marida. *Egli diceva loro il Padre*. I discorsi con i Giudei a Gerusalemme in Giovanni 5-12. Roma: Città Nuova Editrice, 2007. (Studia Biblica 6).

O'CALLAGHAN, José. (Org.). *A formação do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 2000.

ONISZCZUK, Jacek. *La prima lettera di Giovanni*. La giustizia dei figli. Bologna: EDB, 2009. (Retorica Biblica).

OVERMAN, Andrew J. *O Evangelho de Mateus e o judaísmo formativo: o mundo social da comunidade de Mateus*. São Paulo: Loyola, 1997. (Col. Bíblica Loyola - 21).

PAGELS, Elaine. *Além de toda crença*. O desconhecido Evangelho de Tomé. Rio de Janeiro: Objetiva, 2004.

\_\_\_\_\_. *As origens de Satanás*. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações S. A., 1996.

PAINTER, J. *The Quest for the Messiah*. The History, Literature and Theology of the Johannine Community. Edinburgh: T & T Clark, 1991.

PALLARES, José Cárdenas. Jesus, a luz que ilumina e que põe em evidência (Jo 9,1-41). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 1, n. 17, p. 36-43, 1994.

PANIMOLLE, S. Alberto. *Lettura Pastorale del Vangelo di Giovanni*. Dehoniane: Bologna, 1985. V. II.

PAROSCHI, Wilson. *Crítica Textual do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1993.

PASQUETTO, V. *Incarnazione e comunione con Dio*. Roma: Teresianum, 1982.

PENNA, Romano. *I Ritratti Originali di Gesù il Cristo*. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi. Torino: San Paolo, 2003.

PESCE, Mauro; DESTRO, Adriana. *Como nació el cristianismo Joánico: Antropología y exégesis del Evangelio de Juan*. Santander: Sal Terrae, 2002.

PHILLIPS, G. L. Faith and Vision in the Fourth Gospel. In: CROSS, F. L. (ed.). *Studies in the Fourth Gospel*. London: Mowbray, 1957. p. 83-96.

PIRES, Dionivaldo R. *Crer e professar a fé em Jo 9,1-7.35-41*. Dissertação (Mestrado em Teologia Bíblica) – Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, 2009.

\_\_\_\_\_. A voz profética dos excluídos: sonhos de muitos e teimosia dos pequenos em Jo 9,1-41 e nos índios Tapuia. *ESTUDOS BÍBLICOS*, Petrópolis, v. 31, n. 121, p. 91-103, jan./mar. 2014.

\_\_\_\_\_. Os Judeus no Quarto Evangelho à luz de Jo 9,22. *FRAGMENTOS DE CULTURA*, Goiânia, v. 25, n. 3, p. 341-51, jul./set. 2015.

\_\_\_\_\_. *Crer e Professar a fé em Jo 9,1-7.35-41: Um subalterno que fala e ensina*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas - OmniScriptum GmbH & Co. KG, 2016.

PIXLEY, Jorge. O Império no evangelho segundo João. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, v. 2, n. 48, p. 97-106, 2004.

POWELL, Mark A. *What Is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990.

QUEIRUGA, Andrés Torres. *Recuperar a ressurreição: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura*. São Paulo: Paulinas, 2004.

QUISTEL, G. Qumran, John and Jewish Christianity. In: CHARLES WORTH, J. H. *John and Qumran*. 1973.

RAMOS FERNÁNDEZ, Felipe. (Org.). Mundo. In: *Diccionario del mundo Joánico. Evangelio-Cartas-Apocalipsis*. Burgos: Monte Carmelo, 2004. p. 712-3.

RAMOS PÉREZ, F. *Ver a Jesús y sus Signos y creer en Él: Estudio exegético-teológico de la relación ver y creer en el evangelio según san Juan*. Roma: AnGr 292, 2004.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. São Paulo: Paulus, 1990. V. I.

REINHARTZ, A. The Grammar of Hate in the Gospel of John: Reading John in the Twenty-First Century. In: LABAHN, M.; SCHOLTISSEK, K.; STROTMANN, A. (Org.). *Israel und seine Heil traditionen im Johannesevangelium*. Festgabefür Johannes Beutler SJ zum 70. Geburtstag Paderborn: Schöningh, 2004. p. 416-27.

RESSEGUIE, J. L. *Narratologia del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 2008.

RIBEIRO, Nilo Jr. *Sabedoria de amar - A ética no itinerário de E. Levinas*. São Paulo: Loyola, 2005. V. I.

RICHARD, Pablo. Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora. (Quarto Evangelho cartas de João). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, v. 1, n. 17, p. 7-26, 1994.

\_\_\_\_\_. As diversas origens do cristianismo. Uma visão de conjunto (30-70 d.C.). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 3, n. 22, p. 7-21, 1995.

RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Economia no mundo bíblico: Enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI; Sinodal, 2006.

\_\_\_\_\_. Textos do Novo Testamento como fonte para estudos da história. In: MARCHINI, Dirceu Neto; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Org.). *Idade Média: Entre a história e a historiografia*. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 2012. p. 235-252.

RISSI, M. κρίμα. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. (Orgs.). *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 2004. V. II. p. 101-3.

ROCHA, Ivan Esperança. *Dominadores e dominados na Palestina do I século*. História, São Paulo, v. 23, n. 1-2, p. 239-258, 2004. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/his/v23n1-2/a12v2312> Acesso em: 16 jan. 2016.

RODRIGUES, Elisa. O Evangelho de Mateus e as crises do judaísmo pós 70. In: Nogueira, Paulo A. de; FUNARI, Pedro P. A.; COLLINS, John J. (Orgs.). *Identidades Fluídas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Fapesp/Annanlume, 2010, p. 219-58. (História e arqueologia em movimento).

RODRIGUES, Maria Paula; VASCONCELOS, Pedro Lima; DA SILVA, Rafael R. *Fé em Deus, Fé na vida: a Boa Notícia segundo a comunidade de João na periferia do Mundo*. São Leopoldo: CEBI, 1999. (Série A Palavra na Vida n. 143/144).

RODRIGUES, Maria Paula. “*Um pecador quer nos ensinar?*” Religião e poder no episódio do cego de nascença. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista, São Bernardo do Campo, 2003.

RODRIGUES, José Raimundo. *Jesus, Carne de Deus!* Estudo teológico-exegético a partir de Jo 1,14a. Dissertação (Mestrado em Teologia) – FAJE, Belo Horizonte, 2006.

RODRIGUEZ, Raul H. Lugo. O amor eficaz, único critério (O amor ao próximo em 1Jo). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 1, n. 17, p. 81-91, 1994.

RUBAUX, F. As raízes do Quarto Evangelho. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 3, n. 22, p. 60-72, 1995.

RUSCONI, Carlos. *Dicionário do Grego do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 2005.

RYRIE, Charles C. *A Bíblia Anotada*. São Paulo: Mundo Cristão, 1994.

SABUGAL, Santos. *Christós*. Investigación exegética sobre la cristología joannea. Barcelona: Herder, 1972.

\_\_\_\_\_. *Tu, che cosa dici di lui?* Commento al Vangelo di Giovanni cap. 9. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010.

SALDARINI, Anthony J. *A Comunidade Judaico-Cristã de Mateus*. São Paulo: Paulinas, 2000.

\_\_\_\_\_. *Fariseus, Escribas e Saduceus na sociedade palestinese*. São Paulo: Paulinas, 2005.

SALVATORE, Emilio. Avete per padre il diavolo (Gv 8,44). La demonizzazione di Giuda e/o dei Giudei nel Quarto Vangelo. In: GARRIBBA, Dario; GUIDA, Annalisa (Eds.). *Giovanni e il giudaismo: luoghi, tempi, protagonisti*. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2010, p. 147-73. (Collana Oi Christianoi 11).

SÁNCHEZ NAVARRO, Luís. Estructura testimonial del Evangelio de Juan. *BIBLICA*, Roma, v. 4, n. 86, p. 511-528, 2005.

SANTOS, Bento da Silva. *Teologia do Evangelho de São João*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1994.

SAULNIER, C; ROLLAND, B. *A Palestina no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulinas, 1983.

SCARDELAI, Donizete. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros profetas*. São Paulo: Paulus, 1998.

SCHNACKENBURG, R. *Il Vangelo di Giovanni*. Texto grego e traduzione. Commento ai capp. 5-12. Brescia: Paideia, 1977. V. II.

\_\_\_\_\_. *El Evangelio según San Juan*. Barcelona: Herder, 1980. V. II.

\_\_\_\_\_. *Il Messaggio Morale del Nuovo Testamento*. I primi predicatori cristiani. Brescia: Paideia, 1990. V. I-II. (Supplementi al Commentario teologico del Nuovo Testamento).

SCHELKLE, K. H. *A Comunidade de Qumran e a Igreja do Novo Testamento*. São Paulo: Paulinas, 1972.

SCHMIDT, Werner H. *Introdução ao Antigo Testamento*. São Leopoldo: Sinodal, 1994.

\_\_\_\_\_. *A fé do Antigo Testamento*. Tradução Vilmar Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

SCHÜRMAN, H. *Lo Spirito vivifica*. Brescia: Paideia, 1978.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Jesus e a política da interpretação*. Tradução Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 2005.

SEGALLA, Giuseppe. *A Cristologia do Novo Testamento*. Um ensaio. Tradução José Luís Gonzaga do Prado. São Paulo: Loyola, 1992.

SERIQUE, Israel. Pax Romana e a Eirene do Cristo. *FRAGMENTOS DE CULTURA*, v. 21, n. 1/3, p. 119-134, jan./mar. 2011.

SIDEBOTTOM, E. M. *The Christ of the Fourth Gospel in the Light of First-Century Thought*. London: SPCK, 1961.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. *Metodologia de Exegese Bíblica*. São Paulo: Paulinas, 2003.

SILVA, Marciano Monteiro da. O testemunho de João. *ESTUDOS BÍBLICOS*, Petrópolis, v. 28, n. 108, p. 59-72, 2010.

SIMOENS, Y. *Secondo Giovanni*. Una introduzione e un'interpretazione. Bologna: Dehoniano, 2000.

SÍNTESE CATEQUÉTICA AVANÇADA. Unidade 1. Tópico Complementar – *A Palestina desde Alexandre Magno a Herodes, o Grande*. Lisboa: UCP, 2007/2008.

SKA, Jean Louis. *Sincronia: l'analisi narrativa*. In: SIMIAN-YOFRE, H. (Ed.). *Metodologia dell'Antico Testamento*. Bologna: EDB, 1994, p. 139-170.

\_\_\_\_\_. *Our Fathers Have Told Us*. Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives. Rome: Pontificio Istituto Biblico, 1999.

SLADE, Stan. D. *Evangelio de Juan: introducción y comentario*. Buenos Aires: Kairos, 1998.

SPICQ, Ceslas. *O amor de Deus revelado aos homens nos escritos de São João*. São Paulo: Paulinas, 1981. (Coleção Comentários Bíblicos).

STEGEMANN, Ekkehard Wolfgang; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo*. Os primórdios no Judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2004.

STEMBERGER, G. *La symbolique du bien et du mal selon saint Jean*. Paris: Éditions du Seuil, 1970.

STIBBE, Mark W. G. The Elusive Christ. A New Reading of the Fourth Gospel. In: ID. (ed.). *The Gospel of John as Literature*. An anthology of Twentieth-Century Perspectives. Leiden; New York; Köln, 1993. p. 231-47.

\_\_\_\_\_. *John's Gospel*. New Testament Readings. London; New York: Routledge, 1994.

STOCK, K. *Gesù, il Figlio di Dio: il messaggio di Giovanni*. Roma: Edizioni ADP, 1993. (Bibbia e Preghiera).

TAYLOR, Justin. *As origens do Cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2010.

TEIXEIRA, César; WARDISON, Antônio; TEIXEIRA DE JESUS, José Pedro. O Prólogo de João: atributos conferidos ao Logos. *Revista de Cultura Teológica*. v. 19, n. 74 – p. 31-49, abr./jun. 2011.

TEPEDINO, Ana Maria Azevedo Lopes. *Espiritualidade e Ética: Jesus Cristo e a História da Comunidade joanina*. Tese (Doutorado em Teologia) – PUC/RJ, 1993.

\_\_\_\_\_. Articulação entre espiritualidade e ética na trajetória cristológica da comunidade joanina. In: RUBIO, Afonso García (Org.). *O Homem Integrado: Abordagens de Antropologia Teológica*. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 114-46.

THATCHER, Tom. The Sabbath Trick: Unstable Irony in the Fourth Gospel. *Journal for the Study of the New Testament*, n. 76, p. 53–77, december. 1999.

\_\_\_\_\_. I luoghi, i tempi, i protagonisti. In: GARRIBBA, D; GUIDA, A. (Eds.). *Giovanni e il giudaismo: luoghi, tempi, protagonisti*. Trapani: Il pozzo di Giacobbe, 2010. p. 10-38. (Collana Oi Christianoi 11).

THEISSEN, Gerd. *A religião dos primeiros cristãos: Uma teoria do cristianismo primitivo*, São Paulo: Paulinas, 2009.

\_\_\_\_\_. MERZ, Annette. *O Jesus Histórico*. Um manual. Tradução Milton Camargo Mota e Paulo Nogueira. São Paulo: Loyola, 2015. (Bíblica Loyola – 33).

TILBORG, Sjef Van. *Comentario al Evangelio de Juan*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2005.

TOGNERI, Silva Regina Nunes da Rosa. *Libertação, Conversão e Catequese Jo 9*. Estudo do texto, suas consequências na comunidade joanina e indicativos para a catequese. Mestrado (Profissional em Teologia) – São Leopoldo, 2011.

TOVEY, D. *Narrative Art and Act in the Fourth Gospel*. Sheffield: JSNT.S 151, 1997.

TUÑI VANCELLS, Josep-Oriol. *Jesus y el evangelio en la comunidad joanica*. Salamanca: Sigueme, 1987.

\_\_\_\_\_. *O testemunho do Evangelho de João: Introdução ao estudo do quarto Evangelho*. Tradução Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1990.

\_\_\_\_\_; ALEGRE, Xavier. *Escritos Joaninos e Cartas Católicas*. Tradução Pe. Alceu Luiz Orso, cmf. São Paulo: Ave Maria, 1999. (Introdução ao Estudo da Bíblia).

\_\_\_\_\_. *El Evangelio es Jesús*. Pautas para una nueva comprensión del evangelio según Juan. Estella: Verbo Divino, 2010. (Colección Estudios Bíblicos 39).

\_\_\_\_\_. *El don de la verdad (Jn 1,17)*. El evangelio según Juan como revelación de Jesús. Santander: Sal Terrae, 2012. (Presencia Teológica).

URFELS, F. Le baptême a-t-il été institué par Le Christ?. *Nouvelle Revue Théologique*, Bruxelles, n. 4, p. 560-73, 2010.

VANDECASTEELE-VAN NEUVILLE, F. (Org.); BIERRINGER, R; POLLEFEYT, D. *Anti-Judaism and the Fourth Gospel*. Papers of the Leucen Colloquium 2000. Assen, 2001.

VANIER, J. *Entrare nel Mistero: Gesù nel vangelo di Giovanni*. Bologna: Dehoniane, 2005.

VASCONCELLOS, Pedro Lima. Impressões sobre os caminhos na leitura mais recente do Evangelho (e Cartas) de João. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, Ano IV – n. 15, p. 77-84, abr./jun. 1996.

\_\_\_\_\_; RODRIGUES, M. P.; DA SILVA, Rafael R. *Fé em Deus, Fé na vida: a Boa Notícia segundo a comunidade de João na periferia do Mundo*. São Leopoldo: CEBI, 1999. (Série A Palavra na Vida n. 143/144).

VIDAL, Senén. *Los escritos originales de la comunidad del discípulo 'amigo' de Jesus: el evangelio y las cartas de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1997.

VIEIRA, Maria da Conceição. *A pedagogia da luz na "recriação" do cego de nascença Jo 9,1-12*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – PUC/RJ, 2008.

VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais Apostólicos*. Tradução de Ilson Kayser. Santo André: Editora Academia Cristã Ltda, 2005.

VIGNOLO, R., *Personaggi del Quarto vangelo*. Figure della fede in San Giovanni. Milano: Grossa, 2003.

VITÓRIO, Jaldemir. *Análise narrativa na Bíblia. Primeiros passos de um método*. São Paulo: Paulinas, 2016. (Coleção Bíblia em Comunidade: Bíblia como Literatura 8).

WALLACE, Daniel B. *Greek Grammar Beyond the Basics*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1996.

WARDISON, Antonio; TEIXERIA DE JESUS, José Pedro; TEIXEIRA, César. O Prólogo de João: atributos conferidos ao Logos. *Revista de Cultura Teológica*. v. 19, n. 74 - p. 31-49, abr./jun. 2011.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. 3 ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

WEISER, A.; BULTMANN, R. πιστεῦω. In: KITTEL, Gerhard (ed.); FRIEDRICH, Gerhard. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 1975. V. X. p. 338-488.

WENGST, Klaus. *Interpretación del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1988. (Bíblia y Catequesis).

\_\_\_\_\_. *Pax romana: pretensão e realidade. Experiências e percepções em Jesus e no cristianismo primitivo*. São Paulo: Paulinas, 1991.

\_\_\_\_\_. *Il vangelo di Giovanni*. Brescia: Queriniana, 2005.

WHEELER, James. Amor que gera compromisso. (Estudo da estrutura manifesta de 1Jo). *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v. 1, n. 17, p. 75-80, 1994.



WRIGHT, G. E. *Arqueología Biblia*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1975.

ZEVINI, Giogio. *Vangelo secondo Giovanni*. Bologna: Città Nuova, 2009.

ZERWICK, M. *El Griego del Nuevo Testamento: Instrumentos para el estudio de la Biblia II*. Navarra: Verbo Divino, 2002.

ZILLES, Urbano. *Teoria do conhecimento*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2006.