



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

DANILO DOURADO GUERRA

**HERÓIS EM CENA: A CONSTRUÇÃO PARADIGMÁTICA CONTRACULTURAL DA
MESOCRISTOLOGIA JOANINA**

GOIÂNIA

2018

DANILO DOURADO GUERRA

**HERÓIS EM CENA: A CONSTRUÇÃO PARADIGMÁTICA CONTRACULTUAL DA
MESOCRISTOLOGIA JOANINA**

Tese apresentada em cumprimento às exigências do Curso de Doutorado do Programa de Pós-graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás.

Orientadora: Dra. Ivoni Richter Reimer

GOIÂNIA

2018

G934h Guerra, Danilo Dourado

Heróis em cena [manuscrito]: a construção paradigmática contracultural da mesocristologia joanina. / Danilo Dourado Guerra. —2018.

409 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, 2015

Inclui referências, f. 378-409

1. Cristologia - Evangelho de João. 2. Cristologia - Joanina. 3. Apoteose - romana. 4. Heterotopia (filosofia) literária.

5. Cristologia - Herói. I.Reimer, Ivoni Richter. II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás. III. Título.

CDU: Ed. 2007 -- 27-31(043)

**HERÓIS EM CENA: A CONSTRUÇÃO PARADIGMÁTICA CONTRACULTURAL DA
MESOCRISTOLOGIA JOANINA**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia
Universidade Católica de Goiás, aprovada em 17 de agosto de 2018.

BANCA EXAMINADORA



Prof. Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás (Presidente)



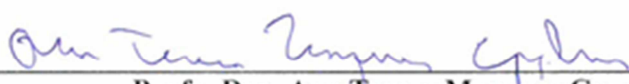
Prof. Dr. Joel Antônio Ferreira / PUC Goiás



Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás



Prof. Dr. Johan Maria Herman Jozef Konings / FAJE



Prof. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves /UFG

Prof. Dr. Valmor da Silva / PUC Goiás (Suplente)

Prof. Dr. Flavio Schmitt / EST (Suplente)



Acrocorinto-Grécia.
(Acervo pessoal)

Ao Herói dos heróis, o Motivo desta pesquisa, o Motivo da minha vida.

AGRADECIMENTOS

A Deus por ter me encontrado e resgatado em meio ao mar da escuridão. Pela chance de tê-lo em minha vida, pela companhia constante, amizade, sustento, capacitação, inspiração e força. Por me fazer enxergar ainda que por espelho a imanente transcendência do Cristo que excede todo entendimento (1Co 13,12).

A minha amada esposa Laís Guerra, pelo amor incondicional, paciência e incentivo. Por acreditar, desde o começo, que seria possível. Por ser minha grande companheira de sonhos, de viagem e de vida rumo à eternidade. Te amo, amorzito.

A nossa filha Danielly, minha companheira de futebol, *bike* e videogame. Você faz parte de tudo o que sou e faço. Meu orgulho. Te amo, Danny Bambu.

A nossa filhinha Bella, um grande presente de Deus que em breve chegará ao mundo. De coração nós te amamos e de braços abertos te esperamos.

A minha mãe Aparecida Dourado Guerra, pelo exemplo de vida, pelo cuidado e por ter investido na minha educação desde a infância. Tudo valeu a pena. A senhora é parte significativa da conquista que se faz presente. Deus faz.

A todos os meus amigos(as) e familiares, que de alguma forma estiveram presentes. Ao meu irmão Dr. Arinan, pelo exemplo de foco e dedicação aos estudos.

À querida Igreja Batista Central, nas pessoas dos pastores Eduardo Shiloáh Vasconcelos e Weber Oliveira, a quem agradeço pela amizade e revisão desta tese.

A minha orientadora Dra. Ivoni Richter Reimer, por me acolher amavelmente desde o mestrado, por todos os momentos e ensinamentos vivenciados nessa caminhada de quase seis anos juntos. Pela confiança e por permitir que eu realizasse o processo de doutoramento como deve ser. Pelo incentivo e cumplicidade em relação a esta pesquisa e a todos os trâmites que a envolveram. Por me emprestar sua câmera fotográfica e estar comigo através de suas lentes por todos os lugares em que andei. Sempre terei orgulho de ser seu orientando.

Aos membros da banca de defesa, Dr. Johan Konings, Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves, Dr. Joel Antônio Ferreira, Dr. Eduardo Gusmão Quadros, Dr. Flávio Schmitt e Dr. Valmor da Silva, por aceitarem o convite e pela gentileza da leitura atenta desta saga. Por todas as significativas considerações e contribuições.

À coordenação e à secretaria do PPGCR, em especial ao Giovanne, por todo o suporte e tratamento. Aos professores e professoras do PPGCR por cada momento de aprendizado dentro e fora da sala de aula. À Dra. Irene Dias de Oliveira pela cortesia e verdade com que me acolheu e auxiliou no Programa.

Aos meus (minhas) colegas de curso, companheiros(as) de jornada. À galera do laboratório do quarto andar. Minha 'segunda casa'. Um lugar de trocas de conhecimentos, vivências e sonhos. Em especial, aos meus amigos Emivaldo Silva Nogueira, Adelson Costa Fernando e Mirian Laboissiere, por todos os bate-papos fraternos e inspiradores regados entre um cafezinho e outro. Foi lindo. 'Tamo junto'!

Ao meu amigo e sempre professor, futuro Dr. Douglas Oliveira dos Santos.

À querida professora Hilda Sayuri, por me ensinar a viver pelo Fundamento.

À Dra. Carolina Bezerra de Souza pela amizade e força desde o começo, em especial pela confecção do *abstract* desta tese.

Ao professor e amigo Uene Jose Gomes, pela deferente tutoria em meu estágio de docência e pelo poético exemplo do que é ser educador.

Ao Haroldo Reimer por toda contribuição em minha formação acadêmica. A Danielle Chagas de Lima, a Dra. Ivoni Reimer e ao Dr. Pedro Paulo Funari, pelo auxílio na decodificação e tradução de uma epígrafe trabalhada nesta tese.

A todos os colaboradores da Escola de Formação de Professores e Humanidades, dos funcionários(as) da limpeza à segurança, minha estima.

Ao Dr. Alberto Moreira, por cortesmente intermediar nossos primeiros contatos com Padova. Ao professor Paulo Ribeiro do departamento de relações internacionais da PUC pela cordialidade e prestatividade.

Ao professor Dr. Paolo Bettolo, por gentilmente haver aceitado a co-tutela na realização de nosso doutorado sanduíche junto ao *Dipartimento di Scienze Storiche Geografiche e Dell'Antichita* (DiSSGeA), da *Università degli Studi di Padova*, na Itália. Minha gratidão pelo acolhimento, cortesia, orientações e por todo o conhecimento compartilhado nesse rico período da minha vida. *Cordiali Saluti*.

Ao gentil professor Dr. Vittorio Berti, por prontamente aceitar ser meu co-supervisor e me auxiliar de uma forma incrível em tudo o que eu e Laís precisamos para nos instalarmos em Padova. Muito obrigado por me apresentar a Dom Roberto, por todas as mediações burocráticas, sugestões para a pesquisa, indicações de contato e empenho em me ajudar até o final deste estágio. Nunca me esquecerei.

Aos professores Dr. Marco Zambon, Dr. Daniele Tripaldi, Dra. Carla Noce e Dr. Alberto D'Anna, muito obrigado por todas as sugestões bibliográficas e apontamentos que certamente muito contribuíram para a construção desta tese.

À secretaria de pós-graduação do DiSSGeA da Universidade de Padova e ao seu departamento de relações internacionais (Saos), por toda distinção e solicitude.

Aos nossos amigos, Aline, Antônio e a pequena Chloe, pelo carinho fraterno que tiveram comigo e Laís desde os trâmites da viagem no Brasil. Por nos acolherem na vida e na casa de vocês. Eterna gratidão. *Vi aspettiamo in Brasile!*

Ao gentil Dom Roberto, por me acolher em sua casa e me receber como um membro de sua família no *Centro Universitario di Via Zabarella*. Pelo exemplo.

Aos meus amigos e amigas, os caríssimos: "*quelli di Via Zabarella*": Marco (*Ciao caro!*), Cris, Francesca, Nunzio, Maria Cardona, Elena, Carolina, Ilaria, Maria B, Margherita, Alessandro, Fabiano, Juan, Vito, Barbara, Alan, Antonella e Federica. Obrigado por me acolherem tão bem e proporcionarem uma experiência única em minha vida. Vocês estarão sempre no meu coração. *Ci mancate ragazzi!*

Aos meus nobres alunos do STBNM. Aos os professores e colegas da FAIFA. Ao Dr. Wellington Cardoso de Oliveira, por desde o início acreditar neste sonho.

Ao Seminário Teológico Batista Nacional. Lugar de onde vim. Na pessoa de meus queridos mestres(as), colegas e alunos(as). A vocês novamente canto: "Desde o primeiro dia de aula eu já sabia que esse dia chegaria".

A CAPES pelo financiamento deste curso e da bolsa de doutorado sanduíche na Itália.

A vida é boa quando se tem um Salvador.

(Walvir Soares)

RESUMO

GUERRA, Danilo Dourado. *Heróis em cena: a construção paradigmática contracultural da mesocristologia joanina*. Tese de Doutorado (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2018.

Esta investigação tem como objeto de pesquisa a homologese (confissão) da encarnação do herói, em Jo 1,14. Utilizando-se de um referencial metodológico analítico diacrônico-sincrônico do tipo pendular, objetiva-se efetuar o rastreamento exegetico-reconstitutivo do conteúdo cristológico implícito em Jo 1,14 e a sua interface com o contexto sociorreligioso vivenciado pelos grupos joaninos. Diante desta demanda, a hipótese a ser demonstrada é que o discurso da encarnação do herói joanino, estruturado dentro de uma poética sequencial do prólogo, repercute a saga cristológica da comunidade e revela a configuração genético-noemática da mesocristologia joanina. Trata-se de um modelo protocristológico que se faz construção heterotópica e teo-política em relação à apoteose romana, e, por conseguinte, estabelece-se como construto cristolátrico, cristocêntrico e paradigmático em relação ao culto imperial e às estruturas teatrocráticas engendradas neste. Esta tese tem como finalidade principal explicitar que o cristianismo originário joanino instaura-se como protótipo cristológico-cultural cristolátrico que kerigmatiza e reivindica uma *práxis* devocional centralizada em Jesus. Nesse sentido, a *gens* mesocristológica, implícita no discurso encarnacional do herói joanino, implanta-se como construto homologético paradigmático em relação a qualquer *práxis* divinizante e cultural, forjada teatrocraticamente sob dispositivos hermenêuticos não cristocêntricos ao longo da história.

Palavras-chave: Herói, Evangelho de João, Cristologia joanina, Apoteose romana, Heterotopia.

ABSTRACT

GUERRA, Danilo Dourado. *Heroes on the scene: the paradigmatic countercultural construction of mesochristology Johannine*. Thesis (PostGraduate Program in Religious Studies) - Pontifical Catholic University of Goias, 2018.

This investigation has as object of research the hero incarnation homologesis (confession), in Jo 1,14. Using a diachronic-synchronic analytical methodological referential of pendular type, the objective is to carry out the exegetical-reconstitutive tracing of the Christological content implicit in Jo 1,14 and its interface with the socioreligious context experienced by the Johannine groups. In response to this demand, the hypothesis to be demonstrated is that the discourse of the Johannine hero's incarnation, structured within a prologue sequential poetic, echoes the Christological saga of the community and reveals the genetic-noematic configuration of the Johannine mesochristology. It is a protocristological model that is made heterotopic and theo-political construction in relation to the Roman apotheosis, and, therefore, establishes itself as Christolatric, Christocentric and paradigmatic construct in relation to the imperial cult and the theatercratic structures engendered in it. The main objective of the thesis is to explain that the original Johannine Christianity establishes itself as a Christological-cultural prototype, which kerygmaticize and claims a devotional praxis centered on Jesus. In this sense, the mesochristological gens, implicit in the Johannine hero incarnational discourse, was implanted like a paradigmatic homologetic construct in relation to any divinizing and cultural praxis, theatercratically forged under non-Christocentric hermeneutic devices throughout history.

Keywords: Hero, Gospel of John, Johannine Christology, Roman apotheosis, Heterotopia.

RIASSUNTO

GUERRA, Danilo Dourado. *Eroi nella scena: la costruzione paradigmatica contro-culturale della mesocristologia giovannea*. Tesi di Dottorato (Dipartimento di Post-Laurea in Scienze della Religione) – Pontificia Università Cattolica di Goiàs, 2018.

Questo studio ha come oggetto di ricerca l'*omologesi (confessione)* dell'incarnazione dell'eroe, in Gv 1,14. Utilizzando un quadro metodologico e analitico diacronico-sincronico del tipo pendolare, abbiamo come obiettivo effettuare il tracciamento esegetico-ricostruttivo del contenuto cristologico implicito in Gv 1,14, e del suo interfracciarsi al contesto socioreligioso sperimentato dai gruppi giovannei. In risposta a questa domanda, l'ipotesi sviluppata nella ricerca è che il discorso dell'incarnazione dell'eroe giovanneo, strutturato all'interno di una poetica sequenziale del prologo, riecheggia la saga cristologica della comunità e rivela la configurazione genetico-noematica della mesocristologia giovannea. Si tratta di un modello protocristologico che si rifà a una costruzione eterotopica e teo-politica in relazione all'apoteosi romana, e, pertanto, si afferma come un costrutto cristolatrco, cristocentrico e paradigmatico in relazione al culto imperiale e alle strutture teatocratiche articolate in esso. Lo scopo principale di questa tesi è indicare come il protocristianesimo giovanneo si afferma quale prototipo cristologico-culturale che annunzia e rivendica una pratica devozionale centrata su Gesù. In questo senso, la *gens mesocristológica*, implicita nel discorso dell'incarnazione dell'eroe giovanneo, viene considerata come un costrutto omologetico paradigmatico in relazione a qualsiasi praxis divinizzante e culturale forgiata di forma teatocratica sotto dispositivi ermeneutici non-cristocentrici nel corso della storia.

Parole chiave: Eroe, Vangelo di Giovanni, Cristologia giovannea, Apoteosi romana, Eterotopia.

LISTA DE SIGLAS ESPECIAIS¹

CS- Coleção dos Sinais (Milagres) (30-70 d.C.).

E1- Primeiro Evangelho joanino (70-80 d.C.).

E2- Evangelho joanino transformado (Edição refundida e estendida de E1) (80-100 d.C.).

E3- Evangelho joanino glosado (Edição estendida de E2) (final do primeiro século / início do segundo século d.C.)

E4- Evolução posterior de E3 (mudanças de ordem e acréscimos) (final do primeiro século / início do segundo século d.C.).

QE- Quarto Evangelho.

RP- Relatos da Paixão tradicional (30-70 d.C.).

T- Tradições Independentes (Tradições variadas sobre João Batista e Tradições de Sicar) (30-70 d.C.).

TB- Tradições Básicas (T, CS e RP) (30-70 d.C.).

¹ Estas fontes e datações são referentes à pesquisa de Vidal (2013).

LISTA DE FIGURAS

- Fig.01.** Placa epigráfica dedicada ao herói grego Drioziges. Museu arqueológico de Filipos, Macedônia (p. 20).
- Fig.02.** Mármore votivo onde se encena o culto ao herói cavaleiro. Museu arqueológico de Filipos, Macedônia (p. 20).
- Fig.03.** Mesa em Bronze contendo a *Lex* do Império Vespasiano. Museus Capitolinos. Roma (p. 75).
- Fig.04.** Busto com cabeça de Vespasiano. Galeria dos Ofícios. Florença (p. 76).
- Fig.05.** Placa deticatoria ao Imperador Domiciano. Museu arqueológico *dei Campi Flegrei*- Bacoli/Nápoles (p. 141).
- Fig.06.** Imperador Domiciano. Museus Vaticanos. Roma (p. 141).
- Fig.07.** Busto com cabeça de Domiciano. Galeria dos Ofícios. Florença (p. 141).
- Fig.08.** Retrato do imperador Domiciano. Museu arqueológico Nacional de Atenas (p. 141).
- Fig.09.** Relevô com cena teatral. Museu arqueológico Nacional de Nápoles (p. 151).
- Fig.10.** Visão panorâmica do teatro de *Minturnae*. Complexo histórico-arqueológico de *Minturnae*. Minturno-Lazio (p. 152).
- Fig.11.** Visão panorâmica do Foro de *Minturnae* a partir do interior do teatro da colônia romana. Complexo histórico-arqueológico de *Minturnae*. Lazio (p. 152).
- Fig.12.** Teatro de Filipos. Sítio arqueológico de Filipos, Macedônia (p. 153).
- Fig.13.** Inscrição que remete à atividade do espetáculo na colônia romana de Pompeia. *Pompei Scavi*. Nápoles (p.155).
- Fig.14.** Máscara teatral. Mercados de Trajano. Museu dos Fóruns Imperiais. Roma (p.156).
- Fig.15.** Cortejo fúnebre (p. 166).
- Fig.16.** A Rostra. Visão transversal. Foro romano. Roma (p. 170).
- Fig.17.** A Rostra: Visão lateral. Foro romano. Roma (p. 171).
- Fig.18.** Moeda de prata. Denário. *Diva Marciana/Consecratio*. RIC2 743 (p. 177).
- Fig.19.** Moeda de prata. Denário. *Diva Sabina/Consecratio*. RIC2 420b (p. 177).
- Fig.20.** Moeda de prata. Denário. *Diva Faustina/Consecratio*. RIC3 384 (p. 177).
- Fig.21.** Moeda de prata. Denário. *Divus Verus/Consecratio*. RIC3 596b (p. 177).

- Fig.22.** Moeda de ouro. Aureus. *Divus Antoninus Pius/Consecratio*. RIC3 275 (p. 178).
- Fig.23.** Moeda de ouro. Aureus. *Divo Severo Pio/Consecratio*. RIC4 191a (p. 178).
- Fig.24.** Apoteose de Tito. Fórum Romano. Roma (p. 179).
- Fig.25.** Apoteose de Sabina. Museus Capitolinos- Roma (p. 179).
- Fig.26.** Apoteose de Antonino Pio e Faustina (p. 180).
- Fig.27.** Busto de Júlio César. Museu arqueológico Nacional de Nápoles (p. 182).
- Fig.28.** Retrato de Júlio César com uma guirlanda. Museu arqueológico Nacional de Atenas (p. 182).
- Fig.29.** Busto de ancião considerado César. Galeria dos Ofícios. Florença (p. 182).
- Fig.30.** Visão panorâmica do foro de César. Foro romano. Roma (p. 184).
- Fig.31.** Visão aproximada do foro de César. Foro romano. Roma (p. 184).
- Fig. 32.** Templo dedicado ao *Divus Julius*. Foro romano. Roma (p. 192).
- Fig.33.** Visão panorâmica do templo dedicado ao *Divus Julius*. Foro romano (p. 192).
- Fig.34.** Túmulo de Júlio César. Foro romano-Roma (p. 193).
- Fig.35.** Representação de Júlio César como *Divus Julius*. Museu Arqueológico *dei Campi Flegrei*- Bacoli/Nápoles (p. 196).
- Fig.36.** Moeda de prata. Denário. *Caesar Augustus/Divus Iulius*. RIC1 37a (p. 197).
- Fig.37.** Moeda de prata. Denário. *Caesar Augustus/Divus Iulius*. RIC1 37a (p. 197).
- Fig.38.** Visão interna do templo dedicado B ao *Divus Julius*. Complexo histórico-arqueológico de *Minturnae*. Minturno-Lazio (p. 200).
- Fig.39.** Visão panorâmica do templo B dedicado ao *Divus Julius*. Complexo histórico-arqueológico de *Minturnae*. Minturno-Lazio (p. 200).
- Fig.40.** Placa honorária dedicada ao *Divus Julius*. Complexo histórico-arqueológico de *Minturnae*. Minturno-Lazio (p. 201).
- Fig.41.** Inscrição *Posta Dagli Augustali al Divo Giulio Césare*. Museu arqueológico Nacional de Nápoles (p. 202).
- Fig.42.** Visão panorâmica de lápide honorária fixada no interior do templo B dedicado ao *Divus Julius*. Complexo histórico-arqueológico de *Minturnae*. Minturno-Lazio (p. 204).
- Fig.43.** Lápide honorária fixada no interior do templo B dedicado ao *Divus Julius*. Complexo histórico-arqueológico de *Minturnae*. Minturno-Lazio (p. 205).
- Fig.44.** Placa com dedicatória ao imperador e ao *genius coloniae*. Museu Arqueológico *dei Campi Flegrei*- Bacoli/Nápoles (p. 221).

LISTA DE GRÁFICOS

- Gráfico 1-**Arco parabólico dinâmico/dialético: Processo de Resignificação do davidismo popular joanino (p.130).
- Gráfico 2-** Mapa do movimento migratório dinâmico dos grupos joaninos (p.140).
- Gráfico 3-** Atmosfera contextual: *Iceberg* cultural romano (p. 146).
- Gráfico 4-** A construção do divino César: *Iceberg* piramidal (p. 234).
- Gráfico 5-** Croquis do processo de construção do divino César (p. 234).
- Gráfico 6-** Substratos cristológicos do segundo passo da saga cristológica joanina (p. 278).
- Gráfico 7-** O drama cosmológico do herói-Deus em Jo 1,1 (p. 278).
- Gráfico 8-** A cruz mesocristológica joanina (p. 320).
- Gráfico 9-** Mapa mesocristológico joanino (p. 326).
- Gráfico 10-** O paradigma anti-apoteótico da encarnação (p. 336).
- Gráfico 11-** Substratos cristológicos do último passo da saga cristológica joanina (p. 363).

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO..... | 19 |
| 1 A GÊNESE DA SAGA: O HERÓI-REI E O REINO..... | 40 |
| 1.1 A AURORA CRISTOLÓGICA JOANINA: O HERÓI-REI NA TRADIÇÃO DOS POETAS..... | 42 |
| 1.1.1 Em busca do Messias Ben David: o herói-rei como núcleo estruturante da cristologia real joanina | 45 |
| 1.1.2 O Rei desde as Tradições | 51 |
| 1.1.3 O Davidismo Popular no Seio da Comunidade Joanina (anos 30-70 d.C): tecendo aproximações | 57 |
| 1.1.4 A Ressignificação do Davidismo Popular Joanino: o início | 63 |
| 1.1.5 O Caminho dos Heróis: diálogos e conflitos | 65 |
| 1.2 A RESSIGNIFICAÇÃO DO DAVIDISMO POPULAR JOANINO: OS EFEITOS E A CONSOLIDAÇÃO DA CRISTOLOGIA DO HERÓI-REI A PARTIR DE JO 18,36..... | 73 |
| 1.2.1 O Fragmento como Memória: o desafio ao mundo e os efeitos da cristologia do herói-rei..... | 79 |
| 1.2.1.1 Primeiro Desafio: o herói e o Império..... | 81 |
| 1.2.1.1.1 A desnaturalização das desigualdades..... | 83 |
| 1.2.1.1.2 A comunidade como espaço feminino..... | 86 |
| 1.2.1.2 Segundo Desafio: o herói e a sinagoga | 89 |
| 1.2.1.2.1 Conflitos e problematizações: considerações preambulares..... | 91 |
| 1.2.1.2.2 Os bastidores da expulsão..... | 95 |
| 1.2.2 O Fragmento Escrito: o registro e o conteúdo cristológico de Jo 18,36 | 99 |
| 1.2.2.1 O registro e o ineditismo do fragmento | 102 |
| 1.2.2.1.1 O <i>background</i> do registro de Jo 18,36 | 103 |
| 1.2.2.1.2 O enigma do ineditismo..... | 107 |
| 1.2.2.2 O conteúdo do fragmento: a cristologia da <i>basileia</i> | 109 |
| 1.2.2.2.1 Panorama histórico semântico da <i>basileia</i> | 112 |
| 1.2.2.2.2 A atmosfera davídica: o davidismo na cristologia do reino..... | 115 |
| 1.2.2.2.3 A politização superior do teológico joanino | 117 |
| 1.2.2.2.4 Os paradigmas da <i>basileia</i> | 122 |
| 1.2.2.3 O fator dialeticidade: a síntese da cristologia real joanina | 126 |
| 1.3 PRIMEIRA CONCLUSÃO..... | 131 |

| | | |
|-----------|--|------------|
| 2 | A SAGA CONTINUA: O HERÓI E A GLÓRIA..... | 135 |
| 2.1 | A ATMOSFERA DO PROCESSO: PROLEGÔMENA AO SEGUNDO PASSO CRISTOLÓGICO JOANINO..... | 138 |
| 2.2 | A CONSTRUÇÃO DO DIVINO CÉSAR: A ESTRUTURAÇÃO DO <i>ICEBERG</i> CULTUAL JOANINO..... | 147 |
| 2.2.1 | Performance e Poder em Roma: a teatrocracia e a teo-política como fios condutores do processo de divinização..... | 149 |
| 2.2.2 | O Drama da Apoteose: o sintagma do rito de divinização do herói..... | 161 |
| 2.2.2.1 | A apoteose: croquis do processo..... | 161 |
| 2.2.2.2 | A apoteose do herói romano..... | 181 |
| 2.2.3 | O Mapa Cultural Romano: aspectos e efeitos da devoção ao <i>divus</i> | 209 |
| 2.2.3.1 | A fabricação do devoto: uma teleologia do espetáculo..... | 210 |
| 2.2.3.2 | A Ponta do <i>Iceberg</i> : os meandros do culto imperial..... | 218 |
| 2.2.3.2.1 | O culto imperial: Estruturas e apontamentos..... | 219 |
| 2.2.3.2.2 | Os matizes do culto imperial..... | 222 |
| 2.3 | O SEGUNDO PASSO DA SAGA: EM BUSCA DA CRISTOLOGIA DA GLÓRIA DO HERÓI-DEUS JOANINO EM JO 1,1..... | 235 |
| 2.3.1 | Primeiro Ato: <i>En archē ēn ho logos</i> (Jo 1,1a)..... | 240 |
| 2.3.2 | Segundo Ato: <i>kai ho logos ēn pros ton theon</i> (Jo 1,1b)..... | 256 |
| 2.3.3 | Terceiro Ato: <i>kai theos ēn ho logos</i> (Jo 1,1c)..... | 259 |
| 2.3.3.1 | O Logos-Deus e o culto a Jesus em Jo 1,1c..... | 260 |
| 2.3.3.2 | Matrizes anti-apoteóticas em Jo 1,1c: os pilares do contraculto joanino..... | 270 |
| 2.4 | SEGUNDA CONCLUSÃO..... | 279 |
| 3 | O FINAL DA SAGA: O HERÓI, O REINO E A GLÓRIA..... | 284 |
| 3.1 | <i>Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο</i> : A ENCARNAÇÃO COMO PARADIGMA MESOCRISTOLÓGICO EM JO 1,14..... | 287 |
| 3.1.1 | O Paradigma Dialético Logos/ <i>Sarx</i> | 290 |
| 3.1.2 | O Herói, o Reino e a Glória em Jo 1,14: a mesocristologia joanina como modelo protocristológico do Deus-rei joanino..... | 297 |
| 3.1.2.1 | O reino e a glória em Jo 1,14..... | 298 |
| 3.1.2.2 | O amálgama reino/glória: nexos estruturantes do modelo protocristológico joanino..... | 305 |
| 3.1.2.3 | A mesocristologia joanina: epistemologia e considerações..... | 318 |

| | | |
|----------|--|------------|
| 3.2 | O CÂNTICO DA ENCARNAÇÃO: O PARADIGMA CONTRA-APOTEÓTICO DO HINO AO DEUS-REI JOANINO..... | 327 |
| 3.3 | O 'FIM' DA JORNADA: OS EFEITOS DA MESOCRISTOLOGIA JOANINA | 337 |
| 3.3.1 | Mais do que Poetas: efeitos externos de perseguição e martírio joanino | 338 |
| 3.3.2 | O Fim da Comunidade Joanina: efeitos internos e destino dos poetas do QE | 348 |
| 3.3.3 | O Efeito Interpretativo da Mesocristologia: análises à luz do prisma redacional final do QE..... | 353 |
| 3.4 | TERCEIRA CONCLUSÃO..... | 364 |
| 4 | CONSIDERAÇÕES FINAIS..... | 371 |
| | REFERÊNCIAS..... | 378 |

INTRODUÇÃO

O poeta não faz subir nada de seu próprio fundo, porém guarda zelosamente aquilo que lhe é entregue sob custódia. Vai pela escolha de seu coração; achado o objeto de sua pesquisa, segue, de porta em porta, a recitar os seus versos e discursos a fim de que todos tomem parte em sua admiração pelo herói e sintam-se orgulhosos dele também.

(Soren Kierkegaard)

Uma página em branco representa um desafio. Frente a ela todo(a) pesquisador(a), em alguma medida, se faz escritor(a) e em seu íntimo almeja contar uma incrível história. Nosso caso não é diferente. Sempre gostei de escrever, e nesse inesgotável processo fenomênico não há solidão. Há sempre alguém do outro lado do texto (ANTUNES, 2005, p. 36).

Quando entrei na academia, novos palcos e horizontes se descortinaram, e percebi que poderia pesquisar e redigir acerca de quem eu queria. Nas sendas do conhecimento, fui encontrado pelo Evangelho joanino e pela figura do Jesus da fé de seus seguidores(as). Nesse momento, de alguma forma voltei no tempo e descobri um cenário candente, um tablado onde a crença de atores sociais transitava em espaços de relações de poder, espaços de decisão. Estes espaços anunciavam não só um panorama ambíguo de práticas de dominação/resistência instaladas no mundo mediterrâneo da antiguidade, mas, sobretudo, revelavam a face de muitos heróis e heroínas.

Naquele tempo figuravam os heróis guerreiros, geralmente de linhagem real (BRELIICH, 1978, p. 225; CAMPBELL, 1990). Estes eram intrépidos e grandiosos combatentes que lutavam por um ideal e estavam prontos a sacrificar sua vida a fim de alcançar a glória da imortalidade, vivendo, assim, para sempre na esfera social dentro da memória de seus descendentes (Figura 1). Por outro lado, sob uma esfera mítica existiam os heróis semideuses; estes habitavam o mundo dos humanos, viviam uma vida mortal, mas após executar um grande feito mereciam alcançar o *status* de divindade, e, em consequência, possuíam culto instituído (Figura 2) (STEVANOVIĆ, 2008, p. 7).

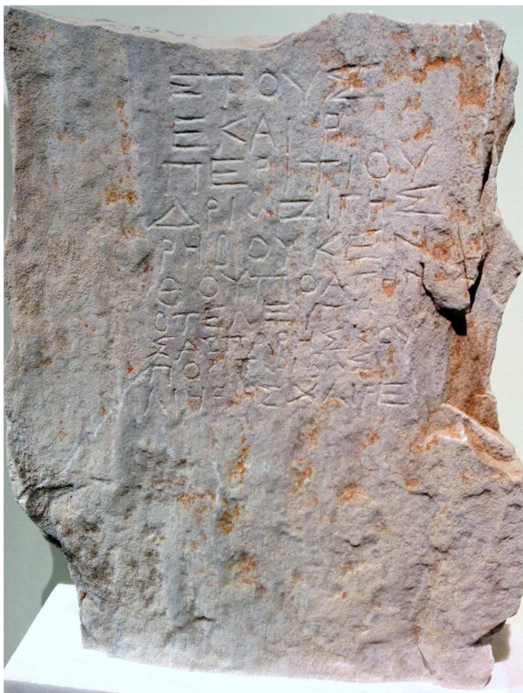


Figura 1: Placa epigráfica dedicada ao herói grego Drioziges. Datação 43-42 a.C. Museu arqueológico de Filipos, Macedônia.

Fonte: Foto tirada pelo autor no mesmo museu em 23/11/2017.

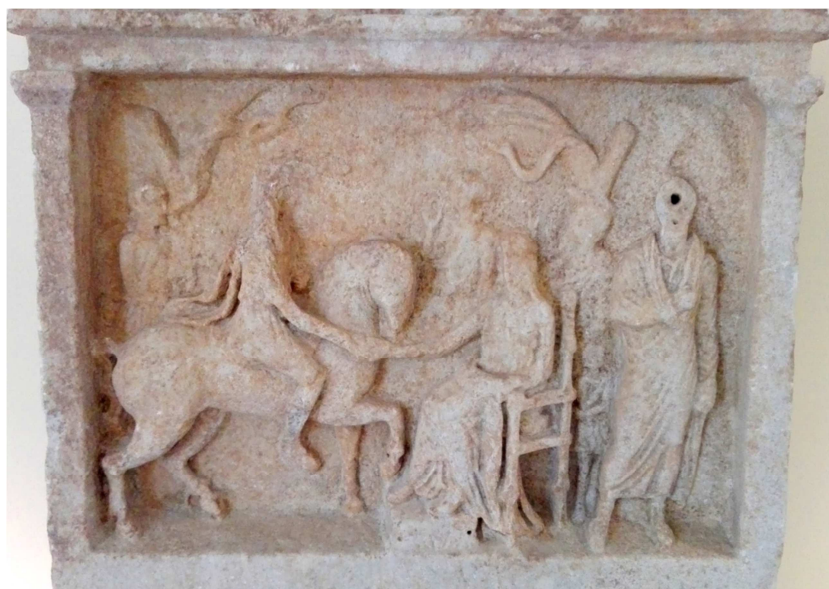


Figura 2: Mármore votivo onde se encena o culto ao herói cavaleiro realizado durante os períodos helenístico e romano. Datação final do séc.II, início do primeiro século a.C. Museu arqueológico de Filipos, Macedônia.

Fonte: Foto tirada pelo autor no mesmo museu em 23/11/2017.

Por sua vez, figuravam os heróis que eram humanos, mas que em algum momento de suas histórias eram 'tornados' divinos (MATOS, 1994, p. 84). Tais heróis, quase sempre governantes ou imperadores, geralmente após sua morte

alcançavam a glória (STEVANOVIĆ, 2008; RANK *apud* BRANDÃO, 2000). Sob um rito sacralizante estes eram inseridos no panteão, esculpidos imagética e simbolicamente como monumentos (NIETZSCHE, 1977, p. 117), sendo assim, dignos de devoção, beneméritos de culto. Estes eram elevados da terra aos céus.

Diante de todas essas faces do herói da antiguidade, destacamos a existência de um herói que era rei, mas que também passou a ser compreendido em sua glória e cultuado como quem ele sempre fora desde a eternidade. Um herói que sempre fora divino, mas, que, ao optar pela humanidade, decidiu se tornar humano. Este, ao inverso de muitos, desceu dos céus para a terra. Aqui começa nossa história.

Certo dia, ao abrir o Quarto Evangelho², deparei-me de forma diferente com a célebre frase do prólogo joanino: “E o *Logos* se fez carne e habitou entre nós” (Jo 1,14a). Até então já a havia lido e ouvido muitas vezes, mas não tinha refletido que esse belo discurso poderia se tratar de uma poética sequencial (HENGEL, 2008, p. 265-290), de uma poesia acerca de um herói. Poema que se faz objeto desta pesquisa.

Assim adentrei no prólogo joanino, um dos textos cristológicos mais densos, influentes e debatidos no panorama dos estudos sobre o Novo Testamento (LINDARS, 2000, p. 33; KYSAR, 2007, p. 39; HENGEL, 2008, p. 289). Movido por uma inspiração trazida pelas palavras do Dr. Konings, em minha banca de mestrado³, ingressei ao texto, desta feita, na perspectiva intuitiva de visibilizar a partir do *background* do discurso da encarnação do *Logos* um modelo protocristológico⁴ que condessasse a *dynamis* cristológica de compreensão joanina acerca de seu herói. Mal sabia que esse objetivo me conduziria rumo a uma longa, porém satisfatória jornada. Nesta trama contingencial fenomenológica, toda a gama epistemológica e arqueológica apreendida ao longo do curso de doutorado em Ciências da Religião, sob a orientação da Dra. Ivoni Richter Reimer, incluindo os seis meses de realização de nosso estágio sanduíche na *Università Degli Studi di Padova*, Itália, sob a supervisão dos doutores Paolo Bettiolo e Vittorio Berti, se

² A partir daqui adotaremos a sigla QE para nos referirmos ao Quarto Evangelho, mais conhecido como Evangelho segundo João.

³ Em minha banca de defesa mestrado, no ano de 2015, o Dr. Johan Konings me lançou uma provocação de grande valor: porque não poderia haver a coexistência das duas cristologias (baixa e alta) no âmbito do QE? Essa questão impulsionou-me a continuar a pesquisa, e não só investigar a possibilidade coexistencial cristológica, mas de, sobretudo, explicitar a existência de um construto cristológico que engendre ambas as concepções no QE. Desde já registro aqui minha gratidão às significativas contribuições do Dr. Konings.

⁴ Esta expressão é usada por Infantino (2017, p. 11).

instaura como dispositivo fundante para o rastreamento da confissão encarnacional do herói joanino.

O tema da pesquisa é o herói no QE. O herói é uma figura arquetípica⁵ encontrada em todos os tempos, sociedades e culturas (CAMPBELL, 1990, p. 137). Tal figura transita nos imaginários como um símbolo prototípico de proteção (BREILICH, 1978, p. 225), uma espécie de salvador do mundo. Em síntese, apesar da origem e estrutura ontológica do herói não serem muito nítidas, etimologicamente a palavra grega (*héros*) possivelmente significa o "guardião, o defensor, o que nasceu para servir" (BRANDÃO, 2000, p. 15). Essa plataforma simbólica prefigura um relevante traço arquetípico do herói: a capacidade de se sacrificar em prol de um bem estar comum (VALLE; TELLES, 2014, p. 3).

Em nossa trajetória dentre os milhares de heróis e suas milhares de faces que atravessam eras, culturas e civilizações (CAMPBELL, 1990, p. 137), importa-nos a contemplação de uma face em especial: a imagem do Jesus joanino. Ele é o herói dos grupos joaninos⁶ (HURTADO, 2007, p. 406; BRO LARSEN, 2008, p. 347-352), e é centro de nossa investigação. Todavia, o herói joanino será investigado a partir de um nexó dialético⁷ que considerará uma interface contextual com outros heróis daquele tempo. De forma fundamental, sem a pretensão de anacronismos, o Jesus joanino será analisado frente à figura prototípica de Júlio César, o ditador Romano, personagem que vetoriza a imagética mítico-simbólica do herói e da glória no Império; e, de forma corolária, em relação à figura de Simão Bar Giora, um herói judeu (ROTH, 1960, s/p) contemporâneo à história dos cristãos joaninos.

⁵ Para Campbell (1990, p. 150), há uma sequência arquetípica de ações heróicas que pode "ser detectada em histórias provenientes de todas as partes do mundo, de vários períodos da história". Sob essa perspectiva, essencialmente existe apenas "um herói mítico, arquetípico, cuja vida se multiplicou em réplicas, em muitas terras, por muitos, muitos povos".

⁶ A partir de um prisma narratológico dos Evangelhos Jesus pode ser concebido como o herói do QE. Sob essa perspectiva, um herói é definido por seu extraordinário conhecimento e / ou habilidade em comparação com os outros atores do mundo da narrativa (BRO LARSEN, 2008, p. 347-352). De acordo com a extensa pesquisa de Dundes (1977, p.1-30), a vida de Jesus deve ser entendida como uma versão muito especial do modelo de herói indo-europeu. Dentre os elementos que enquadram Jesus no modelo heróico estão: mãe virgem, concepção incomum, herói reputado como filho de Deus, tentativa de matar herói; fuga do herói (fuga para o Egito); criado por pais adotivos; nenhum detalhe da infância; caminha para um reino futuro; torna-se rei; reina sem intercorrências por um tempo, prescreve leis, perde o favor com alguns de seus súditos (como por exemplo, Judas); encontra morte misteriosa, no topo de uma colina, o corpo não está enterrado, ele tem um santo sepulcro (DUNDES, 1977, p. 10).

⁷ "A palavra 'dialética' vem do grego. O prefixo 'dia' dá ideia de reciprocidade ou de troca: *dialegein* é trocar palavras ou razões, conversar ou discutir... Daí o substantivo *dialectike*, a arte da discussão" (FOULQUIÉ, 1978, p. 9). Maiores informações, cf. Hegel (2002).

Nesse empreendimento em busca da face do herói joanino, algo importante a ser ponderado é que a imagem de um herói não se arquiteta sem a participação ativa daqueles(as) que são responsáveis por anunciá-lo. Afirmava Kierkegaard (s/d) que os heróis não existem sem os poetas. São os poetas que em grande medida constroem, enaltecem e imortalizam o retrato desses heróis. Da mesma forma, é o poeta quem determina quem são os heróis da história. No âmbito histórico o poeta é o gênio da memória; é ele quem salva o herói e o povo do esquecimento (KIERKEGAARD, s/d, p. 35), e este “torna-se o portador de uma mensagem que o ultrapassa, que vem do mais fundo do seu ser. Sendo mediador de uma mensagem mais que humana” (GRIMAL *apud* MOTA, 2015, p. 73).

Sob um viés dual, no que tange ao QE, a poesia que anuncia o herói se encontra nas mãos e na vida daqueles(as) que o escreveram. É a pena desses poetas que nos coloca frente a uma das mais incríveis imagens de Jesus retratadas na antiguidade, e, nesse aspecto, a uma das plataformas cristológicas mais complexas do Novo Testamento. Nas linhas desse enigmático documento que encontramos um código interpretativo acerca do herói joanino. No que concerne ao Império, a poesia acerca do seu herói repousa em muitas (mas não todas) linhas da história, e, de forma particular, no processo de performatização que dava origem ao mito⁸ do César divino. Neste tablado teatrológico, os respectivos heróis ascendem a uma esfera icônica e monumental não só a partir dos seus atos incríveis, mas de forma preponderante, a partir das experiências e significados gerados na vida daqueles(as) que os interpretam, dramatizam ou teatralizam suas vidas e obras.

Nesse processo de manutenção da lembrança dos heróis, a aristocracia do Império Romano e os grupos joaninos se encontram. Ambos, ainda que sob uma estrutura axiológica diametralmente oposta, em significativa proporção, são responsáveis tanto pelo kerigma quanto pela perpetuação da memória dos seus heróis. Ambos se inserem em um *cosmos* onde o drama e o teatro são mecanismos tanto de poder quanto de empoderamento. Entretanto, diante dessa paisagem de espacialidades, na qual o Império Romano figura como um macrocosmo de conflitos

⁸ O mito é um relato de um acontecimento fundante, ocorrido no tempo primordial que tem como protagonistas os Entes Sobrenaturais, e “é sempre por tanto a narrativa de uma criação” (ELIADE, 1972, p.11). Sua constituição é tanto realidade como exemplo cosmogônico e conseqüentemente para todas as atividades humanas significativas. “O mito é considerado uma história sagrada e, portanto ‘verdadeira’, porque sempre se refere a realidades” (ELIADE, 1972, p. 12).

e relações de poder legitimadas pelo sagrado⁹, a comunidade joanina figura como construção heterotópica¹⁰ (GUERRA, 2015a, p. 15).

No campo de nossa investigação, esta diagramação humano-espacial¹¹ da comunidade do QE será vislumbrada a partir do conceito de heterotopia, e dos referenciais heterotopológicos arquitetados por Michel Foucault. De acordo com o filósofo, ao contrário das utopias que se caracterizam por serem irrealidades espaciais e posicionamentos sem lugar real, as heterotopias são:

Lugares reais, lugares efetivos, lugares que são delineados na própria instituição da sociedade, e que são espécies de contraposicionamentos, espécies de utopias efetivamente realizadas nas quais os posicionamentos reais que podem se encontrar no interior da cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos, espécies de lugares que estão fora de todos os lugares, embora eles sejam efetivamente localizáveis (FOUCAULT, 2009a, p. 415).

Nas palavras de Foucault (2009a, p. 416), “provavelmente não há uma única cultura no mundo que não se constitua de heterotopias. É uma constatação de qualquer grupo humano”. Sob essa perspectiva, em síntese, o grande exemplo heterotópico¹² é o navio. Este “é a heterotopia por excelência”. Visto como “um pedaço de espaço flutuante, um lugar sem lugar, que vive por si mesmo, que é fechado em si e ao mesmo tempo lançado ao infinito do mar” (FOUCAULT, 2009a, p. 421). Esta metáfora foucaultiana do barco figura, por sua vez, como metaponto teórico-epistemológico desta tese e, pode ser compreendida tanto em relação à vida dos poetas joaninos quanto no tocante à sua obra, o QE. Sob essa ótica heterotopológica, encontramos-nos diante do barco dos poetas, e o barco da poesia joanina.

⁹ Na definição de Otto (1985, p. 11), o sagrado “é antes de mais nada, interpretação e avaliação do que existe no domínio exclusivamente religioso”, sendo uma complexa categoria que está acima de predicados teológicos e filosóficos, constituindo-se por algo *numinoso*, *tremendum*, inefável (REIMER, 2009).

¹⁰ Destacamos aqui o pioneirismo das pesquisas da Dra. Ivoni Richter Reimer no tocante à interface entre o referencial foucaultiano da heterotopia e a exegese neotestamentária. Fora a partir de sua investigação, provocações e orientação que me coloquei em busca da heterotopia joanina em meu mestrado, e continuo a aprofundar a questão nos desdobramentos que se encontram na presente tese. Para maiores informações, ver Richter Reimer (2004, p. 113-122).

¹¹ Para uma conceituação de espaço, ver Massey (2008, p. 29). Acerca do corpo como espaço, ver Tuan (1983).

¹² Conforme Richter Reimer (2004), o termo heterotopia é igualmente formado por *topos* (lugar, espaço) e *hetero* (outro), portanto, “outro-lugar”. Para Reimer (2011, p. 139), “diferente do que na palavra utopia, na qual o prefixo de origem grega ‘u’ nega a historicidade do lugar e a possibilidade de sua realização histórica, no termo heterotopia o prefixo grego ‘héteros’ indica para ‘outro’, remetendo, pois, a outro lugar além do lugar no qual a esperança é enunciada”.

Diante desta tessitura elementar destacamos ainda dois significativos dispositivos que corroboram para a construção da figura dos heróis em questão. Do lado joanino, esse dispositivo é caracterizado pela estrutura de compreensão da comunidade joanina acerca de Jesus, ou seja, por sua cristologia¹³. Nessa situação, a poesia joanina acerca do herói está intrinsecamente arrolada à trajetória cristológica dos grupos joaninos. No que concerne ao Império Romano, esse aparelho é diagramado pela emblemática cerimônia de divinização de Júlio César: a apoteose imperial. Através dela o herói e o Estado-Teatro romano (GEERTZ, 1980, p. 154-171) são erigidos mediante ao espectro da teocracia (BALANDIER, 1982, p. 7- 10; DEBORD, 1997, p. 4s). Este nexos dialético conduz-nos, por seu turno, à intuição de que ambos os dispositivos de elaboração imagética encontram-se diametralmente relacionados à estruturação de uma economia teo-política em seus respectivos conteúdos.

Em termos conceituais, o teo-político configura-se como um ordenamento sistêmico teórico e societal que percorre a história da humanidade (QUADROS, 2009, p. 33), e, que se constitui num labirinto de imbricações entre o religioso e político, prefigurando, por sua vez, relações entre o teológico politizado e o político teologizado (LEFORT, 1991, p. 289). Estes engendramentos envolvem a constituição dos vínculos entre *regnum* e *sacerdotium*; entre imanente e transcendente, entre sagrado e profano (MILBANK, 1995, p. 33; QUADROS, 2009, p. 33).

Ao apropriarmos-nos deste metaponto teórico-exegético, concebemos que a construção imagética dos heróis em questão se estabelece a partir de uma dinâmica em que teologia e política trocam vestes entre si. Esta troca de vestes prefigura uma dança simbiótica de corpos e substâncias, na qual a glória é a veste absoluta, esta orienta e desloca os passos da sinfonia aos moldes da complexa economia teo-política (AGAMBEN, 2011, p. 214). Na dinâmica desta dança, a glória do herói dicotomicamente erige um fundamento estrutural de poder vinculado à dominação ou resistência, a legitimações ou a questionamentos (FOUCAULT, 2012, p. 284). À

¹³ O termo cristologia significa literalmente a doutrina ou discurso acerca de Jesus, o Cristo (KESSLER, 2003, p. 31; HENGEL, 2004, p. 7), e abarca todas as expressões atribuídas a Jesus, quem ele foi e sua missão diante de um plano divino (BROWN, 2001, p. 15). A cristologia se constitui no núcleo da teologia cristã e centro do kerigma da igreja ao longo dos tempos (CULPEPPER, 1999, p. 66; HENGEL, 2004, p. 7). No que se refere especificamente ao QE, a cristologia designa-se como o centro da teologia joanina (LA POTTERIE, 1986, p. 277). Acerca deste assunto, ver também em Culmann (2001, p. 23).

luz desta sinfonia que engendra performances e poder, a face dos heróis é colocada sob-holofotes. Surge assim: heróis em cena.

Chegamos ao título de nossa tese. Nele encontra-se o enredo de nossa história e reside inquietamente outra significativa motivação. Essa incide em, essencialmente, a partir do estabelecimento de um cruzamento imagético-simbólico (Jesus-César), identificar as diferenças dialetais e efetuais encontradas no processo de construção e compreensão desses dois importantes heróis. Porquanto, não empreendemos simplesmente trazer à tona um mosaico caleidoscópico repleto de muitos antagonismos e poucas similaridades entre eles. Sobretudo determinamos em evidenciar a partir de que mecanismos estes heróis foram compreendidos, cultuados¹⁴ e, especialmente, quais as implicações histórico-sociais dessas projeções imagéticas no que tange à comunidade joanina e ao QE.

Por outra parte, em tempos em que Jesus tem sido reduzido a um exemplo de liderança libertária e visto como um companheiro de um movimento revolucionário (KESSLER, 2003, p. 33), convém-nos resgatar o caráter do seu senhorio e divindade. Importa-nos retomar, em alguma medida, a gênese de sua devoção (HURTADO, 2008). Pretendemos, contudo, não unicamente recuperar, mas descobrir qual o efeito da devoção a Jesus na paisagem vivencial dos grupos joaninos, e, por consequência, em sua cristologia.

De antemão assinalamos que não há como nos remontarmos à cristologia no QE sem levarmos em consideração a paisagem de complexidades em que a homologese cristológica¹⁵ joanina foi desenvolvida. Sob esse aspecto, no que diz respeito ao espectro redacional do QE, concebemos que as várias revisões as quais o Evangelho foi submetido indicam etapas de desenvolvimento cristológico no seio dos grupos joaninos, além de revelar a existência de vários estratos cristológicos em seu conteúdo (BOISMARD, 2000, p. 103-104; MATERA, 2003, p. 320).

¹⁴ Desde o início do século XX o paralelismo cultural relacionado às imagens de Jesus e César tornou-se temática vigente nos estudos neotestamentários, sobretudo no que se refere ao Apocalipse joanino. Maiores informações, cf. Naylor (2010, p. 223-225) e também a tese de Francesco Carotta (*apud* WYKE, 2008, p. 245-255).

¹⁵ A expressão homologese deriva do grego *homologeō* e significa confissão de fé (HURTADO, 1988, p. 112). Para nossa tese cunhamos o termo homologese cristológica dos estudos de Mussner (1986, p. 71-79). Em síntese a homologese cristológica préeclesial pretendia testemunhar, colher e formular linguisticamente o fenômeno Jesus, penetrar e clarificar o seu ser (SCHLIER *apud* MUSSNER, 1986, p. 83-84). No panorama dos estudos do QE homologese cristológica joanina não devia ser somente verificada, mas sim interpretada (MUSSNER, 1986, p. 73).

Estas etapas e formatações cristológicas, por uma parte, evidenciam a constituição de um cenário redacional pluricristológico, no qual as cristologias joaninas se integram e se complementam sob um prisma de dialogicidade; por outra parte, entrecruzam-se e concatenam-se com um movimento progressivo e interpretativo de compreensão acerca da pessoa de Jesus, e, nesse sentido, sinalizam a existência de uma jornada, um trajeto dinâmico cristológico experienciado pelos próprios cristãos joaninos (MARTYN, 1979a; TEPEDINO, 1993).

Em termos gerais, a figura do herói está associada a uma saga (CAMPBELL, 1997; BRANDÃO, 2000). Todavia, em nossa pesquisa não trataremos especificamente da saga do herói, mas da saga por causa do herói. Nossa história trata acerca do herói que se revela na caminhada. Essa reflete como esse herói é compreendido e reverenciado no imo dos poetas joaninos. Em outras palavras, nessa dinâmica hermenêutica não versaremos pontualmente acerca da jornada do próprio Jesus no que se refere à sua vida e obra, mas de como a anamnese¹⁶ e a compreensão acerca de sua figura heroica se estabelecem num trajeto genético-noemático¹⁷ (VIDAL, 2013, p. 5; INFANTINO, 2017, p. 84), dinâmico e impetuoso que se reflete no discurso e no kerigma gestado em um âmago comunitário de fé. Denominamos essa empresa metodológico-reconstitutiva de saga cristológica joanina, ou, saga cristológica do herói joanino.

Nessa saga, onde a companhia do herói revela o seu rosto, o retrato do herói joanino é gradativamente desenhado e proclamado sob um duplo horizonte de dramatizações. Sob esse encadeamento fenomênico interpretativo (HEIDEGGER, 2006, p. 203-209), a forma dramática com que o herói joanino é anunciado em determinada proporção é atravessada pelas crises longitudinais (ANDERSON, 2008, p. 325), vividas por seus seguidores (BROWN, 1986; MARTYN, 1979b; MERCIER, 1994). Nessa trajetória, a face do herói é reflexo da história da situação dos cristãos

¹⁶ Por anamnese concebemos um tipo de recordação, reminiscência, memória representativa da vida de Jesus. Com a anamnese a comunidade joanina revive aquilo que em um tempo foi tocado pelos seus predecessores (MUSSNER, 1968, p. 49-83). Acerca da sequela de Jesus pós-pascal no seio dos grupos joaninos, ver em Schweizer (1969, p. 155-175).

¹⁷ O termo noemático deriva do conceito fenomenológico de noema. Noema é “uma palavra de origem grega que pode ser traduzida como ‘compreensão’ [...] Na medida em que adentramos na camada intencional do vivido e, portanto, na estrutura da consciência transcendental, deparamo-nos com o noema: a vivência orientada objetivamente” (TOURINHO, 2013, p. 483-491). Na teoria fenomenológica de Husserl (*apud* TOURINHO, 2013, p. 491) o noema é o componente ‘intencional’, uma vez que ‘tende’ para o ‘objeto’ que designa. “Graças ao noema que o objeto adquire, em sua versão reduzida, uma presença imanente diversa, ao mesmo tempo, da consciência que se tem dele”.

joaninos¹⁸ (MENKEN, 1993, p. 320; ANDERSON, 2008, p. 325). Nesse ínterim, a biografia da comunidade joanina se cruza com a construção de sua cristologia.

Por todas essas razões, a cristologia do herói joanino é o fio condutor de nossa pesquisa. A partir de dados bibliográficos, esta nos abrirá um leque de possibilidades, perguntas, contextos, personagens e discursos. Destarte, na esfera teleológica desta investigação, a visibilização desta saga cristológica terá como matriz teórico-epistemológica o protótipo reconstitutivo genético-cristológico de Vidal (2013, p. 5s). Este referencial estrutura-se como eixo norteador de caráter não totalizante, na medida em que, a partir de uma dinâmica de (re)leitura, que considera o nexos dialético das não linearidades, fluxos e (des)continuidades da história (BURKE, 1994), estaremos propondo, de forma não absolutizante, assim como alguns investigadores do QE, uma tentativa de repercussão de nossa própria empresa reconstitutiva. É no plano deste desafio exegético (WEGNER, 2002, p. 11) e, em torno dele, que circularão todas as outras estruturas e demandas analíticas de nosso trabalho.

Por seu turno, os desdobramentos desta jornada exploratório-reconstitutiva encontram-se transversalmente concatenados a dois eixos apriorísticos; o primeiro diz respeito ao *Sitz im Leben* do QE, o outro diz respeito a algumas premissas relacionadas à cristologia joanina. Norteamo-nos, pois, pelo importante princípio hermenêutico de que não existem análises sem pressupostos¹⁹ (HEIDEGGER, 2011, p. 177-182). Sempre ecoam decisões e compreensões que precedem o jogo da interpretação. Nesse jogo, pressupostos concebidos se tornam condição para a compreensão (SCHNACKENBURG, 2001, p. 260).

No que tange ao *Sitz im Leben* do QE, diante de todo arcabouço histórico-exegético existente²⁰, iniciaremos nosso trajeto a partir dos fios condutores fundantes, a saber:

a) Quando nos referimos ao Evangelho joanino, estamos frente a uma obra redacional dramático-teatral²¹ (BUSSCHE, 1972, p. 36; BRUCE, 1987, p. 28;

¹⁸ Partimos da fundamentação axiomática de que o desenvolvimento da cristologia joanina está diretamente conectado com o desenvolvimento da comunidade (MENKEN 1993, p. 320). Isto é, com a história da situação joanina, na qual as plataformas cristológicas originam-se para satisfazer necessidades específicas dentro do seu histórico de desdobramento (ANDERSON, 2008, p. 325).

¹⁹ No 'ser-aí-de-antemão' realiza-se uma concepção prévia fundamental e decisiva, no sentido de formulação de princípios (HEIDEGGER, 2011, p. 177-182). Acerca da conceitualidade da pressuposição, ver em Heidegger (2011, p. 177-182).

²⁰ Para um levantamento do *Sitz im Leben* relacionado ao QE, ver Guerra (2015a, p. 20-25).

KONINGS, 2016, p.17-22), que evidencia uma complexa produção textual fragmentária, que teve diversos autores, e se deu gradativamente por etapas matizadas pelo tempo (ANDERSON, 1996, p. 26; BOISMARD, 2000, p. 103-104; BLANCHARD, 2004, p. 28). Essa compreensão da autoria múltipla se explica a partir da hipótese existencial da denominada ‘escola joanina’²² (BROWN, 1983; VIELHAUER, 2005; VIDAL, 2013), isto é, um círculo de escritores (porta-vozes) inseridos no seio de uma comunidade²³ matriz²⁴ (SCHNACKENBURG 1987, p. 38-40), que possuía profundas raízes no testemunho do Apóstolo João, Filho de Zebedeu (JAUBERT, 1982, p. 15; LÉON-DUFOUR, 1989, p. 13).

b) Torna-se significativo pontuar que este complexo processo escriturístico instala-se a partir de uma atmosfera polifórmica multicultural (VANCELLS, 1989, p. 174; TEPEDINO, 1993; VASCONCELOS, 1996), e nela a digital cultural joanina caracteriza-se pelo engendramento de um judaísmo-helenista evidenciado em maior ou menor grau desde as origens dos grupos joaninos. Em termos exegéticos este pressuposto consolida-se na medida em que, a despeito de todas as tendências interpretativas binárias relacionadas ao panorama cultural neotestamentário, entendemos que a maior influência sobre a ascensão da igreja primitiva não está na dicotomia/divergência entre judaísmo e helenismo, mas a partir de uma síntese entre

²¹ Partimos do axioma de que quanto ao gênero literário o QE está entre a narrativa e o drama, ou teatro, utilizando-se destes recursos muito praticados em seu ambiente (KONINGS, 2016, p. 22). Nas palavras de Bussche (1972, p. 36), o Evangelho joanino é um complexo escriturístico envolto em uma atmosfera de momentos de grandeza dramática. À vista disso, o mesmo se faz permeado por cenas e dramas ao longo de suas linhas (BUSSCHE, 1972; MARTYN, 1979b; JAUBERT, 1982; SIMPSON, 1985; BROWN, 1986; BRUCE, 1987; MERCIER, 1994; PALLARES, 1994; KONINGS, 2005; DODD, 2003). No tocante à sua redação, dramática e poesia e são recursos literários significativos a seu processo de confecção (KONINGS, 2005). Nesse ínterim, entre dramas e cenas (BROWN, 1986; MARTYN, 1979b; MERCIER, 1994), o que Shakespeare faz com a percepção dramática, a ação pneumática do Paráclito produz em uma escala muito maior (BRUCE, 1987, p. 28). Maiores informações, ver em Hinkelammert (1998).

²² Concordamos com Vidal (2013, p. 81-82) que a ideia da existência de uma escola joanina é a chave para entender a continuidade e, ao mesmo tempo, a transformação da tradição, assim como a origem e evolução dos escritos dos grupos joaninos ao largo das sucessivas etapas de sua história.

²³ Dentre os pesquisadores que adotam a ideia de comunidade joanina estão: Josaphat (1966); Martyn (1979b); Jaubert (1982); Brown (1983); Rubeaux (1986); Schnackenburg (1987, p. 38-40); Léon-Dufour (1989); Tepedino (1993); Casonatto (2000); Blanchard (2004); Vielhauer (2005); Koester (2005, p. 202); Ferreira (2012); Vidal (2013) e Lamb (2014, p.1s).

²⁴ Para começar, teriam existido uma ou várias comunidades joaninas? Schnackenburg (1987, p. 38-40, tradução própria), entende que, “com o testemunho das outras cartas joânicas, se abre a perspectiva sobre duas comunidades concretas”. No entanto o autor, com quem concordamos, substitui a expressão ‘comunidades joânicas’, pela representação mais precisa de uma comunidade local matriz ou básica, e outras várias comunidades locais que estavam em seu raio de ação e que eram influenciadas espiritualmente por essa comunidade matriz, e poderiam assim ter constituído o cristianismo joanino em um sentido mais amplo.

as duas forças (HENGEL, 1989, p. 2; IRONS, 2006, p. 22; HURTADO, 2008, p. 43-44).

c) A dinâmica arquitetônica fragmentária que circunscreve o processo redacional do QE evoca, por sua vez, o protótipo teórico das fontes joaninas em Vidal (2013), como pressuposto hermenêutico de nossa investigação. Apesar de hipotética e não consensual, e das inúmeras críticas em relação a esse tipo de teorização, concordamos com a existência de possíveis materiais orais e escritos que foram paulatinamente incorporados e reinterpretados, dando origem a um documento original por ter mesclado fragmentos textuais de forma criativa, objetiva e singular (LINDARS, 1978, p. 33-56; SCHIAVO, 2010, p. 13-26; CULPEPPER, 2016, p. 4-7).

d) Concebemos, em termos substanciais, que toda trama²⁵ redacional do QE (CULPEPPER, 2016, p. 113-129), instaura-se como fruto de uma auto reconstrução anaminética pneumática²⁶ e kerigmática acerca da vida, obra, e pessoa de Jesus no mundo (TEPEDINO, 1993, p. 87-88; RICHTER REIMER, 2011, p. 48), podendo ser compreendido, nestes termos, como um complexo dialético e dinâmico de representações sociais e coletivas (CHARTIER, 1991, s/p), ressignificadas, um compêndio de memórias acionadas, selecionadas, estruturadas e entrecruzadas em horizontes, discursos e narrativas de fé, que, por sua vez, presentificam o herói lembrado no seio dos grupos joaninos (JAUBERT, 1982, p. 17; RICHTER REIMER, 2012, p. 242; 2013, p. 80).

e) Em nossa investigação, valemo-nos da compreensão de que no processo de construção textual do Evangelho joanino há uma fusão de vidas e horizontes (GADAMER, 1997, p. 452-458; CULPEPPER, 2016, p. 325). Destarte, de forma primordial, o processo de interpretação do Evangelho joanino indica o prisma hermenêutico de um duplo horizonte histórico a ser considerado²⁷ (MARTYN, 1979a,

²⁵ A trama de um trabalho dramático ou narrativo é a estrutura das suas ações, ordenadas e representadas no objetivo de obter particulares efeitos emotivos e artísticos (ABRAMS *apud* CULPEPPER, 2016, p. 107).

²⁶ Corroboramos com o pressuposto de que o agente mantenedor e intérprete das vozes do passado dessa comunidade era pneumático: o Espírito Santo (Jo 14,26). “Como pedagogo sua principal tarefa é trazer à memória-‘anamnese’-, fazer recordar e levar a um entendimento mais profundo da vida histórica de Jesus, porque, no tempo da partida de Jesus, os discípulos ainda não haviam alcançado a plena compreensão das suas palavras e atos. Por meio desta atividade, o Espírito torna presente Aquele que está ausente” (TEPEDINO, 1993, p. 87-88).

²⁷ Nas palavras de Mussner (1968, p. 76), concepção acerca da pessoa de Jesus se constitui numa continuação coerente de um processo de explicação que se enraiza no passado e reverbera no presente da comunidade joanina. Torna-se, assim, pressuposto primordial de nossa tese a

p. 30). Nesse amálgama existencial e dialético, imbricado por aspectos históricos e teológicos (DODD, 1978, p. 13-29), a vida e a história de Jesus e dos grupos joaninos se encontram, se entrelaçam e se revelam.

Por outra parte, no que se refere à cristologia joanina, sob uma perspectiva teórico-metodológica, nossa empresa reconstitutiva encontra-se substancialmente ancorada em alguns vetores epistêmicos basilares, a saber:

1- Um primeiro vetor diz respeito ao respaldo hermenêutico para nosso método. Nesse contexto, nossa empresa reconstitutiva ancorar-se-á tanto no princípio da indecidibilidade²⁸ (DERRIDA, 1971; 2007), quanto na hermenêutica da imaginação criativa²⁹ (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 225; RICHTER REIMER, 2005). Estes paradigmas teóricos conduzem-nos à abertura de um espaço hermenêutico mais sofisticado, assim como nos oferecem respaldo e permissão teórico-epistemológica para ousarmos reconstituir novos caminhos relacionados à saga cristológica joanina.

2- O segundo vetor diz respeito aos pressupostos elementares que apontam o sustentáculo embrionário da saga cristológica do herói. Estes contemplam instâncias paradigmáticas que evidenciam matricialmente desde: o fator fundante relacionado à ressurreição de Jesus (o herói, invencível, que como o sol, desce às trevas sem ser atingido pela morte³⁰), aos caracteres fenomenológico revelacional³¹, pneumático

concepção de que “temos que 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” (MARTYN, 1979a, p. 30, tradução própria).

²⁸ “Associa-se frequentemente o tema da indecidibilidade à desconstrução. Ora, o indecidível não é apenas a oscilação entre duas significações ou duas regras contraditórias e muito determinadas, mas igualmente imperativas [...] mas é também a singularidade sempre heterogênea e única do exemplo não sub-sumível” (DERRIDA, 2007, p. 46). Para Derrida uma proposição indecidível dialoga com a trama dos intervalos, dos espaçamentos e distâncias que se abrem e se encontram no ‘entre’ das realidades. Esta propositiva rompe com as ambivalências e binarismos metodológico-científicos. Em síntese, uma proposição indecidível [...] “é uma proposição que, estando dado um sistema de axiomas que domina uma multiplicidade, não é nem uma consequência analítica ou dedutível dos axiomas, nem em contradição com eles, nem verdadeiro, nem falso do ponto de vista destes axiomas” (DERRIDA, 1971, p. 271).

²⁹ Como assinala Schüssler Fiorenza (2009, p. 225), “historiadoras/es que escrevem história ou exegetas que interpretam textos históricos dependem de sua imaginação para ‘fazer história’, para ver as pessoas do passado como fazedoras/es de história e agentes históricas/os”. Acerca deste tema, ver também Vidal (2013, p. 5).

³⁰ “Convém lembrar que o herói parece sempre imaginado com traços tomados ao Sol. Também o Sol percorre uma carreira, cujas diferentes etapas são facilmente assimiladas às de uma vida brilhante: aurora, zênite, crepúsculo [...] Como o herói, o Sol entra na sombra. A sua aurora é um nascimento, mas o seu ‘por’ é somente uma morte aparente. Diferentemente da Lua, que é imaginada morta durante os três dias de escuridão, o Sol parece ter descido ao reino das trevas, aos infernos, que ele atravessa sem ser atingido pela morte [...] Como o Sol, o herói é invencível” (SELLIER, 1970, s/p).

(SCHNACKENBURG, 1987, p. 56; TEPEDINO, 1993, p. 96-186; HENGEL, 2004, p. 7), histórico, soteriológico e cristocêntrico engendrados na cristologia joanina³².

Munidos destes pressupostos e a partir deste *locus* hermenêutico, conduzirmos-nos de forma mais segura à nossa projeção reconstitutiva. Neste empreendimento não laboramos desconectados de um ponto de partida textual. Propomos, assim, a análise da saga cristológica da comunidade a partir de uma metodologia dialética (HEGEL, 2002), que engloba a exegese de três versículos específicos. São eles: Jo 18,36; 1,1; e 1,14. Este procedimento será estabelecido a partir de uma análise textual diacrônico-sincrônica (MENKEN, 1993, p. 320 ANDERSON, 1996, p. 28); que estruturar-se-á de forma pendular.

Dentro dessa rota exegética que anuncia um movimento pendular retrospectivo envolto por interfaces e contextualidades, nosso objeto, o versículo Jo 1,14, representa tanto nosso ponto de partida quanto de regresso, na medida em que nossa hipótese nuclear se configura nele. Em seu *backstage* residem nossos problemas.

De forma substancial, nossa problemática principia na medida em que buscamos perscrutar os meandros sintagmáticos que envolvem o conteúdo cristológico de Jo 1,14. Sob essa concepção, de um lado, a teoria das fontes joaninas indica-nos que o discurso de Jo 1,14 traz consigo uma carga histórico-cristológica peculiar. Nele, o herói não é compreendido apenas a partir do presente dos escritores, mas também das percepções do passado³³ daqueles(as) que escrevem. Sob essa conjuntura redacional estruturada em múltiplos contextos e fragmentações textuais, haveria um histórico cristológico genético-noemático do herói subjacente em Jo 1,14? Existiriam, nesse sentido, múltiplas configurações cristológicas implícitas em Jo 1,14?

Frente a esses questionamentos preambulares, ousamos pensar que, para compreendermos a plataforma cristológica estabelecida em Jo 1,14, necessitamos

Acerca da ressurreição como matriz cristológica, ver Cullmann (2001, p. 412-414); Kessler (2003, p. 86).

³¹ A noção de revelação é central no contexto joanino (CARTER, 2008, p. 127).

³² A respeito destas questões, ver Menken (1993, p. 294); McIntyre (1998, p. 4-6); Cullmann (2001, p. 399-422); Schnackenburg (2001, p. 235-237); Hengel (2004, p. 7); Moingt (2008, p. 12-21).

³³ Nossa tese acerca da saga cristológica joanina basicamente começa pelo 'final' da história, evidenciado metodologicamente em Jo 1,14. Entretanto, este final para ser compreendido exige um processo de reconstituição de um passado inerente ao próprio texto. Nesse sentido, pretender-se-á analisar o texto referido não só à luz de seu presente, mas também tendo em vista o seu passado intertextual correlacionado. Nessa dinâmica, à luz desse passado, poder-se-á compreender melhor o presente, e, nesse aspecto, o 'final' desta história.

retroceder (de frente para trás) à outra extremidade do pêndulo, no caso de nossa investigação, o fragmento Jo 18,36. Esse inédito extrato cristológico nos apresentará as raízes cristológicas da comunidade. Em seguida, caminharemos para a posição intermediária do pêndulo. Esta nos anunciará um processo de reconfiguração cristológica em Jo 1,1. Ao final, no retorno do pêndulo, todas essas informações servirão como estruturas de interpretação e matização da cristologia do herói em Jo 1,14.

Sob esse viés propositivo nossa saga cristológica estrutura-se basicamente em dois pressupostos homologéticos, que evocam duas locuções protoeclesiais acerca do herói: o pressuposto do reino imbricado no fragmento Jo 18,36, que delinea o que denominaremos de cristologia joanina real e o pressuposto da divindade de Jesus, implícito em Jo 1,1, que, por sua vez, articula-se ao que nomearemos de cristologia joanina da glória (Jo 1,1). Em nossa caminhada, a ratificação arqueológica destes modelos protocristológicos torna-se fundamental para a explicitação de nossa hipótese nuclear. Concomitantemente a essas pressuposições evidencia-se o nosso elo hipotético entre cristologia real e cristologia da glória que, a partir da visibilização de uma dinâmica de condensação de plataformas cristológicas, se consuma no terceiro passo da saga cristológica da comunidade.

Estes referenciais conduzem-nos, por outra parte, à camada de nossa problematização que se refere à interface destas prováveis projeções cristológicas e o contexto sociorreligioso correlato ao trajeto dos grupos joaninos (HURTADO, 2008; THEISSEN 2009; FEITOSA, 2012). Em outras palavras, ao admitirmos a homologese cristológica também como um fato sociológico (SCHMITD *apud* MUSSNER, 1986, p. 79), concebemos que as diagramações das cristologias joaninas estão diretamente relacionadas às fronteiras axiológicas produzidas diante da concentricidade do macro e do microcosmos joanino (KONINGS, 2016, p. 26). Diante de todas estas tramas e possibilidades, a pergunta central que intriga e delinea nossa tese é: qual o conteúdo genético-cristológico implícito em Jo 1,14, e, como esse conteúdo se relaciona com o contexto sociorreligioso vivenciado pelos grupos joaninos?

Na dinâmica joanina, o prólogo do QE evidencia a memória e a *dynamis* do processo de compreensão dos grupos joaninos acerca do seu herói e, nesse aspecto, de forma geral é um complexo cristológico permeado por heterotopias,

reatualizações e ressignificações que contemplam várias esferas. Sob essa conjuntura, a fórmula *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (*Kai ho logos sarx egeneto*) em Jo 1,14 figura como espaço de contraposição ao contexto sociorreligioso joanino.

Diante dessa realidade, esta pesquisa objetiva demonstrar a seguinte hipótese: o discurso da encarnação do herói joanino, estruturado dentro de uma poética sequencial do prólogo, repercute a saga cristológica da comunidade e revela a configuração genético-noemática da mesocristologia joanina. Trata-se de um modelo protocristológico que se faz construção³⁴ heterotópica e teo-política em relação à apoteose romana, e, por conseguinte, estabelece-se como construto cristolátrico, cristocêntrico e paradigmático em relação ao culto imperial e às estruturas teotocráticas engendradas neste.

A partir da confirmação desta hipótese, esta tese tem como objetivo principal explicitar que o cristianismo originário joanino instaura-se como protótipo cristológico-cultural cristolátrico que kerigmatiza e reivindica uma *práxis* devocional centralizada em Jesus. Nesse sentido, a *gens* mesocristológica, implícita no discurso encarnacional do herói joanino, implanta-se como construto homologético paradigmático em relação a qualquer *práxis* divinizante e cultural, forjada teotocraticamente sob dispositivos hermenêuticos não cristocêntricos ao longo da história. Este modelo investigativo nos permite questionar em que proporção o protótipo paradigmático devocional e, por conseguinte, contracultural joanino tem sido subvertido ou negligenciado, por uma parte, pelas dinâmicas e faces do poder que continuam a fabricar devotos, deuses-heróis e seus respectivos cultos no decorrer dos tempos e sociedades; por outra parte, na medida em que, antigas e novas dinâmicas devocionais e culturais de caráter não cristocêntrico, a partir de uma apropriação prototípico-simbólica gestada em César, tem se estabelecido mimeticamente na história eclesiástica dos cristianismos ao longo dos tempos.

No que diz respeito às contribuições, do ponto de vista acadêmico, a pesquisa se faz significativa na medida em que:

1- Esta tese promove novas/outras perspectivas em relação ao viés epistemológico da cristologia joanina, sobretudo, porquanto propõe um protótipo

³⁴ Em nossa pesquisa adotaremos o termo 'construção' para nos referimos à cristologia joanina não como empreendimento ou projeto ideológico orquestrado de propaganda acerca da figura messiânico-divina de Jesus. Pelo contrário, quando nos valemos da expressão 'construção' queremos assinalar que a cristologia joanina se faz um construto ao passo que se estabelece como um processo hermenêutico e revelacional gradativo de compreensão acerca da pessoa de Jesus.

reconstitutivo da saga cristológica joanina que aloca, a partir dos paradigmas epistemológicos das Ciências da Religião³⁵, pressupostos interpretativos, categorias, e hipóteses fundantes, em alguma dimensão, ainda não aprofundadas no que tange a essa temática. Destaca-se, nesse aspecto, a promoção de uma plataforma exegetico-dialógica não convencional entre a cristologia joanina e categorias analíticas como ‘heterotopia’ e ‘teo-político’, referenciais teóricos ainda não tão trabalhados no espaço dos estudos joaninos.

Por outra parte, no tocante à nossa proposta de reconstituição da saga cristológica joanina asseveramos que a relevância deste trabalho não consiste em contar (criar, reconstituir) um novo início ou um novo ‘final’ para a história dos grupos joaninos, mas sim, na tentativa de, a partir do *locus* hermenêutico da indecidibilidade (DERRIDA, 1971; 2007), trazer outros horizontes epistemológicos para os bastidores desta caminhada cristológica. Nesse aspecto, ao propormos uma ruptura parcial com os nexos binários, ambivalentes e metodológicos oriundos dos métodos clássicos de reconstituição³⁶, pretendemos sugerir novos percursos localizados no meio da saga joanina, abordando assim, o nexo ‘entre o sim e o não’ ainda não contado e intrinsecamente localizado entre começo e o final de uma história tantas vezes já reproduzida. Sob esse vértice interpretativo, a pesquisa se faz pontual tendo em vista que, apesar de se valer da crítica textual³⁷ e de alguns outros parâmetros do método histórico-crítico³⁸, não necessariamente vincula à construção do trajeto cristológico da comunidade joanina à maioria das concepções cristológicas estruturadas a partir da Escola da História das Religiões (BOUSSET, 1970; BULTMANN, 1956).

2- Em termos exegeticos, a investigação adquire relevância na medida que:

a) descentraliza o foco exegetico da microzona conflitual que envolve os estudos relacionados à comunidade joanina e o judaísmo rabínico incipiente, e o

³⁵ Apesar da polissemia envolvendo o que se entende por religião, decidimos adotar o conceito de religião como: um sistema simbólico (GEERTZ, 1989), estruturado e estruturante (BOURDIEU, 1998), um conjunto de crenças e ritos que pressupõe a classificação de todas as coisas em reais e ideais, sobre as quais os homens pensam, em classes ou em grupos opostos (DURKHEIM, 1989), é a maneira de conhecer a realidade e pensar sobre ela (ERICKSON, 1996).

³⁶ Dentre os quais estão Martyn (1979a, 1979b), Brown (1983), Kysar (1975; 2007), Boismard (2000) e Vidal (2013).

³⁷ O trabalho da crítica textual consiste em: “1- constatar as diferenças entre os diversos manuscritos que contêm cópias do texto da exegese [...] 2- avaliar qual das variantes poderia corresponder com maior probabilidade ao texto escrito pelo autor bíblico” (WEGNER, 1998, p. 39, grifos nossos).

³⁸ Nossa opção metodológica consiste na diluição sintagmática de alguns elementos do método histórico-crítico no percurso exegetico da tese, sem pretensões de aplicabilidade totalitária do método.

(re)direciona para o macroconflito entre os cristãos joaninos e o Império³⁹. Esse procedimento e posicionamento exegético, despido de um estigma criminalizante (em ambos os contextos) em sentido significativo, desconstrói e critica os nexos e efeitos interpretativos (des)criminalizantes oriundos de políticas de interpretação anti-judaicas em relação ao QE ao longo dos tempos. Por outro lado, tal (re)direcionamento exegético tende a possibilitar outras descobertas e perspectivas que podem auxiliar em uma empresa de reconstituição da história, bem como da saga cristológica joanina. Dentre essa senda de possibilidades somam-se o enfoque epistemológico sobre a relação paradoxal entre a cristologia joanina e a apoteose romana, bem como a visualização do conflito entre a devoção joanina a Jesus e a instituição paradigmática do culto ao César romano, especialmente, no contexto do prólogo joanino, algo pouco abordado até o momento na esfera das pesquisas das Ciências da Religião.

b) promove uma interface entre cristologia joanina e o contexto sociorreligioso inerente ao QE. Neste aspecto, a pesquisa faz-se pontual na medida em que, de um lado, insere no contexto exegético do Evangelho joanino uma metodologia de cruzamento imagético-simbólico entre personagens focais (Jesus joanino-Simão Bar Giora-César), de outro lado, ao passo em que, a partir do cruzamento imagético pontual (Jesus-César), insere a atmosfera cultural imperial como parâmetro exegético do processo de reconstituição da saga cristológica joanina. Nesta intersecção imagética evocam-se, por sua vez, fatores e procedimentos, ao menos em parte, ainda inexplorados no terreno dos estudos dos cristianismos originários.

3- Em termos teóricos, ao propor a existência da configuração de uma mesocristologia joanina, esta pesquisa engendra e disponibiliza uma nova categoria analítica para o estudo cristológico joanino. Sob essa perspectiva, ao sugerirmos a possibilidade estrutural de um neomodelo protocristológico joanino, um núcleo cristológico genético-noemático que imbrigue em si um cruzamento de horizontes, contextos, fontes e cristologias, estaremos visibilizando a existência de uma chave epistemológico-interpretativa para uma 'nova'/outra leitura do Jesus joanino no QE.

³⁹ Sabe-se que o Império Romano não se encontra no radar de muitos estudos joaninos. Nesse cenário investigativo, diversos estudiosos preocupados com leituras individualistas ou sinagogais que isolam falsamente a sinagoga e Jesus de todos os outros contextos, por sua vez, rejeitaram explicitamente alguma possibilidade de interação entre o QE e o Império dos Césares (CARTER, 2008, p. 335).

Por seu turno, no que se refere ao aporte societal desta tese, o questionamento acerca das diferenças estruturais, sistêmicas, políticas e religiosas, entre a divinização dos Césares e a humanização do *Logos* no panorama da comunidade joanina do século I nos leva a arguir se, nos dias atuais, essas estruturas engendram-se e continuam mesmo que sob outras faces e representações⁴⁰. Por outro lado, ao considerar a natureza dinâmica das Escrituras, essa pesquisa se faz relevante na medida em que um olhar fenomenológico-sociológico em relação ao protótipo cristológico-cultural joanino pode provocar transformações sociais e religiosas na atualidade.

Na esfera eclesiológica, o mote subsidiário desta pesquisa se estabelece ao passo que, no esforço de uma projeção teórica livre de pressupostos dogmático-doutrinários, a indicação de um protótipo homologético cristológico que fomenta um ato cristolátrico de devoção e culto a Jesus, questiona em que medida as estruturas eclesiais dos cristanismos têm se articulado sob uma plataforma cultural cristocêntrica e, por sua vez, têm se estabelecido como espaços heterotópicos em relação aos cultos, heróis e divindades prototipicamente construídos ao longo dos tempos. Frente a esse panorama de contemporaneidades, a heterotopia joanina segue como arquétipo e exemplo.

À luz destas perspectivas, esta tese divide-se e estrutura-se de forma tripartite nos seguintes capítulos:

No primeiro capítulo, emergiremos de forma direta no primeiro passo da saga. Este tratará acerca do herói-rei e o reino. Nessa trama, tendo como referencial exegetico as Tradições Básicas joaninas e, sobretudo, o fragmento Jo 18,36, versar-se-á acerca do processo de construção da cristológica real joanina, a partir dos paradigmas do herói-rei e sua *basileia*, visibilizando-se, neste encadeamento, o *background* de contingências, desafios e efetualidades que se relacionam com este momento incipiente da história dos grupos joaninos.

O segundo capítulo, por sua vez, tratará do segundo passo da saga. Este revela-nos a interface entre o herói e a glória. Neste contexto, tendo como referencial exegetico o fragmento hínico-poético Jo 1,1, versaremos acerca da dinâmica de elaboração da cristologia da glória do herói joanino. Diante deste tablado objetiva-se evocar fundamentalmente, a partir do cruzamento imagético-

⁴⁰ Acerca desta temática, ver Richter Reimer, Guerra e Oliveira (2016, p. 235s).

simbólico (Jesus-César), uma arqueologia da glória⁴¹, que por sua vez, evidencie as instâncias e fios paradoxais que orbitam o processo prototípico de construção da divindade e do culto a Júlio César, e a *dynamis* de compreensão acerca da divindade e da devoção ao Jesus joanino. Nessa trama epistêmica, os substratos arqueológicos coletados por nós em terras italianas e gregas configurar-se-ão em alicerces históricos ratificadores da hipótese proposta.

Por fim, o terceiro e último capítulo abordará o passo final da saga. Este revelará a relação entre o herói, o reino e a glória. Nessa paisagem textual, tendo como referencial exegético Jo 1,14, tratar-se-á acerca da construção genético-paradigmática do modelo protocristológico mesocristológico, das suas implicações em relação à apoteose romana e a instituição paradigmática do culto imperial no seio joanino, bem como da história dos efeitos e sintagmas intrínsecos ao caráter heterotópico da mesocristologia joanina.

Salientamos que este trajeto será articulado à luz da estrutura hermenêutica que concebe a possibilidade de um triplo horizonte, no qual os caminhos entre os heróis e poetas se cruzam. Acolhidos pelo pensamento heideggeriano, temos a consciência de que o olhar sobre o olhar diz muito sobre nosso próprio ser no mundo (HEIDEGGER, 2006). Nesta dinâmica que anuncia o entrecruzar de olhares e horizontes, sagas, heróis e poetas se (con)fundem em um espectro saturado de significações e possibilidades interpretativas. Por esse motivo, a saga heroica de Jesus, que se evidencia na saga cristológica dos grupos joaninos também pode representar nossa própria saga em busca do herói. Seguramente, no círculo da poesia e do fenômeno que nos alcança também caminhamos à procura dele. Nessa fusão de vidas e horizontes, em determinada medida, também construímos e contamos a história.

Dessarte, nesta tese, assim como alguns estudiosos já almejaram tornar seu personagem interessante aos leitores(as) e fazer o seu herói belo e encantador (RENAN *apud* CHAVES; SENA, 2008, p. 329), a partir de nosso horizonte fenomenológico também ambicionamos o mesmo⁴². Nesse caminho, tal qual o poeta kierkeggardiano, seguimos, de porta em porta, a recitar nossos versos e discursos, a fim de que todos admirem e sintam orgulho do herói. Nessa interseção de

⁴¹ Cf. Agamben (2011, p.186).

⁴² Parece-nos muito difícil passar anos de nossa vida pesquisando acerca de algo, se isso primeiramente não falar ao coração (TEPEDINO, 1993, p. 12).

intencionalidades, à luz de um parâmetro exegético, não podemos deixar de pensar que os próprios poetas construtores do QE também o queriam. Aqui fixamo-nos.

Diante do desafio posto, como já assinalamos, não buscaremos os passos de Jesus, mas sim, as 'pegadas' de uma comunidade que o compreendera e o proclamara. No decorrer desta expedição, pretendemos, ainda que de forma imaginária, acompanhar os/as cristãos joaninos em sua carreira de fé. Nessa saga kieerkgaardiana⁴³, delineada pelos olhos daqueles(as) que creram no absurdo, acompanharemos os poetas joaninos numa marcha épica que nos exhibirá a face de seu herói sempre presente, vivido e, em algum momento dessa trajetória, cultuado como o próprio Deus que se tornou carne e habitou entre nós. À luz desta paisagem de possibilidades e descobertas, convidamos o olhar que se encontra do outro lado deste texto a adentrar nessa incrível história e a caminhar conosco pelas veredas de uma jornada na qual poetas revelam e se tornam heróis em cena.

Abram-se as cortinas. Que comece a saga.

⁴³ Tal como Kierkgaard (s/d) acompanhou Abraão em '*Tremor e temor*', almejamos acompanhar os grupos joaninos em sua jornada de fé.

1 A GÊNESE DA SAGA: O HERÓI-REI E O REINO

Os poetas não têm pudor em relação às próprias experiências: eles as exploram.

(Friedrich Nietzsche)

Toda saga tem um começo. Em nossa história, a saga cristológica joanina tem sua gênese na interface entre o herói e a coroa.

Na antiguidade, o herói “designava um personagem fora do comum em função de sua coragem e vitórias” (LE GOFF, 2009, p. 14). Este geralmente descendia de ancestrais famosos ou de pais da mais alta nobreza (MATOS, 1994; RANK *apud* BRANDÃO, 2000, p. 20-21). Tal pressuposto acerca da origem nobre do herói não se faz dessemelhante na concepção joanina. À luz desta perspectiva, em seu primeiro passo cristológico, os poetas da comunidade iniciam sua trajetória de compreensão acerca de Jesus proclamando antes de tudo que ele é o Messias⁴⁴. Que ele é rei.

Transportamo-nos para o palco primevo onde cristologia real joanina foi estruturada. Nesse tablado histórico-revelacional de construtos paradigmáticos e complexidades, a partir da tradição, memória⁴⁵ e narrativas joaninas, a humanidade e a realeza do herói figuravam em cena.

Neste capítulo versaremos acerca desta *dynamis* cristológica real que orbita o primeiro passo da saga da comunidade. Retornaremos, portanto, à primeira extremidade do pêndulo exegético proposto na introdução deste trabalho⁴⁶. Esta

⁴⁴ No QE Jesus é o Cristo, o verdadeiro Messias profetizado, o continuador e reformador em senso espiritual e intérprete do Antigo Testamento (BONIFASI, 2010, p. 188). Na concepção de Matera (2003, p. 341-346), o título Messias figura como uma das principais identificações acerca de Jesus no QE. Nesse contexto há um número significativo de referências. *Christos* ocorre com artigo em Jo 1,20.25; 3,28; 4,24.29; 7,26.27.31.41.42; 10,24; 11,27; 12,34; 20,31. Ocorre sem o artigo em Jo 1,17; 9,22; 17,3. E em Jo 1,41 a expressão *ton Messian* transcreve o hebraico para ‘Messias’. Acerca da temática, ver também em Boismard (2000, p. 76-77).

⁴⁵ A memória é uma narrativa de reconfiguração temporal, uma representação de um acontecido, um processo transacional, em que o sujeito se liga com o social. Nele atribui-se veracidade à recordação por uma operação de reconhecimento de uma experiência passada, resgatada pelo ato de lembrar. A memória conforta, satisfaz, é aceita, passando a ter foros de indiscutível. Na esfera social, a memória é fator agregador, na medida em que constrói laços de pertença dos indivíduos com o passado, patrimonializa as lembranças, proporciona coesão social, cria identidades e atividades de referência imaginária que norteiam as pessoas no mundo (PESAVENTO, 2006, s/p). Acerca desta temática, ver Chartier (1991, s/p).

⁴⁶ Ao partirmos do pressuposto que no contexto joanino cada configuração cristológica se relaciona com um contexto e fragmento textual específico da vida da comunidade (VIDAL, 2013), propomos um passo a passo. Sob essa perspectiva, alguns passos reconstrutivos em direção as raízes da

extremidade pendular, por sua vez, tem sob-holofotes investigativos o fragmento Jo 18,36; uma partícula textual, que, a nosso ver, possui um potencial exegético e protagonístico capaz de fornecer-nos um núcleo epistemológico que contempla desde as raízes cristológicas da comunidade até o complexo processo de construção da cristologia real joanina.

Sob o foco desta esfera hermenêutica, defenderemos que o primeiro passo da saga cristológica do herói encontra-se diametralmente imbricado com um processo dinâmico de ressignificação do davidismo popular joanino, e, conseqüentemente, com uma *dynamis* de (re)configuração da cristologia real da comunidade do QE. Este processo desvenda em si um *background* de contingências, desafios e efetualidades que se relacionam frontalmente com a história e os dramas vivenciados pelos grupos joaninos.

Diante desta tentativa genético-reconstitutiva (VIDAL, 2013, p. 5), e, tendo consciência das não linearidades da história (DERRIDA, 1971; 2007), nosso intuito kierkegaardiano de acompanhar a comunidade joanina nas entrelinhas de sua história iniciar-se-á a partir da sistematização imagética de um arco parabólico dialético que, em determinada proporção, tracejará e sintetizará 'arqueologicamente' as pegadas do primeiro passo cristológico dos grupos joaninos.

Tendo em vista este objetivo em 1.1 adentraremos na gênese de nosso arco investigativo. Nesta seção trataremos acerca da aurora da saga cristológica joanina. Aqui abordaremos, a partir da tradição, memória e fontes joaninas a dinâmica de construção da cristologia do rei e a gênese do processo de ressignificação do davidismo popular joanino. Na sequência, em 1.2, sob o viés exegético do fragmento Jo 18,36, discorreremos acerca dos efeitos e da consolidação deste processo de ressignificação cristológica. Nesta seção, chegar-se-á ao final de nosso arco parabólico proposto e demonstrar-se-á a síntese final da cristologia real joanina. Por fim, ao término desta primeira etapa de nossa empresa reconstitutiva em 1.3, apresentaremos algumas conclusões.

comunidade podem aclarar a questão de como a peculiar cristologia joanina se encaixa historicamente nos padrões cristológicos do início do cristianismo (MARTYN, 1979b, p. 4). Da mesma forma, tais passos servirão como pegadas inseridas dentro de um processo histórico de interpretação do enigmático complexo cristológico do QE.

1.1 A AURORA CRISTOLÓGICA JOANINA: O HERÓI-REI NA TRADIÇÃO DOS POETAS

O poeta é o gênio da lembrança. Não pode fazer senão recordar; não pode fazer mais do que admirar o que foi realizado pelo herói.

(Soren Kierkegaard)

Um provável trajeto cristológico vivenciado por uma ‘possível’ comunidade não é algo fácil de estabelecer. Frente a esse desafio reconstitutivo alguns ‘vestígios’ lançados na estrada da história da situação⁴⁷ dos grupos joaninos servem-nos como ponto de partida.

Sob essa perspectiva, objetivamos explicitar que o ‘hipotético’ mundo das fontes, ou o ‘oculto’ texto antes do texto, evidenciado no campo da tradição dos grupos joaninos, também nos fornece indícios investigativos em relação à cristologia do herói joanino⁴⁸. Da mesma forma, em nosso caminho ao lado da comunidade, prezamos por retomar o discurso que enaltece a memória do herói feito por Kierkegaard (s/d), motivo pelo qual não poderíamos tratar acerca do Evangelho joanino, e em particular do fragmento Jo 18,36, sem antes remontarmos lembranças primevas acerca de Jesus, estas, contadas e repercutidas em vozes, palavras e fragmentos no âmago dramático dos poetas da comunidade.

Nas palavras de Kierkegaard (s/d), o poeta é aquele que transmite as lembranças daquele que contempla, é aquele que recupera o que há de mais belo na história e ‘fisionomia’ do herói e o enaltece por isso. Essa síntese poética também se relaciona com a aurora da saga cristológica joanina. No âmbito dessa comunidade de fé, o herói é compreendido/interpretado⁴⁹ e enaltecido por

⁴⁷ Acerca desta expressão, ver em Anderson (2008, p. 325)

⁴⁸ Richter Reimer (2012, p. 235-252) nos auxilia tratando acerca da importância das fontes literárias do Novo Testamento dentro do panorama de compreensão e interpretação dos textos e da história em suas temporalidades. Sobre a tradição dos manuscritos e o problema de transmissão dos textos do Novo Testamento, ver em Koester (2005, p. 17-47) e Wegner (2002, p. 39-60). Acerca das hipóteses e da plausibilidade analítica das fontes relacionadas aos cristanismos originários, ver em Lindars (1978, p. 33-56); Anderson (1996, p. 26); Schiavo (2010, p. 13-26); e Culpepper (2016, p. 4-7).

⁴⁹ Para Heidegger (2006, p. 203-204), a matriz de toda interpretação está no compreender. Segundo ele, “compreender é o ser existencial do próprio poder-ser da presença de tal maneira que, em si mesma, esse ser abre e mostra a quantas anda seu próprio ser”. Na relação entre presença e compreensão, “o compreender sempre diz respeito a toda a abertura da presença como ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2006, p. 206). É dentro dessa esfera ontológica que se encontra a arte da

aqueles(as) que primordialmente admiram sua pessoa e feitos, a ponto de, se tornarem seus seguidores na caminhada e o integrarem ao seu próprio destino (MOINGT, 2008, p. 21s).

Ora, os primórdios da saga cristológica joanina localizam-se na Palestina entre os anos 30-70 d.C. (VIDAL, 2013, p. 29), e evidenciam, à luz de um espectro geográfico-cultural, a configuração de um cristianismo do tipo palestino-helenista⁵⁰ (HENGEL, 1989; HURTADO, 2008) estruturado no seio da comunidade joanina desde o seu nascimento.

Essa estruturação remete à fase pré-literária ou pré-evangélica da comunidade (MARTYN, 1979a; BROWN, 1983; VIDAL, 2013) e prefigura um panorama pós-pascal das tradições (CULPEPPER, 1999; SCHNACKENBURG, 2001), memórias e oralidades acerca do herói da comunidade do QE. Neste período a comunidade joanina participava do ambiente sinagoga⁵¹ (MARTYN, 1979a; BROWN, 1983) e debatia através das homilias (BROWN, 1983). Esse era o tempo em que circulavam os rumores acerca de Jesus, o Cristo⁵² (MOINGT, 2008); momento em que, sob a dinâmica do crer (TEPEDINO, 1993), e, a partir das influências do apóstolo João, filho de Zebedeu⁵³ (JAUBERT, 1982, p. 15; BOISMARD, 2000; LÉON-DUFOUR, 1989, p. 13), os poetas joaninos tinham na

interpretação, a partir dessa relação fenomênica entre o ser humano e a realidade à sua volta. À luz desse prisma teórico, a interpretação é uma elaboração, isto é, “não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender” (HEIDEGGER, 2006, p. 209).

⁵⁰ Trazemos à memória a menção de que todas as formas de cultura judaica da época romana estavam helenizadas em distintos graus e modos. Por consequência não havia um ambiente judaico livre de influências helenistas (HURTADO, 2008, p. 43- 44). Destarte, o cristianismo palestino originário, de algum modo, era helenizado, ainda que em um baixo grau, visto já possuíam contato com a língua grega além dos demais vínculos sociais de aculturação e alojamento (HENGEL, 1989; BARCLAY, 1996; IRONS, 2006).

⁵¹ “Nesse primeiro período este grupo de judeus de fé simples (fé em sinais) se sentia acolhido social, cultural e religiosamente dentro da sinagoga” (MARTYN *apud* TEPEDINO, 1993, p. 188). Nesse tempo o grupo joanino era compreendido por judeus cristãos que estavam “numa corrente reativamente tranquila de continuidade social e teológica precisamente dentro da sinagoga” (MARTYN *apud* BROWN 1983, p. 180).

⁵² O rumor acerca de Jesus se evidencia no kerigma gestado pela fé em sua pessoa e obra. Este se conta e repercute mesmo antes de sua escrita e não se cessa de contar em viva voz mesmo muito tempo após seu registro escrito (MOINGT, 2008, p. 23). Tal recorte temporal alude à época dos cristianismos originários, período em que Jesus já era visto por seus seguidores(as) como o Messias. Fato que se deu antes da sistematização das narrativas e da definição em relação à sua identidade (MOINGT, 2008, p. 21-22).

⁵³ Em nossa investigação adotamos a tese de que João de Zebedeu seria provavelmente o discípulo que Jesus amava (Jo 13,23). Ele estaria na origem do QE, mas não o teria redigido (JAUBERT, 1982, p. 15). Assim, tratamos acerca de uma comunidade joanina que não trabalha a partir de especulações, mas de resultados e ensinamentos transmitidos pelo apóstolo João, filho de Zebedeu (LÉON-DUFOUR, 1989, p. 13).

recordação e no kerigma do herói um ponto de partida em direção ao desvendar de sua face.

Todo herói é virtualmente ancestral de grupos consanguíneos e se faz protótipo reprodutor e organizador das formas fundamentais da vida humana (BRELIICH, 1978, p. 225). Dentro de suas qualificações, o herói pode ser visto como um guerreiro de origem real, um profeta ou mesmo um taumaturgo (BRANDÃO, 2000, p. 42-50). Todos esses atributos se relacionam com o retrato de Jesus elaborado ao longo da caminhada cristológica da comunidade joanina. Todavia, não obstante às milhares de faces que delineavam os heróis da antiguidade (CAMPBELL, 1990), acreditamos que, nos primórdios da comunidade do QE, o herói joanino era crido e compreendido, antes de tudo, sob o prisma de sua majestade.

Para corroborarmos com tal afirmativa, por uma parte, faz-se necessário um retorno à noção de messianismo que permeava o ideário cristológico das comunidades cristãs incipientes do primeiro século d.C. (de forma particular a comunidade joanina).

Desde já não negligenciamos o fato de que a tarefa de correlacionar o messianismo joanino com o que sabemos acerca do messianismo no primeiro século d.C é complexa (NEUFELD, 1997, p. 121). A despeito disso, aceitamos o desafio. Para tal, nossa proposta metodológica parte da premissa de que a base da cristologia cristã se encontra nas raízes do messianismo judaico⁵⁴ (COLLINS, 2010, p. 237). Sob esse aspecto, compreendemos, sobretudo, que realeza e messianidade são noções gêmeas, intimamente entrelaçadas dentro do esquema da cristologia joanina (LEUNG, 2011, p. 51).

Tendo em vista essa asseveração, avaliamos que não há como reconstituirmos a trajetória cristológica da comunidade, sem antes evidenciarmos a relação simbiótica e paradigmática entre cristologia joanina e messianismo judaico, e, nesse processo, identificarmos que tipo de messianismo se instaura como matriz estruturante da cristologia incipiente da comunidade. À luz desta objetivação, em 1.1.1, empreenderemos uma busca ao arquétipo do Messias Ben David, protótipo

⁵⁴ Dentro de um processo dinâmico de compreensão acerca de Jesus, era natural que as primeiras respostas elaboradas pelas comunidades cristãs originárias vinculassem sua pessoa a concepções vigentes acerca da esperança judaica do seu tempo (CULLMANN, 2001, p. 415). Acerca da temática que aborda os 'messianismos' judaicos e tradições visionárias no âmbito da cristologia do Novo Testamento, ver em Chester (2007).

messiânico que iremos evidenciar como provável núcleo matricial do complexo cristológico joanino. Em suma, essa empresa investigativa acontece com a finalidade de explicitarmos o vínculo entre a concepção messiânica do herói-rei davídico e a construção da cristologia real joanina incipiente.

Feito isso, torna-se indispensável, por outra parte, um retorno às fontes primárias que registram os rumores e tradições acerca de Jesus na paisagem da comunidade do QE. Estas, por sua vez, indicam o retrato primordial do herói-rei no âmago da comunidade joanina originária. Por essa razão, em 1.1.2, buscaremos explicitar a existência de uma cristologia real incipiente no terreno das Tradições Básicas da comunidade.

Ao final do tópico, a partir dessas premissas construídas, iremos problematizar que tipo de messianismo davídico ecoa nas Tradições Básicas joaninas. Nesse caminho em 1.1.3, objetivamos demonstrar uma plataforma dialógica entre o davidismo popular e o messianismo implícito nas primeiras fontes joaninas. Isto posto, em 1.1.4, alegaremos a existência da gênese de um processo de resignificação do davidismo popular no seio joanino. Por fim, no intuito de cristalizarmos a hipótese da existência da gênese deste processo de resignificação messiânico, e em 1.1.5, promover-se-á um encontro entre o Jesus joanino e Simão Bar Giora, dois heróis do seu tempo.

1.1.1 Em busca do Messias Ben David: o herói-rei como núcleo estruturante da cristologia real joanina

A promessa, então, ganhou forma de fruto do ventre, isto é, de um descendente da concepção própria de uma mulher- não 'do fruto dos homens ou dos rins'- isto é, do nascimento próprio do homem, para manifestar o que de único e de especial havia na produção desse fruto do seio de uma virgem davídica, [fruto] que devia ser o Rei eterno na casa de Davi, e cujo reino não terá ocaso.

(Irineu de Lyon)

Começemos, pois, pela figura do Messias.

O coração da humanidade carrega em si um anseio por libertação e justiça. Esse anseio também se encontra na trajetória do povo de Israel. Podemos, assim, afirmar que “seu quadro histórico de opressões e cativeiros tanto no nível externo

como interno reivindica a presença e atuação de um herói enviado por Deus” (GUERRA, 2015b, p. 326).

Apesar de raro na literatura judaica, o nome dado a essa figura salvífica enviada pela Providência divina era o de Messias (*mashiach*). Este título foi “originalmente usado nas escrituras israelitas com referência a quem fosse ungido, literalmente mergulhado no precioso óleo aromático que conferia situação especial a sacerdotes, profetas e reis em todo antigo Oriente próximo” (HORSLEY; SILBERMAN, 2000, p. 24).

Acerca da temática do messianismo judaico, especificamente, no que diz respeito ao contexto das comunidades cristãs originárias, algo a ser evidenciado é a complexidade e amplitude teórica que circunscreve o assunto⁵⁵. Esse nível de enredamento se faz nítido na medida em que no período da vida de Jesus, o messianismo se estabelecia como um fenômeno fluido e diversificado⁵⁶ (NEUFELD, 1997, p. 121; COLLINS, 2010, p. 215-216).

Dito isto, o primeiro e elementar ponto a ser destacado é que todas as formas e atributos do herói vigentes na antiguidade, em determinado aspecto, se relacionam com a multiface das expectativas messiânicas engendradas no contexto da Palestina no século I d.C. Em um horizonte de complexidades e diversidades de perfis messiânicos, certamente não existia uma visão unidimensional⁵⁷ acerca do ungido de Deus. Ao contrário, neste cenário as opiniões acerca do Messias se configuravam em uma plataforma plural e paradigmática (COLLINS, 2010). Na esfera destas apreciações, em síntese, o ungido divino era esperado como um rei judeu militante ou como um líder com poder supremo que restauraria a ordem judaica para Israel⁵⁸ (GILES, 2002, p. 10; CULLMANN, 2001, p. 415).

No domínio desta multidimensionalidade de expectativas acerca de um agente messiânico evidenciavam-se, sobretudo, a imagética do Messias Ben David⁵⁹, os protótipos messiânicos de Moisés (modelo de rei e profeta de Israel); o

⁵⁵ Acerca da temática dos messianismos no período do segundo templo, ver em Brown (2001, p. 173-180); Kessler (2003, p. 34-52); Ribeiro (2009, p. 27-52); Sousa (2009, p. 10-15); Giles (2002, p. 3-21); Neufeld (1997); Pietrantonio (2004) e Collins (2010).

⁵⁶ Entre as pesquisas significativas que dialogam com a diversidade de messianismos no período do segundo Templo estão a de Neufeld (1997); Pietrantonio (2004) e Collins (2010).

⁵⁷ Maiores informações em Pietrantonio (1981 p. 19-405).

⁵⁸ Estas concepções sintetizam as duas principais plataformas messiânicas visíveis no panorama cristológico do NT: o ideário do Messias-rei-político e a concepção do Profeta escatológico (CULLMANN, 2001, p. 415).

⁵⁹ O título Ben David (filho de Davi) não se refere explicitamente a um descendente no sentido genealógico-literário, mas a um líder popular que fosse semelhante a Davi, que atuasse com o mesmo

ideário messiânico de Arão e Elias (protótipos sacerdotais); o modelo de Jonas; a figura de Israel (que aparece nos textos de Qumrã), um Messias de Levi e um Messias de Judá (incorporados no Testamento dos Doze Patriarcas); a figura de Elizeu, bem como a expectativa dos samaritanos que seguiam o modelo messiânico de Moisés e Josué: O chamado *Taheb* (PIETRANTÔNIO, 2004, p. 78-81).

Em suma, esses conceitos e protótipos messiânicos⁶⁰ estruturavam-se no imaginário popular a partir da ótica e exegese que cada partido judaico instituiu em relação aos textos veterotestamentários (PIETRANTÔNIO, 2004, p. 85). Diante dessa conjuntura o desenvolvimento do conceito de messianismo se estabeleceu de forma não linear, segundo realidades históricas e sociais diversas (TALMON *apud* SOUSA, 2009, p. 15).

Todavia, dentro desse processo histórico-hermenêutico um ideário imagético destaca-se de forma preponderante. Nesse encadeamento de esperanças e construções acerca do herói a imagem real de Davi se faz vigente (NEUFELD, 1997, p. 121), e, provavelmente se estabelece como a prefiguração messiânica mais influente do período intertestamental (AHN, 2014, p. 141-169).

No círculo de nossa investigação, este paradigma de influxo relacionado à imagética de Davi conduz-nos a tecer algumas considerações:

Em primeiro lugar, não podemos negligenciar o fato de que as origens do messianismo judaico no período do segundo templo estão diametralmente acopladas a uma matriz de compreensão que repousa no ideário davídico inserido na literatura veterotestamentária. Esta célula hermenêutica contempla-se ao passo em que a esperança messiânica se desenvolve⁶¹ no Antigo Testamento de forma primeira no eixo de tradições e textos que propõem a eleição divina da dinastia real de Davi. Sob essa perspectiva, o eixo matricial davídico-monárquico demonstrado especialmente no oráculo do profeta Natã, encontrado em 2 Sm 7,4-17 e nos

espírito que animou a figura real mais importante entre o povo (HORSLEY; HANSON *apud* ANDRADE, 2008, p. 77). Acerca do Messias Ben David e de seus atributos, ver em Andrade (2008 p. 74-80).

⁶⁰ Maiores informações acerca dos protótipos messiânicos do segundo templo, ver em Neufeld (1997, p. 121), Cullmann (2001, p. 415) e Collins (2010, p. 237).

⁶¹ De acordo com Sousa (2009, p. 14), “a idealização progressiva do rei ‘ungido’ da monarquia davídica teria como marco inicial a conquista de Jerusalém pelos babilônios em 586 a.C. Impulsionada em parte pelas expectativas proporcionadas por textos do período pré-exílico, a esperança messiânica permaneceu viva. Para alguns, ela pode ser encontrada nos textos referentes à Zorobabel, governador de Judá no período que segue o retorno do exílio em 539 a.C. Esses oráculos se encontram nos livros bíblicos de Ageu e Zacarias (cf. Ag. 2:20-23 e Zc. 3:8; 4:1-4; 6:9-15)”.

chamados salmos reais⁶², pode ser concebido como um ponto de contato entre as múltiplas expectativas messiânicas, o que, nesse aspecto, garante uma medida de coerência e ‘uniformidade’, em se tratando do panorama dos messianismos vigentes na época (SOUSA, 2009, p. 12-15).

Em segundo lugar, compreendemos que este arquétipo matricial subsidiado na imagem de Davi, por sua vez, estende-se ao panorama judaico de opressão e conflitos relacionados ao Império Romano. Nesta paisagem de embates faz-se indiscutível o fato de que a esperança em um Messias davídico não havia extinguido, pelo contrário, tornava-se especialmente popular (BAUCKHAM, 2007b).

Sob esse viés, Andrade (2008, p. 77) afirma:

A figura de Davi tornou-se notória nas tradições populares sobre a realeza, pois da mesma forma que no passado Deus havia libertado os israelitas das mãos dos filisteus por meio de Davi (2Sm 3,18; 8,1), agora um novo líder, um Ben-David, os livraria do domínio estrangeiro e instauraria a realeza de YHWH sobre as nações.

Dentro desse processo de popularização vale a consideração de que o próprio termo ‘Messias’ possivelmente adquiriu uso popular justamente através das referências ao Messias do tipo davídico real⁶³ (BAUCKHAM, 2007b, p. 57). Este dado se estabelece na medida em que esta expressão configura-se originalmente como um título régio (KESSLER, 2003, p. 44; SANTOS, 2013, p. 59), e se estrutura ideologicamente basicamente a partir do papel sagrado do rei (LUCASS, 2011, p. 15).

Dito isto, em terceiro lugar, podemos avaliar que este paradigma de popularização da imagem de Davi encontra-se frontalmente relacionado ao processo de difusão e apropriação do ideário escriturístico davídico por parte dos judeus no período do segundo templo⁶⁴ (KESSLER, 2003, p. 51; SOUSA, 2009, p. 13).

Diante deste panorama de influências, torna-se focal para a nossa investigação pontuar que, esta dinâmica de popularização e apreensão messiânico-

⁶² Os Salmos reais que exaltam o monarca da linhagem de Davi são: Sl 2, 18, 20, 21, 45, 72, 89, 101, 110, 132 e 144 (SOUSA, 2009, p. 12-13).

⁶³ Proveniente da tradição nacional, quanto ao conteúdo, o sinônimo do título Messias é o título filho de Davi (BULTMANN, 1981, p. 94).

⁶⁴ No período do segundo templo, o ideário escriturístico que propaga o protótipo nacionalista de um rei ideal, certamente pode ter encontrado uma ampla difusão entre o povo judeu (KESSLER, 2003, p. 51). Tal ideário foi apropriado por diversos grupos no judaísmo antigo se tornando base de sua esperança messiânica (SOUSA, 2009, p. 13).

conceitual também alcançou as comunidades dos seguidores de Jesus. Nesse contexto, várias fontes literárias⁶⁵ da época apontam amplamente as influências crescentes de um messianismo real, assim como indicam a sua prevalência nos tempos de Jesus e da comunidade joanina (LEUNG, 2011, p. 51). Em síntese, podemos dizer que, nesta época, tanto os judeus cristãos quanto os judeus não convertidos aguardavam “um novo filho de David que, finalmente, levaria Israel a recuperar sua antiga glória e instituir o Reino de Deus” (HORSLEY, 2000, p. 25).

Todos esses elementos confirmam a tese de que um Messias do tipo davídico era uma noção dominante dentro do judaísmo (COLLINS, 2010, p. 237). Sob essa perspectiva, ratificamos a afirmativa de que, apesar da dialética histórico-social e do espectro hermenêutico-contingencial que envolve a múltipla constituição do(s) messianismo(s) no tempo de Jesus, a imagem do Messias rei vinculada a Davi se evidencia como um dos principais e mais populares arquétipos messiânicos vigentes naqueles dias (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 91).

No campo de nossa pesquisa, esta ratificação que evoca um núcleo de protagonismo e influxos relacionados à imagética do Messias Ben Davi permite-nos assim avaliar que, a atmosfera e concepção messiânica davídica advinda das fontes literárias do Antigo Testamento, bem como de outras fontes da época, pode ser analisada como núcleo interpretativo da pessoa de Jesus por parte das comunidades cristãs incipientes, em especial, a comunidade joanina, configurando-se dessa forma, em célula embrionária de uma tradição estruturante da plataforma cristológica dos cristianismos originários.

O estabelecimento dessa célula matricial traz à baila e de certa forma, explica a questão da similaridade entre as primeiras construções cristológicas explícitas nas linhas do Novo Testamento. No caso de nossa investigação, de modo particular, a evidenciação do messianismo davídico como matriz interpretativa agrega-nos significativos dados exegeticos.

Um dos dados fundamentais se encontra na visibilização e processo dialógico entre o perfil do herói-rei messiânico joanino e as cristologias histórico-salvíficas de

⁶⁵ Em diferentes graus de importância, o advento do rei messiânico ocupa um lugar nos quadros escatológicos dos Salmos de Salomão, alguns manuscritos de Qumran, terceiro e quinto oráculos sibilinos, quarta Esdras e, segundo Baruch (LEUNG, 2011, p. 44). Sobre o davidismo nos textos de Qumrân, ver em Chester (2007, p. 265).

exaltação e eleição⁶⁶ (KESSLER, 2003), típicas das elaborações neotestamentárias incipientes. Outro elemento, não menos relevante, se estabelece na medida em que passamos a observar os primórdios da cristologia joanina sob um espectro de ‘unificação’-similaridade em relação à cristologia sinótica⁶⁷.

À luz desse contexto, e dos dados elencados até aqui, podemos afirmar que o primeiro passo cristológico da saga da comunidade joanina remete às expectativas messiânicas que envolvem as esperanças davídicas mais comuns (MARTYN *apud* BROWN, 1983, p. 185). Nesse tempo os judeus cristãos joaninos que “tinham esperanças relativamente semelhantes às de seus concidadãos, inclusive os seguidores de João Batista, aceitaram Jesus sem dificuldade como o Messias davídico, o realizador das profecias, cuja missão era confirmada por milagres” (BROWN, 1983, p. 174).

Por conseguinte, o início da comunidade joanina revela um ‘ensaio’ cristológico, onde Jesus provavelmente era proclamado como o Messias do tipo davídico (TEPEDINO, 1993, p. 191). Nesse ensaio cristológico primordial Jesus dificilmente parece ter sido compreendido como uma figura inacessível que habita fora do mundo dos seres humanos (MARTYN, 1979a, p. 130). Da mesma forma, Jesus não era considerado um estrangeiro, mas sim o Messias aguardado⁶⁸ (MARTYN, 1979b; MATERA 2003, p. 320).

Desta feita, nos primórdios do cristianismo palestino-helenista joanino, a relação imagética e arquetípica que evoca a figura do herói-rei constitui-se na gênese matricial da primeira plataforma cristológica estruturada no âmago de sua comunidade. Esta plataforma muito se assemelha ao referencial cristológico sinótico oriundo das primeiras comunidades cristãs-palestineses⁶⁹ (FORTNA *apud* THATCHER, 2007, p. 168).

⁶⁶ Essas cristologias explicam a importância de Jesus sob o marco de uma mentalidade que se orienta principalmente sob a história relacionada à tradição hebraica e ao judaísmo antigo (KESSLER, 2003, p. 117).

⁶⁷ Brown (*apud* TEPEDINO, p. 191) auxilia-nos nessa afirmativa ao assegurar que, em seus primórdios a comunidade joanina aceitava as concepções messiânicas tradicionais. Sob essa perspectiva, comparado com os outros Evangelhos, “posteriormente, o cristianismo joanino seguiu seu próprio caminho, como dá a entender a promessa de Jesus de coisas maiores, mas os começos nada tiveram de excepcional” (BROWN, 1983, p. 28). A esse respeito, ver também Scroggs (1988, p. 81) e Matera (2003, p. 320).

⁶⁸ Matera (2003, p. 320) também confirma a existência de um estrato cristológico joanino onde se compreendia Jesus dentro dos parâmetros do Messias esperado.

⁶⁹ Em nossa investigação, compreendemos que o cristianismo joanino incipiente em algum nível se relaciona com a análise empreendida por Bultmann acerca das comunidades cristãs originárias. Para Bultmann (*apud* IRONS, 2006, p. 10) a comunidade palestina onde se originaram os primeiros

Aqui chegamos a um ponto de nossa argumentação.

Até o presente momento transitamos nesse tópico com a finalidade de evidenciar uma ligação conceitual entre a realeza e messianismo de Jesus nas cristologias originárias, em especial na cristologia joanina incipiente (LEUNG, 2011, p. 50). Nesse trajeto, o ideário do Messias Ben David surge como primeiro parâmetro hermenêutico em relação à pessoa de Jesus, e nesse aspecto, se faz célula matricial e estruturante da baixa⁷⁰ cristologia joanina.

Essa célula matricial que evoca o retrato do rei davídico reverbera antes de tudo nas tradições produzidas no seio da comunidade. Nesse contexto a memória, a oralidade e os primeiros traços escritos pelos poetas joaninos dão forma a cristologia do herói-rei.

1.1.2 O Rei desde as Tradições

Kierkegaard (s/d) já dizia que o poeta é o gênio da recordação. No caso da comunidade joanina, a anamnese acerca do seu herói se instaura como elemento que se fundamenta nas tradições originárias acerca de Jesus (CULPEPPER, 1999, p. 66; LINDARS, 2000, p. 71-72). Nesta paisagem de lembranças e (des)continuidades, o recordar do herói se fazia vivo e sonoro no kerigma, na oralidade, e, porque não, nas fontes orais e escritas antes da confecção do Evangelho joanino propriamente dito⁷¹.

À luz desta perspectiva, faz-se necessário pontuar que:

cristãos era dependente dos discípulos originais e dava valor às tradições sobre o Jesus terreno, suas palavras e ações. Esta possuía uma baixa cristologia, enraizada nos conceitos judaicos de Jesus como o Messias e o 'Filho do Homem'.

⁷⁰ No campo da pesquisa neotestamentária os especialistas distinguem diferentes classes de cristologias. Nesse contexto a baixa cristologia, também denominada de cristologia ascendente, 'desde baixo', ou horizontal compreende as valorações atribuídas a Jesus sem necessariamente incluir sua divindade. Por exemplo: Messias, Rabi, profeta, Sumo sacerdote, Salvador e senhor. (BROWN, 2001, p. 15-16). Em síntese denomina-se de baixa cristologia a matização cristológica que tem o seu ponto focal, na humanidade, isto é no homem Jesus. No âmbito do QE, a baixa cristologia introduz no Evangelho, o Jesus de baixo, o Jesus da história (LA POTTERIE, 1986, p. 57). Acerca deste tema, ver também em Martyn (1979a, p.130) e Redford (2004, p. 259).

⁷¹ Não há como abordarmos o processo redacional do QE sem mencionarmos, mesmo que de forma sucinta, as teorias das fontes. Rudolf Bultmann (1971) é um dos precursores dessa concepção que observa o QE como uma repartição, um conjunto de fontes fundidas em um só documento. Para ele havia três fontes: a dos sinais (*semeia quele*), a dos ditos (de origem gnóstica, ou proto mandeana) e a da paixão, compartilhada pelos Evangelhos sinóticos. Dodd (1978, p. 418-424) considera a existência primária de uma tradição oral, mas também considera a provável existência de fontes escritas interpostas entre a tradição e a escrita do Evangelho joanino. Schnackenburg (1987); Bruce (1987). Para uma maior apreciação sobre a teoria das fontes, cf. em Wegner (2002, p. 106-115) e Schiavo (2010, p. 13-26).

[...] um grande avanço na investigação crítica dos evangelhos, tanto os sinóticos (Mc, Mt, Lc) como de Jo, foi o descobrimento de que os inícios da tradição acerca da atuação e a proclamação de Jesus não se deram através de escritos globais sobre sua missão, mas sim através de pequenas peças e relatos de ditos de vários tipos e com interesses particulares que circulavam dentro dos grupos cristãos antigos. Era uma tradição basicamente oral em suas origens, que foi crescendo e se configurando pouco a pouco, chegando em alguns casos a ser colecionada em pequenos escritos que, por sua vez, sofreram sucessivas transformações e ampliações. É essa poderosa corrente tradicional que sustenta os Evangelhos sinóticos e também o Evangelho joanino (VIDAL, 2013, p. 31, tradução própria).

No tocante ao contexto joanino, estas fontes constituem-se na materialização escrita de uma tradição⁷². Tais fragmentos retratam os olhares de uma comunidade incipiente em relação ao seu herói, e carregam, nesse aspecto, traços de uma cristologia em estruturação. Inseridas nessa conjuntura, as fontes narrativas mais antigas no âmbito joanino refletem a realidade terrena de Jesus (FORTNA *apud* THATCHER, 2007, p. 168), e dentro dessa realidade terrena evidenciam sua majestade.

Sob esse prisma de compreensão, este subtópico tem como objetivo demonstrar que as fontes primárias estruturadas na fase pré-literária dos grupos joaninos evidenciam a diagramação de uma cristologia real⁷³ davídica em seu conteúdo.

A problemática que nos impulsiona a essa alegação, por uma parte estabelece-se frente a uma tendência de estudos em relação à cristologia do QE que se propõe a descentralizar o modelo davídico da atmosfera messianológica joanina, atribuindo, por sua vez à figura de Moisés o vínculo prototípico real em relação ao messianismo da comunidade⁷⁴. Por outra parte, mobilizamo-nos diante de outra tendência exegética recente que, em sua análise do QE, propõe-se a divorciar conceitos como: realeza de Jesus, messianismo e cristologia, por conta de

⁷² As primeiras memórias e formulações orais acerca de Jesus que circulavam no seio comunidade joanina instauram-se como um núcleo tradicional, que somente a posteriori seria estruturado no formato de narrativas e discursos acerca do herói (CULPEPPER, 1999, p. 66). Acerca da estrutura de transmissão do QE, ver em Culpepper (2016, p. 8).

⁷³ O termo 'cristologia joanina' real é proposto na tese de Leung (2011, p. 176). Em nossa pesquisa também utilizaremos essa terminologia.

⁷⁴ Alguns exegetas do QE alegam a existência de um possível protótipo mosaico como vetor de uma cristologia real no contexto joanino. De acordo com essa teoria, o Messias-profeta e rei tipificado na figura de Moisés seria a chave hermenêutica da cristologia joanina. Dentre os principais teóricos que adotam essa tese estão Meeks (1967), Lierman (2006, p. 210-234), Collins (2010, p. 232) e Jonge (*apud* PIETRANTONIO, 2004, p. 79).

uma discutível escassez de referências explícitas a motivos davídicos no panorama do Evangelho⁷⁵ (LEUNG, 2011).

Ante a estas predisposições exegéticas aquilatamos que o estabelecimento de um parâmetro dialógico entre as fontes primárias da comunidade e a incidência do retrato do herói-rei do tipo davídico dentro da configuração cristológica joanina incipiente torna-se pertinente, na medida em que o núcleo davídico da cristologia joanina tem sido questionado⁷⁶, ou mesmo silenciado no panorama interpretativo do QE.

Dessa forma, em contrapartida a estas tendências interpretativas, iniciamos nossa argumentação assinalando que, pesquisas recentes endossam a visibilização de uma atmosfera davídica e de uma estruturação de um messianismo real do tipo davídico na contextura joanina⁷⁷. Tal constatação no que diz respeito possibilita a visualização de uma cristologia real davídica no panorama historiográfico da comunidade.

Com este referencial teórico em mãos, pretendemos evidenciar a estruturação desta cristologia real joanina no texto antes do texto. Para tal, propomos um retorno às Tradições Básicas joaninas⁷⁸ (TB). Destarte, em nosso regresso exegético, defenderemos que essa matriz tradicional joanina de forma primordial revela o kerigma do herói-rei, o Messias Ben Davi, como retrato fundante da cristologia incipiente dos grupos joaninos.

Como já visto anteriormente, as Tradições Básicas joaninas (TB) se distinguem em três tipos: Tradições Independentes⁷⁹ (T), Coleção dos milagres ou

⁷⁵ Dentro dessa tendência também circula a hipótese que procura vincular o messianismo de Jesus ao terreno do profetismo judaico, e não ao campo da realeza. Segundo Collins (2010, p. 230), nos últimos anos, vários estudiosos têm argumentado que o termo 'Messias' foi originalmente aplicado a Jesus como profeta e não como rei.

⁷⁶ Dentre os autores que estabelecem uma crítica ao davidismo real vinculado a Jesus na esfera do Evangelho joanino estão Chester (2007, p. 318) e Collins (2010, p. 210).

⁷⁷ Dentre essas pesquisas mencionamos, sobretudo, as recentes contribuições de Bauckham (2007b), Painter (2010), Leung (2011) e Ahn (2014).

⁷⁸ Cf. Vidal (2013, p. 479-503).

⁷⁹ Segundo Vidal (2013, p. 32), o tipo mais elementar das Tradições básicas (TB) é o das Tradições Independentes (T). Estas se designam assim, porque não coexistiram anexadas em uma obra narrativa unitária, mas sim como relatos independentes que se dividem basicamente em quatro tradições. "As primeiras três Tradições Independentes (T) formavam uma espécie de ciclo de relatos sobre a relação de João Batista e Jesus que contém a proclamação de João, os primeiros discípulos de Jesus e o batismo de João [...]. A quarta tradição independente joânica (T) é o relato sobre a fundação da comunidade joânica de Sicar em Samaria" (VIDAL, 2013, p. 32-34, tradução própria). Acerca da reconstituição das Tradições Independentes cf. Vidal (2013, p. 479-483).

sinais (CS⁸⁰) e Relatos da Paixão (RP⁸¹) (VIDAL, 2013, p. 32). Todas essas tradições, a partir de seus fragmentos, reverberam uma atmosfera cristológica incipiente, que, a nosso ver, já vinculava Jesus a um paradigma davídico de realeza.

Sob um primeiro aspecto, a análise da fonte joanina das Tradições Independentes (T) revela-nos uma referência a uma cristologia real incipiente. Esta alusão se encontra no fragmento Jo 1,49, o qual anuncia: “Respondeu Natanel: Mestre, tu és o Filho de Deus, tu és o rei de Israel”.

Em nossa concepção, a partícula Jo 1,49 consiste em uma confissão cristológica originária engendrada por uma conotação messiânica davídica⁸². Bauckham (2007b) e Painter (2010) esteiam esta tese ao afirmarem que a declaração de Natanael em Jo 1,49 é uma confissão completa que alude a um messianismo davídico real. No domínio dessa confiança, quando a expressão βασιλεύς “rei” é mencionada o texto joanino está fazendo uma conexão direta com a expectativa messiânica judaica de um rei da linhagem de Davi (PAINTER, 2010, s/p). Sob essa perspectiva, podemos afirmar que o Messias nessa passagem é o Messias real davídico (MENKEN, 1993, p. 317; BAUCKHAM, 2007b, p. 36).

Por sua vez, a Coleção joanina dos sinais (CS), parece possuir somente um fragmento textual, não por isso menos significativo, que alude explicitamente uma conotação cristológica. Referimo-nos ao fragmento Jo 20,31a, discurso originário que anuncia a célebre frase: “Estes sinais foram escritos para que creiais que Jesus é o Messias” (Jo 20,31a).

⁸⁰ “Vários indícios apontam para a existência de uma antiga coleção escrita de sinais ou milagres (CS), que foi fundamental para composição do primeiro Evangelho (E1)” (VIDAL, 2013, p. 34, tradução própria). De acordo com Vidal (2013, p. 38), essa coleção foi confeccionada provavelmente na área de Jerusalém, e teria “uma função etiológica, de justificação da fé dos grupos joânicos em Jesus como Messias, que era a confissão fundamental daqueles grupos messiânicos em sua época antiga” (VIDAL, 2013, p. 37, tradução própria). Acerca da reconstituição da Coleção dos Sinais (CS), cf. Vidal (2013, p. 484-491).

⁸¹ “Há várias razões para indicar a existência de um relato tradicional da Paixão (RP) joanino como uma terceira fonte que o autor de E1 utilizou para sua confecção [...] Junto com seu paralelo sinótico, o RP joanino é a narração mais antiga e importante de toda tradição sobre Jesus. Não podíamos esperar outra coisa visto que se trata do relato dos acontecimentos últimos e decisivos da vida de Jesus, tão impactantes na consciência de seus seguidores” (VIDAL, 2013, p. 39-41, tradução própria). Sob uma perspectiva analítica geralmente o RP joânico se apresenta mais evoluído que seu paralelo sinótico (VIDAL, 2013, p. 39). Outro dado relevante acerca desse comparativo é que “a localização original do RP sinótico e do RP joanino reflete bem o sentido da última atuação de Jesus em Jerusalém com seus sinais de implantação do Reino messiânico e por consequência sua morte na cruz” (VIDAL, 2013, p. 137, tradução própria). Acerca da reconstituição dos Relatos da Paixão joaninos, ver Vidal (2013, p. 492-503).

⁸² Outro texto com conotações cristológicas nas Tradições Independentes é o de Jo 4, 29b, no qual se lê: “Não será este, por acaso, o Messias?” (Jo 4, 29b). Para maiores informações, ver Vidal (2013, p. 483).

Essa passagem que é utilizada quase unanimemente como síntese teleológica do Evangelho joanino, na concepção de Leung (2011, p. 51), tem em si um foco messiânico. Baseados nesta evidenciação, propomos que esse significativo fragmento textual possui em si referências ao herói joanino como o Messias davídico real, e, por conseguinte, ratifica a construção de uma cristologia real davídica no âmago da comunidade joanina em formação.

Por seu turno, os Relatos da Paixão (RP), provavelmente produzidos em Jerusalém, possuem o maior número de referências que remetem à figura do Messias-Rei⁸³ nos primórdios da comunidade. Sua ênfase principal se encontra na proclamação e celebração de Jesus como o Senhor e salvador messiânico exaltado (VIDAL, 2013, p. 43). Tais relatos são repletos de motivos davídicos (AHN, 2014). Neles o *status* real de Jesus é especialmente ressaltado (LEUNG, 2011)⁸⁴.

Dentre os inúmeros fragmentos textuais que aludem à ideia do Messias-rei davídico nos RP, assinalamos a contribuição pontual de algumas passagens:

Primeiramente, chamamos atenção para a perícopete textual originária que se refere à entrada triunfal de Jesus em Jerusalém evidenciada em Jo 12,13-15. Nesta passagem encontram-se os fragmentos: “Hosana! Bendito o que vem em nome do Senhor e que é Rei de Israel!” (Jo 12,13) e: “Não temas, Filha de Sião, eis que o teu Rei aí vem, montado em um filho de jumenta” (Jo 12,15). Esta ocorrência, na concepção de Collins (2010, p. 233), no mínimo, garante a expectativa do Messias davídico, e, de nenhuma maneira a rejeita.

Por sua vez, requeremos importância às passagens dos RP joaninos que contemplam o julgamento e a crucificação de Jesus⁸⁵. Nestas passagens encontram-se os discursos como: “Pilatos chamou a Jesus e lhe disse: és tu rei dos judeus?” (Jo 18,33); “Tu dizes que sou rei” (Jo 18,37); “Chegavam-se a ele e diziam: Salve rei dos judeus! E davam-lhe bofetadas” (Jo 19,3); “Se soltas a este, não és

⁸³ Admitimos os Relatos da Paixão (RP) como a fonte que mais trata acerca da cristologia do rei no âmbito da comunidade joanina incipiente. Na concepção de Vidal (2013, p. 310), “a expressão ‘rei de Israel’ se trata do soberano messiânico motivo que aparece nas narrativas seguintes de RP (Jo 18,33-40; 19,2-3.12-15.19-20)” (VIDAL, 2013, p. 310, tradução própria). Já a “expressão ‘rei dos judeus’ é fixa no RP joanino (18,39; 19,3.19) e sinótico (Mc 15,2.9.12.18.26) refletindo a terminologia típica empregada pelos judeus” (VIDAL, 2013, p. 415, tradução própria).

⁸⁴ Tanto Ahn (2014) quanto Leung (2011) não trabalham propriamente com a teoria das fontes. Ambos se referem aos Relatos da Paixão estruturados no Evangelho escrito. Todavia, a partir da perspectiva das fontes de Vidal (2013), em nossa concepção, as asseverações de Ahn (2014) e Leung (2011) também podem ser aplicadas à análise dos RP joaninos.

⁸⁵ A passagem dos RP que trata acerca do julgamento de Jesus é (18,28a.*33.37b. *38b. 39-40; 19,16b-20. 23-24. 28-30.*25 (VIDAL, 2013, p. 492).

amigo de César! Todo aquele que se faz rei é contra César!” (Jo 19,12b); “Responderam os principais sacerdotes: Não temos rei senão César” (Jo 19,15c); “Pilatos escreveu também um título e o colocou sobre a cruz; e o que estava escrito era: Jesus Nazareno, o Rei dos judeus” (Jo 19,19)⁸⁶.

Desta feita destacamos que tais passagens evidenciam o maior número de fragmentos textuais em que Jesus é chamado e lembrado como rei no período incipiente da comunidade. Essas constatações asseveram nossa tese de que a cristologia joanina incipiente é uma cristologia diagramada nos parâmetros do herói rei-davídico.

Tendo em consideração todos os dados elencados em nossa tentativa de retorno às Tradições Básicas joaninas (TB), ponderamos que todas essas referências messiânicas feitas a Jesus reivindicam a construção de uma cristologia do rei no círculo das memórias, tradições e fontes joaninas. Não apenas isso. Em contraposição a algumas tendências exegético-interpretativas, identificamos o ideário do Messias Ben David como a matriz prototípica messiânica real que atua como substrato da cristologia real joanina incipiente.

Contudo, isso não encerra nossa investigação no que se refere à protocristologia joanina. Nossa averiguação se faz contínua na medida em que a temática em relação ao Messias davídico envolve uma gama de complexidades que não a enquadram em uma expectativa monolítica ou singular. Essa intuição se estabelece ao passo em que na literatura judaica antiga o messianismo davídico surge e se acentua a partir do *locus* social e do olhar daqueles que o interpretam. Nesse contexto a figura de Davi é moldada por uma tradição interpretativa envolta por intencionalidades variadas⁸⁷ (POMYKALA, 2004, p. 46).

Essa concepção instala-nos perante outra importante questão, a saber: se o messianismo davídico se estabelece a partir de uma dinâmica interpretativa, que tipo de protótipo messiânico davídico molda a cristologia do herói nos primórdios da comunidade joanina?

Diante desse questionamento, as Tradições Básicas joaninas ainda têm muito que dizer. Sobretudo, porque admitimos que estas revelam em seu conteúdo a construção de uma cristologia incipiente a partir do kerigma de um herói-rei

⁸⁶ Maiores informações, ver Vidal (2013, p. 498-499).

⁸⁷ Acerca da relação imagética de Davi e a história interpretativa judaica cf. Pomykala (2004, p. 36-46).

messiânico do tipo popular. Essa concepção faz toda a diferença no tocante à saga cristológica da comunidade.

Acerca disso trataremos a seguir.

1.1.3 O Davidismo Popular no Seio da Comunidade Joanina (anos 30-70 d.C): tecendo aproximações

Propomos até o presente momento, que os primórdios da saga cristológica da comunidade joanina anunciam um estágio vivencial em que a compreensão acerca do herói se configura a partir de uma matriz messianológica real, a saber: o protótipo do Messias Ben David. Tendo em vista essa alegação, por uma parte, reiteramos nossa tese de que o messianismo davídico atua como substrato da baixa cristologia estruturada nas origens da comunidade joanina. Por outra parte, haja vista que o davidismo judaico se configura dentro de uma dinâmica interpretativa (POMYKALA, 2004, p. 46), e, nesse sentido, pode ser analisado sob uma ótica bipartida, pretendemos nesse subtópico averiguar que tipo de davidismo se evidencia nas Tradições Básicas da comunidade, e, por conseguinte, se apresenta como célula matricial da cristologia real joanina.

Ora, na literatura judaica antiga os olhares acerca da figura de Davi dividem-se basicamente entre a expectativa messiânica de uma minoria aristocrática e letrada e a de uma maioria de pobres camponeses (HORSLEY; HANSON 1995; FERREIRA, 2015). Sob esse ponto de vista cada retrato de Davi é construído à luz de memórias, interpretações, textos, contextos e intencionalidades. Estas variam de acordo com o painel estratigráfico e com o *locus* social em que cada visão é concebida (GUERRA, 2015b, p. 326). Nessa dinâmica interpretativa enquanto a história oficial é narrada por aqueles que detêm o poder a história oral é contada por aqueles que estão fora dele (FERREIRA, 2015, p. 337-338). Essa bipartição de olhares e horizontes indica a existência de dois davidismos: um oficial e outro popular⁸⁸ (HORSLEY; HANSON 1995; FERREIRA, 2015).

De um lado, o davidismo do tipo oficial está vinculado à ideologia aristocrática e palaciana de Jerusalém. Sob essa conjuntura, a tradição do messianismo de

⁸⁸ Detalhes acerca destes dois davidismos, cf. Horsley e Hanson (1995, p. 91ss). Para mais informações sobre outras perspectivas de davidismo, ver Schwantes (2008a; 2008b; 2009).

Jerusalém constrói a concepção cosmopolita de um Davi que reina em palácios, com uma máquina de Estado funcionando efetivamente (SCHWANTES *apud* SANTOS, 2012, p. 50). Esta perspectiva davídica ‘da capital’ ou cosmopolita pode ser notada nas fontes da literatura judaica que contemplam a chamada história da sucessão de Davi. Um dos documentos basilares que refletem essa tradição é a passagem de 2Samuel 7 (SCHWANTES, 2008a). Texto este, que, na concepção crítica⁸⁹ de Horsley e Hanson (1995, p. 91-92), é oriundo de uma hermenêutica aristocrática, fundamento para a produção de uma ideologia real oficial, importante para os letrados.

Por sua vez, o davidismo do tipo popular tem sua gênese na ideologia campesina de Judá e está relacionado à pequenez da vila de Belém, não à arrogância exploradora de Jerusalém (SCHWANTES *apud* SANTOS, 2012, p. 49). Este núcleo tradicional, em contrapartida à lógica oficial, compreende Davi como um jovem pastor⁹⁰ oriundo do campesinato, tocador de harpa e o menor entre seus irmãos (SCHWANTES *apud* SANTOS, 2012, p. 50). Tal expectativa gestada no âmago da pobreza e da marginalidade se estruturava em outras⁹¹ fontes da literatura judaica. Estas, por sua vez, eram mais importantes que a ideologia oficial da realeza e fomentavam a tradição da realeza popular (HORSLEY; HANSON 1995, p. 91-92).

Fundamentalmente a tradição messiânica davídica ‘da roça’, ou campesina de Judá baseava-se nas fontes que caracterizam a chamada história da Ascensão de Davi⁹². Nessa história, Davi ascende ao poder a partir da proposta do aparecimento de um rei; um Messias que conservasse as justas e dignas relações sociais entre seu povo (SCHWANTES *apud* SANTOS, 2012, p. 50).

Dentro desse panorama elaborativo popular, é significativo destacar que, a compreensão campesina e popular não esperava tão-somente um Messias que reinasse, mas que governasse a partir do fator chave que incluía a observância às cláusulas da Aliança, e, sobretudo a articulação de ações justas de atenção aos

⁸⁹ Segundo a proposta de Horsley e Hanson (1995, p. 91-92), a averiguação acerca dos tipos de davidismos permite-nos a desconstrução de um provável monopólio de compreensão sobre o(s) messianismo(s) em Israel, baseado exclusivamente em IISam 7.

⁹⁰ O messianismo camponês tem sua gênese no Davi jovem e pastor (HORSLEY; HANSON, 1995, p.95-96).

⁹¹ Devemos compreender que existe uma realidade conflitual entre as tradições culturais sobre a realeza no contexto judaico. O messianismo popular não surge em 2Sam 7,13-16, ao contrário, pode ser visibilizado a partir do exame de outras fontes e tradições contidas na história bíblica (Jr 22,1-9; 13-19; Is 11,2-9; Mq 5,2) (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 95-96).

⁹² Um dos principais retratos dessa Ascensão encontra-se em 1Sam16 até 2Sam 5 (SCHWANTES *apud* SANTOS, 2012, p. 50).

pobres e necessitados. Por esse aspecto, os camponeses não compraram⁹³ o messianismo real oficial, nem a figura do Davi Rei dentro dos palácios (HORSLEY; HANSON 1995, p. 96; FERREIRA, 2015, p. 338).

Aqui chegamos a um ponto importante de nossa investigação.

Mas o que estes dados têm a ver com a saga cristológica da comunidade joanina? Como já afirmamos anteriormente, em nosso processo exploratório acerca do herói joanino, não nos importa somente estabelecer a relação entre o messianismo real davídico e a construção da cristologia real joanina. Precisamos ir além. Nesse sentido, a identificação da existência dos davidismos oficial e popular nos impulsiona a continuidades. Especialmente, porque o surgimento desses modelos e ideologias messiânicas provoca-nos a desvendar alguns bastidores, ainda herméticos da cristologia real joanina.

Nesse aspecto, frente a essa dupla concepção messiânica a problemática que nos move é: qual desses protótipos davídicos figura como núcleo estruturante da cristologia do herói-rei nos primórdios da comunidade joanina?

Diante dessa complexa questão recorreremos novamente às fontes joaninas primordiais. Dentro desse processo, tendo como referencial teórico o modelo conflitual de interpretação (FERREIRA, 2009), pretendemos estabelecer um quadro dialógico entre o messianismo popular (ou davidismo popular) e a expectativa messiânica joanina gestada nas Tradições Básicas (TB) da comunidade.

Nesse empreendimento, nossa investigação se estabelece a partir de alguns critérios de aproximação, a saber:

- 1- Ponderamos que o messianismo joanino estruturado nos primórdios da comunidade entre (30-70 d.C) pode ser analisado à luz de um contexto histórico que evidencia um panorama conflitual de revoltas populares e movimentos messiânicos em Jerusalém⁹⁴. Nesse aspecto, tanto a

⁹³ “Possivelmente, a memória dos camponeses palestinos era para o jovem Davi e não para o rei ‘oficial’ Davi. É preciso chamar a atenção de que, no nível popular, na forma oral, o povo comum sempre contou suas memórias e seus costumes. Houve, sempre, uma memória cultural camponesa, como de outros segmentos do povo simples. Então, se no I século o povo não escrevera e nem registrara nada, foram as memórias populares que dinamizavam a vida dos simples, na busca da liberdade” (FERREIRA, 2015, p. 338).

⁹⁴ No panorama do segundo templo a noção de ‘movimento’ messiânico define-se como ‘ação com finalidades’ específicas. Sob essa perspectiva o movimento messiânico judaico engloba um grupo de pessoas que seguem aquele que é ou tem aspirações de ser um rei judeu militante ou líder com poder supremo, com o objetivo de tomar o Estado de Israel para fora das mãos estrangeiras e devolvê-lo às mãos dos judeus (GILES, 2002, p. 10). Sob um viés messianológico, entendemos que, “na gênese dos movimentos messiânicos estão as causas sociais e religiosas, embora um tipo ou

contemporaneidade histórica em relação ao quadro de revoltas populares, quanto à proximidade geográfica (isto é, a existência de grupos joaninos em Jerusalém nesse período (VIDAL, 2013, p. 38-42)) sugerem uma conexão entre a concepção messiânica joanina e o davidismo popular vigente.

Esse comparativo se evidencia na já mencionada entrada triunfal de Jesus em Jerusalém contada nos RP joaninos. Em nossa concepção, essa narrativa originária possui aspectos que aproximam a cristologia real joanina de uma concepção messiânica davídica do tipo popular⁹⁵.

2- O fato de a comunidade joanina compreender Jesus como um Messias subversivo às estruturas do judaísmo e às práticas de dominação do Império Romano indica em si, traços da configuração de uma expectativa messiânica do tipo popular no seio da comunidade.

Essa expectativa possivelmente se estabelece na medida em que o messianismo real, e, por conseguinte, a cristologia joanina incipiente, são moldados sob um protótipo davídico que sustenta uma ideologia de oposição tanto à dominação estrangeira quanto a opressão doméstica (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 93). Tal lógica conflitual pode ser vista nos RP joaninos, por um lado, nas cenas do julgamento e crucificação de Jesus, onde tanto o Império⁹⁶ quanto os judeus⁹⁷ são criticados, por outro, na censura específica empreendida por Jesus em relação às práticas judaicas no templo⁹⁸.

outro possa se sobressair em cada caso” (BAILÃO *apud* RODRIGUES, 2009, p. 13). Acerca do messianismo popular pré-70 d.C., ver em Asiedu-Peprah (2001, p. 219-220). Para detalhes sobre o panorama de dominação romana no contexto das revoltas judaicas, ver também em Horsley e Hanson (1995, p. 43-56) e Leung (2011, p. 50-51).

⁹⁵ Na passagem que relata o recebimento triunfal em Jerusalém em (12,12-15), destacamos, sobretudo, a expressão rei de Israel atribuída a Jesus em (12,13), bem como a entrada de Jesus montado em um burrico em (12,14), como fragmentos que em alguma medida se identificam com os anseios e referenciais ideológicos do messianismo popular da época. Acerca destes fragmentos específicos, ver Vidal (2013, p. 493-494).

⁹⁶ As passagens específicas de RP que aludem ao conflito entre comunidade e Império são (18,28a.*33.37b. *38b.39-40; 19,1-3.12-13.14b-16a). Para um aprofundamento do assunto, ver Vidal (2013, p. 498-503).

⁹⁷ Por sua vez, os textos de RP que refletem um conflito eminente entre comunidade joanina e judaísmo sinagoga são: Jo 19,12; 19,15b. “Desde então, Pilatos buscava soltá-lo. Porém os judeus gritaram dizendo: Se soltas a esse, não é amigo de César: todo aquele que se diz rei contradiz a César” (Jo 19,12). “Não temos outro rei senão César” (19,15b). Cf. Vidal (2013, p. 498-499).

⁹⁸ No âmbito da crítica ao judaísmo os RP joaninos tratam acerca dos sinais de Jesus em relação à destruição do templo em (2,14-16.18.*19), bem como sobre a expulsão dos vendedores no templo em (2,14). Cf. Vidal (2013, p. 494).

- 3- Avaliamos que o *locus* estratigráfico, assim como a dinamicidade campesina⁹⁹ atribuída tanto a Jesus quanto aos seus primeiros seguidores (FERREIRA, 2015) se relacionam com o panorama marginal em que viviam os adeptos do davidismo do tipo popular no período do segundo templo.

Essa afirmativa é feita ao passo em que tanto o bando de seguidores do jovem Davi, quanto os seguidores de Jesus eram instalados em sua maioria no estrato inferior da sociedade (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 115). Tal perfil marginal pode ser visualizado na passagem acerca dos primeiros discípulos de Jesus nas Tradições joaninas Independentes¹⁰⁰ (T).

- 4- Focalizamos que a proximidade do Jesus da tradição joanina em relação aos marginalizados, pobres e doentes, faz-se um significativo parâmetro de aproximação em relação ao davidismo popular.

Sob essa perspectiva, a Coleção joanina dos Sinais (CS) visibiliza-nos diversos fragmentos textuais¹⁰¹ em que o Jesus joanino rompe paradigmas, ao se fazer próximo, e, principalmente, ao proporcionar cura e libertação aos necessitados.

- 5- Sustentamos que o senso de partilha e de justiça promovido pelo Jesus joanino em relação aos necessitados e oprimidos se aproxima do ideário messiânico davídico popular.

Esse ideário distributivo pode ser visto na antiga fonte joanina da Coleção dos Sinais (CS), sobretudo na passagem da multiplicação dos pães e peixes feita por Jesus diante de uma multidão na região da Galileia¹⁰², assim como na CS (12,5), quando um discípulo reivindica que o óleo com o qual Jesus permite-se ser ungido poderia ser vendido e sua renda distribuída aos pobres. Essas passagens

⁹⁹ No entendimento de Ferreira (2015), há uma dinamicidade campesina que contempla tanto o horizonte de Jesus quanto das comunidades que produziram os Evangelhos. Nesse encadeamento, “os camponeses, os pescadores e os simples não escreveram, mas influenciaram” (FERREIRA, 2015, p. 338).

¹⁰⁰ As Tradições Independentes joaninas (T) tratam acerca dos primeiros discípulos de Jesus, provavelmente inseridos no estrato inferior da população. As T acerca dos primeiros seguidores de Jesus englobam 1,*37-38.39-40.*41-42.*44.45-49. Em relação a essa passagem, ver Vidal (2013, p. 481-482).

¹⁰¹ As passagens específicas da Coleção joanina dos Sinais (CS) que aludem à proximidade de Jesus em relação aos necessitados se encontram, sobretudo na cura do paralisado em (5,2-3a.5-9a.) e na cura do cego em Jerusalém (9,1-3.6.7ac.).

¹⁰² A passagem específica da Coleção joanina dos Sinais (CS) acerca da multiplicação dos pães e peixes encontra-se em (6,*1.2-3.*5.*7-8.9-15). Nesse relato o ideal de partilha da comunidade pode ser visto tanto a partir da partilha de Jesus (6,11) quanto na partilha dos próprios discípulos em relação à multidão de desprivilegiados (marginalizados) (6,12,13). Em relação a essa passagem, cf. Vidal (2013, p. 486-487).

prefiguram o senso de partilha intracomunitário existente desde as origens da comunidade joanina.

- 6- Destacamos que o perfil marginal e subversivo dos primeiros seguidores de Jesus se assemelha ao parâmetro ideológico do messianismo davídico do tipo popular.

Propomos tal asseveração uma vez que, tanto os seguidores do jovem Davi, quanto os primeiros seguidores de Jesus foram considerados em um quadro social como 'descontentes' e 'malfeitores' (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 115). Nesse contexto de subversão, um provável 'zelotismo' petrino visualizado nos RP joaninos supostamente se assemelha, em alguma medida, a lógica do messianismo popular da época¹⁰³.

Todas as proposições vislumbradas até o presente momento servem-nos, essencialmente, para explicitar um espectro dialógico estabelecido entre o davidismo popular e a expectativa messiânica real vigente nos primórdios da comunidade joanina. Esta analogia conduz-nos à visualização de um provável conteúdo do *corpus* cristológico joanino incipiente, e, nesse aspecto, corrobora com a nossa tese de que a baixa cristologia joanina delineou-se a partir do substrato de uma expectativa messiânica davídica real do tipo popular.

Todavia, as memórias e fontes incipientes acerca do herói joanino não apontam tão-somente um parâmetro de dialogicidade entre o davidismo popular vigente no período do segundo templo e o messianismo real adotado pela comunidade joanina desde suas Tradições Básicas. Suspeitamos que haja algo para além de uma plataforma associativa, na medida em que as Tradições Básicas não só aproximam o Jesus joanino do perfil davídico popular, mas, sobretudo, (re)leem e (re)configuram o referencial prototípico davídico a partir de sua própria compreensão acerca do herói joanino.

Esse parâmetro de (re)configuração, por sua vez, aponta para a gênese de um processo de resignificação do davidismo popular no seio das tradições joaninas. É acerca desse processo que trataremos a seguir.

¹⁰³ A passagem em que Pedro desembainha uma espada e fere o servo do sumo sacerdote é evidenciada nos RP joaninos em (18,10). Cf. Vidal (2013, p. 496).

1.1.4 A Ressignificação do Davidismo Popular Joanino: o início

Faz-se necessário crer que Jesus é o Cristo, o senhor do novo reino.
(Marie-Émile Boismard)

A cristologia do herói joanino não é algo fácil de sondar-se. Em nossa proposta de caminhar junto com a comunidade em sua saga cristológica já prevíamos percursos labirínticos. Desta feita, um dos impasses ocasionados em nossa empresa reconstitutiva dá-se no estabelecimento do conteúdo do davidismo popular intrínseco nas Tradições Básicas da comunidade. Esse conteúdo, por sua vez, revelará mais detalhes acerca dos bastidores da saga cristológica joanina.

Por esse motivo nossa investigação acerca da gênese cristológica do herói não descansa no estabelecimento da conexão entre a tríade: davidismo popular, comunidade e cristologia joanina. Haja vista que o messianismo joanino, bem como a cristologia joanina incipiente não se resumem, ou enquadram-se de forma totalitária em um protótipo messiânico, qualquer que este seja. Não podemos esquecer o fato de que a comunidade joanina desde os seus primórdios caracteriza-se como um grupo que relê e reinterpreta os núcleos de sua própria tradição (VIDAL, 2013).

Sob essa perspectiva consideramos que as Tradições Básicas joaninas (TB), não só confirmam a conexão entre o messianismo davídico popular e o messianismo joanino, mas, sobretudo, evidenciam traços estreados de um processo de ressignificação¹⁰⁴ desse davidismo popular nos primórdios da comunidade. Em síntese, acreditamos que o processo de (re)configuração do davidismo popular no círculo das tradições joaninas se estabeleceu fundamentalmente sob dois parâmetros:

- 1- A compreensão ainda que em germe que a realeza de Jesus superava os paradigmas e estruturas ideológicas intrínsecas aos messianismos do seu tempo (inclusive as expectativas do davidismo popular).

Tal proposição pode ser contemplada na Coleção dos Sinais (CS) em (6,15)

¹⁰⁴ Não há como geramos a hipótese de uma ressignificação do davidismo popular sem antes efetuarmos a aproximação entre cristologia joanina e davidismo e, por conseguinte do davidismo popular. Por isso ao longo dos tópicos empreendemos a opção metodológica de identificação sequencial: 1- Comunidade joanina/cristologia/Messianismo davídico; 2- Comunidade joanina/cristologia/ Messianismo davídico popular; 3- Comunidade joanina /cristologia/Messianismo davídico popular ressignificado.

quando o Jesus joanino se ausenta da multidão para não ser feito rei após a multiplicação dos pães e peixes¹⁰⁵. Nessa passagem, o perfil real do Jesus joanino já fornece indícios de que ele era um rei davídico popular, mas não nos moldes que o povo oprimido esperava e imaginava¹⁰⁶.

Esse viés também se localiza na já referida passagem que remonta ao sinal profético da unção de Jesus em Betânia em CS (12,1-8)¹⁰⁷. Nesse enredo, o Jesus joanino, ao deixar-se ungir por um óleo que supostamente poderia ser vendido e distribuído aos pobres já demonstrava traços de que a dimensão de sua messianidade e realeza configurava-se para além de um processo de (re)estruturação social, tão almejado pela ideologia davídica messiânica popular.

Soma-se a essa perspectiva o fato de que o davidismo popular joanino (re)configurado a partir do retrato do herói, já evidencia a quebra de paradigmas androcêntricos e patriarcais, que provavelmente moldavam as expectativas messiânicas judaicas do segundo templo. Um exemplo disso clarifica-se na antiga narrativa do encontro do Jesus joanino com a mulher samaritana, já presente desde a Coleção dos Sinais¹⁰⁸.

2- A instalação de um referencial messiânico crítico e subversivo que se estrutura sob a proposição paradigmática da não violência¹⁰⁹.

Tal perspectiva pode ser vislumbrada nos Relatos da Paixão (RP) em (18,11), quando Jesus pede a Pedro que guarde sua espada¹¹⁰. Nessa passagem o perfil do Jesus joanino já se distancia¹¹¹ do retrato de muitos Messias populares adeptos da luta pela liberdade através da violência armada.

¹⁰⁵ “Jesus então, sabendo que iam vir e tomá-lo para fazê-lo rei, se retirou de novo, sozinho para a montanha” CS 6,15 (VIDAL, 2013, p. 487).

¹⁰⁶ Jesus não era rei somente por fazer um milagre de partilha como o povo necessitado da região da Galileia provavelmente imaginava. Havia algo maior em sua realeza. As Tradições Básicas (TB) já trazem indícios dessa realidade. Abordaremos essa diferença na sequência da pesquisa.

¹⁰⁷ Ver Vidal (2013, p. 493).

¹⁰⁸ Segundo Vidal (2013), essa narrativa presente desde a Coleção dos Sinais remete à fundação da comunidade joanina de Sicar e compreende (4*5-6-7.9ab.16-19. 28-30. 40.*41(VIDAL, 2013, p. 483). Aqui, à luz do processo reconstitutivo das fontes joaninas de Vidal (2013) chamamos a atenção para a relação intrigante entre a baixa cristologia joanina e o processo de fundação da comunidade joanina de Sicar. Haja vista que nesse período o contato com os samaritanos não pressupõe a existência (ou influência) de uma alta cristologia (como afirma Brown (1983)), por parte dessa cultura representada pela mulher encontrada por Jesus. Cf. Vidal (2013, p. 483).

¹⁰⁹ Aqui, como Cullmann (1972), nos resguardamo-nos de aplicar uma hermenêutica do tipo zelota em relação ao messianismo de Jesus. Para Echegaray (1981, p. 252) Jesus não era um zelota, no tempo de sua vida adulta esse movimento não existia como tal. A primeira mobilização zelota aconteceu em 6.d.C e só voltou a ressurgir em 45 d.C.

¹¹⁰ “Então disse Jesus a Pedro: Mete a espada na bainha” (RP 18,11). Cf. Vidal (2013, p. 496).

¹¹¹ Essa investigação não objetiva ‘transformar’ o Jesus joanino em um líder de uma revolução armada, tampouco a comunidade joanina incipiente em um grupo de ‘guerrilheiros’. Por isso

Estes dois parâmetros axiológicos visibilizados a partir das Tradições Básicas joaninas conduzem-nos à evidenciação da gênese de um processo de ressignificação do davidismo popular no seio da comunidade. Tal axioma, por sua vez, contempla nossa proposta de aprofundamento em relação à cristologia joanina incipiente, haja vista que, a partir dele, assinalamos o protótipo messiânico davídico popular com traços de ressignificação como célula matricial da baixa cristologia joanina nos primórdios da comunidade do QE.

Com a finalidade de cristalizar tal proposição, sugerimos a continuidade de nosso quadro dialógico, desta feita, a partir de um encontro imagético entre dois heróis populares do seu tempo. Esse encontro entre retratos messiânicos tem como intuito não somente condensar a similitude entre a imagem do Jesus joanino e o retrato prototípico do Messias davídico do tipo popular, mas, fundamentalmente, a partir do estabelecimento das dissemelhanças entre perfis messiânicos, demonstrar a gênese desse processo de ressignificação do davidismo popular joanino, e, como consequência, clarificar o conteúdo nuclear da cristologia do rei joanino.

Tendo em vista esta objetivação, convidamos o leitor(a) a uma dinâmica exploratória da saga cristológica da comunidade onde dois heróis evidenciam-se em cena. Nesse encadeamento, a explicitação das semelhanças e paradoxos imagéticos acerca desses heróis revelar-nos-á de forma cada vez mais específica a face do herói-rei joanino.

1.1.5 O Caminho dos Heróis: diálogos e conflitos

A cena historiográfica estruturada no panorama vivencial dos poetas joaninos traz consigo o engendramento de experiências, memórias e interpretações. Nesse palco de amálgamas e ressignificações, Messias e heróis surgiam da aspiração de justiça advinda dos que habitavam a margem da sociedade palestina do século I d.C.

Sob essa perspectiva, a saga cristológica da comunidade joanina abriga em seus bastidores tramas que repercutem encontros entre heróis. Tais encontros não

prezamos por pontuar traços, ainda que incipientes, de um processo de ressignificação do davidismo popular desde as TB da comunidade. Tal constatação tende a uma desconstrução do quadro comparativo que só observa semelhanças entre Jesus e os outros pretendentes a Messias do seu tempo.

reivindicam, em si, um parâmetro linear de dialogicidade, ou ainda, a isenção de conflitos ou paradoxos axiológicos provocados pela aproximação desses personagens. No caso joanino, esses encontros não apenas anunciam a viabilidade comparativa que considera a base arquetípica na qual todos os heróis se desenvolvem, mas, sobretudo, representam a possibilidade de evidenciação da face peculiar do herói joanino, diante de todos os outros.

Nessa conjuntura, em que o retrato do herói joanino se desvenda, propomos, ainda que sob uma estrutura metodológica, promover um primeiro encontro. Essa aproximação articula-se fundamentalmente quando se leva em consideração o contexto histórico-geográfico e social repleto de insurgências messiânicas sob o qual o Jesus joanino foi inicialmente compreendido e proclamado.

À luz deste viés histórico, podemos assinalar que o primeiro e significativo encontro entre heróis implícito na saga cristológica da comunidade joanina se estabelece entre o Jesus joanino repercutido nas Tradições Básicas e Simão Bar Giora, um herói¹¹² judeu popular (ROTH, 1960), líder da revolta messiânica judaica¹¹³ mais próxima do contexto que abarca o surgimento das fontes joaninas acerca do herói-rei.

Diante desta confluência, apesar das políticas interpretativas criminalizantes advindas da história¹¹⁴, reservamo-nos ao pressuposto de que ambos os personagens se relacionam com o arquétipo do herói. Em nossa investigação não abriremos mão dessa prerrogativa, haja vista que o ser herói é essencialmente uma questão do olhar dos poetas. Nessa rítmica de olhares e intencionalidades a diferença entre o herói e o vilão se estabelece na linha tênue onde os pontos de vista se encontram, ou, divergem entre si.

Com isto em mente, podemos dizer que o primeiro momento de nosso encontro imagético evidencia um espectro de dialogicidades e similaridades

¹¹² O perfil heróico de Bar Giora é reconstruído de forma detalhada pela releitura de Josefo feita por Roth (1960).

¹¹³ Detalhes acerca do movimento messiânico de Bar Giora, ver em Roth (1960, s/p); Horsley e Hanson (1995, p.115s); Giles (2002, p. 16-18) e Ferreira (2015, p. 342-344).

¹¹⁴ Segundo Roth (1960, s/p), uma das expectativas criminalizantes acerca de Simão Bar Giora encontra-se nos relatos do historiador romano Flávio Josefo. Na concepção de Roth, em relação ao olhar de Flávio Josefo acerca das expectativas messiânicas, somos forçados a confiar nele para os fatos, mas temos de ter cuidado com suas interpretações. Por uma série de fatores políticos sua história sobre os pretendentes a Messias foi contada de forma 'tendenciosa' e deve ser lida sob um prisma inverso de interpretação. Na ótica desse historiador, os líderes dos movimentos de resistência anti-romana de alguma forma se destacaram como vilões, no entanto, nos anais da história judaica os mesmos deveriam estar na galeria dos heróis (ROTH, 1960, s/p).

envolvendo esses heróis. Dentre tantos outros Messias, Simão Bar Giora foi o que teve mais semelhanças com Jesus (FERREIRA, 2015, p. 336). A saber:

- 1- Ambas as expectativas messiânicas, tanto a do Jesus joanino quanto a de Simão Bar Giora, têm sua raiz, ou se relacionam com a expectativa messiânica popular da ascensão¹¹⁵ de Davi, o jovem pastor. Possivelmente, ambos “tiveram o messianismo enraizado na tradição do Davi jovem, menor entre os irmãos e pastor” (FERREIRA, 2015, p. 348).

Nesse sentido, o primeiro aspecto dialógico entre estes heróis se dá na ‘aparente’ similaridade de davidismo no que se refere às expectativas messiânicas em torno desses dois personagens. Ambos, em um primeiro momento, parecem ser identificados como o Messias davídico do tipo popular¹¹⁶ (FERREIRA, 2015; GUERRA, 2015b).

- 2- À semelhança de Davi, ambos os heróis foram símbolos de liderança diante de uma situação de crise social e possuíam muitos seguidores¹¹⁷.
- 3- Ambos são líderes de movimentos messiânicos que surgem do campesinato¹¹⁸.
- 4- Jesus e Bar Giora tiveram o princípio da solidariedade e partilha com os pobres e camponeses de seu tempo. Ambos caminhavam com os

¹¹⁵ No caso de Bar Giora, no relato sobre a ascensão de Simão, ao passar “de líder guerreiro local para líder seguido como rei por milhares de pessoas, além de um grande exército, podemos identificar vários paralelos notáveis com a ascensão de Davi, o protótipo da antiga tradição de realeza popular” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 115). Dentro do paralelo entre a ascensão de Simão Bar Giora e David “ambos começaram suas carreiras como líderes militares populares, proscritos porque eram ameaça para os governos nacionais aparentemente legítimos” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 115).

¹¹⁶ Segundo Ferreira (2015, p. 336), ambos, Jesus e Bar Giora “vieram dos messianismos populares surgidos com os grupos de Moisés, Josué, Abimelec e Jefté. Ambos foram herdeiros do davidismo popular e não do davidismo monárquico (2 Sm 7,13-16)”.

¹¹⁷ No tempo da revolta judaica, “grande número de pessoas, incluindo alguns jerosolimitanos, logo seguiram Simão como rei” (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 115). Conforme Roth (1960), mesmo Josefo, que o odiava, foi forçado a admitir que Bar Giora “foi considerado com reverência e temor, e tal era a estima em que ele foi mantido por todos sob seu comando, que, cada homem foi preparado até mesmo para tirar sua própria vida se Simão desse a ordem” (JOSEFO *apud* ROTH, 1960, s/p, tradução própria). No tocante ao herói joanino, as Tradições Independentes (T) discorrem narrativas acerca dos primeiros discípulos de Jesus em (1,*37-38.39-40.*41-42.*44.45-49) (VIDAL 2013, p. 481-482). Já a Coleção joanina dos Sinais (CS) em (6,2-3) trata acerca da multidão que seguia Jesus na cena da multiplicação dos pães e peixes (VIDAL, 2013, p. 486).

¹¹⁸ Assim como Davi, o jovem, também Simão Bar Giora e Jesus estavam ligados ao campo (FERREIRA, 2015, p. 348). No contexto pós-60 d.C., um segundo movimento messiânico surge do campesinato quase dois anos após o início da revolta. Este estava centrado na figura de Simão Bar Giora, que se tornou o principal comandante judeu em Jerusalém (HORSLEY; HANSON, 1995, p. 113).

marginalizados¹¹⁹ (FERREIRA, 2015, p. 348).

- 5- Ambos os heróis podem ser observados a partir da categoria analítica da heterotopia. Resta-nos estabelecer que tipo de ideologia de contraposicionamento reside na imagem de cada um desses agentes messiânicos.
- 6- Dentro do prisma heterotópico ambos lideraram movimentos subversivos às estruturas de poder do Império Romano, e, nesse aspecto, tinham como objetivo o estabelecimento de uma nova ordem social¹²⁰. Nesse panorama, “os dois se empenharam na libertação dos camponeses/pastores e marginalizados de Israel” (FERREIRA, 2015, p. 336).

Diante de um panorama de opressão, os movimentos de Jesus e de Bar Giora apresentavam um caminho alternativo (SCHERER *apud* RIBEIRO, 2009, p. 46-47). Esta similaridade indica uma característica de Jesus e de seu movimento que não pode ser ignorada ou descaracterizada, que é a sua inserção no contexto em que existiam, bem como o fato de ter liderado um movimento em meio à dominação, mesmo que este seu movimento não tenha práticas semelhantes aos demais (RIBEIRO, 2009, p. 47).

- 7- Ambos assumiram a postura do auto-sacrifício em prol de seus ideais; foram perseguidos, proclamados e executados como rei dos judeus¹²¹.
- 8- O martírio de ambos pode ser considerado como símbolo do triunfo¹²² do poder Imperial Romano.
- 9- Ambos foram considerados como mestres¹²³ e heróis por seus seguidores.

¹¹⁹ As passagens específicas da Coleção joanina dos Sinais (CS) que aludem à proximidade de Jesus em relação aos marginalizados se encontram, sobretudo na cura do paralisado em (5,2-3a.5-9a.), e na cura do cego em Jerusalém (9,1-3.6.7ac.). Cf. Vidal (2013, p. 488-489).

¹²⁰ Cf. Crossan e Reed (2007); Ferreira (2015, p. 348); Horsley e Hanson (1995 p. 115s).

¹²¹ Cf. Roth (1960, s/p); Horsley e Hanson (1995, p. 119); Stegemann e Stegemann (2004, p. 481) e Ferreira (2015, p. 348). No caso joanino, o ato de executar Jesus como rei dos judeus confirma-se, sobretudo nos RP joaninos em (19,19-20), cena em que Pilatos institui o acrônimo INRI (*Iēsus Nazarēnus, Rēx Iūdaeōrum*) na cruz. Cf. Vidal (2013, p. 499).

¹²² “Ambos, antes de morrerem, foram vilipendiados nas ruas (Jerusalém e Roma). Nos dois casos, houve uma procissão triunfante: a vitória sobre os Messias/Rei. Ambos receberam o tratamento reservado para o inimigo derrotado pelo império romano” (FERREIRA, 2015, p. 348). Acerca da captura de Bar Giora e o triunfo romano cf. Roth (1960, s/p). No caso do Jesus joanino, o acrônimo escrito no topo de sua cruz, nos Relatos joaninos da Paixão em (19,19-20), indica e celebra a soberania romana diante de um rei vassalo condenado. Cf. Vidal (2013, p. 499).

¹²³ Acerca da maestria de Bar Giora cf. Roth (1960, s/p). Em relação ao herói joanino, nos Relatos joaninos da Paixão (RP) em (20,17), Maria Madalena chama Jesus de mestre (VIDAL, 2013, p. 503).

Este espectro dialógico evidencia-nos que os retratos do Jesus joanino e de Simão Bar Giora se entrecruzam em diversos pontos de intersecção entre os davidismos e as semelhanças entre esses personagens. Tal estrutura analítica ratifica a proximidade imagética entre heróis e concepções messiânicas, e, por conseguinte, confirma o davidismo popular como substrato da cristologia do herói-rei joanino.

Contudo, o Messias joanino possui algo divergente. Sob esse viés, o segundo momento desse encontro evidencia um espectro das prováveis desarmonias que cercam a imagética desses heróis. Essas dessemelhanças, lidas a partir do caráter heterotópico do Jesus Joanino indicam a gênese de um processo de ressignificação messianológica subjacente nas tradições da comunidade. Em outras palavras, as discrepâncias entre o Jesus joanino e Simão Bar Giora se estabelecem na medida em que o caráter heterotópico do messianismo de Jesus não só aponta similitudes com o davidismo popular, mas fundamentada em aspectos-chave, engloba uma realidade conflitual com algumas práticas do mesmo. Sob essa perspectiva, na construção heterotópica desse ‘conflito com o conflito’ provavelmente origina-se a ressignificação do davidismo popular joanino.

Este ‘conflito com o conflito’ alicerça-se essencialmente nos já observados parâmetros axiológicos que formatam o processo de ressignificação messianológico joanino. No que se refere ao encontro entre Jesus e Bar Giora, tais divergências metodológicas (FERREIRA, 2015) e valorativas evidenciam os primórdios deste processo de ressignificação na medida em que:

- 1- Diferentemente de Bar Giora, o perfil messiânico do herói-rei joanino repercutido nas Tradições Básicas (TB) vincula a Jesus um tipo de realeza que não se designava conforme os parâmetros sócio-políticos-religiosos instituídos¹²⁴.

Na concepção de Ferreira (2015, p. 352), “Jesus não tinha o objetivo de se tornar Rei nos moldes humanos”. Nesse contexto, possivelmente formata-se a compreensão, ainda que em germe, que a realeza do Messias joanino superava os paradigmas e estruturas ideológicos intrínsecos aos messianismos do seu tempo

¹²⁴ Referimo-nos uma vez mais à Coleção dos Sinais (CS) em (6,15) em que o Jesus joanino se ausenta da multidão para não ser feito rei (VIDAL, 2013, p. 487), bem como ao sinal profético da unção de Jesus em Betânia em CS (12,1-8) (VIDAL, 2013, p. 493). Ambas as cenas fornecem indícios de que o retrato messiânico do Jesus joanino se distanciava de alguns pressupostos oriundos do davidismo popular representado, no caso de nossa investigação, por Bar Giora.

(inclusive as expectativas do davidismo popular). Sob essa perspectiva, a ontologia do davidismo joanino se configura acima dos paradigmas sócio-políticos do seu tempo.

2- Diferencialmente de Simão Bar Giora, a imagem messiânica do Jesus joanino estrutura-se sob a proposição paradigmática da não violência.

De acordo com Ferreira (2015, p. 352), “Simão bar Giora foi um líder messiânico armado, guerrilheiro e que via a conquista de Jerusalém como projeto da realização da revolução. Jesus, com os projetos de libertação, não aderiu à luta armada” (FERREIRA, 2015, p. 352). Ao contrário de Bar Giora, o Jesus joanino não foi um líder militar. Antes adotou uma atitude messiânica pacifista¹²⁵ (CULLMANN, 1972; PANNENBERG, 1974; RIBEIRO, 2009, p. 47), frente a um cenário de violência no qual o mesmo iria se tornar vítima (WENGST, 1991).

Tendo em vista esses argumentos chegamos ao ‘final’ do encontro entre esses heróis. Respaldados pela dinâmica deste encontro e por todos os parâmetros analíticos elencados até o presente momento, em resumo, asseveramos não apenas uma estrutura de plausibilidade dialógica que evoca potencialidades simétricas entre a expectativa messiânica joanina gestada nas Tradições Básicas (TB) e o protótipo messiânico davídico popular, representado aqui pela figura de Simão Bar Giora. Nesse percurso, de forma fundamental, a partir do conflito axiológico traçado entre os perfis messiânicos de Jesus e Bar Giora, ratificamos a existência da gênese de um processo de ressignificação do davidismo popular na esfera dos grupos joaninos incipientes.

A partir destas constatações, ao término deste subtópico, podemos tecer algumas considerações acerca da aurora da saga cristológica dos grupos joaninos:

Em primeiro lugar, a confirmação da gênese de um processo de ressignificação messiânica implícito nas Tradições Básicas (TB) joaninas indica que a adesão joanina ao davidismo sob os parâmetros tradicionais (a nosso ver, o davidismo do tipo popular) no início da comunidade (BROWN, 1983; MARTYN *apud* BROWN, 1983; TEPEDINO, 1993), tão cedo passou por um processo de (re)configuração estruturado pela própria tradição joanina acerca de Jesus.

¹²⁵ O ideário pacífico, e, por conseguinte, não violento do Jesus joanino permeia todas as Tradições Básicas, podendo ser observado pontualmente na cena de seu interrogatório por parte do sumo sacerdote judaico nos RP joaninos em (18,19-24); na narrativa de sua flagelação em (19.1-3); na crucificação em (19,16b-18); e, em especial a aparição do Jesus ressurreto em (20,19), quando o herói joanino anuncia paz para os seus seguidores. Cf. Vidal (2013, p. 497-503).

Tal constatação em determinada instância lança uma nova perspectiva em relação ao ideário exegético de um movimento dinâmico cristológico joanino¹²⁶, bem como (re)constrói o quadro cristológico referente aos primórdios da comunidade joanina, somando-se, por essa razão, como um outro olhar diante dos painéis reconstitutivos da trajetória dos grupos joaninos.

Em segundo lugar, resta-nos ainda discorrer acerca da incidência dos aspectos heterotópicos e teo-políticos relacionados a esse processo de ressignificação messiânica, e, por conseguinte, à cristologia do herói-rei nesse período. Sob essa perspectiva podemos avaliar que:

No tocante aos aspectos heterotópicos inerentes à cristologia do herói-rei-popular joanino, concebemos que estes podem ser encontrados de forma substancial, por uma parte, na atitude de resistência em relação às práticas de dominação do Império Romano adotada desde os primórdios da comunidade. Atitudes estas encontradas nas TB joaninas e prefiguradas pela tendência subversiva ao Império inerente aos movimentos populares da época, contudo, ressignificadas a partir da postura não violenta intrínseca ao próprio Jesus joanino.

Por outra parte, podemos assinalar que o protótipo davídico popular (ressignificado) a partir da compreensão do Jesus joanino nas TB já se instaurava no ambiente de homilias intrasinagoga como uma proposta de renovação do judaísmo¹²⁷. Nesse contexto os grupos joaninos, que possuíam tradições peculiares, já experimentavam (possivelmente ao final desse período) certa atmosfera de tensão em relação às autoridades judaicas (VIDAL, 2013, p. 29)¹²⁸.

Por seu turno, no que diz respeito ao aspecto teo-político da cristologia real joanina incipiente evidenciada nesse período, a construção ideária e imagética do herói-rei já fornece indícios da dança do teo-político em sua constituição¹²⁹. Esse processo de elaboração cristológica ocorre na medida em que a comunidade adota para si o protótipo dinástico davídico popular ressignificado como via de compreensão acerca da pessoa de Jesus. Neste encadeamento, à proporção em que se compreendia tradicionalmente o Messias sob um viés político, a cristologia

¹²⁶ Acerca desta temática, ver Martyn (1979a) e Tepedino (1993).

¹²⁷ Em relação a essa afirmativa, ver Vidal (2013).

¹²⁸ Faz-se significativo pontuar que, nesse tempo possivelmente também havia uma relação de tensão entre a comunidade joanina e outras comunidades cristãs (VIDAL, 2013, p. 89).

¹²⁹ Aqui retomamos a análise de Lefort (1991, p. 289), que remete a uma dança sistêmica envolvendo relações entre o teológico politizado e o político teologizado.

joanina provavelmente adquiriria matizes de uma politização do teológico em seu conteúdo.

Em terceiro lugar, em se tratando do fator redacional concernente às fontes joaninas, não podemos deixar de mencionar que a identificação da gênese de um processo de ressignificação do davidismo popular no círculo das fontes e tradições joaninas, permite-nos compreender todo o conteúdo messianológico das Tradições Básicas (TB) a partir desse prisma (re)configurante. Em outras palavras, o início de um processo de ressignificação do davidismo popular nos primórdios da comunidade joanina pode ser visto como chave interpretativa de todos os fragmentos acerca do herói-rei nas Tradições Básicas joaninas.

Todas estas considerações fazem-se substanciais no tocante à construção da cristologia do rei nos primórdios da saga joanina. Entretanto o primeiro passo do trajeto cristológico da comunidade não se finda nessas constatações. Chegamos tão-somente em um movimento inicial.

Como posto no início deste capítulo, em síntese compreendemos que no panorama da saga da comunidade, o processo de ressignificação do davidismo popular e, por conseguinte de (re)configuração cristológica/messianológica pode ser analisado a partir da metáfora de um arco estruturante, que, por sua vez, delinea a cristologia real do herói.

Até o momento investigamos os primórdios desse arco. Propomos agora um movimento à frente. Esse deslocamento coloca-nos olhos nos olhos com a cena épica que contempla o diálogo do Jesus joanino diante de Pilatos, em Jo 18,36 (GUERRA, 2015a). Diante desta cena, a memória, assim como a inserção inédita do fragmento Jo 18,36 ocorrida na trama estruturante do Primeiro Evangelho (E1), serve-nos como pista que evoca continuidades e (re)leituras de uma tradição, e nesse aspecto, a maturação do processo de ressignificação do davidismo popular joanino, e, por conseguinte, da cristologia real concebida no íntimo dos poetas da comunidade.

No horizonte das (des)continuidades e ressignificações, o conteúdo desse fragmento remete-nos uma vez mais à dinâmica do encontro entre o Jesus joanino e Bar Giora. Agora, pois, para evidenciar-nos uma das mais significativas prerrogativas que separam a imagética desses heróis, a saber: o 'reino' de Bar Giora buscou alterar os paradigmas sócio-políticos do seu mundo, enquanto a *basileia* do herói-rei joanino não se originava nele.

Adentremos, pois, no *backstage* desse enigmático fragmento, que substancialmente traduz a condensação/consumação do primeiro passo da saga cristológica da comunidade. Nele o herói e o reino de forma ressignificada se encontram em cena.

1.2 A RESSIGNIFICAÇÃO DO DAVIDISMO POPULAR JOANINO: OS EFEITOS E A CONSOLIDAÇÃO DA CRISTOLOGIA DO HERÓI-REI A PARTIR DE JO 18,36

Um herói, com tal consciência de ser um paradoxo incompreensível, desafia a sua época, ao mesmo tempo que a escandaliza.

(Soren Kierkegaard)

Anteriormente tratamos acerca dos primórdios da cristologia real joanina. Neste palco exegético a partir do paradigma cristológico do rei davídico anunciado nas Tradições Básicas (TB) joaninas, sugerimos a configuração da gênese de um processo de ressignificação do davidismo popular como substrato do conteúdo cristológico joanino incipiente. Agora, pois, pretendemos avançar na dinâmica deste processo de ressignificação, de forma substancial, a partir da análise dos outros estágios que contemplam o arco parabólico proposto. Estes estágios versam acerca dos efeitos e da plataforma de maturação e consolidação intrínsecos a esse processo.

Adentramos ao momento da saga cristológica do herói que remonta aos anos 70-80 d.C.. Este período anuncia o deslocamento dos grupos joaninos da região da Palestina para um perímetro geográfico rural/campesino ao norte da Palestina, provavelmente localizado nas regiões da Galaunítide e Bataneia¹³⁰ (VIDAL, 2013;

¹³⁰ Aqui seguimos predominantemente a hipótese de Wengst (1988), adotada também por Vidal (2013). Wengst situa a comunidade na região de Galaunítide, Bataneia e Traconítide, que pertencem aos domínios de Agripa II, ao norte da Jordânia. Assim os pontos mais relevantes para essa provável localização são: “a linguagem da comunidade é o grego; a comunidade é composta de uma maioria judeu-cristã; vive no meio de uma circunvizinhança mista, porém dominada por judeus, onde o judaísmo aparece, inclusive, investido de poder e autoridade; a comunidade está exposta a medidas repressivas de um judaísmo que se consolidou depois do ano 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 de Jâmnia” (WENGST *apud* TEPEDINO, 1993, p. 30). Na concepção de Tepedino (1993, p. 31-31), esse argumento “traz em si razões históricas que o sustenta visto que possibilita a compreensão da comunidade joanina dentro de um contexto de afastamento dos grandes centros urbanos, das grandes cidades que já haviam recebido a mensagem de Jesus, o que de certa forma atribui à comunidade um viés autônomo e explica a sua tradição e cristologia peculiar, além de

WENGST, 1988). No contexto joanino esta locomoção se dá, sobretudo, devido à instabilidade criada pela guerra judaica contra os romanos bem como os conflitos crescentes entre os próprios grupos joaninos oriundos da Palestina (VIDAL, 2013, p. 51).

Tal ocorrência geográfica corrobora com nossa propositiva acerca da existência de um davidismo popular como parâmetro messianológico joanino¹³¹, bem como sugere a continuidade de um cristianismo do tipo palestino-helenista (HENGEL, 1989; HURTADO, 2008), ainda com menor grau de aculturação¹³² (BARCLAY, 1996), como marco cultural em que a cristologia real joanina foi estruturada.

Haja vista esta conjuntura, algo importante a mencionar é que este período conglobera dois significativos marcos-históricos que perpassam a saga cristológica do herói, a saber: 1- a destruição do templo e da cidade de Jerusalém por parte do Império Romano, e, por conseguinte, 2- o processo de (re)formulação do judaísmo¹³³ articulado, desde então.

No perímetro da saga cristológica do herói, este cenário histórico-contingencial, sinaliza um panorama concêntrico de conflitos entre a comunidade joanina e o *cosmos*¹³⁴ à sua volta. Estes conflitos, de um lado incidem em um nível

explicar a relação conflitual com o judaísmo rabínico, que nessa região aparece exercendo poder e autoridade". Para maiores informações, ver em Schnackenburg (1987, p. 106).

¹³¹ Somadas ao paradigma de afastamento joanino dos grandes centros urbanos, as menções à Galileia próprias de E1 (Jo 7,41,52), também vinculam o Jesus joanino a um messianismo real davídico (SCROGGS, 1988, p. 81), do tipo campesino. Acerca dos textos cf. Vidal (2013, p. 231-232).

¹³² Ao levarmos em consideração o fato histórico de que as formas de cultura judaica da época romana estavam helenizadas em distintos graus e modos (HURTADO, 2008, p. 43-44), remontamos a escala de aculturação das comunidades judaicas helênicas proposta por Barclay (1996). No topo dessa escala estão os que possuem a expertise helênica em seu sentido mais avançado. Não muito abaixo estão os que têm familiaridade com a literatura grega, retórica, filosofia e teologia. Na sequência, em algum lugar abaixo desta pirâmide educacional estão os que possuem familiaridade com os valores morais comuns do mundo helenístico (as virtudes cardeais). E por fim, na parte inferior da escala aqueles que não tinham acesso ao grego (BARCLAY, 1996, p. 95-96). Sob essa perspectiva, em se tratando do panorama da saga cristológica joanina, apesar de o período supracitado evidenciar o contato dos grupos joaninos com a língua grega, sobretudo através da escrita de E1, a heterogeneidade econômica (o que indica a presença de pessoas do estrato inferior da sociedade), e o *locus* geográfico da comunidade joanina (Galaunítide e Bataneia), apontam para um menor grau de aculturação helênica de seus membros.

¹³³ Trataremos de forma pormenorizada deste processo na seção 2.2.1.2. deste capítulo.

¹³⁴ Não obstante ao caráter polissêmico da cosmologia joanina, concebemos que em Jo 18,36 o mundo configura-se como um ordenamento maligno de poderes e de dominação que se articula ao longo dos tempos (CHAMPLIN, 1979; RICHARD, 1994; MATEOS; BARRETO, 1999). Sob essa ordem injusta, o "mundo-humanidade aliena-se de Deus ao rejeitar seu projeto criador aceitando a ideologia que o oculta, os falsos valores próprios de sistema de violência e morte, personificado no 'chefe do mundo/ desta ordem'" (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 202). Nesse ambiente sombrio, o ser humano se perde em suas próprias atitudes que o aprisionam. Assim, o mundo se caracteriza pela ilusão do ser humano sobre sua própria realidade, pois "o mundo, ao encontrar-se com a escuridão,

(macro)cósmico, no tocante às estruturas de dominação inerentes a *Lex* (Figura 3¹³⁵) do Império de Vespasiano (Figura 4), e outro, em uma dimensão (micro)cósmica, em relação ao judaísmo rabínico sinagoga em (re)formulação (KONINGS, 2005, p. 43). Tais conflitos, em um primeiro momento, se estabeleceram numa esfera intrasinagoga, mas, a posteriori desencadearam um processo de expulsão dos grupos joaninos da sinagoga.



Figura 3: Mesa em bronze contendo a *Lex* do Império Vespasiano. Produzida entre 69-70 d.C. Museus Capitolinos. Roma.

Fonte: Foto tirada pelo autor nos Museus Capitolinos em 13/10/2017.

se encontra ao mesmo tempo na mentira” (BULTMANN, 1981, p. 433, tradução própria). Sob a perspectiva do aprisionamento o mundo é “terra de escravidão, porque nele se pratica o pecado” (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 204). É o ambiente hostil, o sistema opressor de injustiça e morte, que priva o homem de sua liberdade em prol das estruturas de dominação (MATEOS; BARRETO, 1999). No QE este sistema de poder se instaura de forma real em todas as esferas da sociedade, caracterizando-se como “o mundo antropológico, o mundo das relações, do empenho e das ambições humanas” (KONINGS, 1994, p. 55). Especificamente em Jo 18,36, a materialização deste ordenamento diagrama-se na forma de dois círculos concêntricos que apresentam: os judeus e o que Pixley (2004) denomina de *cosmos*-Império romano. No campo de nossa investigação torna-se fundamental uma vez mais, assinalar que no horizonte da comunidade joanina, “apesar do conflito entre o judaísmo e o poder romano, o Quarto Evangelho situa ambos do lado ‘deste mundo’ e acentua a solidariedade entre os dois” (KONINGS, 1994, p. 57). Acerca da polissemia cosmológica joanina, cf. Guerra (2015a, p. 67-69).

¹³⁵ O documento jurídico da *Lex* do Império Vespasiano tem grande relevância para os estudos da idade imperial. No contexto joanino a *Lex* Vespasiana constitui-se como uma representação das dinâmicas do poder no *cosmos*-Império. Outras informações, ver Henderson (1927, p. 4-7).



Figura 4: Busto com cabeça de Vespasiano. Inv 1914. n. 127. Retrato de idade Flávia. Galeria dos Ofícios. Florença.

Fonte: Foto tirada pelo autor no mesmo museu em 30/11/2017.

À luz deste pano de fundo, pretendemos tratar dos efeitos e da plataforma de consolidação inerentes ao processo de ressignificação messianológica joanina, desta feita, a partir do paradigma cristológico da *basileia*¹³⁶ do herói, implícito na memória e no registro do fragmento Jo 18,36. Neste inédito e enigmático fragmento textual a memória joanina transporta-nos para um palco homérico onde o herói joanino diante de Pôncio Pilatos profere a escandalosa prédica:

‘Η βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου·
εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ
ἠγωνίζοντο [ἄν], ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις·
νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.

¹³⁶ Schüssler Fiorenza (2005, p. 159) tenta não traduzir a palavra grega *basileia*, mas usá-la como símbolo em tensão que evoca toda uma gama de significados teológicos e, ao mesmo tempo, procura promover uma consciência crítica da ambiguidade desses significados. Ao não traduzir o termo *basileia*, procura enfatizar o seu impacto político e relevância teológica no século I. Em nossa pesquisa adotaremos alguns aspectos do modelo interpretativo de Fiorenza e manteremos sem tradução o termo *basileia*; no máximo nos referiremos a algumas designações léxicas.

“Minha *basileia* não se origina neste mundo. Se se originasse, os meus servos lutariam para impedir que os judeus me prendessem. Mas agora a minha *basileia* não é daqui” (Jo 18,36 tradução própria).

Em nossa dinâmica exegética este discurso torna-se peça chave no tocante à clarificação de alguns enigmas acerca da configuração da cristologia real joanina, e, nesse sentido, assume o protagonismo sob dois aspectos:

O aspecto primevo considera o discurso do herói-rei joanino a partir do referencial epistemológico da memória oralizada e proclamada antes do texto. Remontamos, pois, ao período vivenciado pela comunidade joanina, no qual, sob uma atmosfera de debates, a memória relacionada ao discurso do herói acerca da sua *basileia* perante a Pilatos possivelmente fora acionada. Nessa cena histórico-temporal antes de se immortalizar em letras, o conteúdo cristológico acerca do herói joanino encontrava-se substancialmente no kerigma oral dos poetas da comunidade. Sob essa conjuntura, a lembrança da cena épica do herói-rei, intrínseca no kerigma joanino, evidencia, em primeira instância, ainda que de forma oralizada, a existência de um discurso cristológico maturado e ressignificado, que torna-se ensejo para conflitos e divergências naquele tempo.

Tendo em consideração este preceito hermenêutico, antes de tudo, versaremos acerca do fragmento Jo 18,36, como memória e kerigma joanino. Tal procedimento possibilitar-nos-á a estruturação de nossa hipótese acerca dos entremeios e efetualidades que circunscrevem o processo de ressignificação messiânico/cristológica na comunidade.

Em nossa concepção, o processo de ressignificação cristológica, implícito no fragmento Jo 18,36 como memória, faz-se coeficiente desencadeante de implicações e efeitos em relação ao próprio *cosmos* (nos níveis macro e micro) em que habita a comunidade joanina. Nessa paisagem processual, na medida em que a cena do herói que desafia sua época faz-se viva na anamnese e no kerigma joanino, a resultante desta *dynamis* de ressignificação cristológica reverbera-se, sobretudo na postura heterotópica de uma comunidade, que, assim como o herói, também desafia seu mundo.

Diante desta conjuntura, propomos alguns questionamentos: De um lado, em um âmbito macrocósmico, qual seria a conexão efetual entre a ressignificação do davidismo popular joanino e a postura da comunidade joanina em relação às

práticas de dominação do *cosmos*-Império Romano nessa época? De outro lado, em uma esfera microcós mica, quais seriam as implicações causadas pelo kerigma cristológico de um Messias-rei ressignificado dentro do espaço sinagoga l nessa época? Haveria, pois, uma associação efetual entre a ressignificação do davidismo popular joanino e a expulsão da comunidade joanina da sinagoga?

Todos esses questionamentos e vetores contextuais, por sua vez, fazem-se *background* da etapa histórica joanina que anuncia a fase literária da comunidade, e, nesse sentido, conduzem-nos para o segundo aspecto exegético ponderado nessa investigação. Este aspecto segundo, por seu turno, considera o discurso do Jesus joanino a partir de seu registro nas linhas do Primeiro Evangelho joanino (E1). A partir deste viés teórico, analisar-se-á o texto de Jo 18,36 como fragmento escrito.

Sob esse ângulo interpretativo, nosso foco exegético concentrar-se-á fundamentalmente em explicitar, a partir do fragmento escrito, a existência da consolidação do processo de ressignificação do davidismo popular joanino e a natureza análoga deste processo de (re)configuração cristológica no que tange à expulsão dos grupos joaninos do espaço sinagoga l.

Frente a essa gama de objetivos, questionamentos e complexidades, propomos uma sistematização de uma busca por prováveis elucidacões e respostas. Nessa expedição o discurso do herói-rei joanino diante de Pilatos em Jo 18,36, vislumbrado à luz deste duplo aspecto de compreensão tem em si todos os holofotes.

Sob essa perspectiva, esta seção articular-se-á da seguinte forma: em princípio em 1.2.1, trataremos do segundo estágio de nosso arco parabólico. Nesse intuito, discutiremos acerca dos efeitos e desafios ao *cosmos* (em nível macro e micro), oriundos desse processo de ressignificação vislumbrado no fragmento Jo 18,36 como memória joanina. Feito isto, em 1.2.2, discorreremos acerca do processo de consolidação da ressignificação do davidismo popular joanino a partir de uma empresa exegética acerca da inserção inédita e do conteúdo cristológico do fragmento Jo 18,36. Nessa dinâmica, evidenciar-se-á o modelo paradigmático protocristológico final da cristologia real joanina, e, por conseguinte, o desfecho do arco parabólico proposto.

1.2.1 O Fragmento como Memória: o desafio ao mundo e os efeitos da cristologia do herói-rei

Somente a distância temporal faz ressaltar o verdadeiro sentido de uma coisa

(Hans-Georg Gadamer)

Kierkegaard (s/d), ao tratar da figura do herói, remete-se ao personagem mítico que paradoxalmente desafia sua época, e desta feita, escandaliza o seu mundo. Tal arquétipo faz-se candente no panorama joanino, especialmente na atualização do fragmento Jo 18,36 através da anamnese da comunidade.

Ao afirmar diante de Pilatos que sua *basileia* não procedia desse ordenamento sistêmico de poderes, o herói-rei joanino desafiava os paradigmas estruturantes do seu tempo, e, com isso escandalizava o mundo. Nesse encontro de mundos (AGAMBEN, 2013, s/p), a realeza¹³⁷ de Jesus de forma solene fazia-se diametralmente oposta aos parâmetros régios idealizados pelo *cosmos*¹³⁸. Neste palco de *krisis*¹³⁹ o conteúdo de suas palavras tornava-se espetáculo para o *cosmos*, na medida em que o herói, ao proferi-las, suprimia o caos¹⁴⁰.

Às luzes desta ribalta, o Jesus joanino figura como o herói revolucionário¹⁴¹, que em seu trajeto heroico¹⁴² vida e obra não só desafiou e renunciou¹⁴³, mas, sobretudo, de forma redentora¹⁴⁴ transformou a fisionomia do mundo¹⁴⁵ (RENAN *apud* CHAVES; SENA, 2008, p. 327-328).

¹³⁷ Alguns estudiosos traduzem o termo *basileia* encontrado em Jo 18,36 como realeza. Entre eles estão: Dodd (1977); Mateos e Barreto (1989); Léon-Dufour (1998) e Konings (2005). Para mais informações Cf. Guerra (2015a, p. 154).

¹³⁸ Cf. Blanchard (1997, p. 71) e Bussche (1972, p. 625).

¹³⁹ De acordo com Agamben (2013, s/p), o encontro entre Jesus e Pilatos tem a forma processual de uma *krisis*. A palavra “*krisis* em grego significa o juízo em um processo”.

¹⁴⁰ O herói suprime o caos (BAUZÁ *apud* ARANTES JUNIOR, 2008, p. 103).

¹⁴¹ Jesus também é um herói revolucionário, pois buscou inverter a ordem das coisas, subvertendo estruturas de poder (RENAN *apud* CHAVES; SENA, 2008, p. 328).

¹⁴² Na concepção de Campbell (1990, p. 153), “existe uma proeza heróica universalmente válida representada na história de Jesus [...] Essa trajetória heróica de Jesus engloba desde o seu batismo, seu retiro para o deserto, quanto as suas tentações (econômica, política e espiritual) sofridas e vencidas lá”.

¹⁴³ “O herói também tipifica um personagem santo, ou asceta, aquele quem renuncia o mundo” (CAMPBELL, 1997, p. 178-180).

¹⁴⁴ “Tal herói que retorna, com o conhecimento de que ‘o pai e eu somos um’ é visto como redentor do mundo” (CAMPBELL, 1997, p. 178-180).

¹⁴⁵ Na concepção de Renan (*apud* CHAVES; SENA, 2008, p. 327-328), Jesus foi um grande homem que transformou a fisionomia do mundo na busca da consumação de um ideal supremo. Sob essa perspectiva, o conceito do herói vinculado a ele tem funcionalidade de explicar tanto o seu caráter como o papel que sua vida representou para a humanidade. “Suas aspirações mostraram-se tão

No panorama da saga cristológica joanina, abarcamos que o discurso de Jesus perante Pilatos fora recordado e acionado pela memória joanina num momento da comunidade em que se estruturava o processo de maturação de sua compreensão messiânico/cristológica acerca do herói. Nesse contexto, juntamente com a perspectiva cristológica ressignificada nas Tradições Básicas (TB), o discurso do herói-rei joanino torna-se kerigma oralizado, e, desta feita, imbrica-se com o processo de ressignificação joanina.

Este processo de ressignificação cristológica, como já pontuado, a nosso ver, fixa-se como fator de uma eclosão efetual que se desencadeia, sobretudo, no domínio das relações¹⁴⁶ da comunidade, e, por consequência, em seu posicionamento heterotópico em relação ao *cosmos* em que habita¹⁴⁷. Nesta paisagem de ressignificações e efeitos a estruturação de uma cristologia desviante assinala o *status* de uma comunidade desviante¹⁴⁸.

Imersos em uma arena crítica, ao compreenderem os significados do herói-rei e de sua *basileia*, os grupos joaninos figuram, por sua vez, como heterotopias de desvio¹⁴⁹ no tocante às estruturas paradigmáticas de dominação ao seu entorno. Nesse aspecto, estes atuam como vozes/espços de resistência¹⁵⁰, barcos que não

superiores à baixeza da consciência comum, que ele se viu obrigado a empreender uma luta contra a ordem das coisas, contra aqueles que sobrevivem à custa da mediocridade e da ignorância dos simples de espírito” (RENAN *apud* CHAVES; SENA, 2008, p. 327-328).

¹⁴⁶ A paisagem joanina retrata um cenário de pequenas comunidades de mulheres e homens que vivem uma realidade onde o Reino de Deus é construído nos relacionamentos, na vida cotidiana, nas estruturas comunitárias e na *práxis* política (HABERMANN, 2012, p. 662).

¹⁴⁷ A realeza de Jesus prefigura um modelo conflitual da comunidade joanina tanto em relação ao império, quanto em relação ao judaísmo rabínico (GUERRA, 2015a, p. 15). Segundo Richard (1994, p. 14), “o enfrentamento de Jesus com Pilatos é modelo do enfrentamento dos discípulos com os oficiais romanos, Jesus se apresenta como rei e enquanto tal está contra César (‘Todo aquele que se faz rei se opõe a César’ -19,12). Opõe-se aos judeus que declaram claramente sua submissão ao Império (‘não temos outro rei a não ser César’-19,15)”.

¹⁴⁸ Cf. Stegemann e Stegemann (2004, p. 275).

¹⁴⁹ Ao ser compreendida como realidade que interfere nas relações humanas, e, por isso realidade política, a *basileia* traz consigo princípios ‘desviantes’ antagônicos à situação política-social vigentes. Esses princípios tendem a gerar comportamentos outros para aqueles que aderem a essa proposta, promovendo heterotopias de desvio diante das normatizações exigidas. Acerca da temática, ver em Foucault (2009a, p. 416).

¹⁵⁰ O ponto de partida para as investigações sobre as relações de poder em Foucault (1995) está na investigação das oposições, no antagonismo das estratégias, no notar as formas de resistência em relação às diferentes formas de poder. Nas palavras do autor, “no centro das relações de poder e como condição permanente de sua existência, há uma ‘insubmissão’ e liberdades essencialmente renitentes, não há relação de poder sem resistência, sem escapatória ou fuga, sem inversão eventual; toda relação de poder implica, então, pelo menos de modo virtual, uma estratégia de luta” (FOUCAULT, 1995, p. 248). “As relações de poder suscitam [...], apelam a cada instante, abrem a possibilidade a uma resistência, e é porque há possibilidade de resistência e resistência real que o poder daquele que domina tenta se manter com tanto mais força, tanto mais astúcia quanto maior for a resistência” (FOUCAULT, 2009b, p. 232).

só renunciam, mas, essencialmente, desafiam e transformaram fisionomia dos espaços politicamente ordenados¹⁵¹ e relações de poder a sua volta. Nessa esfera onde se anuncia o rei, a *basileia* se manifesta (MEINCKE, 1988, p. 48).

Diante deste tablado de desafios fixam-se nossas proposições acerca dos efeitos estruturados pelo processo de ressignificação messiânico/cristológica joanina. Mediante essa ótica, por uma parte, em 1.2.2.1, sob um nível macrocómico pretendemos demonstrar que, o processo de ressignificação cristológica implícito no fragmento Jo 18,36 como memória, desencadeou no âmbito dos grupos joaninos uma postura heterotópica em relação às práticas de dominação do *cosmos*-Império Romano.

Por outra parte, item 1.2.2.2, sob um nível microcómico, objetivamos assinalar que a expulsão dos grupos joaninos da sinagoga fixa-se como um paradigma efetual oriundo do kerigma messiânico joanino. Sob esse viés, nossa hipótese é que os grupos joaninos foram expulsos da sinagoga por proclamarem Jesus como um Messias davídico popular ressignificado. Nesse contexto, o kerigma de Jesus como o Messias que não se origina neste mundo, advindo do fragmento Jo 18,36 como memória, faz-se reflexo de um processo de ressignificação messianológica joanina e, por conseguinte, torna-se elemento catalisador desta expulsão.

1.2.1.1 Primeiro Desafio: o herói e o Império

O Império só existe se existem sujeitos que sejam sujeitos a esse Império.

(Nestor Míguez)

No panorama da saga cristológica do herói, os primeiros efeitos desencadeados pelo processo de ressignificação do davidismo popular joanino encontram-se visíveis nos aspectos heterotópicos de uma comunidade que, vista

¹⁵¹ Não podemos esquecer que o sentido histórico da palavra *cosmos* “é ordem e que se refere ao universo como um grande espaço ordenado ou a uma cidade ou um Império como espaços politicamente ordenados [...], sendo que] *cosmos* é traduzido geralmente como ‘mundo’, e é mundo enquanto espaço físico ou político ordenado” (PIXLEY, 2004, p. 101).

sob um tablado de horizontes bipartidos e efetualidades, assim como o herói¹⁵², também desafiou o Império¹⁵³.

Em uma dinâmica cristológica em que o herói e sua *basileia* são compreendidos dentro de uma expectativa política superior (KONINGS, 1994)¹⁵⁴ e anti-imperialista¹⁵⁵ (ressignificada), tais aspectos heterotópicos materializam-se em cena como matrizes críticas, que, desta feita, culminam no repto joanino em relação às estruturas de poder/dominação¹⁵⁶ plasmadas no *cosmos*-Império¹⁵⁷. Nesse cenário crítico, desafiador e fenomênico, incitado pelos grupos joaninos, o herói-rei e sua *basileia* tornam-se mais concretos do que poder-se-ia imaginar.

Tendo em consideração estes elementos, esta seção tem por desígnio evidenciar a macroincidência do processo de (re)configuração cristológica joanina, e, por conseguinte, explicitar os efeitos/desafios ao *cosmos*-Império, provenientes deste processo. Para tanto em 1.2.2.1.1, trataremos a respeito do desafio joanino em referência ao paradigma de classes estruturado no Império. Na sequência, em 1.2.2.1.2, versaremos acerca do desafio joanino quanto ao paradigma discriminatório da figura feminina no *cosmos*-Império.

¹⁵² Tanto em suas ações quanto em seus ensinamentos, Jesus se opunha à ordem imperial romana e aos seus efeitos sobre os povos subjugados (HORSLEY, 2004, p. 131).

¹⁵³ Nas palavras de Míguez (2012, p. 18), “o conceito de Império nasce e se consolida em Roma”. De acordo com Grimal (1993, p. 9-10), a etimologia da palavra *Imperium* “contém a ideia de ordenação, de preparativos feitos tendo em vista um fim, concebido pelo espírito de quem comanda”. A partir desta concepção, a noção de Império “designa uma força transcendente, simultaneamente criativa e reguladora, capaz de agir sobre o real, de o submeter a uma vontade” (GRIMAL, 1993, p. 9). Sob essa perspectiva compreendemos um Império como “a convergência de poderes econômicos, culturais, militares e religiosos, em um sistema de dominação que impõe o fluxo de benefícios do vulnerável ao poderoso. O Império cruza todas as fronteiras, distorce identidades, subverte culturas, subordina nações-Estados, e marginaliza ou coopta comunidades religiosas” (MÍGUEZ, 2012, p. 18).

¹⁵⁴ Trataremos acerca deste termo na sequência da pesquisa.

¹⁵⁵ Cf. Pixley (1986); Richard (1994); Horsley (2004) e Schüssler Fiorenza (2005).

¹⁵⁶ Nas palavras de Foucault (1995, p. 249), a dominação é: “uma estrutura global de poder cujas ramificações e consequências podemos, às vezes, encontrar, até na trama mais tênue da sociedade; porém, e ao mesmo tempo, é uma situação estratégica mais ou menos adquirida e solidificada num conjunto histórico de longa data entre adversários”.

¹⁵⁷ Cientes da complexidade histórica e da amplitude do tema Império Romano, não pretendemos nem daríamos conta aqui de abordar sua trajetória em todas as suas estruturas. O que nos propomos é mostrar de forma parcial algumas características sociais, políticas e religiosas desse vasto ‘*cosmos* Império’. Para aprofundamento sobre a história do Império Romano, cf. Alföldy (1996); Carcopino (2001); Grimal (1999; 2008) e Veyne (1990; 2002; 2008).

1.2.1.1.1 A desnaturalização das desigualdades

Na esfera da saga cristológica da comunidade do QE um dos desafios efetuais derivados do processo de ressignificação cristológica joanina se estabelece em relação ao paradigma de classes plasmado no *cosmos*-Império.

Do ponto de vista histórico-sociológico, o *cosmos*-Império anuncia-nos a constituição de um tecido social altamente estratificado¹⁵⁸ no mundo mediterrâneo do século I. Neste palco piramidal e paradoxal de relações de poder bipartidas, a sociedade mediterrânea dividia-se entre estrato superior e o inferior. Nessa diagramação, de um lado, a elite se configurava pelos ricos, poderosos e prestigiados do Império (ALFÖLDY, 1996; CARCOPINO, 2001; STEGEMANN; STEGEMANN, 2004). De outro lado, num contexto em que “a massa da população é definida pela ausência das características sociais que definem a elite” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 76), a base da pirâmide englobava os estratos inferiores da população urbana e campesina, cujos atores viviam sob diversas formas de dependência social. Nesse nicho figurava toda a força de trabalho do Império, incluindo os pobres, as mulheres e os escravos¹⁵⁹ (ALFÖLDY, 1996).

Diante desta conjuntura socioeconômica a igualdade social era uma questão de perspectiva (MALINA, 1995). Sob essa paisagem engendrava-se de modo sólido a cultura da naturalização das desigualdades (RICHTER REIMER; REIMER, 2011, p. 42). Nessa cena estratificada, onde os atores sociais estavam sujeitos à demarcação político-religiosa (teo-política) de suas vidas, o argumento teológico¹⁶⁰

¹⁵⁸ Tratamos de estratos “quando grupos relativamente grandes da população de uma sociedade têm em comum uma situação social comparável que os distingue hierarquicamente dos outros grupos” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 77). Sob essa perspectiva, avaliamos que “um estrato abrange todas as pessoas de uma sociedade que, em virtude de sua participação em poder, privilégios e prestígio, encontram-se numa posição social semelhante” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 77). Na antiguidade esta divisão social foi descrita segundo Alföldy (1986), por Élio Aristides através dos binômios rico-pobre, grande-pequeno, nobre-plebeu.

¹⁵⁹ Aqui não pretendemos falar sobre a complexidade que envolve o sistema escravagista no Império dos Césares. Vale ressaltar que a prática da escravidão também era ideologicamente legitimada. Naquele tempo, a principal escravização acontecia no ‘aprisionar das mentalidades’, lugar onde se interdita ou se iniciam as revoluções e as transformações sociais. Sobre a temática, ver em Alföldy (1996, p. 106-110); Carcopino (2001, p. 86-91) e Veyne (1990, p. 11-109).

¹⁶⁰ Em um espaço onde as práticas de dominação eram instituídas e naturalizadas e o argumento religioso atuava como estruturante sócio-político, “a clara desigualdade entre as pessoas [...] era considerada normal, útil e querida por Deus” (MALINA, 1995, p. 134). Versar-se-á acerca deste argumento teológico de forma mais aprofundada no próximo capítulo da tese.

imperial formatava o inquestionar¹⁶¹ dos necessitados e mantinha o *status quo* dominante (MALINA, 1995; RICHTER REIMER; REIMER, 2011). Sob essa conjuntura o modelo naturalizado de setorização social no Império dos Césares setorizava também as expectativas de vida de cada estrato da população (GUERRA, 2015a, p. 81).

Esse painel ideológico-estratigráfico, por sua vez, também permeia o contexto vivenciado pela comunidade joanina. Todavia, nesse palco social, os atores joaninos figuram como espaços de contraposição. Ao compreenderem os significados do herói-rei e de sua *basileia*, os grupos joaninos formatam um discurso kerigmático diametralmente oposto em relação ao quadro stratigráfico do Império Romano¹⁶².

Sob esse enfoque o acionamento da alocação do herói-rei acerca de sua *basileia* em Jo 18,36 caracteriza-se como uma plataforma teo-política crítica e desafiadora, no tocante à lógica sistêmica e paradigmática da naturalização das desigualdades vigentes no *cosmos*-Império. Neste contexto, a politização superior, ou alta politização do teológico¹⁶³ gestada no processo de (re)configuração cristológica joanina, anuncia princípios originados em um rei e em um reino ressignificados. Tais princípios, desta feita, instauram-se como propostas e possibilidades paradigmáticas de (re)configuração desta realidade social de opressão.

Dentro da delimitação cristológica joanina, a *basileia* do herói-rei de forma heterotópica compreende-se como um projeto de resistência (CROSSAN; REED, 2007), alternativo à *basileia* romana. Este projeto também se preocupa com questões econômicas e sociais (MALINA, 2004) e, nesse sentido, reivindica mudanças reais em um tempo hodierno. Sob essa perspectiva, o programa da *basileia* apresenta ao ser humano um 'outro mundo' que se torna presente e atuante nesse mundo. Esse mundo alternativo 'concebido' já é antecipado na partilha do pão inclusiva, nas práticas de cura e de libertação (SCHÜSSLER FIORENZA, 2005, p. 159).

¹⁶¹ De acordo com Malina (1995), a maior parte da população do século I (98% se não mais), estava sujeita as exigências e sanções dos detentores do poder, que viviam fora de seu meio social. Seu destino consistia em aceitar sem questionar o domínio de um poder supremo e remoto.

¹⁶² Carter (2008, p. 123-141) introduz-nos à essa concepção ao afirmar que o QE promove esforços para distanciar os crentes em Jesus do Império. Seu gênero literário exhibe simultaneamente tanto as estruturas do mundo imperial e a crítica em relação aos seus compromissos elitistas, quanto, exorta a construção de uma identidade e existência alternativa no seio dos grupos joaninos.

¹⁶³ Veremos acerca desta expressão adiante especificamente na seção 1.2.2.2.3.

A julgar por estes dados, no âmbito joanino, a compreensão da dimensionalidade semântico/cristológica da *basileia* do herói pressupõe como efeito a construção de uma comunidade heterotópica, forjada a partir de um nexu identitário-existencial alternativo (CARTER, 2008, 123-141), que, por sua vez, denuncia as práticas do *cosmos*-Império e ao mesmo tempo faz-se aberta para acolhida dos necessitados e oprimidos (RICHTER REIMER, 2004).

Analisada sob um prisma sócio-econômico, a comunidade joanina pode ser concebida como uma comunidade economicamente heterogênea, um espaço de fé e relações onde os estratos sociais se encontravam (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004). Nesse espaço social do crer, em que todos os privilégios de *status* eram abolidos (SCHÜSSLER FIORENZA, 2005, p. 107), os grupos joaninos figuravam como núcleos de partilha, davam esmolas e, certamente garantiam proteção e previdência social para os necessitados (KONINGS, 2005, p. 38-39).

Por outra parte, algo pontual a ser considerado é que, na esfera joanina a temática da pobreza vincula-se não só ao *status*/estrato econômico/social do ser humano, mas a toda condição de marginalização humana plasmada no contexto sociorreligioso do seu mundo (RICHARD, 1994, p. 7). No contexto joanino esta condição estratigráfica prefigura como um espelho que reflete dois horizontes, o retrato da própria comunidade joanina que, ao proclamar o herói-rei e sua *basileia* diante do seu mundo, também tornou-se uma heterotopia marginal.

Sob esse viés, a (re)configuração cristológica joanina assinalada em Jo 18,36 como memória evidencia que a *basileia* do herói-rei não é de fácil consumo (LEERS, 2009, p. 56), nem designa-se como um programa de enriquecimento. A mesma desafia o paradigma naturalizante das desigualdades e, por conseguinte, das estratificações sociais existentes no *cosmos*-Império, entretanto, não se limita exclusivamente a uma reconfiguração sócio-econômica¹⁶⁴ do mundo. Nesse aspecto o reino do herói não se estabelece como um monopólio dos pobres, não assegura riquezas, tampouco se configura como um projeto estratigráfico antagônico, que implica em uma inversão piramidal da sociedade¹⁶⁵. De maneira oposta, no caso joanino, seu kerigma desafiador pressupõe um efeito de marginalização.

¹⁶⁴ Na concepção de Utech (1991), a solução para os problemas econômicos e sociais não alcançam a dimensão real do Reino. Haja vista que, o desenvolvimento e progresso de determinada sociedade, “não traz o fim de todos os males, tampouco a garantia de um maior sentido da vida” (UTECH, 1991, p. 76, tradução própria).

¹⁶⁵ Cf. Utech (1991, p. 36-41); Sobrino (2009, p. 76).

No âmbito da saga cristológica do herói, esta cena de naturalização das desigualdades e, conseqüentemente, de estratificações de mentalidades relacionava-se, por sua vez, com o paradigma discriminatório e invisibilizante da figura da mulher no panorama das comunidades do mediterrâneo no século I d.C. . Perante essa paisagem androcêntrica e patri-kyriarcal (RICHTER REIMER, 2005), a (re)configuração cristológica implícita no discurso do herói-rei frente a Pilatos também soa como desafio ao *cosmos*-Império.

1.2.1.1.2 A comunidade como espaço feminino

No Império dos Césares do século I d.C, a figura feminina¹⁶⁶, de forma geral, era compreendida, contada e, sobretudo ‘domesticada’¹⁶⁷, sob um parâmetro histórico-político-interpretativo elitista, androcêntrico e patriarcal (CAVICCHIOLI, 2003; SCHOTTROFF, 2008), que, por sua vez, repercutia um protótipo binário teologicamente legitimado e naturalizado (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 415; RICHTER REIMER; REIMER, 2011), no qual a mulher era concebida sob um parâmetro de inferioridade em relação à figura do homem mediterrâneo (VEYNE, 2008, p. 194-198). Neste palco histórico-hermenêutico a personagem feminina, na maioria¹⁶⁸ das vezes, era depreciada¹⁶⁹, invisibilizada e silenciada.

Essa atmosfera androcêntrica e patri-kyriarcal (RICHTER REIMER, 2005), por seu turno, igualmente atravessava o contexto dos grupos joaninos. Entretanto, neste

¹⁶⁶ Para pesquisas relacionadas aos estudos de gênero no panorama bíblico, ver em Gebara (2001); Richter Reimer (2000; 2005); Schüssler Fiorenza (1992; 2005); Schottroff (2008) e Sousa (2017).

¹⁶⁷ Usamos essa expressão em caráter de crítica em relação às posturas/tratamentos e interpretações androcêntricas e patriarcais da antiguidade que reduziram a figura feminina ao âmbito doméstico e privado das relações de poder. Acerca dessa temática cf. Richter Reimer (2006, p. 72-97).

¹⁶⁸ Utilizamos essa expressão em sinal de cautela, pelo fato de considerarmos que, apesar dos cenários histórico-interpretativos em que a figura feminina tende a ser discriminada, silenciada e invisibilizada, sempre ocorreram vozes dissonantes a essa realidade. Sempre existiram heterotopias femininas. No caso do *cosmos*-Império, estes espaços de contraposição forjados pela mulher da antiguidade estão à espera de um processo de reconstrução visibilização da versão feminina da história sua própria história (GUERRA, 2015a, p. 89). Maiores informações, cf. Funari (2003, p. 324); Cavicchioli (2003, p.289). Acerca da história emancipatória da mulher romana, ver em Giordani (1987, p. 163); Gonçalves (2003b, p. 329) e Carcopino (2001, p. 119).

¹⁶⁹ Aqui além da mentalidade e postura masculina discriminatória e depreciativa em relação à mulher no período do *cosmos*-Império, destaca-se, sob um viés crítico político-interpretativo, a gama de historiadores e poetas da antiguidade que repercutiram esse mesmo estereótipo no tocante à figura feminina. Entre eles estão Hesíodo, Ovídio, Plauto, Tácito, Suetônio, Juvenal o satírico, entre outros. Maiores detalhes acerca da postura discriminatória e depreciativa da mulher na antiguidade, ver em Tácito (s/d, p. 86); Suetônio (2004, p. 170); Cardoso (2003, p. 269); Silva (2003, p. 360); Mireaux (s/d) e Veyne (2008, p. 194-198).

tablado social onde a figura feminina era discriminada em diversas esferas¹⁷⁰, inclusive a religiosa, os atores/atrizes joaninos, ao compreenderem os significados do herói-rei e de sua *basileia*, figuram como espaços de contraposição à ordem vigente.

No panorama da saga cristológica joanina, o discurso do herói frente a Pilatos anuncia um rei e uma *basileia* ressignificados que se inter-relacionam diametralmente com a figura da mulher naquela época. Dentro de um prisma exegético, a cena crítica do herói joanino ante ao procurador romano, por uma parte, remete-se de forma caleidoscópica¹⁷¹ ao horizonte da vida do próprio Jesus, no qual, o mesmo, assentado nos princípios matriciais¹⁷² da *basileia*, relacionou-se com a figura feminina de uma maneira revolucionária e libertadora (SCHOTTROFF, 1997; TEPEDINO 2007; RICHTER REIMER, 2013).

Nesse horizonte vivencial articulado pela dinâmica dos encontros, a postura do herói-rei quanto à mulher formatava, por sua vez, um paradigma subversivo, visibilizatório e igualitário (TEPEDINO 2007, p. 189-190; RICHTER REIMER, 2013), sob o qual, as mulheres eram incentivadas a romper com os papéis de silêncio e subordinação que lhes era imposto (SCHOTTROFF, 1997, p. 219).

À luz deste contexto podemos afirmar que:

Jesus levava a sério as mulheres [...] as que a sociedade de seu tempo marginalizava de toda vida pública, social ou religiosa. Conhecia seus sofrimentos e sabia falar e escutá-las, lhes ensinava e convivia com elas, dando assim uma resposta a sua profunda expectativa, a sua sede de vida. Sua atitude com as mulheres causou admiração e espanto [...]. Nesse sentido, ele não compartilhava dos preconceitos de seu tempo sobre elas. Ao contrário, tratava-as com respeito e carinho, como filhas queridas do Pai. Vivia uma aliança especial com elas e fazia surgir o novo através dessa relação (TEPEDINO, 2007, p. 189-190, tradução própria, grifos nossos).

Sob esse prisma, ao retornarmos do efeito caleidoscópico mencionado, podemos aferir que essa (re)configuração sistêmica vivenciada nos inúmeros encontros entre Jesus e as mulheres faz-se partícipe do conteúdo crítico da *basileia* anunciada pelo herói joanino perante Pilatos em Jo 18,36. Em outras palavras, ao aventar a respeito de sua *basileia* perante o procurador imperial, o herói joanino implicitamente versava acerca dos encontros em que sua realeza e seu reino se

¹⁷⁰ Cf. Schottroff (2008, p. 169).

¹⁷¹ Acerca deste efeito caleidoscópico relacionado à vida de Jesus, ver em Guerra (2015a, p. 11-167).

¹⁷² Trataremos acerca destes princípios na sequência da pesquisa.

manifestavam. Na dinâmica destes encontros, a revelação de uma *basileia* que não procede deste mundo também envolvia a visibilização e o resgate emancipatório da figura feminina, até então, imersa num *cosmos* silenciamento e discriminação.

Por outra parte, no horizonte da saga cristológica joanina, a manutenção de tais princípios e memórias a partir de um prisma revelacional de resignificação messiânica e, por conseguinte, de uma (re)configuração cristológica, possibilita dessaarte, a evidenciação da própria comunidade joanina como um espaço organizacional não patriarcal (SCHOTTROFF, 1997; HABERMANN, 2012; SOUSA, 2012) em que a mulher torna-se protagonista¹⁷³.

À luz deste contexto, o panorama joanino assinala que, na dinâmica dos encontros, as mulheres que se convertem discípulas de Jesus figuram como representantes da respectiva comunidade (RICHARD, 1994). Em meio a essa fusão de vidas e horizontes, a comunidade joanina figura como um espaço feminino (HABERMANN, 2012, p. 662-673), no qual as mulheres, sob uma esfera de protagonismo vivenciam e proclamam¹⁷⁴ o herói-rei e sua *basileia*. Neste espaço ecoam as vozes femininas, independente das políticas e efeitos interpretativos androcêntricos e patriarcais que atravessam a história.

Tendo em consideração tais informações, ao término deste subtópico, podemos assinalar que, na esfera da saga joanina, o processo de (re)configuração cristológica visibilizado no fragmento Jo 18,36 como memória contém em si um elemento axiológico vinculado ao personagem feminino. Sob esse viés valorativo, a compreensão de uma *basileia* que não se origina neste mundo, pressupõe o kerigma de um rei e um reino que não coadunam com as estruturas de dominação que envolvem a mulher neste mundo¹⁷⁵. Por essa razão, em um cenário de efetualidades, desafios e heterotopias provenientes da saga cristológica joanina, o 'conteúdo feminino' da *basileia* do herói explicita-se como mais um desafio ao *cosmos*-Império.

Diante dos dados elencados até o presente momento, ao tratarmos dos desafios da comunidade do QE ante ao *macrocosmos* joanino, remetemos uma vez

¹⁷³ No tocante ao protagonismo feminino na esfera joanina, ver em Brown (1983); Esteves (1994); Richard (1994); Konings (2005, p. 40); Sousa (2012, p. 9); Habermann (2012, p. 662-673); Guerra (2015a, p. 81-89).

¹⁷⁴ Acerca do anúncio feminino do Reino de Deus, ver em Guerra (2015c, p. 111-134).

¹⁷⁵ Ao tratarmos de mundo aqui além de considerarmos o *cosmos*-Império também fazemos referência ao *cosmos*-judaico, sobretudo, ao sistema religioso do judaísmo rabínico pós 70 d.C, onde as mulheres ocupavam, mais do que na época patriarcal ou mesmo no Israel clássico, um lugar secundário (KONINGS, 2005, p. 40).

mais ao entrecruzar de horizontes que contempla a vida de Jesus e a existência dos grupos joaninos. Nesta fusão de horizontes, em que os passos do herói e da comunidade se encontram, ambos a partir dos princípios ressignificados da *basileia*, sob um prisma heterotópico, proclamaram um igualitarismo do tipo radical, e nesse aspecto, rejeitaram o mal sistêmico e a violência estrutural social marcada pela opressão patriarcal do Império dos Césares (CROSSAN *apud* STEGEMANN, 2012, p. 443).

Sob essa perspectiva, em suma podemos afirmar que, assim como Pilatos não compreendeu¹⁷⁶ as palavras e postura de Jesus acerca de sua *basileia*, o Império não compreendeu os atos da comunidade. Entretanto, nesse palco horizontes bipartidos, o herói e a comunidade não tinham de se explicar de forma tão clara. Isto porque, em se tratando da resposta acerca enigma do Cristo e do desafio de seu reino, para além das palavras, a própria vida do herói, e, por conseguinte, o *kerigma* e a postura de seus seguidores(as) faziam-se resposta¹⁷⁷.

Na sequência discorreremos acerca das implicações e efeitos causados pela cristologia do herói-rei no que se refere ao microcosmos vivenciado pela comunidade joanina. Este cenário remete-nos, desta feita, à arena de desafios e conflitos existentes entre os grupos joaninos e o judaísmo rabínico sinagoga do seu tempo.

1.2.1.2 Segundo Desafio: o herói e a sinagoga

No panorama da saga cristológica da comunidade do QE, uma plataforma efetual desencadeada pelo processo de ressignificação cristológica, encontra-se, por sua vez, diante do microcosmos joanino. Desta feita, as implicações dessa

¹⁷⁶ Na concepção de Torno (2011, s/p), o procurador romano não compreendeu as palavras de Jesus. “Não sendo judeu, Pilatos não tem noção alguma do messianismo régio [...] não entende nada sobre uma realeza divina, sobre um reino de Deus que, vindo de outra parte, irromperia neste mundo” (BUSSCHE, 1972, p. 625, tradução própria). Frente a ele Jesus “explicou que o tipo de rei que ele dizia ser não tinha nenhuma semelhança com os outros reis - religiosos ou seculares- comuns no mundo; não era o tipo de rei do qual a lei romana tomasse conhecimento” (BRUCE, 1987, p. 301). Nessa circunstância Jesus explicou “o negativo, o que não tinha haver com seu reino, senão com os ‘deste mundo’” (SLADE, 1998, p. 330, tradução própria). Acerca deste encontro enigmático, cf. também em Yoder (1975, p. 109); Flanagan (1996, p. 85); Agamben (2013, s/p) e Guerra (2015a, p. 154-162).

¹⁷⁷ Diante das incompreensões e questionamentos a respeito de sua *basileia*, Jesus fez bem em não responder a Pilatos de forma tão clara. Ele podia se permitir isso (TORNO 2011, s/p). Afinal, acima de todas as palavras, a própria vida de Jesus era a resposta (KIERKEGAARD *apud* TORNO, 2011, s/p).

dynamis ressignificante instauram-se visíveis no kerigma cristológico de uma comunidade que, vista sob uma arena de horizontes bipartidos e efetualidades, assim como o herói¹⁷⁸, também desafiou as estruturas judaicas do seu tempo.

Encontramo-nos no período¹⁷⁹ da saga cristológica do herói em que a comunidade joanina ainda frequentava o espaço sinagoga. Neste momento, diferente do espaço de debates e homilias intrasinagoga de outrora (BROWN, 1983), a sinagoga transforma-se em uma arena de batalhas midráshicas (MARTYN, 1979a, p. 118; LINDARS, 2000, p. 71-72) e messianológicas, na qual o kerigma cristológico joanino se fixava como uma ameaça ao ideário messiânico rabínico. Nesse contexto, a localização da comunidade no norte da Palestina explicaria a tensão dos grupos joaninos com o judaísmo oficial, muito influente no reino do judeu Agripa II (VIDAL, 2013, p. 91, tradução própria; WENGST, 1988).

Sob essa perspectiva, na medida em que o conflito entre o judaísmo rabínico¹⁸⁰ e a comunidade joanina estruturava-se fundamentalmente na esfera dos debates messianológicos¹⁸¹, o presente subtópico tem por finalidade visibilizar, em determinada proporção, os bastidores deste conflito, e por consequência da expulsão sinagoga.

Nesse intento, iremos propor basicamente que, no âmbito da saga cristológica do herói, a dinâmica de ressignificação do davidismo popular, e, por conseguinte de configuração da cristologia joanina, testemunhada, sobretudo no fragmento Jo 18,36 como memória kerigmatizada, não somente relaciona-se com os motivos do conflito

¹⁷⁸ De acordo com Horsley (2004, p. 98), a crítica de Jesus não contemplava apenas a realidade opressora do Império dos Césares, ela também era destinada aos seus compatriotas, principalmente no que se refere à instituição do templo judaico. Nos dias de Jesus, “o Templo, juntamente com seu sumo sacerdócio, constituía o coração político-econômico e também religioso da sociedade judaica em geral e uma instituição essencial na ordem imperial”. Para Jesus e os seus seguidores, o templo, mais do que os romanos, constituía a primeira fonte de opressão em Israel (PIXLEY, 1986, p. 96). Nesse contexto sua ação subversiva “partia do pressuposto que o Templo e seu culto estavam contaminados. Para essa contaminação tinham contribuído, certamente, a mercantilização e a politização do templo desde a época de Herodes” (VIDAL, 2009, p. 180). Diante desse tablado, Caifás e seus cúmplices vivem a tragédia de uma “persistente identificação com o ‘mundo’, com toda sua incredulidade e escuridão, e as suas intenções assassinas contra Jesus, a verdadeira luz” (MICHAELS, 1994, p. 329). Sob esse viés, Jesus foi levado diante de Pilatos, “precisamente porque um ‘reino deste mundo’, a estrutura de poder no Templo, não suportava a verdade de Jesus e queria livrar-se dela” (SLADE, 1998, p. 331, tradução própria).

¹⁷⁹ Situamos este período possivelmente no início dos anos 70 d.C. .

¹⁸⁰ Em relação ao judaísmo rabínico pós-70 d.C., ver em Drew (2016, s/p).

¹⁸¹ Algo relevante a ser considerado é que as referências ao título de Messias passaram a acontecer de forma acentuada após a destruição de Jerusalém (70 d.C), justamente na época de reformulação do judaísmo (ABRAHAMS *apud* DODD, 2003, p. 124). “Essa afirmação nos leva a acreditar que o embate sinagoga entre o judaísmo rabínico (pós 70) e a comunidade joanina, aconteceu no momento em que o título Messias se coloca em evidência e em debate” (GUERRA, 2015a, p. 59).

entre a comunidade joanina e o rabinismo em formulação, quanto fundamentalmente, instaura-se, de forma efetual, como um elemento catalisador da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga.

Para tanto, em 1.2.1.2.1, primeiramente far-se-á referência ao contexto histórico e problematizações relacionados ao conflito e a expulsão sinagoga. Na sequência em 1.2.1.2.2, versar-se-á propriamente acerca do elo efetual entre o kerigma cristológico joanino e a expulsão da comunidade joanina do seio do judaísmo.

1.2.1.2.1 Conflitos e problematizações: considerações preambulares

A arena conflitual estabelecida entre o judaísmo rabínico em (re)formulação e os grupos joaninos em um panorama sinagoga pós- 70 d.C não se faz novidade em se tratando dos estudos acerca do QE. À luz deste contexto de efeitos e conflitos a tese da expulsão da comunidade joanina da sinagoga tornou-se um metaponto histórico-exegético para os estudos joaninos¹⁸². Sob esse prisma, diversas investigações e hipóteses foram construídas com finalidade de evidenciar tanto a veracidade histórica quanto o(s) motivo(s) desta expulsão.

No caso de nossa empresa exploratória, antes de qualquer análise devemos retomar o complexo cenário histórico em que se configurou o drama¹⁸³ da expulsão joanina.

Referimo-nos, fundamentalmente, ao processo de reformulação do cenário religioso judaico ocorrido pós-70.d.C¹⁸⁴. Nessa paisagem de efetualidades¹⁸⁵ foi

¹⁸² Entre os estudiosos acerca da expulsão sinagoga estão: Bussche (1972); Martyn (1979a; 1979b); Niccacci e Battaglia (1985); Slade (1998); Jaubert (1982); Richard (1994); Vancells (1989); Wengst (1988); Tepedino (1993); Pallares (1994); Flanagan (1996); Lindars (2000); Konings (2005); Stegemann e Stegemann (2004); Almeida (2009); Cohen (2010) e Vidal (2013).

¹⁸³ Esta expressão é utilizada por Martyn (1979a).

¹⁸⁴ O marco histórico que tem delimitado as pesquisas em relação ao QE encontra-se na destruição de Jerusalém e do seu Templo nos anos 70 d.C, o que provocou uma reformulação na cena religiosa judaica. Segundo Ferreira (2012, p. 127), “antes da destruição, as comunidades cristãs, que eram também chamadas de ‘nazarenas’, faziam parte, tranquilamente, do judaísmo. Era como se fosse uma tendência dentro do judaísmo, como havia os saduceus, fariseus, batistas, essênios, zelotas etc. Nesse cenário as relações entre os judeus e judeus cristãos eram relativamente tranquilas. Os judeus-cristãos eram assíduos aos ensinamentos dos apóstolos e igualmente, ao Templo. No entanto, após a destruição do Templo e da cidade de Jerusalém pelos romanos, os únicos sobreviventes foram os fariseus, que resolveram se reunir posteriormente na cidade de Jâmnia para um congresso dando origem ao chamado judaísmo formativo, uma nova configuração da religião judaica. No ano 70, quando Jerusalém foi destruída pelos romanos, um importante fariseu chamado Jonatan (*Yoham*) conseguiu fugir. Mais tarde, pelos anos 85-90, com outros fariseus espalhados pelo

estabelecido por parte dos fariseus/rabinos um programa de homogeneização/unificação doutrinário-teológica de caráter não sectário (COHEN, 2006; SCHIFFMAN, 2012), que tinha como fluxograma basilar uma nova auto-definição do judaísmo (WENGST, 1988; ASIEDU-PEPRAH, 2001), sobretudo, a partir de uma definição da ortodoxia e de um projeto de conservação da tradição¹⁸⁶ (COHEN, 2006, p. 28; 222-223).

Dentro dessa reorganização, os fariseus escreveram um corpo doutrinário visando conservar a identidade do povo judeu, elaboraram 18 bênçãos voltadas aos judeus e ao mesmo tempo escreveram uma maldição destinada aos 'nozrim' ou cristãos. Nesse processo também fixaram o calendário das festas judaicas, fixaram o cânon do Antigo Testamento, definiram a liturgia sinagoga. A partir de então a sinagoga se tornou um sinônimo do judaísmo rabínico (FERREIRA, 2012, p. 127).

Tal agenda (re)configurante estruturava-se essencialmente sob um senso de zelo teológico¹⁸⁷ e um ideário de autopreservação religioso-comunitário diametralmente vinculado a um parâmetro de integração e consenso da maioria (WENGST, 1988; STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 275).

Este quadro histórico-estrutural engendra-se em um delicado momento político, social e religioso, em que os fundamentos do judaísmo mais do que nunca se quantizavam a custa da condescendência¹⁸⁸ das autoridades romanas (VIDAL, 2013, p. 252; DREW, 2016, s/p). Nessa cena a preservação da religião judaica era

Império Romano conseguiu fazer na cidade de Jâmnia um importante e famoso congresso, responsável pela salvação do judaísmo institucional. Na academia de Jâmnia o judaísmo foi reorganizado". No que se refere a esse assunto, cf. Konings (2005); Asiedu-Peprah (2001); Stegemann e Stegemann (2004, p. 254-282); Cohen (2010, p. 216ss); Schiffman (2012); Alexander (2013); Vidal (2013) e Drew (2016, s/p).

¹⁸⁵ Os efeitos da destruição do templo em 70 d.C. sobre os judeus foram numerosos e variados. Entre estes estavam as dificuldades teológicas causadas pela cessação do culto sacrificial; a perda do centro sagrado do *cosmos*, a destruição dos símbolos físicos da presença de Deus, o confisco de terras e propriedades, as dificuldades sociais causadas pelo massacre ou escravização de um número enorme de pessoas e a perda das instituições centrais do Estado. Estas dificuldades foram sem dúvidas suficientemente rigorosas e numerosas para constituírem uma 'crise' ou 'catástrofe' para os judeus daquele tempo (COHEN, 2010, p. 27-28).

¹⁸⁶ Na concepção de Cohen (2006, p. 222-223), os rabinos haviam aceitado muitas das inovações teológicas, legais e institucionais do período do Segundo Templo. Todavia, no período pós-70, assim como seus antepassados e seus descendentes, os rabinos viram-se não como os criadores de algo novo, mas como os portadores de algo velho, que, por sua vez, deveria ser conservado.

¹⁸⁷ No panorama rabínico, este senso de 'zelo teológico' judaico, relacionava-se com o voltar à Lei para se auto-proteger da ira divina (WENGST *apud* TEPEDINO, 1993).

¹⁸⁸ De acordo com Drew (2016, s/p), nesse período a atitude dos romanos para com os rabinos geralmente era benigna, visto que aparentemente o judaísmo não representava nenhum perigo para o Império. Para maiores informações, ver Feldman (2004, p. 16-22).

mais importante que a independência política dos judeus¹⁸⁹, e por isso, qualquer postura desviante¹⁹⁰ ou discurso religioso divergente aos parâmetros da ortodoxia rabínica não poderia ser suportado, e acarretava na expulsão¹⁹¹ daqueles que eram tidos como hereges e concorrentes¹⁹² (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 275; VIDAL, 2013, p. 90).

Tendo em vista esta conjuntura, os conflitos intrajudaicos pós-70 culminaram basicamente em duas experiências negativas:

Primeira, a exclusão religiosa ou social dos grupos messiânicos da população judaica majoritária. Ela culminou, resultou, por fim, na 12ª bênção da Oração das Dezoito Preces. Segunda, os propagandistas crentes em Cristo foram castigados nas sinagogas e eventualmente expulsos. Para as duas experiências se deve pressupor que os judeus crentes em Cristo são percebidos pela população majoritária como um grupo religioso desviante dentro do judaísmo (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 275).¹⁹³

Este pano de fundo entretecido por conflitos, reptos e contingências, esteia-se, por sua vez, como contexto histórico vivenciado pelos grupos joaninos. À luz deste panorama, delineia-se na arena sinagoga uma batalha cristológica (BROWN, 1983; TEPEDINO, 1993; ASIÉDU-PEPRAH, 2001); na qual “a confissão de Jesus como Senhor messiânico se converteu na razão fundamental da expulsão dos

¹⁸⁹ Cf. Armstrong (2007, p. 81).

¹⁹⁰ 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. Sob essa ótica, aqueles que rompiam ou descaracterizavam a identidade judaica eram tidos como desviantes. Segundo Becker (*apud* STEGEMANN; STEGEMANN 2004, p. 279), a desviância é um fruto social. Para Erikson (*apud* STEGEMANN; STEGEMANN 2004, p. 279), “a imposição de normas da sociedade majoritária contra desviantes é favorecida particularmente por crises sociais”.

¹⁹¹ Assim como Cohen (2006, p. 21) compreendemos a expulsão da sinagoga como um processo não como um evento. Naquele tempo esta separação manifestava-se de maneiras diferentes em cada comunidade onde judeus e cristãos habitavam juntos. Nesse contexto, parte essencial deste processo ocorreu devido às comunidades cristãs estarem se tornando gradativamente mais gentílicas e menos judaicas.

¹⁹² Dentro dessa realidade “a população majoritária exclui os judeus crentes em Cristo por meio de injúrias verbais supostamente referentes às suas convicções religiosas divergentes” (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 275). No tocante ao termo ‘concorrentes’ cf. Cohen (2006).

¹⁹³ No ponto de vista de Cohen (2006, p. 21), a bênção contra os hereges (*Birkat há-Minim*) possui um viés de legitimidade e pode ser concebida como um marco importante na auto-definição de judaísmo rabínico. Através dela os rabinos oravam para que Deus destruísse todos aqueles que persistissem em manter uma identidade separatista em um mundo sem templo. Maiores informações acerca da *Birkat há-Minim* cf. Stegemann e Stegemann (2004, p. 268-272) e Vidal (2013, p. 47).

grupos joaninos do seio da sinagoga” (VIDAL, 2013, p. 90, tradução própria), e, por conseguinte, do seio do judaísmo¹⁹⁴.

Aqui, chegamos a um ponto de nossa problematização.

Tendo em vista a gama de dados elencados até o momento, como grande parte dos exegetas do QE, concordamos com a existência de um fator kerigmático e cristológico relacionado à exclusão dos grupos joaninos do ambiente sinagoga pós 70.d.C.. Nesse aspecto, apesar da variabilidade de hipóteses¹⁹⁵ que orbitam a temática, corroboramos com a afirmativa de que a comunidade joanina passou a ser expulsa¹⁹⁶ da sinagoga substancialmente por proclamar Jesus como o Messias (VIDAL, 2013, p. 90).

Por outra parte, munidos desse pressuposto, almejamos mais um passo. Neste deslocamento, objetivamos não somente manter a assertiva de que os grupos joaninos foram expulsos da sinagoga por proclamarem Jesus como o Messias, mas de forma substancial, ousamos propor o perfil deste Messias. À luz desta intenção, a evidenciação do Jesus joanino como um Messias do tipo davídico popular ressignificado conduz-nos a alguns questionamentos acerca dos bastidores da expulsão, a saber:

Em um panorama de homogeneização doutrinário-teológica, a pluralidade de messianismos e, sobretudo de davidismos, pode ser assinalada como um fator de conflito entre o judaísmo rabínico e os grupos joaninos? Dentro deste contexto, haveria uma interface conflitual entre o ideário do Messias popular joanino e o ideário messiânico rabínico pós 70? E, nesse sentido, como a dinâmica de

¹⁹⁴ Segundo Tepedino (1993, p. 195), antes de 70.d.c, o solo comum (judaísmo) tornava compatível o convívio entre elementos heterogêneos. No entanto, diante de um processo de reformulação e homogeneização do judaísmo, a confissão do Messias feito pela comunidade joanina rompe com esse solo comum. Nesse contexto, as autoridades antes aceitas perdem sua legitimidade juntos aos membros que se afastam ou são afastados. No caso da comunidade são expulsos da sinagoga e deparam-se com um novo tipo de estruturação social que anuncia uma comunidade agora separada religiosa e socialmente. Cf. Bussche (1972); Niccacci e Battaglia (1985); Richard (1994); Konings (2005); Stegemann e Stegemann (2004); Almeida (2009) e Vidal (2013).

¹⁹⁵ Cf. Brown (1983); Lindars (2000); Vidal (2013). Acerca da hipótese do Messias –profeta- mosaico, ver em Martyn (1979a, p. 114-118) e Boismard (2000, p.104-106).

¹⁹⁶ Para Martyn (1979a), essa primeira situação traumática para a comunidade joanina pode ser observada através do termo grego chave *aposynagogos*. Segundo Blanchard (2004, p. 33), “o Evangelho de João é o único texto do Novo Testamento a usar um termo técnico, o adjetivo *aposynagôgos*, 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”. Na concepção de Stegemann e Stegemann (2004), a chave para a compreensão do teor dessa expulsão está no ineditismo da expressão *aposynagogos*. Segundo os autores, a criação de uma nova expressão pressupõe uma nova experiência. Essa experiência trata, antes de tudo, unicamente da exclusão dos crentes em Cristo do culto sinagoga. Conforme Tepedino (1993), neste contexto, primeiro eram expulsos indivíduos, depois o grupo.

ressignificação do davidismo popular, e, por conseguinte de configuração da cristologia joanina, implícitos na anamnese e kerigma da comunidade, relacionam-se com o processo de expulsão da sinagoga?

Diante destas indagações, a priori, o que podemos aferir é que a especificidade do perfil messiânico do herói joanino abre-nos pressupostos investigativos no que se refere à gama de conflitos e efeitos arquitetados nos bastidores da expulsão sinagoga. Nesse palco exploratório, o processo de resignificação messiânico/cristológica implícito no fragmento Jo 18,36, visto antes de tudo como memória e kerigma joanino, faz-se protagonista¹⁹⁷ de uma hipótese ainda não explorada. Acerca disto trataremos a seguir.

1.2.1.2.2 Os bastidores da expulsão

Chegamos ao mote de nossa investigação acerca da saga cristológica joanina no qual, a partir da hipótese primeva do fragmento Jo 18,36 como memória, pretendemos adentrar nos bastidores do drama da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga.

Tendo em consideração o viés histórico-contextual apresentado, suspeitamos que o conteúdo dos debates messianológicos entre a comunidade joanina e os judeus rabinos tenha como elemento significativo um conflito entre ideários e perfis messiânicos.

Alegamos tal proposição, na medida em que apreendemos que, no período pós 70 d.C, as expectativas messiânicas em relação ao um rei davídico continuavam vivas nos corações judaicos (ASIEDU-PEPRAH, 2001, p. 220), inclusive no ideário rabínico¹⁹⁸. Nessa paisagem, em meio à ótica bipartida de davidismos, adotamos a tese de que o rabinismo sinagoga articulava-se dentro de uma expectativa messiânica de perfil real oficial.

No âmbito de nossa investigação, o coeficiente análogo entre o messianismo oficial e o judaísmo rabínico faz-se significativo ao passo que possibilita a

¹⁹⁷ No panorama da exegese joanina, a expulsão sinagoga pode ser explicada a partir de vários textos, e perspectivas acerca das configurações da cristologia joanina. Nesse contexto cf. Martyn (1979a, p. 114-118) e Lindars (2000, p. 71s). Entretanto, nesta investigação recorreremos basicamente ao fragmento chave Jo 18,36 para efetuar esta explicação.

¹⁹⁸ Naquele tempo o Messias Ben David fazia-se figura predominante no judaísmo messiânico rabínico (SCHÄFER, 2012, p. 236). Ver também Will (1989, p. 37); Pomykala (2004, p. 34) e Schiffman (2012).

visualização de um *background* dos conflitos no panorama joanino. Sob essa perspectiva, nosso parâmetro de aproximação entre o judaísmo rabínico pos-70 d.C, e o messianismo davídico do tipo oficial estrutura-se a partir de dois critérios dialógicos: 1- a identificação de um messianismo real davídico como matriz messiânica do judaísmo rabínico¹⁹⁹. 2- a correlação entre o messianismo real rabínico e o texto de 2Samuel 7.

No que se refere ao primeiro critério, compreendemos que, desde o período do segundo templo, os fariseus, que mais tarde se tornariam rabinos, defendiam um messianismo real davídico (WILL, 1989, p. 37; POMYKALA, 2004, p. 34; SCHILLEBEECKX, 2014, p. 416). Sob esse prisma, podemos assinalar que o messianismo, quando ocorre na literatura rabínica clássica, tem em vista o estabelecimento de um Estado judeu régio, no tempo histórico real (ALEXANDER, 2013, p. 472). Nessa conjuntura, “os Salmos de Salomão que procedem do judaísmo rabínico e sinagoga concentram sua expectativa no ungido do Senhor (17,36; 18, 6.8), no filho de Davi (17,23), o rei salvador do tempo final que procede da linhagem davídica” (KESSLER, 2003, p. 51, tradução própria).

No tocante ao segundo critério, a leitura de Ferreira (2015) contribui com a associação do perfil messiânico rabínico ao texto de 2Sm 7,12-16. Na concepção do autor esta analogia encontra-se desde o período do segundo templo, época em que a maioria dos partidos judaicos era adepta do protótipo messiânico davídico oficial advindo desta tradição textual²⁰⁰. Em suas palavras:

Normalmente, por falta de material suficiente, no nível da pesquisa, a questão do Messias é analisada, a partir dos grupos que registraram, por escrito, suas visões e interpretações. Esses estavam ligados a instituições fortes ou envolvidos com o poder: saduceus e sacerdotes, escribas, herodianos, fariseus e suas diversas tendências, essênios etc. A partir desses, muito se escreveu e se interpretou. É evidente que a leitura de Natã a David, feita por esses grupos, espelhará os seus universos ideológicos. O referido texto da profecia de Natã (2Sm 7,12-16) passou a ser uma esperança ‘oficial’, isto é, daqueles que estavam ligados ao poder. A história oficial de Israel, quase sempre, privilegiou os relatos contados pela minoria, em geral, aqueles que detinham o poder e manipulavam as consciências dos pobres (FERREIRA, 2015, p. 337-338, grifos nossos).

¹⁹⁹ Cf. Will (1989, p. 37); Kessler (2003, p. 51); Pomykala (2004, p. 34) Schiffman (2012); Vidal (2013, p.222); Alexander (2013, p. 472) e Schillebeeckx (2014, p. 416-417).

²⁰⁰ Cf. Horsley e Hanson (1995, p. 91-92) e Schwantes (2008a).

Diante deste jogo de poderes avaliamos que em um contexto de polêmica joanina com a sinagoga, a concepção judaica oficial acerca do Messias descendente de Davi era baseada em 2Sm 7,12-16 (VIDAL, 2013, p. 222, tradução própria). Aqui se estabelece nossa aproximação.

Sob esse quadro histórico, configuram-se os bastidores de conflitos e efetualidades almejados nesta investigação. Haja vista estes argumentos, assinalamos fundamentalmente que, no *background* joanino, travou-se um embate messianológico permeado de forma substancial por conflitos entre perfis messiânicos e interesses. Este embate encadeava-se entre o ideário messiânico davídico oficial adotado pelos rabinos pós 70.d.C, e o ideário messiânico davídico popular ressignificado estruturado no âmbito da saga cristológica da comunidade.

A nosso ver, o referido embate messianológico instaurou-se essencialmente a partir do kerigma do herói-rei e de seu reino no espaço sinagoga. Neste espaço a anamnese e proclamação de Jesus como o Messias popular ressignificado se estabeleceu como matriz conflitual, sobretudo na medida em que o Messias joanino e sua *basileia* não coadunavam com o ideário real rabínico²⁰¹.

Nesse tablado de incompatibilidades, enquanto os rabinos ansiavam por um Messias político que restaurasse as glórias da era davídica e reconstruísse o templo judaico (ASIEDU-PEPRAH, 2001; SCHIFFMAN, 2012, s/p), a comunidade joanina, a partir de um processo de ressignificação cristológica, anunciava um Messias sem trono e sem templo, e uma *basileia* estruturada sob pressupostos de uma política superior (KONINGS, 1994). Dessa forma, enquanto o messianismo rabínico possuía *status* de um processo político deste mundo (ALEXANDER, 2013, p. 472), o messianismo joanino proclamava um Messias-rei e os paradigmas politizantes de matiz superior inerente a um reino que não se origina neste *cosmos*²⁰².

Por outra parte, neste panorama dos embates messianológicos, avaliamos que o kerigma joanino, à luz do protagonismo imagético do Messias ressignificado, também se fixou como matriz conflitual, à proporção que, sob um prisma heterotópico, carregava em si uma proposta de quebra paradigmática no tocante às

²⁰¹ Na concepção de Tepedino (1993, p. 201), o Jesus joanino não fora visto como o Messias, por parte dos rabinos essencialmente pelo fato de que: a) sofrera morte vergonhosa na cruz; b) era proveniente da Galileia, quando se esperava que o Messias viesse de Belém, cidade de Davi; c) não era descendente de Davi.

²⁰² Às luzes desta ribalta paradoxal, concordamos com a provável ótica rabínica de que o Jesus joanino não era rei, tampouco havia reinado. Ao menos, não como o mundo idealizava.

estruturas de tradicionamento do judaísmo, sobretudo, em relação ao ideário messiânico real oficial.

Nas palavras de Tepedino (1993, p. 195), no panorama sinagoga joanino, o conflito entre maioria (judeus rabinos) e minoria (comunidade joanina), estabelecia um quadro de crise e se constituía num momento crítico para as representações tradicionais. Nesse aspecto, podemos abalizar que, em uma conjuntura de uniformização doutrinária, na qual os rabinos objetivavam a manutenção da tradição, o kerigma de um protótipo messiânico não convencional teria provocado uma crise de tradição dentro messianismo real oficial judaico (DAVIES, 1996, p. 57).

Diante desse cenário de crises e conflitos, o perfil messiânico atribuído ao Jesus joanino rompia com os parâmetros messianológicos tradicionais da época. Nesse sentido, o discurso do herói-rei acerca de sua *basileia*, com todas as suas implicações, tornava-se escândalo e ameaça herética religiosa e social para o mundo-rabínico (VIDAL, 2013, p. 49). Esse escândalo messianológico/cristológico, por sua vez, fora a causa da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga.

Ao ponderarmos estes dados, avaliamos que em uma arena de debates midráshicos e messianológicos pautada por um ideário de uniformização doutrinário-teológica não sectária, a proclamação do herói joanino como um Messias popular ressignificado fora, substancialmente, uma ameaça divergente às estruturas de tradicionamento do judaísmo rabínico em reformulação, principalmente, no que se refere à expectativa messiânica davídica oficial adotada pelo rabinismo daquele tempo. Sob essa perspectiva, a especificidade e conteúdo messianológico/cristológico do kerigma joanino intrínseco no fragmento Jo 18,36 como memória estrutura-se como coeficiente desencadeante de conflitos e efetualidades e, nesse aspecto, instaura-se como elemento catalisador da expulsão dos grupos joaninos do espaço sinagoga.

De outro lado, no âmago deste *background* saturado de desafios e efetualidades, não poderíamos deixar de considerar ainda que o drama da expulsão do espaço sinagoga também produziu seus resultados. Sob esse prisma contingencial, possivelmente o mais expressivo desdobramento deste episódio de conflitos seja a confecção do primeiro Evangelho joanino (E1), escrito ainda²⁰³

²⁰³ Vidal (2013, p. 47) trabalha com a hipótese de que o Primeiro Evangelho (E1) surge durante ou depois da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga. Para o processo e reconstrução de nossa tese, optamos por pensar na confecção de E1 durante o drama da expulsão.

durante o processo de expulsão da comunidade da sinagoga. Este documento, por sua vez, fora elaborado pela escola joanina, por volta dos anos 80 d.C, a partir de um processo de releitura das Tradições Básicas (VIDAL, 2013, p. 47-48), bem como de cooptação e reinterpretação de memórias e narrativas acerca do herói. Nesta ocasião, à luz de um paradigma reinterpretaivo os poetas joaninos traduzem em nuances textuais um discurso cristológico inédito no âmbito das narrativas cristãs originárias. Surge assim o fragmento Jo 18,36 em forma de texto.

Tendo em vista estas considerações, ao término deste subtópico chegamos a um mapeamento propositivo acerca dos bastidores da expulsão joanina. Contudo, alguns elementos significativos relacionados aos motivos e efetualidades que circunscrevem o *background* da expulsão sinagoga ainda necessitam ser desvendados. Sob esse viés, na sequência, a partir da perspectiva do fragmento Jo 18,36 como texto versaremos acerca dos enigmas arrolados à inserção do fragmento em E1 assim como do conteúdo cristológico intrínseco a este texto. Esta empresa levar-nos-á ao desfecho de nosso arco parabólico proposto, isto é, ao último estágio do processo de ressignificação messiânico/cristológica relacionado ao primeiro passo da saga do herói, e nesse aspecto, clarificar-nos-á ainda mais os motivos e efeitos relacionados à expulsão dos grupos joaninos do seio do judaísmo.

1.2.2 O Fragmento Escrito: o registro e o conteúdo cristológico de Jo 18,36

O herói lendário é o fundador de uma nova era.

(Joseph Campbell)

Anteriormente, observou-se que, no panorama da saga cristológica do herói, o epopeico discurso proferido pelo Jesus joanino frente a Pilatos fora acionado pela memória joanina em um estágio de maturação de sua cristologia real. Nesse ínterim, a análise do fragmento Jo 18,36 como memória apontou-nos efeitos relacionados ao processo de ressignificação cristológico joanino, bem como a expulsão da comunidade joanina da sinagoga. Agora, pois, ascendemos ao momento de nossa investigação no qual objetivamos estabelecer uma sistematização acerca dos metapontos da saga joanina que orbitam no fragmento Jo 18,36 como texto.

Eis a importância do texto. No texto que eterniza o herói, imergem-se experiências, histórias, interpretações e intencionalidades. Nos traços da escrita que proclama, ressignifica-se, relê-se, reinterpreta-se o passado, e com isto, (re)configura-se, (sub)verte-se o presente. Nesse encadeamento reestruturante, o Evangelho joanino representa a conclusão de uma longa tradição em desenvolvimento sobre a obra e pessoa de Jesus no seio da comunidade joanina (NEUFELD, 1997, p. 121). Dentro deste contexto escriturístico, a cristologia joanina evidencia um cenário “não simplesmente de especulações de fé, mas interpretações da fé apoiadas na tradição que fazem surgir uma imagem inconfundível de Jesus Cristo” (SCHNACKENBURG, 2001, p. 236).

Sob essa perspectiva adentraremos no perímetro textual joanino propriamente dito. Submergiremos na atmosfera e nas linhas do Primeiro Evangelho joanino (E1), onde, de forma particular, teremos como foco exegético a partícula Jo 18,36 como fragmento escrito, um texto que surge como registro inédito entre todos os Relatos da Paixão descritos nos Evangelhos sinóticos.

Neste registro inédito, o herói joanino, olhos nos olhos com o representante do Império dos Césares, expressa em palavras o teor de sua majestade, a átona do seu reinado. Este é o momento em que, ao falar acerca de um reino ressignificado, o herói-rei transpõe os valores dominantes de uma sociedade, reinventa um novo ordenamento de poderes²⁰⁴, faz-se fundador de uma nova era²⁰⁵.

À luz do prisma que remonta a um duplo horizonte interpretativo das narrativas joaninas tal ressignificação de uma forma de governo articulada e originada nas palavras do Jesus joanino, reporta-se ao processo de ressignificação messiânico estruturado no âmbito da saga cristológica da comunidade. Neste duplo panorama de ressignificações que se entrecruzam, a reinvenção e o novo fazem-se presentes na construção da cristologia real joanina. Chegamos a mais uma etapa de nossa argumentação.

Neste ponto, o fragmento Jo 18,36 como texto fixa-se como elemento inerente e partícipe da própria saga cristológica da comunidade, e nesse aspecto, pode ser analisado como chave interpretativa da mesma. Sob esse viés, o discurso do herói joanino acerca da *basileia* atua como potencial anunciador de bastidores, relações e

²⁰⁴ “O herói é aquele que transpõe os valores dominantes e reinventa uma nova ordem” (BAUZÁ *apud* ARANTES JUNIOR, 2008, p. 103).

²⁰⁵ Nas palavras de Campbell (1990, p. 150), “um herói lendário é normalmente o fundador de algo, o fundador de uma nova era, de uma nova religião, uma nova cidade, uma nova modalidade de vida”.

nexos interpretativos ainda não tão aprofundados, no tocante à empresa reconstitutiva joanina. Nessa relação, especificamente, constitui-se nosso interesse exegético.

Na altura desta investigação, dois aspectos primordiais relacionados à partícula Jo 18,36 como texto serão analisados. São eles: o registro inédito e o conteúdo cristológico do fragmento. Diante destas demandas exegéticas se articulam algumas questões primordiais, a saber: De um lado, qual a relação entre a escrita /inserção inédita de Jo 18,36, o conteúdo cristológico do fragmento e o processo de ressignificação do davidismo popular no seio da comunidade joanina? E, nesse sentido, qual o peso cristológico do discurso do Jesus joanino acerca de sua *basileia* no tocante à configuração da cristologia real da comunidade? De outro lado, qual a analogia entre o registro/conteúdo cristológico do fragmento Jo 18,36 e o episódio da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga?

Perante estes questionamentos, retomamos o axioma de que a continuação e o desfecho do primeiro passo da saga cristológica joanina sugere a consumação de um arco parabólico delineador de uma *dynamis* processual de ressignificação messiânico/cristológica gestada nos primórdios das Tradições Básicas (TB) e maturada no kerigma joanino. À luz deste encadeamento estrutural iremos propor que, tanto o registro inédito do fragmento Jo 18,36 quanto seu conteúdo cristológico configuram-se essencialmente como metapontos orbitais análogos à consolidação do processo de ressignificação do davidismo popular joanino (construção da cristologia real) e ao drama da expulsão sinagoga.

Para tanto este subtópico divide-se nas seguintes partes: em 1.2.2.1, trataremos acerca dos elementos e questões motriciais relacionadas ao registro e ao ineditismo do fragmento Jo 18,36 no âmbito do Primeiro Evangelho E1. Na sequência, em 1.2.2.2, buscaremos evidenciar o conteúdo cristológico do fragmento Jo 18,36 a partir da cristologia da *basileia*. Por fim, em 1.2.2.3, explicitaremos a epítome do conteúdo cristológico de Jo 18,36 ao indicarmos a síntese da cristologia real joanina a partir do fator da dialeticidade entre cristologia do rei e cristologia do reino.

1.2.2.1 O registro e o ineditismo do fragmento

Uma forma de se enaltecer o herói se encontra no registro das memórias e tradições acerca dele. Advindas das mãos dos poetas, as linhas que proclamam o retrato e os feitos magníficos do herói tornam-se testemunhas, quase sempre, perpetuam sua face.

Até a ocasião, em nossa empresa reconstitutiva da saga cristológica do herói joanino, abordamos a relação primordial entre cristologia e tradição delineada no texto antes do texto. Paisagem, onde pequenos fragmentos (orais, textuais) evidenciam um núcleo kerigmático e cristológico forjado no âmbito das memórias e tradições acerca do herói joanino.

Entretanto como visto anteriormente, há um momento da trajetória joanina em que a pessoa e a obra do herói-rei expressam-se em nuances textuais que saltam para além das fontes e das palavras. Um tempo em que tradição, memória e kerigma tornam-se narrativa²⁰⁶ (CULPEPPER, 1999, p. 66). Nesse período dramático da história da comunidade, o núcleo kerigmático tecido nas tramas do passado configura-se síntese primordial entre cristologia e tradição. Este é o momento da saga cristológica joanina em que o kerigma do herói-rei e sua *basileia* tornam-se texto.

Tendo em vista esta realidade, objetivamos nesta seção versar acerca do registro e do ineditismo do fragmento Jo 18,36 como partícula textual. Em nossa concepção, a importância desta empresa analítica se estabelece na medida em que: 1- a o registro do fragmento Jo 18,36 visibiliza, testemunha a consolidação do processo de ressignificação messiânico/cristológico da comunidade. 2- O caráter inédito do discurso do herói joanino emparelha-se de forma diametral com o contexto de conflitos da comunidade em relação ao mundo, sobretudo no tocante ao drama da expulsão.

Nesse intuito, em 1.2.2.1.1 trataremos dos bastidores relacionados ao registro/inserção do fragmento Jo 18,36. Feito isto, em 1.2.2.1.2 problematizaremos a temática do ineditismo do discurso do herói-rei joanino.

²⁰⁶ Neste tempo a construção de discursos e narrativas a partir das fontes e tradições disponíveis dava aos cristãos joaninos a garantia de que sua fé fora fundamentada na tradição de Jesus (LINDARS, 2000, p. 71-72).

1.2.2.1.1 O *background* do registro de Jo 18,36

Neste estágio da investigação da saga cristológica joanina, nossa primeira demanda propositiva versa no sentido de argumentar acerca dos prováveis elementos que se encontram concatenados ao *background* do registro do fragmento Jo 18,36 no Primeiro Evangelho joanino E1. Sob essa perspectiva, surgem alguns questionamentos, a saber: Diante de um contexto de conflitos entre a comunidade joanina e o mundo, sobretudo perante a um processo de expulsão sinagoga, por que um discurso cristológico que antes era memória e kerigma tornou-se texto? Quais seriam os motivos e matrizes teleológicas que circunscrevem o registro inédito do fragmento Jo 18,36 nas linhas de E1? E ainda, qual a interface entre o registro/inserção do fragmento Jo 18,36 em E1, o processo de ressignificação cristológica joanina e a expulsão sinagoga?

Frente a estas complexas questões, à luz da saga cristológica da comunidade podemos assinalar, em suma, que:

- 1- O fragmento Jo 18,36 surge naturalmente no designo dos grupos joaninos de sacramentar/testemunhar textualmente o kerigma do Messias-rei e de sua *basileia* (VIDAL, 2013).

Nesse sentido, não obstante de ser acionado em uma paisagem conflitual, o discurso do herói joanino tem, primordialmente, conotação kerigmática e reconciliatória. Sob essa perspectiva, o kerigma cristológico joanino atua, sobretudo, como uma proposta soteriológica²⁰⁷ frente ao mundo (judeus/Império Romano).

- 2- Como visto anteriormente, o registro do fragmento Jo 18,36 desencadeia-se juntamente com E1, como um dos efeitos do processo de expulsão sinagoga.

Nesse aspecto, o registro do discurso do herói-rei instaura-se de maneira reativa ao contexto conflitual vivido pela comunidade joanina.

- 3- O discurso do herói joanino possivelmente é coadunado em E1 com o objetivo comunitário de assinalar a consolidação do processo de

²⁰⁷ Aqui vale a consideração de que a propositiva de estruturação heterotópica do QE não deve ser confundida com uma militância sócio-política por parte da comunidade. Antes de crítico, o QE é um escrito kerigmático, e, isso se aplica ao fragmento 18,36. Segundo Bussche (1972, p. 617, tradução própria), a “declaração de Jesus sobre sua realeza sinaliza muito mais o seu aspecto salvífico da paixão do que uma intenção de oferecer aos cristãos um modelo de resposta para os tempos de perseguição”.

ressignificação do davidismo popular joanino, e, por conseguinte, de precisar/testemunhar e kerigmatizar o conteúdo da cristologia real joanina.

Sob essa conjuntura de ressignificações, o fragmento Jo 18,36 como texto aparece em E1, em caráter de complementariedade, como um acréscimo às Tradições Básicas (TB), mais especificamente, aos Relatos da Paixão joaninos (RP). Esta adjeção, inquirida à luz da saga cristológica joanina, assinala por sua vez, a consolidação/potencialização de um paradigma cristológico de compreensão, no que diz respeito ao herói-rei e, por conseguinte, à sua *basileia*²⁰⁸. Nesse contexto, sob um prisma dialético, a consumação do processo de ressignificação do davidismo popular joanino tanto explica a inserção do fragmento quanto é visibilizada por ela.

4- O fragmento Jo 18,36, como partícipe de E1, configura-se como um escrito etiológico que procurava justificar a existência dos novos grupos joaninos frente ao judaísmo rabínico.

Na concepção de Vidal (2013, p. 48), diante do drama da expulsão sinagoga, os grupos joaninos agora teriam que se legitimar frente às práticas do judaísmo, das quais, haviam sido violentamente excluídos. Nesse contexto o primeiro Evangelho joanino E1 surge como maior obra etiológica da comunidade. Sob um prisma análogo concebemos que este caráter etiológico também se estende ao fragmento Jo 18,36.

5- Em vista do panorama histórico joanino o fragmento Jo 18,36 emerge presumivelmente, como discurso heterotópico/crítico em relação ao *cosmos* (judeus/Império Romano)²⁰⁹.

Sob a circunstância conflitual na qual o *cosmos* joanino é visto sob um círculo concêntrico (KONINGS, 2016, p. 26), o discurso do herói joanino acerca de sua *basileia* registra-se como fragmento heterotópico em relação ao judaísmo rabínico sinagoga e às práticas de dominação plasmadas no Império dos Césares. Nesse campo de heterotopias, o fragmento Jo 18,36, como texto, surge no horizonte da comunidade como um desafio ao seu *cosmos*.

A partir deste viés, por uma parte, em um panorama sinagoga de homogeneização doutrinário-teológica não sectária²¹⁰, o discurso acerca do

²⁰⁸ Na concepção de Vidal (2013, p. 415), o fragmento Jo 18,36 foi registrado com o intuito de precisar o sentido da *basileia*. Em nossa percepção esse sentido abarca todo o conteúdo oriundo do processo de ressignificação cristológica joanino.

²⁰⁹ Acerca dessa dupla crítica joanina ao *cosmos*, ver em Richard (1994, p. 14).

²¹⁰ Cf. Cohen (2006).

Messias-rei compila-se, provavelmente sob um escopo contestatório, com caráter de superação no que se refere a algumas estruturas de tradicionamento sobrevividas do judaísmo rabínico em (re)formulação.

Nas palavras de Vidal (2013, p. 91, tradução própria), nesta fase da comunidade, o tom do movimento joanino “já não é o da intenção de renovação do judaísmo, como na etapa anterior, mas sim da superação e substituição de suas celebrações e práticas: culto do templo, festas, sábado, ritos de purificação”. Adiciona-se a esta agenda heterotópica joanina, o já mencionado caráter de superação no que tange ao ideário messiânico davídico oficial, implícito no kerigma do Messias popular ressignificado.

Por outra parte, frente às práticas de dominação do *cosmos*-Império, o fragmento Jo 18,36 notabiliza-se nas linhas de E1 como partícula crítica em relação às estruturas de opressão advindas do Império de Vespasiano²¹¹. Sob esse prisma de contraposicionamentos, E1 e, conseqüentemente Jo 18,36, figuravam no *hall* dos ‘transcritos ocultos’, que, por sua vez, de forma heterotópica representavam um ato de subversão sistêmica feito pelas costas dos dominadores daquele tempo²¹².

6- Frente a esse cenário conflitual e heterotópico o fragmento Jo 18,36 possivelmente aponta como discurso empoderador da própria comunidade joanina em relação às estruturas de poder do *cosmos* (judaísmo rabínico/Império).

Numa cena histórica em que a maioria das fontes escritas (judaico/romanas) comunicava apenas os transcritos oficiais, produzidos pelas elites que detinham o poder (HORSLEY, 2004, p. 59), o fragmento Jo 18,36 irrompe em E1 como forma de

²¹¹ Nas palavras de Suetônio (2004), o imperador Vespasiano governou com mãos de ferro, inclusive em relação à economia Imperial, instituindo impostos até mesmo sobre a urina. Da mesma forma, as diretrizes do seu Império em relação à religião judaica não eram tão brandas como se conta. Em Vespasiano instaura-se a prática de exploração do fisco judaico, onde os judeus tinham que pagar ao Império para continuar adorando seu Deus. Em seu Império, a ‘paz’ encontrada na religião lícita judaica tinha seu preço. Após a destruição de Jerusalém, Vespasiano impôs a todos os judeus um imposto anual de duas dracmas sendo que os recursos do novo imposto eram dedicados à manutenção do culto de Júpiter. Esse era o preço da paz, que e o judeu embora relutante pagava para exercer sua fé (HENDERSON, 1927, p. 44). Outro aspecto do *cosmos*-Império está em uma ‘suposta’ perseguição aos judeus no tempo de Vespasiano. Segundo Eusébio, após a tomada de Jerusalém, Vespasiano “deu a ordem de buscar todos os descendentes de Davi, para que entre os judeus não sobrasse ninguém da estirpe real. Por esta causa justificou-se mais uma grande perseguição aos judeus” (EUSÉBIO, *História Eclesiástica*, 3. 12.1). O acesso a um perfil detalhado de Vespasiano encontra-se em Henderson (1927, p. 4-7).

²¹² Nas palavras de Horsley (2004, p. 59-60), “todo grupo subordinado cria, a partir da sua experiência, um ‘transcrito oculto’ que representa uma crítica ao poder feita pelas costas dos dominadores”. Maiores informações acerca do tema também em Carter (2008, p. 335).

empoderamento²¹³ de uma comunidade que se configurava a margem dessa realidade²¹⁴.

Nessa encadeação o núcleo empoderador que permeia o registro de Jo 18,36 relaciona-se diretamente com a matriz messiânica davídica-popular, oriunda dos primórdios da saga da comunidade. Sob esse viés, diante de um cenário histórico em que o messianismo davídico popular era nutrido por uma lógica empoderadora dos desempoderados (FERREIRA, 2015), a referência a um davidismo popular ressignificado, implícita no fragmento Jo 18,36, por si, atribui ao texto joanino um viés de empoderamento diante do *cosmos* (judaísmo rabínico /Império).

Neste palco contingencial, por um lado, em uma cena sinagoga que, a nosso ver, repercutia um ideário oficial e homogeneizante de doutrinas (COHEN, 2006), o kerigma do Messias-rei popular em formato de texto, de maneira empoderadora concedia aos grupos joaninos autonomia ante um processo de expulsão sinagoga. Nessa paisagem marginalizante, o registro crítico do fragmento Jo 18,36, de forma empoderadora, atribui à comunidade joanina a capacidade de gestão do seu próprio destino.

De outro lado, perante as estruturas de opressão oriundas do *cosmos*-Império, o registro do fragmento Jo 18,36, teoricamente promovia o empoderamento de uma comunidade heterotópica, na medida em que os grupos joaninos compreendem-se, antes de tudo, como súditos do herói-rei, e não do Império²¹⁵. Dentro dessa dinâmica empoderadora, através do registro da cena do herói que vence o *cosmos*, a comunidade joanina também superava as provocações do seu mundo.

Haja vista tais argumentos, podemos avaliar que, campo de nossa investigação, esta gama de matrizes teleológicas evidencia, em significativa proporção, o *background* relacionado ao registro de Jo 18,36. Por outra parte, a explicitação das matrizes teleológicas conduz-nos ao passo exegetico que versa acerca do ineditismo deste discurso. Trataremos acerca disso em seguida.

²¹³ Em síntese, o empoderamento pode ser designado como um ordenamento social que desafia as relações de poder existentes (BATLIWALA, 1994), e nesse aspecto atua como estrutura do poder que protagoniza indivíduos e comunidades na medida em que os centraliza no amago da autonomia e articulação das suas próprias decisões e condutas de vida (VILLACORTA; RODRÍGUEZ, 2002; ROMANO, 2002).

²¹⁴ Estes “foram todos quantos a literatura oficial considera por demais insignificantes para serem considerados protagonistas da História” (PRETTO, 1986, p. 30).

²¹⁵ Na realidade “a realeza de Jesus se baseia sobre a obediência da fé: os seus súditos são aqueles que aceitam a sua palavra [...] e o seu trono é a Cruz” (NICCACCI; BATTAGLIA, 1985, p. 245).

1.2.2.1.2 O enigma do ineditismo

No panorama de nossa investigação, um dos motivos significativos pelo qual elegemos o fragmento Jo 18,36 como objeto de um empreendimento exegético é precisamente o caráter inédito desta narrativa joanina entre os escritos neotestamentários. Este ineditismo, a nosso ver, torna o fragmento joanino *sui generis* no que se refere aos caminhos e construtos inerentes ao trajeto cristológico da comunidade do QE.

Na esfera dos estudos joaninos, pouco tem-se mencionado acerca deste ineditismo, e nesse aspecto, raramente se debate em relação aos possíveis elementos contextuais que circunscrevem esta particularidade narrativa joanina. Não obstante, é diante deste panorama pouco explorado que pretendemos lançar um olhar. Sob essa perspectiva instaura-se uma problematização: por que um discurso tão significativo só fora registrado pela comunidade joanina?

Diante desta indagação, a priori, asseveramos a consciência da impossibilidade de decodificação dos prováveis motivos pelos quais o épico discurso de Jesus acerca da sua *basileia* frente a Pilatos encontra-se apenas no QE. Nesse ínterim, contentam-nos com a tentativa hipotética de decifrar parte deste enigma joanino.

Isto posto, pressupomos que a insolitude do fragmento Jo 18,36 encontra-se transversalmente relacionada à saga cristológica da comunidade joanina. Sob esse viés Jo 18,36 constitui-se como discurso inédito possivelmente pelo fato de estar vinculado a uma dinâmica circunstancial e escriturística heterogênea, (mas não distante) ao panorama sinótico, com nuances e particularidades peculiares à história dos grupos joaninos²¹⁶.

Haja vista tal perspectiva, a designação das matrizes teleológicas inerentes ao registro/inserção de Jo 18,36 revelam-nos pistas acerca do ineditismo desta partícula textual, na medida em que, a explicitação das mesmas evidencia, por si, o quadro histórico de complexidades e vicissitudes experienciado pela comunidade do QE.

Neste aspecto, o conflito joanino em relação ao mundo (Império/sinagoga), o drama da expulsão sinagoga e os fatores correlatos à inserção do discurso do herói-

²¹⁶ Entretanto a nosso ver o ineditismo de Jo 18,36 não pressupõe um distanciamento do vínculo cristológico entre o QE e os sinóticos em sua essência.

joanino, não apenas relacionam-se com o enigma do seu ineditismo, mas, sobretudo, respondem, ainda que parcialmente esta complexa incógnita. Em outras palavras, compreendemos que, no panorama do QE, a 'exclusividade' do fragmento Jo 18,36 torna-se análoga à particularidade histórico-experiencial e teleológica vivenciada numa esfera de conflitos e especificidades subjetivadas aos próprios grupos joaninos.

Tendo em consideração esta cena contingencial, podemos assinalar ainda que, o fragmento Jo 18,36 só fora registrado em E1 devido ao peso cristológico e kerigmático atribuído pela própria comunidade ao discurso do herói joanino. Sob essa conjuntura o ineditismo do texto joanino relaciona-se frontalmente com o paradigma de consolidação messiânico/cristológica vivenciado na comunidade.

A partir deste prisma analítico aproximamo-nos de uma provável hipótese acerca do ineditismo do fragmento, e nesse aspecto, visibilizamos a face *sui generis* desta partícula textual.

Por fim, à luz do contexto em que o registro inédito do discurso do herói joanino encontra-se em foco, não poderíamos deixar de mencionar a existência de um processo histórico-hermenêutico no qual o fragmento joanino fora repercutido, replicado e reinterpretado por outros olhares e comunidades em um período posterior²¹⁷. A nosso ver, este processo hermenêutico também confirma o matiz significativo do inédito discurso joanino ao longo da história.

Ao término desta seção puderam-se notar os nexos e justaposições que tracejam a análise da partícula Jo 18,36 como texto. Nessa progressão, fatores como registro e o ineditismo se entrecruzam, testemunhando por sua vez, um dos aspectos mais significativos no tocante à trama analítica do discurso joanino: o conteúdo cristológico do fragmento. Este metaponto exegético também se relaciona com a consolidação do processo de ressignificação cristológica joanino e a expulsão dos grupos joaninos da sinagoga. Discorreremos acerca desta realidade a seguir.

²¹⁷ Já no período do Imperador Domiciano, uma releitura do fragmento joanino poderá ser observada. Hegesipo citado por Eusébio, fala sobre o diálogo entre os parentes de Judas, irmão de Jesus e o imperador Domiciano. Segundo ele: "perguntados acerca de Cristo e de seu reino: que reino era este e onde e quando se manifestaria, deram como explicação que não era deste mundo nem terreno, mas celeste e angélico e que se dará no final dos tempos; então Ele virá com toda sua glória e julgará os vivos e os mortos e dará a cada um segundo suas obras" (EUSÉBIO, *História Eclesiástica*, 3. 20.4). Por sua vez, uma releitura gnóstica de Jo 18,36 pode ser vista no Evangelho de Nicodemos. Nessa versão Jesus seria um mágico entregue a Pilatos pelos judeus. Para maiores informações sobre esse documento, ver Otero (2005, p. 205-207).

1.2.2.2 O conteúdo do fragmento: a cristologia da *basileia*

Em uma dinâmica dos olhares e interpretações todo texto carrega em si um conteúdo a ser desvendado. Sob essa perspectiva, o QE presenteia-nos com um desafio.

Ingressamos ao instante em que pretendemos desvendar o conteúdo cristológico do fragmento Jo 18,36 como texto. Em nosso entendimento a relevância desta empresa analítica dar-se-á por dois pontos: 1- a diagramação do conteúdo cristológico da partícula textual Jo 18,36 evidencia a consolidação do processo de ressignificação messiânico/cristológica joanino, e, por conseguinte, confirma a existência de uma cristologia real (re)configurada no âmbito da comunidade; 2- a análise e visibilização do conteúdo cristológico de Jo 18,36 remonta ao conteúdo da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga. Sob essa perspectiva, o acesso ao conteúdo cristológico do fragmento joanino indicar-nos-á a natureza epistemológica dos conflitos/divergências intrasinagoga e nesse aspecto, clarificar-nos-á de forma mais acentuada os aspectos catalisadores da expulsão.

Em nossa compreensão, o processo exploratório em busca deste implexo cerne substancial sugere algumas questões preliminares que circunscrevem a dinâmica interpretativa e os engendramentos inerentes ao discurso do herói joanino. Nesse encadeamento exegético, tais demandas propedêuticas tornam-se parte elucidativa do conteúdo cristológico do fragmento.

Uma demanda elementar, nesse sentido, encontra-se na identificação da *basileia* joanina como parâmetro investigativo-exegético de Jo 18,36. Para tal, antes de tratarmos especificamente em relação à *basileia* no fragmento, temos que remontar o paradigma da *basileia* estruturado em todo o Primeiro Evangelho joanino E1. Este procedimento torna-se fundamental, ao passo que, a apreciação exploratória acerca do paradigma da *basileia* no âmbito joanino estrutura-se como metaponto hermenêutico no tocante ao conteúdo cristológico do fragmento.

Sendo assim, a primeira observação a ser feita no que se refere à *basileia* no panorama do QE remonta à esfera enigmática que a circunscreve. Tal invólucro de complexidades aloja-se, sobretudo devido ao número restrito de alusões acerca do Reino de Deus no Evangelho joanino. Diferente da alta concentração acerca da

temática ‘Reino de Deus’ no material sinótico²¹⁸, no QE a expressão ‘Reino de Deus’ ocorre apenas duas vezes, sendo em Jo 3,3 e 3,5, seguido pela expressão ‘meu reino’ observada três vezes em Jo 18,36-37 (GOPPELT, 2003).

Frente a esses dados preambulares instaura-se a incógnita joanina, a saber: qual o significado das poucas menções acerca da *basileia* no QE²¹⁹? Como estas alusões se relacionam com a saga cristológica da comunidade?

Aqui se craveja uma complexa problemática interpretativa. Isto porque, diante do enigma referente às poucas menções à *basileia* no Evangelho joanino circulam as políticas exegético-interpretativas de sentido que, por uma parte, tendem a conceber uma interpretação superespiritualizante da *basileia* joanina, além de atribuir a esta um caráter periférico, ou mesmo uma realidade de silenciamento no tocante à estruturação cristológica do QE²²⁰.

Por uma parte, o número restrito de referências acerca da *basileia* no QE tem sido pressuposto para a estruturação de uma tendência ‘desmonarquizante’ e despolitizante da cristologia joanina no âmbito de determinadas políticas exegético/interpretativas de sentido²²¹. Frente a esse campo interpretativo, há que se pontuar, ainda que, a maioria das políticas de interpretação não vinculam a *basileia* joanina ao âmbito da saga cristológica da comunidade.

Em contrapartida a essas tendências exegético-interpretativas, compreendemos que, apesar de poucas, as alusões acerca da *basileia* no QE são pontuais, qualitativas e significativas (KONINGS, 1994), e, nesse sentido, tornam-se chave para a compreensão da cristologia real joanina²²².

À luz da saga cristológica do herói, o número restrito de referências à *basileia* não anula o seu potencial cristológico, tampouco a gama de significados e a carga semântica que o acionamento desta expressão produz no horizonte da comunidade joanina. Do lado avesso, a análise qualitativa das menções à *basileia* no panorama da saga cristológica do herói-rei evoca-nos um aditivo cristológico, expressivo,

²¹⁸ Segundo Goppelt (2003), a expressão reino de Deus provém de Jesus, pois fora dos Evangelhos sinóticos quase que inexistente no Novo Testamento. Para Zabatiero (2000, p. 2035), de longe, é nos sinóticos “que o tema Reino de Deus recebe maior atenção no NT (111 das 144 ocorrências)”.

²¹⁹ De acordo com Quesnel (1997), no QE o vocábulo ‘Reino’ (*basileia*) aparece 5 vezes, Rei (*basileus*) aparece 16 vezes e Rei designando Jesus aparece 14 vezes.

²²⁰ Cf. Champlin (1979, p. 603) e Dodd (2003, p. 304-305).

²²¹ Cf. Champlin (1979, p. 602-603).

²²² Nossa problemática com relação à restrição de menções não trata de questionar o porquê das poucas menções, mas sim em arrazoar o significado (significação) destas no âmbito cristológico joanino. Aqui, assim como Konings (1994) atentamo-nos mais para a qualidade (peso semântico) do fragmento.

sobretudo no tocante ao processo de ressignificação do davidismo popular, e, por conseguinte, em relação à construção da cristologia real joanina.

Por essa razão acreditamos que dentro de uma dinâmica de complementariedade e ressignificação própria do trajeto cristológico da comunidade, as poucas, todavia, significativas menções acerca da *basileia* no QE incorporam ao âmbito exegético da cristologia joanina uma nova categoria interpretativa. Esta categoria, ao contrário das dinâmicas exegéticas mencionadas, proporciona, desta feita, um olhar (des)superespiritualizante da *basileia* joanina, a partir do panorama de equilíbrio entre o teológico-político em seu conteúdo, assim como articula um paradigma de protagonização e visibilização²²³ da *basileia* joanina no âmbito cristológico real do QE, algo pouco articulado até o momento. A essa categoria interpretativa que, de forma substancial, também se configura como plataforma cristológica do Evangelho joanino, denominamos: cristologia do reino, ou cristologia da *basileia*. Tal cristologia, por sua vez, a nosso ver, configura-se como célula matricial do conteúdo cristológico de Jo 18,36.

Na esfera desta investigação a cristologia do reino estrutura-se a partir da condensação de uma gama expressiva de vetores epistemológicos que envolvem, ou se relacionam com a concepção majestática de governo e soberania do rei joanino. Estes vetores, por sua vez, também se relacionam com a *dynamis* de consolidação da cristologia real joanina e com o drama da expulsão sinagoga.

Na sequência trataremos acerca destes elementos epistêmicos relacionados à *basileia* joanina. Nesse encadeamento, ao assinalarmos os rudimentos que estruturam a cristologia da *basileia*, automaticamente estaremos delineando o conteúdo cristológico do discurso do herói-rei em Jo 18,36. Para tal, em 1.2.2.2.1, versaremos acerca do panorama histórico-semântico da *basileia*. Em 1.2.2.2.2, trataremos acerca do davidismo como parâmetro messianológico da *basileia*. Feito isto, em 1.2.2.2.3, abordaremos a questão da dança do teo-político no contexto da *basileia*, para, por fim, em 1.2.2.2.4, tratarmos acerca dos paradigmas norteadores e estruturantes da cristologia do reino.

²²³ A nosso ver a visibilização de uma cristologia do reino no panorama do Evangelho joanino tem muito a contribuir no sentido de elucidar, potencializar, testemunhar algumas questões (principalmente em relação à consumação do davidismo) e, por conseguinte no tocante à estruturação da cristologia real joanina dentro de um prisma redacional final do QE.

1.2.2.2.1 Panorama histórico semântico da *basileia*

No campo exegético do Evangelho joanino tratar acerca da cristologia do reino é ter que retroceder a um passado intrínseco ao próprio herói e à comunidade do QE. Neste passado escondem-se chaves de interpretação que auxiliarão a construção de respostas ao enigma da *basileia*. Sob esse prisma de compreensão, não há como aventarmos acerca da *basileia* joanina, sem antes, remetermos à plataforma histórico-semântica, sobre a qual esta fora estruturada.

Algo primordial a ser considerado nesse aspecto é que os ideários do ‘reino’ (*basileia*) ou do ‘reino de Deus’ (*basileia tou theou*) não têm sua gênese nos discursos de Jesus, mas sim, possuem origem, história e conceituações particulares, que, por sua vez, estão densamente condensadas à trajetória do povo judeu e ao panorama histórico-social veterotestamentário (NÚÑEZ, 1975; FACCIO, 1993). Tendo em vista esse viés, as homilias do herói joanino acerca do reino no QE (Jo 3,3-5; 18,36-37) não se fixam como um monopólio loquaz do próprio Jesus, da mesma forma que não se configuram independente de uma matriz histórico-semântica que os sustente.

De maneira oposta, as menções do Jesus joanino acerca da *basileia*, vistas sob o prisma de um duplo horizonte de interpretação carregam em suas entrelinhas histórias, conceitos, olhares e expectativas de um povo que depositou sua fé nos ideais de libertação e justiça advindos de um governo divino desde cedo (FACCIO, 1993, p. 18).

Do ponto de vista semântico, podemos dizer que no Antigo Testamento, o símbolo do reino de Deus encontra-se originariamente relacionado à confissão israelita acerca da soberania essencial de Deus (VIDAL, 2009, p. 103). Nesse ato confessional, o reino divino exprime-se, especialmente a partir dos predicados²²⁴ atribuídos a Deus e dos verbos²²⁵ que expressam sua ação. À luz dessa

²²⁴ Em vários textos do Antigo Testamento “Yahveh também recebe o título de *melek* / ‘rei’ (Nm 23.21; Dt 33.5; Is 6.5; 41.21; 43.15 etc)” (REIMER; RICHTER REIMER, 2008, p. 855). No texto hebraico veterotestamentário três nomes comuns são empregados derivados de *melek* (rei): *Melukat*, que geralmente pode ser traduzido como realeza, *Malkut*, o equivalente de reinado e *Mamelakah* que designa de preferência reino. No entanto, as três significações são sempre conjugadas (QUESNEL, 1997, p. 9).

²²⁵ “No Antigo Testamento, a ideia de um reino de Deus vem expressa através do verbo *malak* / ‘reinar’ associado com o nome Yahveh (SI 93.1; 96.10; Êx 15.18; 1Sm 8.7; Is 24.23; etc)” (REIMER; RICHTER REIMER, 2008, p. 855).

diagramação conceitual, *Yahveh* é designado, sobretudo como rei²²⁶ (SCHLOSSER, 2004, p. 1501). Em síntese, através do conceito ‘reino de Deus’ “procura-se expressar uma forma de governo ou reinado de *Yahveh* sobre determinada grandeza social, área geográfica ou cosmo como um todo” (REIMER; RICHTER REIMER, 2008, p. 855-856). Sob essa perspectiva, apesar das ambiguidades²²⁷ que envolvem o termo *basileia* (hebraico: *malkut*²²⁸), este, em suma “sugere a ideia de um território ou comunidade governada por um rei” (DODD, 1974, p. 42).

Por seu turno, tendo em vista o panorama histórico proposto, preliminarmente faz-se necessária a apreciação de que, no âmbito contextual do judaísmo antigo, “a própria crença no Reino de Deus aparece como um fator de transformação histórica” (HÜNERMANN, 2004, p. 1504, grifos nossos). Sob esse viés, podemos aferir por uma parte que, apesar das diversas concepções e construções hermenêuticas existentes acerca do reino naquele tempo²²⁹, na maioria das vezes, o horizonte da expectativa do judaísmo antigo no tocante ao Reino divino permaneceu no âmbito de sua concretização terrena, esta, vinculada à centralização de Israel. Nessa circunstância esperava-se a instauração de uma terra renovada, por intermédio de um acontecimento dinâmico, transformador da realidade histórica, que, por sua vez, mudaria a situação de calamidade para um estado de paz e plenitude de vida (VIDAL, 2009).

²²⁶ No âmbito veterotestamentário, o conjunto temático que evidencia a realidade do reino de Deus “toma consistência tão logo se leva em conta o título real (Deus é designado sob o nome de ‘rei’ cerca de 30 x, sendo o texto mais antigo provavelmente o de Is 6,5)” (SCHLOSSER, 2004, p. 1500). Segundo Vidal (2009, p. 103), as origens dessa confissão de Javé rei estiveram certamente no culto do Templo de Jerusalém da época davídico-salomônica.

²²⁷ Para Schüssler Fiorenza (2005, p. 159), é difícil traduzir o termo grego *basileia* de modo adequado, pois ele pode significar tanto reino, plano, domínio ou império real [de realeza] como monarquia, governo, soberania, dominação e reino.

²²⁸ Por sua vez, a palavra hebraica *Malkut* (grego *basileia*) “quase sempre quer dizer o poder de reinar, a autoridade, ou o poder de um rei” (JEREMIAS *apud* FACCIO, 1993, p. 19). Na concepção de Dodd (1974, p. 42), “*malkut*, como outros substantivos da mesma estrutura, é propriamente um nome abstrato que significa ‘realeza’, ‘autoridade real’, ‘reinado’ ou ‘soberania’. A expressão ‘*malkut* de Deus’ indica que Deus reina como rei”.

²²⁹ No panorama do Israel Antigo, as concepções sobre o Reino divino também eram construídas e alteradas de acordo com as circunstâncias sócio-políticas vividas. Segundo Utech (1991, p. 28-29), existem diferentes conceitos do Reino de Deus na história de Israel: 1- A teocracia direta, onde Deus ao libertar o povo hebreu do Egito passa a ser rei de Israel. Nesse sistema, o Reino de Deus é uma confederação tribal onde Javé é rei. 2- O Reino de Deus na Monarquia, ocasionado pelo desaparecimento da confederação israelita dando lugar à formação do Estado de Israel, em forma de uma monarquia. 3- O Reino de Deus na Hierocracia, caracterizado pela representação sacerdotal intra- e pós-exílio babilônico (587 a.C). Ao lado dessas concepções onde se relacionava a soberania de Deus a projetos políticos havia também as concepções de caráter escatológico, como eram a profética e a apocalíptica.

Por outra parte, há de se salientar que, no período pós-exílio, se acresce a essa concepção um ideário escatológico acerca do Reino. Neste momento a opinião voltada para uma manifestação futura da soberania divino-libertadora converte-se no núcleo central da esperança de Israel (VIDAL, 2009, p. 105). Atendendo a essa configuração histórica, podemos considerar em resumo que, “o testemunho veterotestamentário é primariamente acerca do reinado presente de Deus, mas a seguir também acerca do que é aguardado como manifestação perfeita daquele reinado” (MOILA, 1990, p. 92).

Este quadro de expectativas é repercutido por sua vez no tempo de Jesus e nas linhas do Novo Testamento, documento no qual, o Reino de Deus, a despeito de não ser definido conceitualmente²³⁰, figura como uma das mensagens nucleares, sobretudo nos evangelhos (REIMER; RICHTER REIMER, 2008, p. 857). Nesse panorama é significativa a consideração de que “sob o impacto da opressão romana, o reino de Deus mais uma vez se transformou numa inspiração para revoltas e promessas de libertação” (PIXLEY, 1986, p. 117).

Como sugerimos inicialmente, este cenário histórico-semântico compreendido sob a dinâmica de um duplo horizonte, por sua vez, permeia as entrelinhas dos discursos do Jesus joanino em relação ao reino (Jo 3,3-5; 18,36-37).

Sob essa diagramação, tendo em consideração o horizonte da vida de Jesus podemos aferir que “em sua pregação Jesus não partiu do zero, mas recebeu a herança de fé de Israel, atuando assim como anunciador e realizador definitivo do reinado de Deus” (SOBRINO, 2008, p. 74). Em sua caminhada foi a concepção do Reino de Deus como símbolo social conservada ao longo da história do povo israelita que Jesus assumiu em seu projeto missionário (VIDAL, 2009).

Dentro desse processo de apropriação semântica, torna-se fundamental a consideração que o Jesus joanino ressignifica e potencializa a concepção do reino de Deus como um símbolo social, elevando-a, por sua vez, a um patamar semântico, teológico e político até então não articulado no contexto judaico. Sob esta esfera das ressignificações, concordamos que, o símbolo do Reino de Deus

²³⁰ Nesse contexto faz-se necessário pontuar que o próprio Jesus “não define o que é o Reino de Deus” (GUTIÉRREZ, 2006, p. 11). Da mesma forma, o que vem a ser o Reino de Deus é uma dessas perguntas às quais o Novo Testamento não responde diretamente. Em nenhum momento se apresenta uma definição ou uma descrição concreta sobre o que a *basileia tou theou* consiste (QUESNEL, 1997; REIMER; RICHTER REIMER, 2008; CASTILLO, 2009).

não foi somente um motivo importante na missão de Jesus, mas se constituiu justamente como o centro de sua vida e de sua pregação²³¹.

Da mesma forma, no domínio da saga cristológica da comunidade joanina, há de se considerar que, este tronco histórico-conceitual da *basileia* fora (re)configurado a partir uma *dynamis* de ressignificação messianológica estruturada sob parâmetros que envolvem, sobretudo, o paradigma cristológico do herói-rei joanino.

Ao final deste subtópico, remetemos novamente à importância de um regresso ao passado inerente a Jesus e à comunidade joanina. Como observado, nesse retroceder exegético, indicam-se os enraizamentos históricos, semânticos, que se fixam como códigos interpretativos da *basileia* joanina. Nesse encadeamento, o contexto histórico-semântico do reino, com tons de ressignificação, constitui-se, por sua vez, em um dos vetores epistemológicos imbricados à cristologia do reino no panorama do QE.

Na sequência, ancorados a esta plataforma histórico-semântica, versaremos acerca de outro elemento intrínseco à cristologia do reino, a saber: o davidismo ressignificado como atmosfera e plataforma messianológica da *basileia* joanina. Este componente também servir-nos-á como código interpretativo para os enigmas cristológicos da *basileia*.

1.2.2.2.2 A atmosfera davídica: o davidismo na cristologia do reino

Nesse subtópico objetivamos explicitar a existência de elos entre a cristologia do reino e o davidismo. Nessa empresa pretender-se-á evidenciar o davidismo popular ressignificado como atmosfera e substrato messianológico da *basileia* joanina, e, por conseguinte como vetor epistemológico da cristologia do reino no panorama do QE.

Ora, o primeiro elo entre a cristologia da *basileia* e o davidismo elucida-se a partir da analogia entre a *basileia* joanina e o pano de fundo veterotestamentário.

Destarte, a partir do horizonte da comunidade joanina, podemos avaliar que a cristologia da *basileia* presente em Jo 3,3-5; 18,36-37, não se estrutura de forma

²³¹ Cf. Jeremias (1973); Utech (1991); Malina (2004); Schlosser (2004); Gutiérrez (2006); Sobrino (2008); Castillo (2009); Vidal (2009) e Bonifasi (2010, p. 158).

autônoma ao contexto histórico semântico abordado anteriormente. Nesse contexto de apropriações, influências e enraizamentos, a despeito da vigência de uma ‘multiplicidade de esperanças’ acerca da soberania divina, destacamos a conexão matricial da *basileia* joanina com a concepção judaica acerca de um reino estruturado sob indicadores teocráticos, estes, por sua vez, vinculados à esperança de um reinado político-messiânico de um descendente davídico (UTECH, 1991, p. 28-29).

Por seu turno, o segundo elo entre cristologia do reino e o davidismo, coloca-se a partir da visibilização de uma atmosfera davídica real e das ressonâncias textuais que esta proporciona no domínio do QE.

Nesse aspecto algo relevante a ser pontuado é que, assim como nas Tradições Básicas (TB), o Evangelho joanino encontra-se repleto de motivos messiânicos davídicos (PAINTER, 2010, s/p ; LEUNG, 2011, p. 51; AHN, 2014, p. 141-169). Essa atmosfera davídica pode ser contemplada de forma substancial na escrita do Primeiro Evangelho joanino (E1), a partir de ressonâncias textuais²³² que validam e delineiam a existência de um protótipo davídico messiânico real como peça significativa de seu conteúdo cristológico (LEUNG, 2011, p. 51). Tais ressonâncias textuais também figuram como ponto de intersecção entre a *basileia* e o davidismo popular vigente no seio da comunidade joanina.

Sob essa paisagem de ‘sonoridades transcritas’, reverberam os discursos do herói joanino acerca da *basileia* (Jo 3,3-5; 18,36-37). Nesse cenário uma das ressonâncias textuais elementares que autenticam a plataforma de congruência entre a cristologia do reino e a célula do davidismo ecoa no fragmento Jo 18,36. Neste discurso do herói-rei acerca da *basileia*, a matriz davídica real instaura-se como um dos paradigmas atmosféricos que circunscrevem a cristologia joanina do reino.

Tendo em vista estes dados, faz-se ainda pontual a menção de que a mesma atmosfera davídica popular ressignificada que envolve a concepção da figura do Messias-rei na esfera das Tradições Básicas joaninas (TB) faz-se substrato

²³² Diversos temas no QE ressoam e dialogam com as ricas tradições davídicas no A.T; por conseguinte, estas ressonâncias intertextuais sugerem o desenrolar de uma tipologia de Davi no pensamento joanino. Sob essa perspectiva, é muito provável que, no contexto do QE, vários temas cristológicos criem ressonâncias fortes com a esperança judaica em relação a um Messias real. Por essas razões, a discutida noção de descendência davídica não é essencial para se repercutir um retrato real-messiânico judaico no âmbito do QE. Dentro desse contexto leva-se em consideração o foco messiânico de Jo 20,31, bem como as associações consistentes de certos epítetos reais e messiânicos (LEUNG, 2011, p. 51).

messianológico da *basileia* joanina, e, nesse sentido, fixa-se como vetor epistemológico da cristologia do reino no panorama do QE.

À luz desta perspectiva, o processo de resignificação do davidismo popular que se inicia na concepção acerca do herói-rei nas tradições joaninas, não tão-somente relaciona-se com a cristologia do reino, como se consuma na mesma. Dentro desta progressão analítica o fragmento Jo 18,36 como texto craveja-se como peça chave e protagonista da consumação/consolidação de um implexo processo de construção cristológica estruturado no âmago da saga do herói.

No imo da trajetória cristológica da comunidade joanina, esse processo de resignificação do davidismo popular consuma-se, mormente, a partir da visibilização de outra importante vertente epistemológica intrínseca à cristologia do reino, a saber: a politização superior do teológico relacionada à concepção cristológica do governo do herói-rei. Versar-se-á acerca disto a seguir.

1.2.2.2.3 A politização superior do teológico joanino

Este subtópico tem como teleologia explicitar a existência de um procedimento de politização do teológico (ROSSEAU *apud* SCHMITT, 2006) como um dos vetores paradigmáticos estruturantes e epistemológicos da cristologia da *basileia* joanina. Para tal, toma-se por imperativo um pequeno regresso conceitual e analógico no que diz respeito aos parâmetros teóricos da categoria teo-político e a saga cristológica da comunidade.

Nesse contexto, o ponto capital a ser retomado é a afirmativa de que a cristologia joanina concatena-se com as esferas do teológico e do político, e, por conseguinte, faz-se permeada por uma estrutura teo-política de compreensão.

Tal asseveração estrutura-se pela seguinte razão: ao remetermos ao pensamento de Lefort (1991, p. 259) podemos avaliar que, no tocante ao QE, tendo em vista o contexto da coexistência social e hermenêutico que envolve a saga cristológica joanina, seria complexo efetuar um distanciamento entre a esfera teológica e a esfera política, na medida em que, no domínio interpretativo, revelacional da cristologia da comunidade, tanto o político quanto o teológico formatam uma dança simbiótica, uma reserva de sentidos e significações, sob a

qual, ambas as esferas, através de suas articulações, permitem um acesso às imagens e conceitos acerca da pessoa e obra do herói.

No panorama da saga cristológica joanina, este núcleo de significações igualmente se associa com a construção da cristologia do reino. Sob essa conjuntura, os discursos do herói joanino acerca da *basileia* (Jo 3,3-5; 18,36-37), não apenas encontram-se permeados por um aparato simbólico no qual as dimensões do teológico e do político transitam, como, sobretudo, sinalizam a existência de uma politização do teológico²³³, como parte de seu conteúdo cristológico.

No campo desta investigação, o diagrama cristológico que enuncia tal procedimento de politização do teológico como elemento significativo à cristologia da *basileia*, evidencia-se, maiormente, nos aspectos, a saber:

- a) No ideário sócio-político, teocrático e messiânico davídico relacionado ao reino de Deus, visível no panorama veterotestamentário e cooptado e ressignificado pela comunidade joanina.
- b) A partir dos próprios discursos do herói joanino acerca de sua *basileia*, sobretudo, em Jo 18,36.

Em relação ao primeiro aspecto, há de se notar que, no período veterotestamentário, tanto o Messias do tipo davídico como o reino eram concebidos numa esfera política de compreensão. De acordo com a tradição israelita, as origens do reino de Deus “havia estado na categoria política do Estado, e esse caráter político e social havia sido conservado ao longo da história do povo de Israel” (VIDAL, 2009, p. 131). Diante dessa conjuntura, o Reino de Deus para Israel instaurava-se sob uma forte matização nacionalista (KESSLER, 2003), e figurava essencialmente como um símbolo social (VIDAL, 2009) vinculando-se, desta feita, à ordem política da sociedade (PANNENBERG, 1974). Nesse período, como já ressaltado, uma das concepções vigentes acerca da *basileia* delinea-se sob a expectativa messiânica da instauração de um reinado político-messiânico (CULLMANN, 2001) através da figura de um descendente davídico²³⁴.

²³³ Esta formulação é articulada por Rosseau (*apud* SCHMITT, 2006).

²³⁴ A respeito desta questão, ver Utech (1991); Neufeld (1997); Horsley (2000); Giles (2002) e Andrade (2008).

Essa atmosfera politizante encontrada na gênese histórico-semântica da *basileia* no panorama do judaísmo antigo fixa-se como raiz da compreensão joanina acerca da *basileia* do herói, e, por conseguinte, formata-se como primeira evidência no que tange ao procedimento de politização do teológico no campo da cristologia do reino no QE.

Por outra parte, no tocante aos pronunciamentos do herói joanino acerca de sua *basileia*, podemos aferir que a análise dos horizontes de Jesus e da comunidade aponta para uma caracterização política do reino. Tal afirmativa dá-se pelo fato de que, se contextualizada²³⁵ no âmbito do paradigma sócio-político de movimentos sociais e religiosos em favor da justiça, a *basileia* (comunidade/Império) torna-se um termo e símbolo político essencial (SCHÜSSLER FIORENZA, 2005, p. 107-159).

Sob esse prisma exegético, por um lado, uma das evidências de uma esfera política relacionada à *basileia* pode ser vislumbrada desde o horizonte da vida de Jesus, época em que tanto o herói joanino quanto sua *basileia* eram qualificados como ameaças políticas e anti-imperialistas²³⁶.

Nesse horizonte o discurso do herói acerca do seu reino frente a Pilatos em Jo 18,36 (“minha *basileia* não se origina nesse mundo”), explicita a configuração de um paradigma politizante relacionado à *basileia*, principalmente, a partir da idealização de uma proposta de governo que não se origina²³⁷ no ordenamento sistêmico de poderes deste mundo, porém, de forma heterotópica (STEGEMANN, 2012) atua nele²³⁸.

Essa declaração não apenas reafirma o interesse de Jesus no mundo (COX, 1986, p. 5; SLADE, 1998, p. 330) assim como homologa a proposição de uma nova ordem estruturante de poderes, em que seu senhorio faz-se presente e atuante (VIDAL, 2013). Todavia, esta configuração semântica, a conotação régia da *basileia*

²³⁵ Na concepção de Schüssler Fiorenza (2005, p. 107), o contexto de significado da *basileia* é o sistema imperial romano, que também recebia o nome de *basileia*, e os movimentos israelitas de libertação.

²³⁶ Esta concepção exegética anti-imperialista poder ser observada em Yoder (1975); Wikenhauser (1978); Echegaray (1981); Cox (1986); Horsley e Silberman (2000); Schüssler Fiorenza (2005); Richard (1994); Pixley (2004) e Horsley (2004).

²³⁷ A exegese de Vidal (2013) com a qual concordamos, relata que o sentido desse Reino pode ser observado na expressão “ser de” (*einai ek*), que figura no v. 36. Esta “indica a procedência ou origem do ‘reino’ de Jesus, e não o lugar onde se realiza esse ‘reino’: o ‘reino’ de Jesus não tem sua origem (‘não é de’) ‘este mundo’ ou ‘aqui’, porém exerce seu senhorio no âmbito deste mundo” (VIDAL, 2013, p. 415, tradução própria).

²³⁸ Esta concepção presentista da *basileia* é compartilhada por Bussche (1972); Wikenhauser (1978); Slade (1998) e Vidal (2013).

não aponta para uma fuga despolitizante²³⁹ da realidade (KONINGS, 1994; SCHÜSSLER FIORENZA, 2005), ao contrário, pressupõe sua manifestação nas relações e decisões humanas e, conseqüentemente, a instauração de um novo protótipo político e social de convivência entre o rei e seus governados(as)²⁴⁰. Em suma, outra e nova realidade do mundo (KONINGS, 1994, p. 56).

Sob essa nova realidade, torna-se plausível avaliar que a *basileia* joanina possui um viés institucional e político (MALINA, 2004, p. 77), todavia configura-se sobre a plataforma de uma política superior com matiz sobrenatural (KONINGS, 1994). Uma instituição política que não procede deste mundo²⁴¹. Um sistema de poder celeste, que propõe a configuração de uma alta política que se manifesta na terra.

Sob essa conjuntura, a *basileia* joanina configura-se em outro nível (YODER, 1975; GUERRA, 2015a) e evoca, neste aspecto, uma dimensão transpolítica²⁴² da existência (SHERMAN *apud* MOILA, 1990, p. 92). Razão pela qual, em um primeiro momento, o herói não se fez compreendido, tanto pelos que o perseguiram e julgavam, quanto por seus seguidores(as). Na realidade sua *basileia* era maior do que o mundo e seus discípulos(as) poderiam imaginar.

Esta politização superior da *basileia*, investigada a partir do horizonte da vida de Jesus, por seu turno, pode ser constatada de forma expressiva no horizonte da saga cristológica da comunidade joanina.

No panorama revelacional do trajeto cristológico da comunidade, as memórias e discursos do Jesus joanino relacionados à *basileia* são acionados na medida em

²³⁹ Schüssler Fiorenza é a favor da reconstrução de um movimento congregado em nome de Jesus que inspira mudança política-religiosa, ao invés de espiritualizá-la e despolitizá-la. Segundo a autora, “a despolitização do modelo milenarista da *basileia* leva inevitavelmente a reconstruções cristãs antijudaicas dos movimentos de Jesus. *Em contrapartida* [...] se é contextualizada em termos de escatologia iminente ou total do milenarismo, *basileia* torna-se uma visão do ‘outro mundo’, visão de uma ‘promessa ou desejos vazios’ [...], todavia, nenhum dos ditos iniciais atribuídos a Jesus que envolvem *basileia* traduzem uma tal expectativa extramundana” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2005, p. 107, grifos nossos).

²⁴⁰ Sob essa perspectiva, o próprio senso de sociabilidade, que evoca o nexos de pertença e de coletividade vinculado à *basileia* (PANNENBERG, 1974; UTECH, 1991; SOBRINO, 2008; VIDAL, 2009), denota por si o caráter político do reino (PANNENBERG, 1974; MALINA, 2004).

²⁴¹ No campo de nossa investigação, asseveramos que a estrutura de politização superior do reino, a despeito de não originar-se neste mundo, não se coaduna com a esfera interpretativa superespiritualista da *basileia*. Dentro desse viés crítico, compreendemos que o resultado da carreira de Jesus mostra que, de forma preferencial, sua proclamação a respeito da *basileia* foi política, não metafórica e muito menos ‘espiritual’ (MALINA, 2004, p. 11). Maiores informações, em Guerra (2015a, p. 61-65).

²⁴² Segundo Sherman (*apud* MOILA, 1990, p. 92), o Reino “abrange a dimensão pré-política, a política e a transpolítica da existência”. Aqui evocamos a expressão (trans)política relacionada à *basileia* especificamente no sentido da *basileia* joanina transcender os paradigmas políticos do *cosmos*.

que se tornam representativos e simbólicos, ao passo em que se compreende o próprio herói-rei, e, por conseguinte, o teor ressignificante das suas palavras acerca do seu reino. Sob essa correlação, ao assimilar uma matriz de compreensão que vislumbra o herói-rei a partir de um prisma de superação das expectativas messiânicas tradicionais (TEPEDINO, 1993, p. 270), a cristologia joanina da *basileia* assume matizes potencializantes e (re)configurantes e articula-se a partir de um paradigma de uma alta politização do teológico em seu conteúdo.

Este procedimento de politização superior do teológico explícito na cristologia da *basileia*, encadeia-se sincronicamente com o processo de ressignificação do davidismo popular experienciado no seio da comunidade joanina. Nesse panorama, a alta politização do teológico existente no fragmento cristológico Jo 18,36 assinala-se como parâmetro que, no que lhe diz respeito, evidencia a consolidação do processo de ressignificação do davidismo popular joanino e, nesse aspecto, fixa-se como paradigma estruturante da cristologia real da comunidade.

Em síntese, diante destes dados, tanto o horizonte da vida de Jesus, como o horizonte da vida da comunidade joanina não só atestam a existência do enraizamento de uma concepção veterotestamentária de politização do teológico arrolada à *basileia*, como anunciam um fundamento hermenêutico-ideológico em que este parâmetro de politização do reino é relido, e ressignificado.

Nesse entrecruzar de horizontes, a vida de Jesus testemunha uma (re)configuração de princípios que se estabelece a partir de sua própria pessoa e obra, e culmina, por sua vez, na proposta acerca do seu reino; no horizonte da comunidade, tal (re)configuração estrutura-se essencialmente a partir de um diagrama cristológico em que a concepção revelacional acerca do próprio herói-rei atua como vetor hermenêutico e estruturante da cristologia da *basileia*, que, no que lhe concerne, é concebida em sua substância, a partir de um procedimento de politização superior do teológico em sua diagramação.

Ao final desta análise, retomamos a expressão ‘troca de vestes’ utilizada por Agamben (2011), ao referir-se acerca da estrutura simbiótica em que teologia e política circulam²⁴³. À luz do prisma teórico que delineia o enigma teo-político, e,

²⁴³ Nas palavras de Mann (*apud* AGAMBEN, 2011, p. 214), “religião e política não são duas estruturas fundamentalmente distintas, na realidade trocam vestes entre si”. Destarte, teologia e política são nesse aspecto, “aquilo que resulta da troca e do movimento de algo como uma veste absoluta” (AGAMBEN, 2011, p. 214).

tendo em consideração os subsídios elencados até aqui, em suma, podemos afiançar que, no âmbito cristológico joanino, o primeiro passo desta dança evidencia a alta politização do teológico como elemento epistêmico e estruturante da cristologia da *basileia*, e, por conseguinte, como conteúdo cristológico de Jo 18,36.

Nessa dança de corpos, a política superior explícita na cristologia do reino revela-se substancialmente mediante a uma gama de paradigmas desviantes, que por seu lado, igualmente se configuram como rudimentos inerentes à cristologia da *basileia* joanina. Em relação a estes fundamentos versaremos na sequência.

1.2.2.2.4 Os paradigmas da *basileia*

Este subtópico traz como finalidade evidenciar os paradigmas e princípios da *basileia*, como elementos estruturantes da cristologia do reino, intrínseca por sua vez, no fragmento Jo 18,36. Nesse ínterim pretender-se-á explicitar a correlação entre o procedimento de politização superior do teológico, estruturado no panorama da saga cristológica do herói, e os paradigmas/princípios inerentes à *basileia* joanina.

A presente analogia por uma parte visibiliza-se no horizonte da vida de Jesus, no qual o discurso do herói joanino acerca de sua *basileia*, em Jo 18,36, carrega consigo o potencial enigmático de um ordenamento de poder, soberania e governo, alicerçado em parâmetros de uma política superior que não gesta-se nesse mundo. Nessa paisagem a *basileia* de Jesus estrutura-se e desvenda-se de forma tácita a partir de um prisma de evidenciação paradigmática. Por outra parte, no horizonte da saga cristológica do herói, estes paradigmas, vistos à luz de um prisma revelacional, não apenas remetem à esfera de uma alta politização do teológico intrínseca à cristologia da *basileia*, como também se consolidam como vetores epistemológicos desta cristologia.

Como já afirmado, no panorama do QE, o hermetismo (re)significante da *basileia*, demonstra-se e consolida-se, sobretudo, a partir de estruturas paradigmáticas e preceitos inerentes à pessoa, realeza e obra do Jesus joanino. Estas estruturas explicitam, por sua vez, o caráter superior da política da *basileia* do herói. Tal núcleo paradigmático, que, no que lhe diz respeito, perpassa todos os discursos do herói acerca da *basileia* em E1(Jo 3,3-5; 18,36-37), evidencia-se e

condensa-se, desta feita, de forma categórica na alocução do herói joanino diante de Pilatos em Jo 18,36.

Sob essa perspectiva podemos aferir que:

O primeiro paradigma tecido como estrutura nuclear da *basileia* encontra-se no caráter fenomenológico²⁴⁴ do reino. Aprofundemos:

Na esfera do QE, a *basileia* evoca primordialmente a configuração de um processo fenomênico, experiencial e soteriológico (BLANCHARD, 1997; SCHLOSSER, 2004), em que seres humanos ao serem encontrados por Deus (PRETTO, 1986), encontram-se a si mesmos e ao próximo. Esta caracterização fenomênica da *basileia* delinea-se, sobretudo, nas outras únicas menções ao reino (Jo 3,3-5), feitas em E1²⁴⁵.

Nessa conjuntura fenomenológica, o Reino de Deus possui alcance antropológico (PRETTO, 1986) e, sob esse aspecto, encontra-se aberto para todo aquele (a) que nascer do alto, tendo como pressuposto uma nova qualidade humana. Este se expressa em termos espaciais, é âmbito em que se tem que entrar através de uma mudança radical que se verificará no ser humano, por sua vez, a aquisição de nova identidade, de nova vida (MATEOS; BARRETO, 1999). Uma vida em plenitude (PRETTO, 1986; UTECH, 1991).

À luz deste contexto experiencial e político superior, a *basileia* faz-se revolucionária na medida em que “as verdadeiras revoluções são sempre aquelas que se operam a partir de dentro, na profundidade, atingindo os valores mais significativos da vida” (PRETTO, 1986, p. 30). Tendo em vista esse âmbito maior, em síntese, o anúncio do Reino de Deus e sua chegada são, pois, a revelação do amor de Deus, trazendo consigo a possibilidade do perdão dos pecados (PANNENBERG, 1974). Sob essa perspectiva, há de se considerar

²⁴⁴ Baseamos nosso referencial fenomenológico em Heidegger (2006).

²⁴⁵ Não pretendemos nessa pesquisa obter um aprofundamento exegético dessas perícopes. Em síntese em Jo 3,3; 3,5, o Reino de Deus vincula-se ao âmbito do fenômeno experiencial estruturado entre Deus e os seres humanos. Sob essa perspectiva a *basileia* é mencionada em um contexto vinculado ao batismo e ao novo nascimento relacionado a uma expectativa da vida eterna (DODD, 1977). Todavia, essa vida está focalizada na própria pessoa de Jesus, pois “‘entrar no Reino de Deus’ significa chegar à comunhão com Cristo” (NICCACCI; BATTAGLIA, 1985, p. 68). Nesse contexto, segundo Terra (2000, p. 67), “para entrar no Reino é preciso nascer de novo”. Segundo Mateos e Barreto (1989, p. 205), “somente ‘os nascidos de água e Espírito’, que possuem a nova capacidade de amar, são aptos para entrar no reino de Deus”. De acordo com Blanchard (1997, p. 68), o Reino de Deus “é definido, não como uma realidade em si, mas como situação própria do crente, enquanto aceitar ser recebido por Deus segundo um modo de dependência semelhante a uma filiação”. Para Vidal (2013, p. 148, tradução própria), esses versículos tratam da temática batismal. Nessa passagem, o batismo é a garantia da salvação definitiva, para ver ou entrar no Reino de Deus. Funciona como um rito de passagem “do mundo antigo para o mundo novo da época messiânica”.

substancialmente que a esfera fenomênica da *basileia* sinaliza que acima de paradigmas sociais e políticos, o kerigma do reino ao ser concebido sob o prisma (trans) político e revolucionário das significações versa fundamentalmente acerca da eternidade²⁴⁶ (SLADE, 1998, p. 330).

Por seu turno, o segundo paradigma da *basileia* estrutura-se a partir de uma gama de princípios (re)significantes que a configuram. Vejamos:

Em termos abstratos e gerais, a *basileia* fundamenta-se em princípios como: amor, justiça, igualdade, partilha, liberdade, entre outros. Estes preceitos sob um caráter de universalidade²⁴⁷ versam acerca da dignidade e felicidade aos seres humanos, e não para uns quantos²⁴⁸.

De forma abrangente, estes princípios da *basileia* nutrem significados a sua disposição em romper com a lógica sistêmica de opressão a sua volta (ECHEGARAY, 1981, p. 247), e nesse aspecto, evidenciam um terceiro paradigma inerente ao reino, a saber: o caráter heterotópico da *basileia*.

Na concepção de Stegemann (2012), o Reino de Deus pode ser vislumbrado como um projeto heterotópico²⁴⁹ de sociedade. Nesse projeto a *basileia* não se arquiteta como um castelo utópico de areia.

Do contrário, sob o prisma heterotopológico²⁵⁰, a *basileia* configura-se como uma realidade de contraposicionamentos reais, palpáveis e efetivos instalados no interior das culturas e sociedades, instaurando-se, desta forma, como matriz promotora de espaços de inversão e contestação paradigmática (RICHTER REIMER, 2004; GUERRA, 2015a). Em outras palavras, o caráter heterotópico da *basileia* alude a uma lógica sistêmica de governo ressignificada, de natureza crítica (YODER, 1975; ECHEGARAY, 1981), subversiva e desviante (STEGEMANN, 2012), em relação à plataformas e protótipos sistêmicos de injustiça e opressão

²⁴⁶ Há de se pontuar que, a *basileia* joanina não se reduz a um paradigma de reestruturação sócio-política (a despeito de também contemplar essa questão). Na realidade “as transformações de nossa vida que Jesus buscava nesse mundo são parte essencial de sua mensagem, embora não esgotam, já que tal mensagem definitivamente nos leva à eternidade com Deus” (SLADE, 1998, p. 330, tradução própria). Cf. Castillo (2009, p. 469).

²⁴⁷ A *basileia* possui alcance universal (NÚÑEZ, 1975; PIXLEY, 1986; LEERS, 2009; VIDAL, 2009), e, desta feita, não exclusivista (YODER, 1975).

²⁴⁸ Com esta afirmativa acerca dos princípios da *basileia* corroboram Pannenberg (1974); Echegaray (1981); Pretto (1986); Pixley (1986); Utech (1991); Faccio (1993); Schüssler Fiorenza (2005); Gutiérrez (2006, p. 11); Sobrino (2008); Reimer e Richter Reimer (2008) e Castillo (2009).

²⁴⁹ Acerca do caráter heterotópico da *basileia* ver a abordagem de Stegemann (2012, p. 416- 443).

²⁵⁰ Para maiores informações, ver Foucault (2009a).

(HORSLEY, 2004; SCHÜSSLER FIORENZA, 2005; CROSSAN; REED, 2007), instalados nas sociedades ao longo da história.

Tendo em vista este horizonte heterotópico, algo significativo a ser considerado é que a *práxis* questionadora da *basileia* não se articula de forma opressora em relação à lógica sistêmica arbitrária e à violência estrutural (CROSSAN *apud* SCHÜSSLER FIORENZA, 2005, p. 58), configurada no *cosmos*. Essa característica peculiar remete-nos a um quarto paradigma do reino, a saber: o preceito da não violência relacionado à *basileia*.

Como postula Pannenberg (1974), nenhum reinado baseado na opressão pode ser duradouro. Nesse sentido, ao contrário da política imperial e do zelotismo do seu tempo, a *basileia* do herói não se estruturava por intermédio da violência armada²⁵¹, haja vista que, “Jesus não é o tipo de rei que precisa da proteção da espada, e tampouco permite tal proteção” (MICHAELS, 1994, p. 325). No domínio (re)significante da *basileia* joanina, o reino do herói não tem por essência a força, mas sim a verdade (DODD, 1977; RICHARD, 1994; SLADE, 1998). Dentro deste cenário paradoxal, “em termos mais simples, a diferença entre o reino de Jesus e os reinos ‘deste mundo’ é a diferença entre a verdade e o poder” (SLADE, 1998, p. 330, tradução própria).

Ora, no campo exegético de nossa investigação, a condensação dos paradigmas evidenciados até o momento, constitui-se no núcleo paradigmático da *basileia* joanina. Este núcleo paradigmático avoca-se, como já proposto, em conteúdo elementar do discurso acerca da *basileia*, proferido pelo herói-rei, olhos nos olhos, diante de Pilatos em Jo 18,36.

Por outra parte, no âmbito da saga cristológica da comunidade, sob um contexto de experiências, memórias e ressignificações, ao acionar o diálogo entre o herói e Pilatos, “os autores joaninos quiseram mostrar de que ordem era a realeza de Jesus. Mas em vez de ensinarem abstratamente tais verdades, conseguiram concretizá-las numa cena imortal” (JAUBERT, 1982, p. 18-19, grifos nossos).

Nesse palco narrativo, todos os paradigmas da *basileia* elencados até aqui, desta feita, configuram-se como matrizes epistemológicas e estruturantes da cristologia joanina da *basileia*. Tais vetores, destarte, encerram o que denominamos de cristologia do reino. No horizonte desse trajeto cristológico a condensação dessa

²⁵¹ Cf. Bussche (1972); Cullmann (1972); Pannenberg (1974) e Slade (1998).

matiz de paradigmas (re)significantes, por sua vez, evidencia a consolidação do processo de ressignificação do davidismo popular joanino, e, conseqüentemente, relaciona-se com a construção da cristologia real da comunidade do QE.

A partir de agora, no intuito de explicitarmos a síntese desta cristologia real joanina, versaremos acerca da relação de dialeticidade que contempla a cristologia da *basileia* e cristologia do rei no panorama da saga cristológica da comunidade. Esta interface dialógica a nosso ver também estrutura-se como conteúdo cristológico do fragmento Jo 18,36.

1.2.2.3 O fator dialeticidade: a síntese da cristologia real joanina

Até a ocasião aferimos que o teor cristológico do fragmento Jo 18,36 esconde diversas matizes epistemológicas, que, se formatam e se entrecruzam, no âmbito da saga cristológica da comunidade. Neste subtópico será explicitado que uma destas nuances estruturantes verifica-se justamente no parâmetro de dialeticidade que envolve a cristologia do rei (estruturada desde as Tradições Básicas (TB)) e a cristologia da *basileia* (estruturada nas narrativas do Primeiro Evangelho (E1)). Tal parâmetro dialético (HEGEL, 2002) evidencia por sua vez, a maturação e (re)configuração da cristologia real joanina que, sob um prisma redacional do Evangelho, faz-se conteúdo cristológico do fragmento Jo 18,36.

No panorama do QE, a dialética entre rei (*basileus*) e reino (*basileia*) faz-se explícita desde o horizonte da vida de Jesus. Nesse cenário o vínculo entre o rei e a *basileia* se estabelece desde o momento em que a *basileia* passa a ser o centro da vida e do kerigma do herói-rei²⁵². Nesse contexto, quem fala do reino é apenas o rei, haja vista que só ele pode arrazoar acerca da sua *basileia* sem mal-entendido (KONINGS, 1994, p. 56).

Esse prisma de dialeticidade estende-se por sua vez ao horizonte da saga cristológica joanina. Neste limiar, rei e reino se entrelaçam num painel interativo em que, uma delineação hermenêutica da *basileia*, por parte da comunidade, só fundamenta-se mediante a uma associação e concepção previa acerca da

²⁵² Quesnel (1997, p. 11) confirma o vínculo dialético entre rei e reino ao afirmar que “as comunidades nas quais as tradições evangélicas foram elaboradas não teriam razão alguma de atribuir a Jesus palavras sobre o Reino de Deus, se ele mesmo não as tivesse realmente pronunciado”.

identidade de Jesus²⁵³. Dito de outra forma, na conjuntura do QE, a hermenêutica joanina acerca da *basileia* encontra-se em um fluxo de interdependência diretamente associado à imagem majestática do herói. Nesse cenário, tratar acerca da *basileia* significa afirmar, sobretudo, que Jesus é rei (NILES, s/d, p. 8).

À luz deste contexto dialético-hermenêutico, como se compreende a pessoa e obra do herói se compreende seu reino. Tal realidade, desta feita, anuncia a existência de um ciclo dialético do herói, estruturado entre a cristologia do rei e a cristologia da *basileia* no horizonte do trajeto cristológico da comunidade.

O sugerido ciclo dialético, a nosso ver, tem sua gênese nas Tradições Básicas joaninas (TB), de forma fundamental, na estruturação da cristologia do herói-rei davídico e ressignificado como substrato cristológico associado à aurora da saga da comunidade. Nessa paisagem de fontes e elaborações cristológicas incipientes, é significativo pontuar que, a ausência de discursos acerca da *basileia* (VIDAL, 2013), (e, provavelmente de uma cristologia da *basileia* estruturada), e, sobretudo, a centralização de discursos acerca do rei evidenciam, por conseguinte, a configuração de uma cristologia do rei, como núcleo da cristologia real joanina originária.

Sob essa conjuntura, faz-se necessário a menção de que, é a partir do processo redacional do primeiro Evangelho joanino (E1), que se configura essencialmente, a diagramação dialética entre rei e reino no panorama joanino. Em nossa concepção acerca da saga cristológica da comunidade, a interface entre cristologia do rei e cristologia da *basileia*, se estabelece tendo em vista os seguintes critérios:

- 1- No campo joanino, o ciclo dialético entre cristologia do rei e cristologia da *basileia* configura-se essencialmente, na medida em que, partir de um processo de recopilação e reinterpretação das Tradições Básicas (TB) (VIDAL, 2013, p. 48), todos os discursos acerca do rei são cooptados pela escola joanina e integrados em E1.

Esse processo de cooptação evidencia a relevância e continuidade da cristologia do rei no âmbito da saga cristológica joanina.

²⁵³ Nas palavras de Yoder (1975, p. 105, tradução própria), “a fórmula monárquica de governo é uma forma personalista, tudo depende da identidade do Rei. Para uma hermenêutica honesta não se pode fazer abstração da pessoa de Jesus”.

- 2- A dialeticidade entre cristologia do rei e cristologia da *basileia*, evidencia-se à proporção que no âmbito redacional de E1, os discursos do herói acerca da *basileia* (até então ausentes), sob um prisma de complementariedade, são acrescidos de forma significativa aos discursos acerca do rei.

Na esfera joanina, este dado confirma tanto a configuração de uma cristologia da *basileia*, quanto à interação desta cristologia com a cristologia do rei.

Por conseguinte, no panorama da saga cristológica joanina, este paradigma de interrelação dialético-cristológica evidencia de forma fundamental dois aspectos, a saber:

- a) A relação dialética entre cristologia do rei e cristologia do reino está transversalmente vinculada ao processo de ressignificação do davidismo popular joanino.

Sob esse viés, dentro do arco dialético proposto, a cristologia do rei (estruturada nas Tradições Básicas) evidencia a gênese do processo de ressignificação do davidismo popular joanino, ao passo que, a elaboração e o acréscimo da cristologia da *basileia* em E1 apontam para a consolidação deste processo. Consumação que se visibiliza (testemunha), sobretudo na inserção do fragmento Jo 18,36.

Frente a essa paisagem inter-relacional, há de mencionar que a *dynamis* desse processo não pressupõe a exclusão de uma cristologia em detrimento da outra. Ao contrário, à luz do prisma redacional de E1, a visibilização destas cristologias implica um espectro de complementariedade entre as mesmas. Este fator de completividade cristológica conduz-nos a um próximo elemento significativo.

- b) Na esfera do QE, o nexa dialético entre cristologia do rei e cristologia da *basileia* encontra-se diametralmente associado ao processo de maturação e (re)configuração da cristologia real joanina incipiente.

Sob essa perspectiva, propomos a tese de que, no horizonte da saga cristológica joanina, este processo de maturação da cristologia real contempla basicamente as seguintes etapas: 1- a configuração da cristologia do rei (com gênese, sobretudo, a partir das Tradições Básicas); 2- a cooptação desta cristologia por parte da escola joanina que redigiu E1; 3- a estruturação e acréscimo da cristologia da *basileia* em E1; e por fim, 4- a condensação destas duas matrizes cristológicas.

Ao final desse complexo processo, a concreção/elo deste duplo substrato cristológico: (cristologia do rei e cristologia da *basileia*), anuncia, por sua vez, a estruturação de um modelo protocristológico joanino que evidencia uma cristologia real (re)configurada e potencializada em relação à sua matiz primeva. Esta plataforma cristológica encontra-se visível, sobretudo no fragmento Jo 18,36, e constitui-se no substrato da baixa cristologia joanina incipiente.

A partir desta concepção, há de se pontuar que, sob um prisma redacional de E1, esta cristologia real (re)configurada, perpassa todos os textos de E1, e nesse sentido, estrutura-se como filtro exegético-hermenêutico dos textos acerca do rei e do reino neste documento.

Ao término deste subtópico, tendo em vista nossa proposta metodológico-exegética e, levando em consideração o prisma redacional de E1, em suma, podemos assinalar por uma parte que: todo o trajeto cristológico percorrido até aqui se faz conteúdo cristológico do fragmento Jo 18,36.

Sob esse prisma interpretativo, tanto a cristologia do herói-rei quanto a cristologia da *basileia* não apenas constituem-se substratos cristológicos de Jo 18,36, como, a partir da visibilização de um ciclo dialético entre cristologias, abalizam a consolidação do processo de ressignificação do davidismo popular joanino, bem como a existência de uma cristologia real (re)configurada, como matizes cristológicas significativas, implícitas, desta feita, no discurso do herói joanino frente a Pilatos.

Por outra parte, à luz de todo processo exegético empreendido podemos avaliar que o conteúdo ressignificado da cristologia real joanina implícito em Jo 18,36 clarifica e remete ao conteúdo dos debates messianológicos/cristológicos travados entre os judeus rabinos e os grupos joaninos na arena sinagoga. Nesse contexto, ao visibilizarmos exegeticamente o conteúdo cristológico do kerigma oralizado de Jo 18,36, evidenciamos, de forma mais aprofundada, os traços e elementos cristológicos catalisadores da expulsão da comunidade joanina da sinagoga.

Tendo em vista todas essas considerações, chegamos ao desfecho do arco parabólico proposto neste capítulo. Ao final desta etapa exploratória, propomos uma tentativa gráfico-esquemática de apresentar a síntese de nossa empresa reconstitutiva acerca do primeiro passo da saga cristológica joanina. Após esta sinopse caminharemos para algumas conclusões.

**PRIMEIRO PASSO DA SAGA CRISTOLÓGICA JOANINA
(O HERÓI E O REINO)**

Arco parabólico dinâmico/dialético

Processo de Ressignificação do davidismo popular

Substratos cristológicos

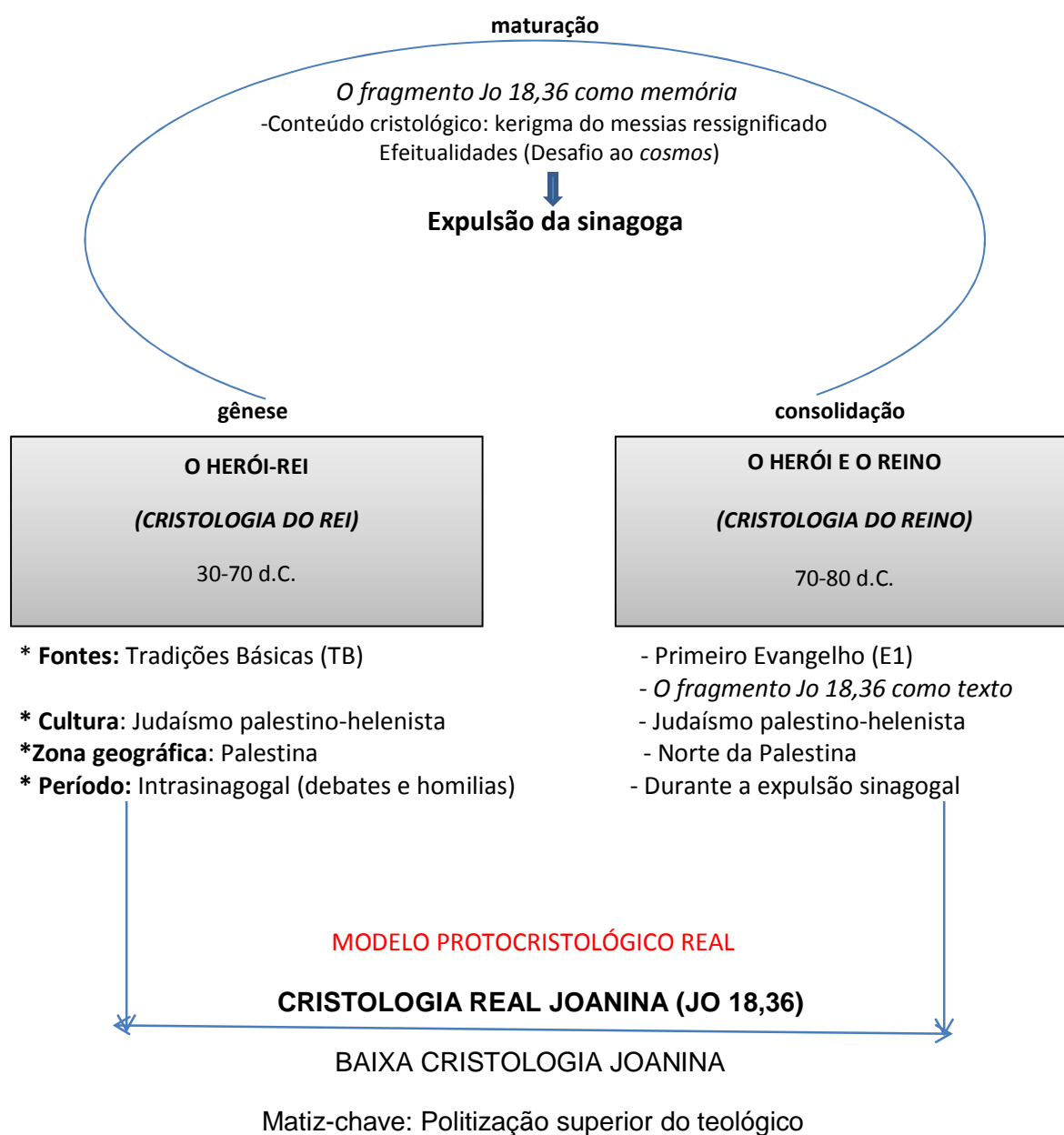


Gráfico 1. Autoria própria.

1.3 PRIMEIRA CONCLUSÃO

Por intermédio da vida e especialmente da morte e ressurreição de Jesus, os seres humanos são admitidos e participam da bênção do reino messiânico, e a mais alta bênção que esse reino traz é a comunhão com o próprio Cristo. Nesse contexto era intolerável, portanto, que a pessoa de Jesus permaneça indefinida.

(Charles Barrett)

No decorrer deste capítulo percorremos exegeticamente a superfície de um arco parabólico dialético que delinea, sem a presunção de linearidades, a dinâmica construcional paradigmática da cristologia real joanina. Nesse advento, finalizamos, em determinada proporção, nosso processo arqueológico-reconstitutivo acerca do primeiro passo da saga cristológica da comunidade do QE.

O referido arco anuncia-nos a existência de um processo de ressignificação messiânico/cristológica que, concebido sob um duplo horizonte interpretativo, plasma-se a partir da lembrança, kerigma e registro das palavras de alguém que sempre soube quem era, e o que significava seu reino. Este processo encontra matizes desde a aurora cristológica da comunidade e estrutura-se basicamente em três etapas: 1- a gênese do processo a partir do paradigma cristológico do herói-rei davídico apregoados nas Tradições Básicas joaninas; 2- a maturação do processo a partir da anamnese e kerigma do discurso de Jesus acerca do seu reino frente Pilatos; 3- a consolidação do processo através da confecção do Primeiro Evangelho joanino E1, sobretudo por intermédio do registro e do conteúdo cristológico do fragmento Jo 18,36 como texto, momento em que se condensa a trama cristológica joanina incipiente.

Nesse percurso constatou-se que a maturação deste processo de ressignificação cristológica implícito no fragmento Jo 18,36 como memória fez-se coeficiente desencadeante de implicações e efeitos em relação ao próprio *cosmos* (nos níveis macro e micro) em que habitava a comunidade joanina. Estes efeitos plasam-se fundamentalmente na postura heterotópica desta comunidade que, vista sob um tablado de horizontes bipartidos, assim como o herói, também desafiou e escandalizou o mundo.

No panorama destas efetualidades, destacamos, de um lado, a atitude subversiva da comunidade joanina em relação ao paradigma de classes, e à lógica sistêmica de discriminação da figura feminina no *cosmos*-Império. De outro lado,

evidenciamos que a expulsão dos grupos joaninos da sinagoga fixa-se de forma contundente como um paradigma efetual oriundo do kerigma messiânico joanino.

Dentro dessa dinâmica contingencial constatou-se que, ainda durante a expulsão sinagoga, o fragmento Jo 18,36 fora registrado e inserido de forma inédita nas linhas de E1 como kerigma escrito, sob o pressuposto teleológico de testificar todo conteúdo cristológico de um discurso já proclamado oralmente. Fora neste momento que, através das penas dos poetas joaninos, imortalizou-se em texto a cena do herói-rei, que, em sua prédica, não somente provocava, mas, sobretudo, vencia o mundo.

À luz deste contexto, evidenciou-se por uma parte que o registro inédito e o conteúdo cristológico do fragmento Jo 18,36 configuram-se como metapontos orbitais análogos à consolidação do processo de ressignificação do davidismo popular joanino. Nesse encadeamento, enquanto o registro inédito testemunha/visibiliza em linhas esta consolidação processual, o conteúdo cristológico de Jo 18,36, ao abrigar em seu núcleo epistêmico uma *dynamis* cristológica de politização superior do teológico evidencia, por sua vez, a consumação deste processo de (re)configuração cristológica.

Dentro deste espectro analítico, a partir de uma dinâmica dialética de engendramentos, a cristologia do rei e cristologia da *basileia* figuram como substratos cristológicos que se condensam, estruturando um modelo protocristológico, o qual denominamos de cristologia real joanina, diagramada em sua versão final a partir da escrita de E1 e repercutida, sobretudo no discurso do herói joanino diante de Pilatos.

Por outra parte, verificou-se que o registro inédito e o conteúdo cristológico de Jo 18,36 revelam, em grande proporção, o conteúdo dos conflitos entre os grupos joaninos e o *cosmos* a sua volta. Sob essa perspectiva, de forma pontual demonstrou-se que tais metapontos interagem diametralmente com o *background* da expulsão sinagoga.

Nas sendas destes bastidores, deparamo-nos com uma arena midráshica de debates instaurados a partir de um conflito entre perfis messiânicos e interesses. Nesse tablado, evidenciou-se que o conteúdo da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga envolveu, de forma fundamental, uma gama de incompatibilidades interpretativo /doutrinárias relacionadas ao conteúdo da cristologia real desenvolvido na saga cristológica joanina. Estas divergências instauraram-se, sobretudo, no que

se refere ao kerigma de Jesus como um Messias do tipo popular ressignificado e a repercussão de um ideário cristológico real com matizes de ressignificação e renovação em relação às matrizes de tradicionamento e ao paradigma messiânico oficial defendido pelo judaísmo rabínico. Diante destes resultados analíticos, podemos afirmar que o escândalo messianológico/cristológico repercutido essencialmente no kerigma do fragmento Jo 18,36 como memória fora a causa da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga.

Toda essa tessitura de conflitos e (re)configurações remete-nos ao exemplo heterotópico do barco de Foucault (2009a). Este é um espaço de perspectivas outras, de anseios e buscas, de imaginações e realidades. Um lugar alternativo, não utópico, palpável e localizável, de posicionamentos alternativos, um espaço de sonhos e esperanças realizáveis, lançado ao infinito do mar. Sob esse prisma metafórico, o primeiro passo da saga do herói evidencia o gestar de uma comunidade que se transfigura como um lugar de ressignificações e sobrevivências; um espaço de relacionamentos e crises, de traumas e conquistas; um lugar sem lugar, lançado ao infinito do *cosmos*-Império a proclamar um Cristo e uma *basileia* que exigem fé e decisão; um espaço desviante, fechado em suas convicções, mas ao mesmo tempo aberto aos outros povos; um lugar onde, apesar dos dramas, as utopias se tornam realizáveis, palpáveis e os sonhos em Jesus se tornam possíveis.

Tal-qualmente pode-se assinalar que a arquitetura de E1 anuncia a escrita de um material crítico que representa e se faz lugar de ressignificações. Nesse aspecto, o documento joanino se expressa como um outro espaço, uma realidade textual alternativa, palpável que evidencia um panorama discursivo e narrativo que promove a possibilidade de inversão e contestação paradigmática. Esse outro espaço se instala, desta feita, nas letras que ultrapassam recortes temporais e alcançam leitores(as) no seu tempo e horizonte e, nesse âmbito, torna-se relevante à proporção que promovem a transformação de suas histórias e destinos.

No panorama desta empresa reconstitutiva, a evidenciação destes dados descortina novos horizontes relacionados à saga cristológica joanina e conduz-nos, assim, à sequência de nosso trajeto kierkegaardiano ao lado dos poetas do QE. Nas trilhas deste percurso, a priori, o que podemos afirmar é que as cenas do próximo capítulo evocam o passo cristológico joanino no qual o construto imagético-revelacional de um rei também passou a ser compreendido na esfera de sua divindade. Este segundo passo levar-nos-á à continuidade do trajeto do barco

joanino e ao palco paradigmático das interfaces, no qual se encontram em cena, desta feita, o herói e a glória.

2 A SAGA CONTINUA: O HERÓI E A GLÓRIA

Não precisamos correr sozinhos o risco da aventura, pois os heróis de todos os tempos a enfrentaram antes de nós. O labirinto é conhecido em toda a sua extensão. Temos apenas de seguir a trilha do herói, e lá, onde tínhamos encontrar algo abominável, encontraremos um deus.

(Joseph Campbell)

Toda saga interpenetra-se e estrutura-se pelo viés de continuidade que a representa e a constitui. Em nosso trajeto kierkegaardiano, aportamos à etapa de desdobramentos circunstanciais que caracterizam o segundo passo da saga cristológica joanina. Este momento vivenciado pelos grupos joaninos descortina-nos, desta feita, a interface entre a imagem do herói e a glória²⁵⁴.

Na história, o herói “é um indivíduo a que podemos, com justiça, atribuir influência preponderante na determinação do desfecho de um acontecimento cujas consequências teriam sido profundamente diferentes se ele não agisse” (HOOK *apud* NATIVIDADE, 2007, p. 91). O elo que fomenta essa percepção vital acerca do herói se encontra na sua potencialidade *sui generis*, na medida em que este possui atributos que lhe possibilitam fazer proezas que seres humanos comuns não são capazes. Sob essa perspectiva, o herói “é aquele que detém, suspende o tempo e que por sua excelência supera, por assim dizer, a condição humana” (MATOS, 1994, p. 84).²⁵⁵

Tal pressuposto acerca do *status* numinoso do herói não se faz dessemelhante na concepção joanina. Afirmava Bousset (1970, p. 8) que a fé joanina encontra-se imbricada com vislumbrar Jesus em sua divina glória. Sob esse

²⁵⁴ Em síntese, o herói mitológico sai de suas origens e voluntariamente segue para o limiar da aventura. Nessa jornada ele se depara com uma força sóbria, e, em alguns casos é morto por ela. Quando chega ao nadir da jornada mitológica, o herói passa pela suprema provação e obtém sua recompensa. Seu triunfo eminente pode ser representado tanto pelo reconhecimento por parte do pai-criador, quanto pela sua própria divinização. Seu trabalho final consiste no retorno. Nesse momento, o herói reemerge (ressuscita) do reino do terror trazendo consigo a bênção que restaura o mundo (CAMPBELL, 1997, p. 137). Por outro lado, essa jornada muitas vezes martirial amiúde é marcada por passos solitários que caminham em direção a uma sentença de fracasso e tragédia eminentes (BRELIICH, 1978, p. 313s). Apesar disso, sua vida não se resume em desventura, pois a morte traz a ele o prêmio, ela consagra o herói. Ela lhe proporcionará a glória (STEVANOVIĆ, 2008, p. 15).

²⁵⁵ Como assinala Brelich (1978, p. 225), “os heróis se apoiam em uma luz de grandeza sobre-humana”. Já dizia Sellier (*apud* NATIVIDADE, 2007, p. 92) que “quando atribuímos a alguém o título de herói, é que nos aparece nele algum reflexo do significado original do termo: ser semi-divino, luminoso [...] poderoso, destacado da massa dos homens ordinários”.

aspecto, o segundo passo cristológico vivenciado pelos poetas do QE evidencia o kerigma de um novo arquétipo de compreensão relacionado à pessoa de Jesus Cristo. Matura-se assim um paradigma cristológico em que o herói joanino é compreendido em sua glória, sua divindade.

No tocante aos estudos reconstitutivos do trajeto cristológico joanino, introduz-se praticamente como consenso a ideia de que no âmago vivencial dos grupos joaninos, há um determinado momento cristológico em que a pessoa de Jesus passa a ser compreendida de um nível simples para um nível mais elevado (MARTYN, 1979a, p. 130). Este movimento dinâmico de glorificação, no qual Jesus passa a ser notado em sua transcendência, desdobra-se, por sua vez, de forma gradativa²⁵⁶ (MARTYN, 1979a, p. 130; BOISMARD, 2000, p. 106; BROWN, 2001, p. 17), sob a ação reveladora do Espírito Santo, e, de um quadro de circunstâncias diversas²⁵⁷ em que viviam as comunidades cristãs originárias²⁵⁸ (SEGALLA, 1992, p. 107; SCHNACKENBURG, 2001, p. 235- 237; HURTADO, 2008, p. 103).

Transportamo-nos, portanto, para o palco onde a cristologia da glória do herói joanino fora estruturada. Nesta esfera sequencial, a progressão revelacional imagética do Jesus do QE relaciona-se transversalmente com a atmosfera sociorreligiosa sob a qual os grupos joaninos de forma contundente foram expostos.

Neste capítulo versaremos acerca desta *dynamis* cristológica da glória que permeia o segundo passo da saga da comunidade. Esta dinâmica arqueológico-construcional diz respeito tanto ao conteúdo e aos efeitos relacionados a essa

²⁵⁶ Nas palavras de Mincato (*apud* SANTOS, 2013, p. 103), “a fé cristológica percorreu um caminho de evolução, que partiu da fé num ser humano, para chegar à fé num ser divino”. Sob esse viés interpretativo, o passo fundamental em qualquer estudo sério de cristologia é reconhecer que o pensamento religioso cristão, ao aplicar a compreensão acerca de Jesus por seres humanos, se desenvolveu e esteve sujeito a transformações e mudanças como qualquer outro pensamento humano (BROWN, 2001, p. 17).

²⁵⁷ Desde já acentuamos que dentre os principais fatores que contribuíram para a estruturação de uma cristologia do tipo elevada no âmbito neotestamentário estão: o próprio impacto ministerial da pessoa de Jesus e as experiências de revelação que transmitiram aos círculos do movimento de Jesus a convicção de que este havia recebido a glória celestial (HURTADO, 2008, p. 103). Neste contexto revelacional, não empreendemos dúvida em relação à suficiência da própria pessoa e obra de Jesus no tocante à elaboração de uma cristologia elevada no panorama joanino. Entretanto, nesta investigação, optamos por dar ênfase aos aspectos que evocam uma interface sociorreligiosa engendradora neste processo.

²⁵⁸ Nesse processo interpretativo o Evangelho joanino destaca-se por sua elevada e sublime cristologia, que de forma estranhamente harmoniosa e complementar em relação à cristologia sinótica evidencia uma considerável distância entre as diferentes imagens de Jesus Cristo (SCHNACKENBURG, 2001, p. 310). Cf. também Culmann (2001, p. 412-414); Matera (2003, p. 321).

plataforma cristológica, quanto a sua interface em relação ao contexto sociorreligioso vivenciado pelos grupos joaninos²⁵⁹.

Sob essa perspectiva, esse é um capítulo que aponta-nos a interface que evoca matricialmente o processo de construção do rosto numinoso de dois heróis: o Jesus joanino e Júlio César, ditador Romano. Nesse contexto onde dramas e performances nos revelam traços de esplendor, ambos os heróis tornam-se monumentos²⁶⁰ (NIETZSCHE, 1977, p. 117); ambos, a partir de estruturas teo-políticas²⁶¹ em que a glória se faz o centro²⁶² (AGAMBEN, 2011, p. 213-214), são elevados e aclamados²⁶³ a uma esfera transcendente e passam a ser vistos como beneméritos de culto. Diante deste tablado, objetiva-se evocar, fundamentalmente, a partir de um cruzamento imagético-simbólico as instâncias e tramas paradoxais que orbitam o processo prototípico de construção da divindade e do culto a Júlio César, e a *dynamis* de compreensão acerca da divindade e da devoção ao Jesus joanino²⁶⁴. Neste empreendimento elucidada-se que este paralelo não será estabelecido como uma proposta de influência exclusivista, entretanto, conduz-nos às interações pertinentes relacionadas ao tema (CARTER, 2008, p. 344).

Em termos metodológicos, dirigimo-nos à parte intermediária do pêndulo exegético proposto no início desta investigação²⁶⁵. Este *locus* pendular anuncia um

²⁵⁹ Nossa pesquisa direciona-se, neste aspecto, pela tese de Feitosa (2012, p. 152). Destarte, nos traços da pesquisa do autor em relação à carta aos Hebreus, objetivamos submeter à elaboração cristológica joanina que evoca a divindade de Jesus ao contexto sociorreligioso vivenciado pelos grupos joaninos.

²⁶⁰ Estabelecemos a propositiva do herói como monumento a partir de uma interface com o conceito de história monumental elaborado por Nietzsche (1977, p. 117). Segundo o autor, a ambição do ser humano em conservar estruturas, legitimar objetivos e interesses, vencer e libertar-se, produz a história que erige monumentos para si.

²⁶¹ Devido à pluralidade de possibilidades na estruturação entre o político e o teológico, sobretudo, no tocante ao confronto axiológico entre a dinâmica cristológica joanina e o processo construcional do *divus* romano, optamos por também utilizar a concepção de teo-políticas em nosso estudo.

²⁶² Na estrutura teo-política existe uma relação entre a glória e o domínio, soberania, cidadania. Nesse caso, mais decisiva do que a realidade de contraposição estabelecida entre teologia e política, entre o poder espiritual e o profano é a dimensão da glória que compartilham, e coincidem (AGAMBEN, 2011, p. 213-214). Dentro da configuração teo-política a relação entre um e outro nem sempre pressupõe uma distinção evidente. Nesse sentido, “a teologia da glória constitui o ponto de contato secreto pelo qual teologia e política incessantemente se comunicam e trocam papéis entre si” (AGAMBEN, 2011, p. 214). No caso da analogia (Jesus-César) resta-nos saber que tipo de glória engendra a imagética de cada um destes personagens.

²⁶³ Acerca do fenômeno da aclamação, cf. Agamben (2011, p. 187-216).

²⁶⁴ De forma semelhante a nossa tese, a pesquisa de Carter (2008, p.334s) evoca uma interface entre a concepção cristológica joanina e a incidência da figura do imperador romano Calígula. Em sua pesquisa o autor hipotisa a partir de um prisma metodológico intertextual que o multitidimensional evento de Calígula teve ressonâncias na cristologia e na construção do QE.

²⁶⁵ Em termos metodológicos, ao passar por E1 (Jo 18,36), nosso pêndulo exegético retorna/ transita para um estado intermediário no que tange a nossa análise cristológica. Este estado evoca o fragmento Jo 1,1.

afunilamento investigativo, e por sua vez, tem sob-holofote exploratório o fragmento textual Jo 1,1, discurso que, a nosso ver, possui um potencial exegetico e protagonístico capaz de nos fornecer um núcleo epistemológico que contempla tanto a estruturação do complexo processo de construção da cristologia da glória joanina, quanto as interfaces e os efeitos sociorreligiosos correlatos a ela.

Tendo em vista este trajeto pendular, no tópico 2.1, trataremos inicialmente acerca da atmosfera sociorreligiosa que delinea o segundo passo da saga cristológica do herói. Nestes termos, esculpiremos metaforicamente traços de um *iceberg* cultural vivenciado no trajeto dos grupos joaninos. Feito isso, em 2.2, iremos propor um retorno histórico-epistemológico no intuito de diagramarmos as tramas sintagmáticas²⁶⁶ que envolvem o processo de construção do divino César. Nesta seção nosso foco principal é evocar, a partir da apoteose imperial, a existência de um paradigma matricial que explique e delinieie o conteúdo do culto aos Césares. Na sequência, em 2.3, trataremos do processo e dos efeitos resultantes da elaboração de um segundo modelo protocristológico joanino: a cristologia da glória do herói-Deus joanino a partir de Jo 1,1. Por fim, ao término desta segunda etapa de nossa empresa reconstitutiva em 2.4, apresentaremos algumas conclusões.

2.1 A ATMOSFERA DO PROCESSO: PROLEGÔMENA AO SEGUNDO PASSO CRISTOLÓGICO JOANINO

As heterotopias são necessárias às sociedades, pois nas civilizações sem barcos os sonhos se esgotam.

(Michel Foucault)

Em um primeiro momento, tendo em consideração nossa proposta reconstitutiva, avaliamos que não há como tratarmos do segundo passo da saga cristológica joanina, sem antes remontarmos às matizações históricas engendradas nesta etapa revelacional do Jesus joanino. Tais tonalidades contextuais descortinam a atmosfera, desvendam a paisagem conjuntural sob a qual os grupos joaninos (re)pensaram e compreenderam seu herói.

²⁶⁶ “Um sintagma é uma associação de elementos compostos num conjunto, organizados num todo, funcionando conjuntamente [...] sintagma significa, por definição, organização e relações de dependência e de ordem à volta de um elemento essencial” (DUBOIS-CHARLIER; LEEMAN, 1977, p. 88).

No circuito da história dos grupos joaninos, o trauma da expulsão da sinagoga configura-se como marco significativo no que se refere à estruturação cristológica e escriturística diagramada no QE²⁶⁷.

Ainda na esfera dos efeitos da expulsão sinagoga, não podemos deixar de assinalar que, naquele período, a expulsão da sinagoga possuía um caráter definitivo²⁶⁸ (VIDAL, 2013), e significava a exclusão da convivência religiosa. Sob esse aspecto, ao serem expulsos do espaço sinagoga os cristãos joaninos tornaram-se uma comunidade pária (KONINGS, 2005, p. 39), não sendo mais reconhecidos como judeus. Este drama por sua vez, desencadeou consequências políticas, econômicas e sociais no âmbito da comunidade joanina²⁶⁹. Nessa conjuntura, além de todos os efeitos marginalizantes vivenciados pelos grupos joaninos, uma das principais consequências do episódio da expulsão encontrava-se na perda da prerrogativa da *religio licita*²⁷⁰ concedida aos judeus pelo Império Romano (KONINGS, 2005, p. 39).

Adentramos ao momento da saga cristológica do herói que remonta aos anos 80 até apr. fim do século I d.C (VIDAL, 2013, p. 30). Durante este tempo, possivelmente, devido a tensões com o judaísmo rabínico, e, no intuito de instruir os gregos, os grupos joaninos migram do norte da Palestina²⁷¹, para a cidade de Éfeso, na Ásia Menor²⁷² (BROWN, 2004, p. 507-510; BLANCHARD, 2004, p. 33-34).

²⁶⁷ Neste contexto, os efeitos da expulsão sinagoga sinalizam, em termos escriturísticos, a produção não somente de E1, mas das outras fases de elaboração do QE, sobretudo, E2 (onde se situa o prólogo joanino, e Jo 1,1, nosso objeto, nesse capítulo).

²⁶⁸ De acordo com Vidal (2013), a expulsão da sinagoga de que fala é evidentemente a exclusão definitiva da cena do judaísmo e não um simples castigo temporal, e não uma simples expulsão do ambiente de julgamento.

²⁶⁹ Cf. Bussche (1972); Niccacci e Battaglia (1985); Tepedino (1993); Richard (1994); Konings (2005); Stegemann e Stegemann (2004); Almeida (2009) e Vidal (2013).

²⁷⁰ “Desde Júlio César os judeus se beneficiam de um estatuto privilegiado. A religião judaica passa a ser uma *religio licita* (religião permitida por lei)” (FERREIRA, 2005, p. 36). Segundo Feldman (2004, p. 17), tanto a República romana, quanto o Império sempre consideraram o Judaísmo como “*religio licita*”, e essa política que envolvia direitos e tolerância seria uma norma no Império Romano, mesmo em um contexto pós-guerra. Dessa forma, “muitas leis e práticas asseguraram a manutenção de uma autonomia judaica durante todo o Alto Império, até mesmo durante os períodos em que os judeus se revoltaram contra Roma. As únicas exceções notáveis foram os decretos do imperador Adriano, no século II d.C.” (FELDMAN, 2004, p. 18). Para maiores informações cf. Brown (1993, p. 44), Feldman (2004, p. 16-22); Armstrong (2007, p. 81); Yanguas (2010, p. 109); Mcfayden (2016, p. 46).

²⁷¹ Remontamos uma vez mais às regiões da Galaunidade e Bataneia (VIDAL, 2013; WENGST, 1988).

²⁷² Em sua reconstituição, Brown (2004, p. 509) menciona que, após os anos 80 d.C. a comunidade joanina, ou parte dela, desloca-se da Palestina(ou proximidades) para a diáspora, para instruir os gregos (Jo 7,35), talvez para a região de Éfeso. Blanchard (2004, p. 33-34), também corrobora com esta perspectiva ao afirmar que: “após a queda de Jerusalém e a dispersão das comunidades judaica e cristã, o grupo joanino estabeleceu-se em uma região pagã, provavelmente em Éfeso, na Ásia Menor”. Cf. também Léon-Dufour (1989, p. 13).

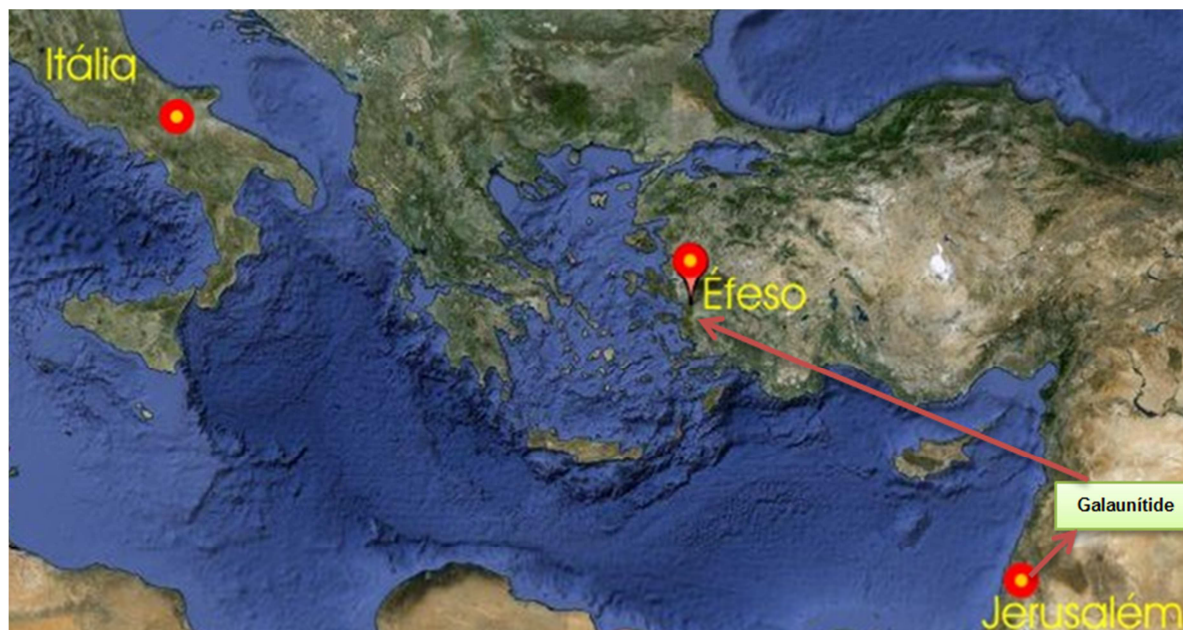


Gráfico 2. Mapa do movimento migratório dinâmico dos grupos joaninos.

Fonte: <http://numinosumteologia.blogspot.com/2010/10/mapa-contendo-as-sete-igrejas-do.html>

Estes são os dias de Domiciano, imperador romano que reivindicou para si a glória de ser reconhecido como divindade ainda em vida²⁷³ (KRAYBILL, 2004, p. 86; EKEKE, 2012, p.183; MOTA, 2015, p. 166). Relata-nos a história que, na ocasião de seu reinado, entre 81- 96 d.C., Domiciano insistiu em ser considerado divino e teve grande orgulho em ser chamado de ‘mestre’ e ‘deus’. Estes títulos foram utilizados não apenas na fala, mas também em documentos escritos²⁷⁴ (Figura 5) (DION CASSIO, *História Romana*, LXVII. 4,7). Neste tempo foram-lhe atribuídas tantas honras que quase todo o mundo (enquanto estava sob o seu domínio) foi preenchido com as suas imagens e estátuas (Figuras 6, 7 e 8), feitas de prata e ouro (DION CASSIO, *História Romana*, LXVII. 8,1).

²⁷³ “Embora diversos imperadores do século I gozassem de status divino no Império Romano depois da morte, Domiciano, aparentemente, buscava a elevação de si mesmo e de sua família antes do fim de seu reinado” (KRAYBILL, 2004, p. 86).

²⁷⁴ Suetônio (*apud* MCFAYDEN, 2016, p. 57) decreve-nos que, em certa ocasião, "Ele instruiu os mordomos de sua casa para que começassem todas as instruções escritas aos seus subordinados com as palavras: ‘Nosso Mestre e nosso Deus pedem que isto seja feito’ (*Dominus et Deus noster hoc fieri iubet*). Nesse cenário, os poetas da corte, eram sempre dolorosamente cuidadosos para refletir seus desejos, saudaram-no como *sacratissimus imperator*, deus, e até mesmo como Júpiter (MCFAYDEN, 2016, p. 57). Cf. Dion Cassio (*História Romana*, LXVII. 13,4); Suetônio (2012, p. 424). Ver também Cukrowski (s/d, p. 67); Kraybill (2004, p. 87).

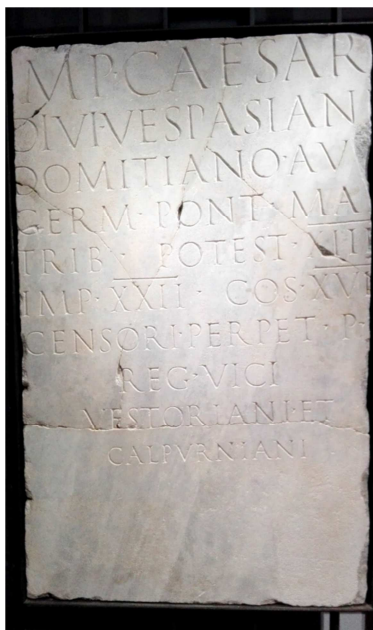
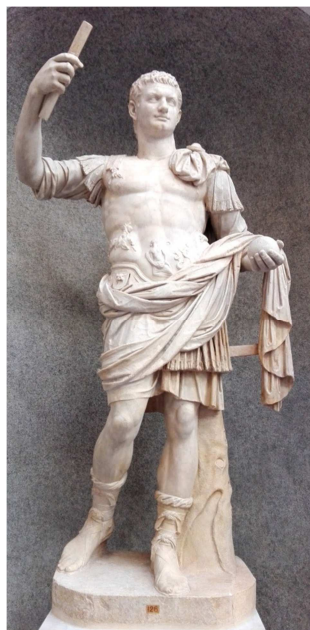


Figura 5: Placa deditória ao Imperador Domício. Marmo 93/94 d.C. Pozzuoli. Inv. 3254 (CIL X, 1631). Museu Arqueológico *dei Campi Flegrei*- Bacoli/Nápoles.
 Fonte: Foto tirada pelo autor no mesmo museu em 11/10/2017.



(Fig. 6)



(Fig. 7)



(Fig. 8)

Figura 6: Imperador Domício (81-96 d.C). Inv. 2213. Museus Vaticanos- Roma.
 Fonte: Foto tirada pelo autor nos Museus Vaticanos em 14/10/2017.

Figura 7: Busto com cabeça de Domício (51-96 d.C). inv. 1914. n. 130. Retrato de idade Flávia. Galeria dos Ofícios. Florença.
 Fonte: Foto tirada pelo autor no mesmo museu em 30/11/2017.

Figura 8: Retrato do imperador Domício. Encontrado em Atenas 81-96 a.C. Museu arqueológico Nacional de Atenas.
 Fonte: Foto tirada pelo autor no mesmo museu em 22/11/2017.

Estes eram dias em que se acentuava e se expandia de forma candente a prática do culto imperial, sobretudo, na região da Ásia Menor²⁷⁵ (WENGST, 1991, p. 177-178; FISHWICK 2002, p. 95; MCFAYDEN, 2016, p. 47). Na altura dos anos 90 d.c, pelo menos 35 cidades desta região tinham o título de ‘guardião do templo’ (*neokóros*) para os divinos Césares²⁷⁶ (PRICE *apud* KRAYBILL, 2004, p. 83).

Durante o reinado de Domiciano, este florescer cultural ganhou uma ênfase até então desconhecida (WENGST, 1991, p.179), e tornou-se substancialmente explícito com o estabelecimento de um novo culto provinciano ao imperador na cidade de Éfeso²⁷⁷ (KRAYBILL, 2004, p. 34-35). Indícios em inscrições sugerem que este culto fora inaugurado formalmente em 89/90 d.c, momento em que a cidade iniciou seus próprios jogos olímpicos municipais em honra de Domiciano como *Zeus Olympios* (FRIESEN, 2001, p. 52). Neste tempo o filho de Vespasiano também ganha um templo (*Neokorie de Ephesos*), dedicado em sua honra (WENGST, 1991, p. 177; FRIESEN, 2001, p. 46; CUKROWSKI, s/d, p. 69).

Configura-se, assim, o período em que Domiciano torna-se o centro das atenções, a ocasião em que o objeto real do culto era ele mesmo (MCFAYDEN, 2016, p. 56). Em Éfeso, são exigidos sacrifícios públicos e juramentos ao por seu *genius* (PLÍNIO *apud* MCFAYDEN, 2016, p. 56) e o culto a Domiciano passa a envolver a participação de toda a província, como atestam uma série de dedicatórias encontradas em inúmeras cidades (PRICE *apud* WARDEN, 1991, p. 211).

Nesse cenário histórico em que se desvenda uma forma de poder cultural ou *latreocracia*²⁷⁸ romana, constitui-se uma atmosfera de pressão cultural²⁷⁹ (PRICE

²⁷⁵ De acordo com Wengst (1991, p.179), a província da Ásia se estabelece como “a terra clássica do culto ao imperador”. Acerca do culto imperial romano na Ásia Menor, ver também em Kajava (2016, p. 56-63); Friesen (1993, p. 7-146); Grillo e Funari (2015, p. 55).

²⁷⁶ No final do primeiro século a Ásia tinha estabelecido três templos imperiais viáveis patrocinados por toda a província (FRIESEN, 2001, p. 25).

²⁷⁷ “Em relação ao culto imperial em Éfeso pode-se dizer que esta prática constituiu-se numa multifacetada expressão político-religiosa, da qual participavam habitantes de vários estratos sociais, *cada qual em seu espaço*. Nesse contexto os imperadores divinos e seus familiares eram cultuados, ao lado do culto aos deuses, em um nível popular por alguns grupos. Nessa conjuntura, a maioria das inscrições encontradas nas associações da capital da Ásia menor refere-se de alguma forma à honra (reciprocidade) e adoração ao imperador em ambientes públicos e privados” (HARLAND, 1996, p. 319-328). Acerca do culto imperial em Éfeso cf. Kraybill (2004, p. 37); Friesen (2001, p. 52).

²⁷⁸ A partir da derivação dos termos λατρεία ας, ή [culto, adoração] + κράτος, ους, τό [poder, força, majestade] (GINGRICH, 1993, p.120-125), concebemos por *latreocracia* o tipo de poder cultural/devocional que se instaura como efeito praxiológico das complexas dinâmicas de poder e dominação que engendram o processo de construção imagético-simbólica do divino César romano.

²⁷⁹ Na concepção de Kraybill (2004, p. 70), “há razão para crer que no fim do século I os cristãos sofreram pressão social e política para participar do culto imperial ou de outros rituais pagãos”. Por outro lado existem muitos debates acerca da obrigatoriedade do culto imperial no século I d.C. De um lado há o posicionamento de que neste período o culto ao Imperador nunca foi obrigatório. Não havia

apud WARDEN, 1991, p. 211; ZANELLA, 2004, p. 6; KRAYBILL, 2004, p. 34; COLLAR, 2013, p. 46), que orbita e delinea o trajeto dos grupos joaninos²⁸⁰. Diante deste contexto, sem o respaldo da *religio licita* judaica, os cristãos joaninos, que outrora não eram coagidos a prestar culto ao imperador²⁸¹, agora, eram pressionados a reconhecer a glória de Domiciano. Perante a esse palco coercitivo, estes deveriam marcar uma posição²⁸² (ANDERSON, 2008, p. 339).

Em nossa perspectiva exegética, esse posicionamento diante do paradigma cultural imperial começa no olhar dos grupos joaninos. Isto é, no conjunto de nexos, perspectivas e compreensões que formatam a hermenêutica joanina acerca do culto aos Césares.

Esta plataforma circunstancial revela-nos mais uma cena desencadeada pelo viés heterotópico intrínseco no âmago dos poetas do QE. No âmbito dos desdobramentos, ao apropriarmo-nos uma vez mais da metáfora do barco foucaltiano, podemos dizer que, nessa ribalta, o barco joanino continua a navegar

sacrifícios forçados ao *divus* romano (MCLAREN, 2005, p. 274; CUKROWSKI, s/d, p. 63; MCFAYDEN, 2016, p. 111). Entende-se, nesse aspecto, em suma, que a exigência do culto imperial como condição para se obter os indultos romanos era totalmente racional e moderada, e não comprometia as crenças particulares e individuais (SALINERO, 2009, s/p). Esta perspectiva, por outro lado, introduz-nos a compreensão de que nos dias de Domiciano houve uma atmosfera de obrigatoriedade cultural (ZANELLA, 2004, p. 6; COLLAR, 2013, p. 46), que pode ser vista, sobretudo no livro de Apocalipse (WENGST, 1991, p. 177; KRAYBILL, 2004, p. 267; DE CICCICO, 2011, p. 9). Diante deste não consenso, preferimos utilizar o termo ‘pressão cultural’ (incontestável para a maioria dos autores), para referirmo-nos à realidade vivenciada pelos grupos joaninos nos dias de Domiciano.

²⁸⁰ Existe uma atmosfera de pressão do culto imperial nos dias de Domiciano que pode ser contemplada, sobretudo no apocalipse joanino (WENGST, 1991, p. 177; ZANELLA, 2004, p. 6; KRAYBILL, 2004, p. 34; DE CICCICO, 2011, p. 9). Nesta tese, apropriarmo-nos deste dado para analisarmos os grupos joaninos referentes ao QE. Neste aspecto, por se tratar do mesmo período e contexto, salvo todas as diferenças exegético-epistemológicas, podemos aferir que, a atmosfera contextual de pressão cultural onde se estruturaram os textos de Apocalipse é análoga à conjuntura em que se articulam os discursos do Evangelho joanino transformado E2, em especial o prólogo (Jo 1,14), nosso objeto em questão.

²⁸¹ Respaldados pela *religio licita* os judeus não eram forçados a tomar parte em atos públicos de cultos praticados no Império Romano (MAIA, 2002, p. 235). Após a destruição de Jerusalém em 70 d.C. “o judaísmo continuou sendo uma *religio licita* só para os que declaravam sua fidelidade pelo pagamento da *didrachmon*, logo conhecida como o ‘imposto judaico’ para Roma, e, assim, compravam o privilégio de adorar *lahweh* e de se recusar a tomar parte no culto imperial por uma contribuição a Júpiter” (SMALLWOOD *apud* KRAYBILL, 2004, p. 256). Acerca desta imunidade adquirida cf. Henderson (1927, p. 44); Kraybill (2004, p. 267); McLaren (2005, p. 257-278); Ferreira (2005, p. 36); Yanguas (2010, p. 116); Mcfayden (2016, p. 46).

²⁸² No contexto da comunidade joanina pós-70 d.C., “sem a religião judaica farisaica, permitida pela lei do império, os judeus cristãos deveriam assumir outra religião que fosse reconhecida pelos romanos, caso contrário, seriam vistos como inimigos” (ALMEIDA, 2009, p. 25).

sob o mar²⁸³ do *cosmos*-Império (GUERRA, 2015a). Por conseguinte, no encadeamento deste trajeto, instala-se seu próximo desafio.

Metaforicamente, sugerimos que este é o momento da histórica dos grupos joaninos em que o barco joanino depara-se frontalmente com um *iceberg* cultural. Nesse palco que se descortina, a comunidade não se defronta com *cosmos*²⁸⁴ em si (Jo 18,36), mas sim, com a materialização de uma das maiores estruturas paradigmáticas de poder produzidas pelo mundo.

Gestado nas tramas do *cosmos*, o *iceberg* que prefigura o culto imperial, constitui-se, desta feita, na célula matricial das outras configurações e arcações de poder do Império dos Césares. Destarte, se antes e após a expulsão sinagoga a designação de tais estruturas compreendia-se no âmbito das relações de dominação (classes, gênero), sob o governo de Domiciano, o barco joanino direciona-se para uma nova perspectiva na qual o culto imperial constitui-se tanto como desafio, quanto como foco hermenêutico dos grupos joaninos.

Instala-se neste momento um 'novo' marco histórico-circunstancial que não deve ser subestimado (CUKROWSKI, s/d, p. 69), diante do qual, a saga cristológica do herói encontra-se, a nosso ver, diametralmente relacionada. A partir destes dados, não há como negligenciarmos a instituição do culto imperial como metaponto exegético-interpretativo no tocante à continuidade de nossa empresa reconstitutiva do trajeto cristológico dos grupos joaninos.

Sob essa perspectiva, ao retomarmos a metáfora do barco joanino, encontramos-nos diante de um enigma a ser desvendado. Em outros termos, ao acompanharmos a comunidade em nosso trajeto kierkegaardiano, encontramos-nos juntamente com os grupos joaninos, em um 'mesmo' barco, perante a um *iceberg* cultural que, impreterivelmente, suscita-nos algumas questões essenciais, a saber: diante desta atmosfera *latreocrática* de pressão devocional, o que estaria por detrás do culto imperial? Quais as matrizes paradigmáticas de poder que o engendram e o constituem? Como se formata a glória de Domiciano, a ponto do mesmo afirmar-se digno de devoção?

²⁸³ No imaginário popular da antiguidade o mar mediterrâneo (*Mare nostrum*), era símbolo de toda opressão e sofrimento, prefigurando assim, o antireino e as dinâmicas de dominação engendradas no Império dos Césares (GALLAZZI, 1999, p. 88-92).

²⁸⁴ Rememoramos que em Jo 18,36, em síntese, o *cosmos* define-se como ordenamento sistêmico maligno de poderes. Cf. Guerra (2015a, p. 66-118).

Tendo em consideração as complexidades que envolvem o problema cultural no panorama do QE, sugerimos, a priori, que as respostas para tais indagações não se encontram objetivamente nos dias de Domiciano, ou mesmo no contexto vivenciado pelos grupos joaninos. Esta afirmativa delinea-se na medida em que essa atmosfera de pressão cultural engendrada no tempo de Domiciano constitui-se tão somente na reverberação de um núcleo matricial cúltico que se formata nos primórdios do Império dos Césares.

Sob esse viés interpretativo, o barco joanino transporta-se a uma circunstância em que o culto imperial, por uma parte, configura-se somente como a ponta do *iceberg*. Por outra parte, em nossa intuição investigativa, acreditamos que, na base do *iceberg* cultural imperial, encontra-se um protótipo originário de esplendor e devoção relacionado à imagética do herói romano e que esse eixo fundante, por sua vez, encontra-se intrínseco no panorama do QE.

À luz deste pressuposto, e, tendo em vista nossa *dynamis* exegetico-reconstitutiva pendular, faz-se por necessário o estabelecimento de um retorno histórico-epistemológico que remonte ao paradigma matricial do culto e da glória do imperador romano. Propomos, pois, o retroceder a um passado não tão distante dos grupos joaninos.

Este regresso pendular conduz-nos à figura de Júlio César.

Em nossa concepção, César é o personagem matricial sob o qual os nexos simbólicos da devoção ao imperador são edificados. No processo de construção da sua imagem divina encontra-se o código epistemológico-interpretativo para desvendar-se o enigma do poder cultural que permeia dos dias dos governantes romanos ulteriores, inclusive, a era Domiciana.

O referido processo de construção mítico-imagética do divino César evocamos, por seu turno, a proposição teórica de um *iceberg* cultural com contornos piramidais, diante do qual, metaforicamente, se localiza o barco joanino. Esse *iceberg* piramidal, que tem em seu vértice o culto imperial, assume tais contornos na medida em que a *dynamis* de construção do *divus* romano encontra-se imbricada por várias camadas, categorias e substratos simbólicos que se cruzam e se interligam na complexidade do processo²⁸⁵.

²⁸⁵ Este complexo processo divinizante se encontra de forma detalhada nos gráficos 3 e 4 ao final da seção 2.2 deste capítulo.

Na paisagem foucaultiana que evoca o trajeto do barco joanino no mar do *cosmos-império*, tais camadas estruturantes configuram-se como um grande ponto de interrogação relacionado à constituição nuclear desta pirâmide metafórica, soando assim, como um enigma a ser desvendado. Sob essa perspectiva, nossa principal demanda exegética consiste em substituir o ponto de interrogação instalado no centro do *iceberg* por respostas, que evidenciem, quais são os estratos fundantes que o integram.

Este desafio exegético-metodológico exprime-se no organograma a seguir:

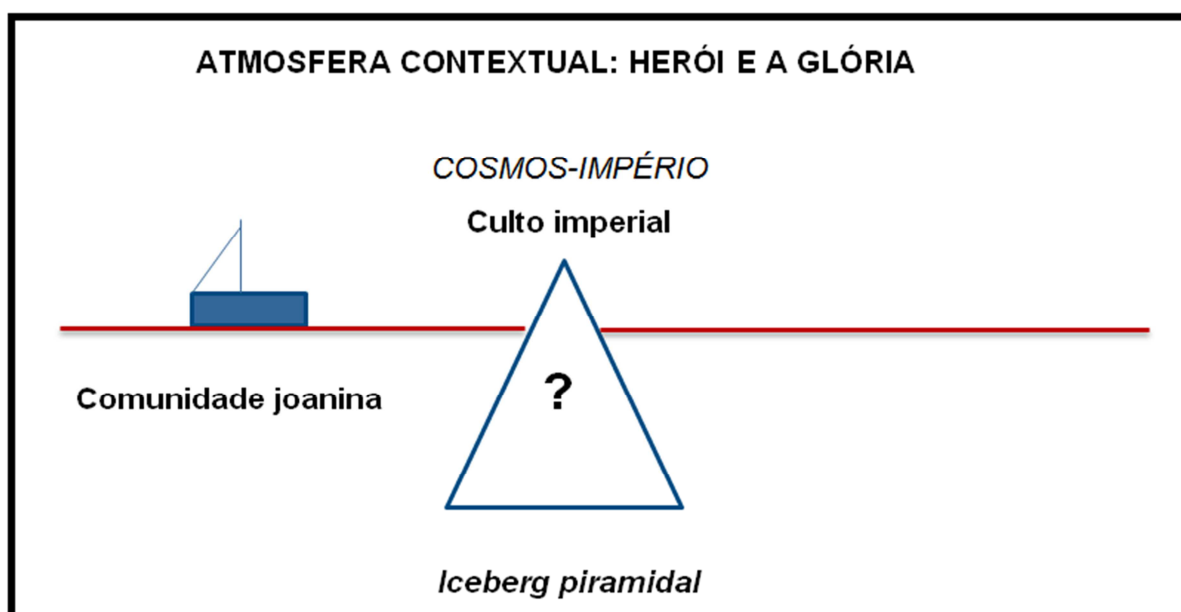


Gráfico 3. Autoria própria.

O presente fluxograma representa o nosso alvo investigativo que será perscrutado nas próximas páginas de nossa história.

No tocante aos estudos acerca da saga cristológica do herói, a tentativa de diagramar teoricamente estes substratos, e conseqüentemente, elucidar este enigma piramidal, a nosso ver, faz-se fundamental, substancialmente, por dois aspectos principais e intercambiáveis, a saber:

- 1- Em nossa concepção, a glória de Domiciano ancora-se matricialmente na glória de Júlio César. Nesse sentido, ao desvendarmos as tramas deste *iceberg* piramidal relacionado à construção do *divus* romano, a partir do retorno de nosso pêndulo histórico encontraremos de forma análoga as respostas para a problematização acerca do esplendor cultural atribuído ao filho de Vespasiano.

2- No horizonte de nossa empresa reconstitutiva, avaliamos que o descortinar dos fios deste *iceberg* piramidal concatena-se de forma substancial à *dynamis* cristológica de construção imagética da glória do herói joanino²⁸⁶.

Em outros termos, concebemos que a matriz paradigmática cultural relacionada à divindade de César, desta feita, plasmada em Domiciano, estrutura-se, por sua vez, como um eixo catalisador de uma dinâmica revelacional de ressignificação cristológica, sob a qual (re)penha-se a pessoa de Jesus, e o herói joanino passa a ser compreendido na esfera de sua divindade.

A partir destas proposições, em síntese, podemos assinalar que a visibilização e diagramação do processo de construção do divino César instaura-se de forma análoga como eixo epistemológico e hermenêutico no que tange à atmosfera cultural que permeia a saga cristológica dos grupos joaninos.

Na sequência, adentraremos especificamente nos meandros desta *dynamis* de edificação da glória do herói romano. Ao final deste tópico, guarnecidos pela metáfora heterotópica foucautiana, convidamos o leitor(a) a esse retorno histórico-epistemológico e crítico, no qual o desvendar dos parâmetros que esculpem a imagem de glória do divino César, ainda que de forma paradoxal, auxiliar-nos-á a compreender, no final deste capítulo, como se estruturou a face gloriosa do herói joanino.

2.2 A CONSTRUÇÃO DO DIVINO CÉSAR: A ESTRUTURAÇÃO DO *ICEBERG* CULTUAL JOANINO

*Genio deivi luli parentis patriae quem senatus populusque Romanus in deorum numerum retulit*²⁸⁷

Nas palavras de Burke (1994, p. 17), o louvor é oferecido por indivíduos, porém a glória, esta é dada por todo o mundo. Essa síntese histórico-crítica enquadra-se de forma pertinente nas investigações acerca do alto Império Romano,

²⁸⁶ Em nossa tese, esta dinâmica construcional será abordada nesse capítulo, especificamente, a partir da análise de Jo 1,1, que será feita a posteriori.

²⁸⁷ Para o *Genius* e *Divus Julius*, Pai da pátria, a quem o senado e o povo romano têm restaurado para a classe dos deuses (Inscrição em Aesernia *apud* KOORTBOJIAN, 2013, p. 29).

sobretudo, no que se refere à vida de um dos maiores heróis que o mundo romano já conheceu.

Na Roma antiga o caminho para a glória encontra-se diretamente ligado à constituição sagrada de um personagem que se tornaria a matriz paradigmática para o zênite do poder diluído em diversas mãos e faces de um Império nascente. Em Júlio César, gesta-se um imensurável legado simbólico²⁸⁸ de esplendor, soberania e devoção repercutida nas linhas e efeitos de uma história que alcança os grupos joaninos, e que, ainda, não chegou ao fim.

Toda essa complexa ramificação do poder, estrutura-se a partir de um processo espetacular de construção imagética, imbricado por uma teia simbólica de forças, significados e intencionalidades, na qual a figura heroico-divina de César faz-se o alvo e também o centro.

Encontramo-nos diante da metáfora da antiguidade que anuncia a fabricação e o controle da imagem do governante²⁸⁹ (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 126; BURKE, 1994, p. 22). Neste contexto teatral, os indivíduos poderosos, que “estão no centro do palco, precisam mais que nenhum outro construir uma imagem para si, de acordo com os interesses das forças sociais em jogo e divulgar essa imagem por intermédio de todos os suportes disponíveis” (BURKE *apud* GONÇALVES, 2004, p. 108-109). Este é o cenário em que a palavra e a ação, a linguagem e a performance figuram como dispositivos medulares do procedimento de elaboração do divino (VERSNEL *apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 203).

Neste tópico trataremos deste processo de construção. Far-se-á isto, a partir da proposição da configuração de uma pirâmide teatrocrática que, a nosso ver, delinea a dinâmica, os fundamentos e as tramas sintagmáticas que plasmam o trajeto entre César e a glória²⁹⁰. O evocar desta pirâmide, por seu turno, articula-se matricialmente e pendularmente ao contexto sociorreligioso que permeia o QE, e

²⁸⁸ Teoricamente, o símbolo pode ser definido como: “qualquer coisa que toma lugar de outra coisa, ou ainda, qualquer coisa que substitui ou evoca outra coisa” (ROCHER, 1971, p. 156). Dentro do processo da linguagem religiosa, o símbolo possui caráter polissêmico e surge como a linguagem fontal, pré-hemenêutica, transmitindo a experiência vivida pelo *homo religiosus*, atuando também como mediador entre o transcendente e o sujeito da experiência (CROATTO, 2001).

²⁸⁹ Nos bastidores deste drama, há sempre uma administração que fabrica e controla a imagem do governante (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 126). Assumimos aqui o conceito de fabricação tencionado por Burke (1994, p. 22). Na concepção do autor, a fabricação do governante configura-se no sentido do processo da construção simbólica de uma autoridade. Este processo de construção também se instaura sob a perspectiva de que todos nós construímos a nós mesmos.

²⁹⁰ Uma definição interessante acerca do caminho para a glória do governante encontra-se em Apostolidès (1993, p. 125).

clarificará, em grande medida, o que está por trás do culto imperial imposto aos grupos joaninos, isto é, sobre quais bases esse mecanismo devocional fora alicerçado, e quais vetores de poder o mesmo engendra, simboliza e pressupõe.

Isto posto, em busca da diagramação deste *iceberg* piramidal, na seção 2.2.1, percorrer-se-á acerca da teotocracia e a teo-política como os fios condutores do processo de divinização do herói. Na sequência, em 2.2.2, abordar-se-á as performances e dinâmicas que envolvem o drama da apoteose em si, e, ao final do tópico, em 2.2.3, tratar-se-á acerca dos mecanismos de devoção inerentes ao mapa cultural romano.

2.2.1 Performance e Poder em Roma: a teotocracia e a teo-política como fios condutores do processo de divinização

O teatro refaz o elo entre o que é e o que não é, entre a virtualidade do possível e o que existe na natureza materializada. [...] o teatro nos restitui todos os conflitos em nós adormecidos com todas as suas forças, e ele dá a essas forças nomes que saudamos como se fossem símbolos.

(Antonin Artaud)

Não há como nos referirmos ao Império Romano, e, fundamentalmente ao processo de construção da figura mítico-heroica do divino César sem antes arrazoarmos acerca do poder²⁹¹. Este se constitui como matriz hermenêutica das

²⁹¹ Ciente das complexidades que abarcam a temática, concebemos o poder como uma característica estrutural das relações humanas (ELIAS, 2008), um dado inerente à vida social (GIDDENS, 2003), não sendo estático, centralizado ou lugarizado, tampouco auto-existente; não é onipotente, nem onisciente, mas cego. O mesmo só existe quando observado nas relações humanas e cotidianas, sendo coextensivo ao corpo social (FOUCAULT, 2001; 2006; 2009); é “a possibilidade de que um homem, ou um grupo de homens, realize sua própria vontade numa ação comunitária até mesmo contra a resistência de outros que participam da ação” (WEBER, 1979, p. 211). Para além das teorias o poder é, sobretudo, algo experiencial que se vive, se exerce. Este só possui existência quando é posto em ação (FOUCAULT, 1995). Algo relevante a se pontuar é que “é preciso não tomar o poder como um fenômeno de dominação maciço e homogêneo de um indivíduo sobre os outros, de um grupo sobre os outros, de uma classe sobre as outras; mas ter bem presente que o poder não é algo que se possa dividir entre aqueles que o possuem e o detêm exclusivamente e aqueles que não o possuem. O poder deve ser analisado como algo que circula, ou melhor, como algo que só funciona em cadeia. Nunca está localizado aqui ou ali, nunca está nas mãos de alguns, nunca é apropriado como uma riqueza ou um bem. O poder funciona e se exerce em rede. Nas suas malhas os indivíduos não só circulam mas estão sempre em posição de exercer este poder e de sofrer sua ação; nunca são o alvo inerte ou consentido do poder, são sempre centros de transmissão. Em outros termos, o poder não se aplica aos indivíduos, passa por eles” (FOUCAULT, 2012, p. 284).

realidades que abarcam o encadeamento construcional das estruturas do Império, sobretudo, no tocante à concatenação imagética do *divus* em seu espaço.

No domínio da ação, o poder instaura-se de forma coreográfica (AGAMBEN, 2011, p. 203), e, pode ser concebido a partir da esfera da teatralidade, figurando dessa forma, como um jogo dramático que permanece ao longo dos tempos e ocorre em todas as sociedades (BALANDIER, 1982, p. 7- 10). Sob o prisma teatrológico, o poder designa-se como:

Uma forma de comunicação na qual os que detêm/conquistam autoridade têm de desempenhar uma certa dimensão teatral para se manter no comando e exercer influência sobre vários segmentos sociais, buscando gerar um consenso social mínimo, capaz de lhes permitir governar um extenso território pelo maior tempo possível (GONÇALVES, 2004, p. 108).

Nos processos sociais, a função do poder é assegurar a continuidade da ação, isto é, a criação e a manutenção do número de opções dos atores em potencial (GORDON *apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 205). Nesse palco de movimentos e circularidades, o poder só se estabelece e se conserva efetivamente pela transposição, a partir do momento em que traveste de máscaras simbólicas, se apropria da manipulação e organização de símbolos em um quadro ritualístico-cerimonial. Em suma, o poder marca sua entrada na história a partir do dispositivo da espetacularização. Nesta simbiose dialética entre poder e espetáculo, figura em cena o poder teatral: a teatrocracia²⁹² (BALANDIER, 1982, p. 7- 10).

Nas palavras de Balandier (1982, p. 5-6, grifos nossos),

Todo sistema de poder é um dispositivo destinado a produzir efeitos, entre os quais os que se comparam às ilusões criadas pelas ilusões do teatro [...]. *Nesse espaço performático*, as peças principais são o comentário dramático das formas em que as práticas coletivas se revelam as dos participantes e as dos confinantes dos poderes e das ações sociais.

Tal diagramação teatralizante do poder encontra-se diametralmente ligada ao ideário romano. No âmbito da história de Roma, a comparação da arena política a

²⁹² Nas palavras de Balandier (1982, p. 5), “por trás de todas as formas de arranjo da sociedade e de organização dos poderes encontra-se, sempre presente, governando dos bastidores, a ‘teatrocracia’. Ela regula a vida cotidiana dos homens em coletividade”.

um palco de espetáculos (Figura 9) bem como a noção de que os homens públicos vivem como atores num teatro de poder, tendo suas vidas públicas e privadas sendo examinadas pela população, é anterior ao período imperial, e se eterniza no imaginário político no decorrer do Alto Império (GONÇALVES, 2013, p. 14).

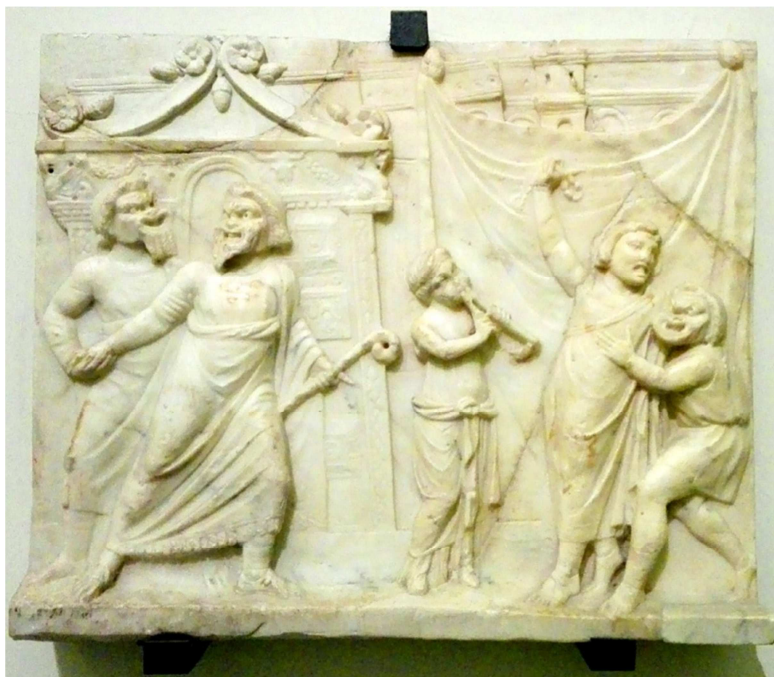


Figura 9: Relevô com cena teatral. Marmo di Luni. Oppera Neoattica. Inv. 6687. Início séc 1 d.C. Museu arqueológico Nacional de Nápoles.
Fonte: Foto tirada pelo autor no mesmo museu em 11/10/2017.

De forma particular, alguns exemplos que sintetizam e exprimem com clareza a tessitura teatrocrática romana encontram-se nas cidades de *Minturnae* (sul da Itália) (Figuras 10 e 11) e Filipos (Macedônia) (Figura 12²⁹³), antigas colônias de Roma. Suas ruínas explicitam a junção geográfico-simbólica entre o teatro e o Foro romano como espaços de poder interligados e interdependentes, evidenciando por sua vez, o nexô simbiótico entre poder e teatro sob um espectro prototípico e paradigmático no contexto romano.

²⁹³ Construído no reinado de Filipe II, em meados do século 4 a.C., o teatro de Filipos fora remodelado pelos colonizadores romanos para se adaptarem aos novos espetáculos da sociedade romana e receberem uma multidão de espectadores da cidade e das cidades da colônia. Informações obtidas no Sítio arqueológico de Filipos.



Figura 10: Visão panorâmica do teatro de *Minturnae* (antiga colônia romana), a partir do interior do foro da cidade. Complexo histórico-arqueológico de *Minturnae*. Minturno-Lazio.
Fonte: Foto tirada pelo autor no interior do mesmo complexo arqueológico em 08/08/2017.



Figura 11: Visão panorâmica do Foro de *Minturnae* a partir do interior do teatro da colônia romana. Complexo histórico-arqueológico de *Minturnae*. Minturno-Lazio.
Fonte: Foto tirada pelo autor no interior do mesmo complexo arqueológico em 08/08/2017.



Figura 12: Teatro de Filipos. Sítio arqueológico de Filipos, Kavala, Macedônia.
Fonte: Foto tirada pelo autor do interior do mesmo sítio arqueológico em 23/11/2017.

Como assinala Geertz (1980, p. 152), “a arte de governar é uma arte teatral”. Esta dinâmica pode ser observada nos ditos de uma carta Marco Túlio Cícero, enviada em 60 a.C. ao seu irmão Quinto. Nela Cícero (*apud* GONÇALVES, 2013, p. 14) afirma:

Termino esta carta pedindo e insistindo: tal qual fazem os bons poetas e os atores de alto nível, que você seja mais cuidadoso na última etapa e na conclusão de suas tarefas e atividade, a fim de que no terceiro ano de seu governo, como o terceiro ato de um espetáculo, dê a impressão de ter sido o mais perfeito e belo.

De forma semelhante o nexó binário poder-teatro estende-se ao horizonte Imperial. Segundo o historiador romano Dion Cassio, naquele tempo o governante vivia numa espécie de teatro, cujos espectadores eram todos os habitantes do Império. Neste espaço performático não era possível esconder nenhum erro, por menor que este fosse (DION CÁSSIO, *História Romana*, LII. 34,2).

Esta noção teatrológica das relações de poder presente na conjuntura romana tem, por outra parte, seu eixo transversal análogo à episteme teórica ‘Estado-Teatro’ cunhada por Geertz (1980). De acordo com os estudos do autor, a categoria analítica Estado-Teatro plasma-se sob uma densidade simbólica que prefigura o

nexo entre imaginário-realidade e engendra-se sob um fluxo paradigmático de mimeses, actos emblemáticos e representações²⁹⁴ imagéticas do poder. Nessa conjunção em que o conceito de estado engloba a temática etimológica do *status* (posição), da pompa (esplendor) e do governo (soberania, comando), as dimensões do poder estatal envolvem a compreensão da força ordenadora do aparato, do respeito e do drama. Em suma, os actos estruturados no âmbito do Estado-Teatro devem ser focalizados sob o prisma da poética do poder teatral (GEERTZ, 1980, p. 154-171).

No horizonte do Estado-Teatro, o sistema simbólico estrutura-se como organismo da teatrocracia. Nessa conjuntura, tanto o governante como seus conselheiros possuem consciência dos métodos²⁹⁵ pelos quais as pessoas podem ser manipuladas por meio de símbolos (BURKE, 1994, p. 24). Sob essa configuração o grande ator político comanda o real através do imaginário e da dramatização ritual. Estes artifícios se configuram como mecanismos geradores de uma energia nova capaz de tudo manter segundo sua ordenação e de garantir o fluxo da existência (BALANDIER *apud* OMENA, 2011, p. 158). É mediante este tecido de significações que o grande ator político mantém-se em cena, governa e produz um espetáculo (Figura 13) (BALANDIER, 1982, p. 6).

²⁹⁴ As representações são expressas por normas, instituições, discursos, imagens e ritos, fazem os indivíduos viverem por elas, com que os seres humanos percebam a realidade e pautem sua existência. A categoria central da História Cultural é a representação (PESAVENTO, 2004). Acerca do tema, ver também em Chartier (1991, s/p).

²⁹⁵ No panorama do Estado-Teatro romano, um dos métodos pelos quais o processo de manipulação simbólica se instituía era a propaganda imperial. De acordo com Charlesworth (*apud* JEFFRIES, 2006 p. 1), “em qualquer grande império, abraçando muitas línguas, nações e culturas, o governante deve de alguma forma convencer seus súditos: 1- que ele está apto para governá-los, e 2- que estão sendo governados para seu próprio bem. Para isso, ele precisa, de fato, usar propaganda”. Para maiores informações Cf. Gonçalves (2007, p. 20-35; 2013, p. 7-225).

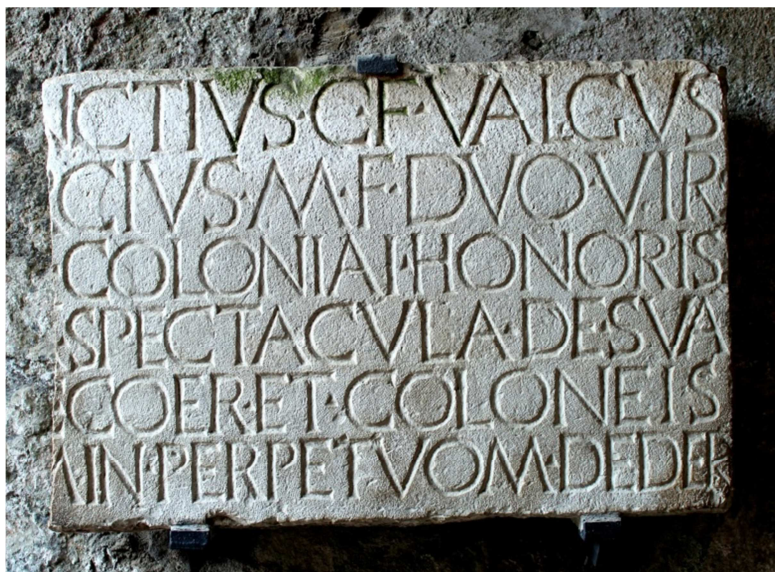


Figura 13: Inscrição que remete à atividade do espetáculo na colônia romana de Pompeia. *Pompei Scavi*. Nápoles.

Fonte: Foto tirada pelo autor do interior do sítio arqueológico da cidade de Pompeia em 16/08/2017.

Diante deste cenário de produções e intencionalidades, “o espetáculo é uma necessidade intrinsecamente associada ao exercício do poder [...], possui em seu núcleo a função de deslumbramento: atrai e dissimula ao mesmo tempo” (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 10-136). Este se constrói e articula-se na esfera do real²⁹⁶. Seus meios são simultaneamente o seu próprio fim. Em sua raiz encontra-se a especialização do poder, a mais velha especialização social. Sob essa perspectiva, o espetáculo plasmado no espectro do Estado-Teatro não deseja chegar a nada que não seja ele mesmo. Este está indefinitivamente impregnado de sua própria glória (DEBORD, 1997, p. 17-20).

Neste tablado de manipulação simbólica²⁹⁷, a imagem mestra da vida política é a realeza. Sob essa circunstância o governante é também um ator político, poder entre poderes, assim como um signo entre signos (GEERTZ, 1980, p. 156-165). Na dinâmica dos protagonismos, o príncipe é o principal organizador do espetáculo. Travestido das máscaras do poder (Figura 14²⁹⁸) ele é quem decide o texto, os

²⁹⁶ “Ao mesmo tempo, a realidade vivida é materialmente invadida pela contemplação do espetáculo e retoma em si a ordem espetacular à qual adere de forma positiva. A realidade objetiva está presente de dois lados. Assim estabelecida, cada noção só se fundamenta em sua passagem para o oposto: a realidade surge no espetáculo, e o espetáculo é real” (DEBORD, 1997, p. 15).

²⁹⁷ Os objetivos dessa manipulação são escolhidos a partir do repertório cultural do seu tempo (BURKE, 1994, p. 24).

²⁹⁸ Usada como decoração interna da cella do templo da Vênus Genetrix no Foro de César, a referida máscara teatral explicita o amálgama entre teatrocracia e teo-política romana, assim como representa o contexto das máscaras do poder na Roma antiga. Acerca das máscaras do poder no período

cenários, o figurino e quem se constituirá como o herói da representação, ainda que este herói seja ele mesmo²⁹⁹ (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 10).

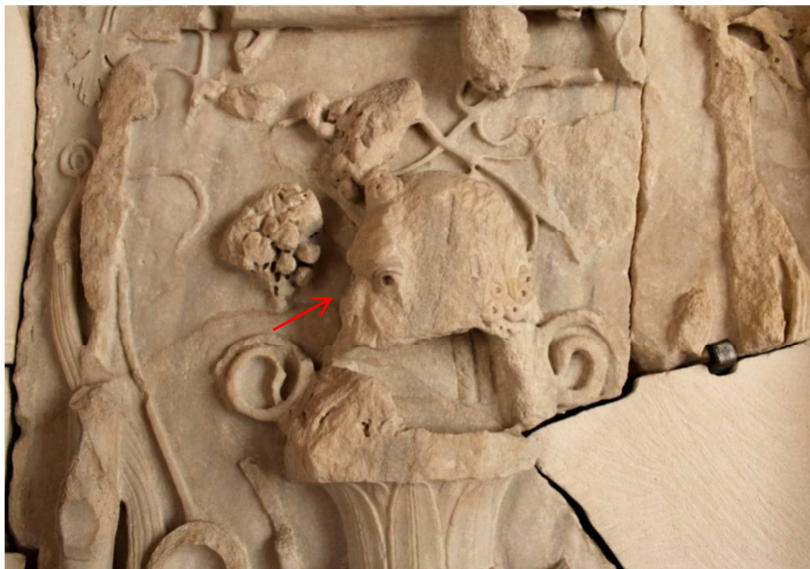


Figura 14: Máscara teatral. FC. 3531-3536. Idade Trajana. 113. d.C. Mercados de Trajano/Museu dos Fórums Imperiais - Roma.

Fonte: Foto tirada pelo autor no interior do museu dos fóruns imperiais em 08/08/2017.

Nesse palco, o príncipe constitui-se num performer³⁰⁰, é o solista das prédicas políticas (GONÇALVES, 2013, p. 14), aquele que se apropria das máscaras rituais³⁰¹ para estruturação do processo. Este deve, portanto, deslumbrar o povo (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 10), sendo nesse aspecto, capaz interagir com o Outro, integrando-o no mundo de sua arte (COPELIOVITCH, 2007, p. 11).

Nesta dinâmica performática, o governante é o encarregado de gerar os nexos simbólicos, responder às demandas, seja com novas criações, reformas ou valorização das tradições; todos estes aspectos, centralizados e acumulados em sua

imperial, ver em Walker (1985).

²⁹⁹ “No certame, o monarca, proposição principal, domina a ação. A luz é seu atributo” (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 134).

³⁰⁰ O performer é aquele “capaz de interagir com o Outro, integrando-o no mundo de sua arte no qual não existe a dicotomia eu/tu, que se comumente se traduz por separação palco/plateia, ação/ palavra, canto/ dança, ator principal/figurante e fragmentos mil que despedaçam a obra” (COPELIOVITCH, 2007, p. 11).

³⁰¹ Na estrutura da performance, uma linguagem cênico-teatral, na qual se acentua a ambiguidade da figura do artista performer com a personagem representada, surgindo, desta forma, uma multifragmentação, isto é, vários níveis de máscaras. Nesse contexto, o performer polariza-se entre os papéis do ator e da ‘máscara’ da personagem. Cria-se uma espécie de ‘máscara ritual’ que se difere da sua pessoa do dia a dia, abrindo assim a possibilidade de um caminho ritualístico (COHEN *apud* OMENA, 2011, p. 142).

própria imagem para acomodar a nova concepção de poder supremo estabelecida (MONTERO, 2014, p. 211). Neste contexto espetacular, a aceitação da figura do príncipe resulta em grande parte das ilusões da ótica social. É a partir deste espectro simbólico-dialético entre soberano e súdito que se conquista, e, sobretudo conserva-se o poder³⁰² (BALANDIER, 1982, p. 6; OMENA, 2011, p. 143).

Algo importante a ser pontuado é que, no horizonte do Estado-Teatro, o poder era aquilo que os reis eram. Nesse aspecto o maior espetáculo teatrocrático se estabelece no processo de construção da imagem do governante. Tal processo de fabricação imagética é análogo à construção do próprio Estado-Teatro. Nesse encadeamento estrutural, o objetivo impulsionador da alta política consiste em construir um Estado através da construção do rei. Dentro desta delimitação, quanto mais perfeito é o rei, tanto mais exemplar o centro. Quanto mais exemplar o centro, tanto mais genuíno e legítimo torna-se o reino (GEERTZ, 1980, p. 157).

Mas como se constrói um governante neste contexto?

Na esfera do Estado-Teatro a fabricação do governante se dá no sentido do processo de uma construção simbólica de uma autoridade (BURKE, 1994, p. 22). À luz desta conjuntura, a força do símbolo determina o poder da imagem. Quanto mais sacralizada a imagem, quanto mais repleta de um núcleo transcendental de significações, maior a autoridade do governante, por conseguinte, maior a legitimidade do Estado. Dessa forma, sob um prisma dinâmico-dialético, se um Estado se constrói construindo um rei, um governante é construído quando se constrói um deus (GEERTZ, 1980, p. 157).

Diante desta plataforma de dialeticidades ousamos dar um passo a mais e suscitar o questionamento: e como se constrói um deus?

No que tange ao Estado-Teatro romano podemos dizer que, o processo de construção da figura de seu *princeps* divino encontra-se particularmente imbricado ao amálgama entre política e religião³⁰³ no Império³⁰⁴. Na Roma clássica o poder

³⁰² Considerando o espectro dialético das relações de poder podemos afirmar que o imperador não existe sem o *populus* e, este por sua vez, não existe sem o *princeps*. Nesse contexto, tanto o imperador quanto os súditos, em alguma proporção, absorvem e exercem o poder (OMENA, 2011, p. 144). Esta lógica simbólica na concepção de Omena (2011, p. 143), encaminha-nos para a construção do poder através da relação entre soberano e súditos. Partindo deste pressuposto, “se o poder deve ser convencido, então o ato performático do *princeps* deve constituir-se por máscaras a partir de seu roteiro e de sua leitura de poder político, o qual é integrado aos seus súditos, na mesma relação do performer com seu público, estando, dessa forma, cidadãos e imperador em comunhão”.

³⁰³ A religião romana dentro de suas complexidades pode ser compreendida como um sistema híbrido, não monolítico (GARRAFFONI *apud* GRILLO; FUNARI, 2015, p. 51, tradução própria) que se caracteriza pela sua íntima conexão com os outros elementos da sociedade, principalmente os

político e a legitimidade “não se apoiavam somente em impostos e em exércitos, mas também em concepções e crenças humanas. Deste modo, era necessária uma mistificação que alçasse o Imperador sobre os demais seres humanos” (HOPKINS *apud* GONÇALVES, 2008, p. 49)³⁰⁵.

Neste cenário, a religião e política com frequência se sobrepunham, entrelaçavam-se (HARLAND, 1996, p. 322; HOPKINS *apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 189). Dentro desta dinâmica simbólico-estruturante, a constituição e o exercício da soberania do rei encontram-se diretamente relacionada à hibridização de elementos políticos e fenômenos místicos relacionados à sua imagem (CANNADINE e PRICE *apud* GONÇALVES, 2007a, p. 31). Neste encadeamento, soberania e crença figuram como irmãos siameses³⁰⁶.

Como bem sintetiza Lozano (*apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 200) na sociedade romana, as esferas do religioso e do político não podem se distinguir nitidamente já que todo poder político tem seu correlato religioso em que se sustenta. Sob essa perspectiva pode-se afirmar que, em Roma, a ação política era em grande medida, também uma ação religiosa, e vice-versa (MACHADO, 2014, p. 73).

Nesta cena de interfaces e atravessamentos, política e religião estruturam-se como matrizes simbólico-paradigmáticas, que se constituem em caminhos para a construção do próprio poder *teatral* (PRICE, 1984, p. 239). Este poder teatral, por sua vez, é esculpido na face divina do governante³⁰⁷. A face transcendente do governante, concomitantemente, torna-se a face do Estado.

Na esfera do Estado-Teatro romano, esta dinâmica de personificação do poder teatral articulada no complexo processo de fabricação imagético-mítica do imperador divino, necessita, por sua vez, de uma estrutura de plausibilidade que a sustente. Sob essa perspectiva, o caminho para a divinização do governante

políticos. De acordo com Fougères (*apud* BORNECQUE; MORNET, 1976, p. 67), “a religião nunca deixou de ser o laço mais forte da cidade romana; com esta identificou-se a tal ponto que foi uma forma de patriotismo. Os interesses de uma eram os da outra. Tanto para o cidadão quanto para o Estado, o temor dos deuses era o princípio da sabedoria e o ponto de partida para toda atividade política. Os serviço dos deuses e o da República eram uma só e mesma coisa”.

³⁰⁴ Hoje em dia se descarta a concepção de que se pode compreender de forma separada a esfera política e a esfera religiosa no panorama da Roma Antiga (HERNÁNDEZ, 2014, p. 211). Acerca deste nexos híbrido-dialógico, cf., sobretudo em: Price (1984, p. 234s); Harland (1996, p. 319s); Sumi (2005, p. 8); Bertinelli (2006); Gonçalves (2007, p. 29); Palacios (2007, p. 187); Yanguas (2012, p. 43); Koortbojian (2013, p. 9s); Montero (2014, p. 211s); Hernández (2014, p. 211); Machado (2014, p. 73s); Grillo e Funari (2015, p. 56).

³⁰⁵ Cf. também Crossan e Reed (2007, p. 218).

³⁰⁶ Se quisermos entender o nexos entre política e religião na Roma antiga teramos de considerar o dado de que o fator soberania e o fator crença/cerimonial caminham juntos (MACHADO, 2014, p. 73).

³⁰⁷ A imagem de um rei é antes de qualquer coisa, uma imagem de poder (MEKKS, 1997).

presupõe o estabelecimento de toda uma teoria teológica a serviço da política e do poder de César, um marco teórico que legitime o caráter sagrado do monarca. No contexto imperial, em síntese, este fundamento teórico permitia que o ideário do imperador-divino fosse inculcado nas mentalidades, sustentando, dessa forma, todo o sistema político-religioso romano (MONTERO, 2014, p. 212-213).

Uma chave hermenêutica que desvende-nos os meandros desta articulação teórica encontra-se na categoria analítica da teo-política. Note-se que, o ordenamento teo-político também se constitui sob o prisma da teatralidade do poder. Em seu plexo, o poder espiritual e o poder profano, transcendência e imanência caminham juntos, mesmo que de forma não sincronizada, mantendo uma relação socialmente dinâmica. Nesse mesmo cenário o ideário de soberania é fundamental, bem como a noção de Estado está vinculada à ideia de instrumento divino (QUADROS, 2009; AGAMBEN, 2011, p. 213-214). Dentro dessa organicidade a nação é o sagrado imanente. O Estado suga a força do sagrado e se apropria dela (SCHIMTT, 2006, p. 38-48).

Esta plataforma sacralizante análoga ao Estado-Teatro romano, só é possível devido a um processo de teologização do secular³⁰⁸. Tal procedimento apresenta-se como uma manobra teológica que inventa o espaço artificial do secular como o espaço do puro *dominium*/poder, ou esfera do arbitrário (MILBANK, 1995, p. 26-33). Essa manobra teologizante, no que concerne à teoria teo-política, configura-se, por sua vez, na engrenagem matricial de um aparelho sacralizante, no substrato motriz de uma máquina de fazer deuses³⁰⁹ (QUADROS, 2009).

Aqui, chegamos a um ponto significativo de nossa investigação.

Diante destes dados, o que podemos aferir é que esse mesmo dispositivo teologizante pode ser detectado como engrenagem da ‘máquina de fazer deuses’ imperial; de forma substancial, no processo de ‘fabricação’ da divindade do *princeps* romano. Sob esse aparelho de diagramação imagética, a transformação de sua

³⁰⁸ De acordo com Schimtt (2006), no campo da teologia-política o Estado é organizado por conceitos teológicos secularizados. Dentro dessa demanda estrutural, os conceitos jurídicos e estatais são levados ao âmbito do metafísico e do teológico. Na sociologia do conceito de soberania a onipotência do legislador tem sua origem na teologia. Há uma relação dialética (simbólica) entre deus e o governante, entre a ideia de soberania e governo. Enquanto deus está em frente do mundo, o soberano governa o Estado. Dito de outra forma, a configuração jurídica encontra um conceito cuja estrutura concorda com a estrutura de conceitos metafísicos. Nesse contexto análogo, “a imagem metafísica de uma certa época do mundo tem a mesma estrutura do que lhe parece, simplesmente como forma de organização política” (SCHIMTT, 2006, p. 43).

³⁰⁹ Quadros (2009) se refere à obra de Moscovici acerca da sociologia religiosa durkheimiana.

figura como dirigente e ser de caráter divino passa a permear toda mentalidade social, ordenando o espaço físico e temporal em torno de sua imagem. Nesse contexto, dentro de uma dinâmica de apropriação do sistema simbólico religioso institui-se a importância do imperador romano como cabeça estatal (MONTERO, 2014, p. 210).

Neste teatro de poderes e dialeticidades, em que as imagens do Estado, do governante e do sagrado se entrecruzam e se fundem em um protótipo cratocêntrico, em síntese, ao retomarmos nossa última questão, podemos concluir que, se um Estado se constrói construindo um rei e se um governante é construído quando se constrói um deus, então, um deus, por sua vez, constrói-se por intermédio de uma estrutura teo-política de plausibilidade, que ancore e legitime ambas as instâncias e imagens do poder.

Nesse caminho de ramificações, a articulação entre o poder teológico e o poder político nutre e subsidia a teocracia. Nas tramas desse espetáculo, o mecanismo teo-político canaliza em si, a finalidade última de evidenciar, a partir do rosto divino de seu governante, a face do próprio poder. No âmago deste palco, como assinala Balandier (1982, p. 21, grifos nossos):

A colocação da teatralidade *teo-política* em evidência, sua consagração e seus ritos não é uma maneira oblíqua de reduzi-los a aparências e jogos ilusórios. É uma resultante, tudo concorre para isto - desde as relações sociais definidas pelo sistema de produção até as constituídas pelos valores e imaginário coletivos. Se nos lembrarmos que toda sociedade está sempre em evolução, jamais acabada, que sua unidade só é realizada pela imagem imposta justamente pelo poder dominante, que suas pretensões e prescrições nunca estão inteiramente de acordo com a realidade vivida, pode-se compreender melhor a necessidade de produzir efeitos que tenham uma função de compensação. A sociedade não depende exclusivamente da coerção, das relações de força legitimadas, mas também do conjunto de transfigurações de que é, ao mesmo tempo, o objeto e a realizadora. Sua ordem permanece vulnerável; ela é portadora de perturbações e de desordem, geradores de ardis e dramatizações que mostram o poder em negativo.

No tocante à nossa investigação, este poder teatral em negativo condensa-se na implexa máquina construcional de um corpo simbólico específico, a saber: a imagem heroica do divino César. Neste contexto a teocracia instaura-se como base da pirâmide divinizante do herói. Na sequência, adentraremos na dinâmica deste processo de construção em si. Este processo espetacular revelará, dentro de um mosaico de complexidades, as máscaras da teocracia em cena.

2.2.2 O Drama da Apoteose: o sintagma do rito de divinização do herói

Tome-se um homem, Feito de nada, como nós, E em tamanho natural. Embeba-se-lhe a carne, Lentamente, Duma certeza aguda, irracional, Intensa como o ódio ou como a fome. Depois, perto do fim, Agite-se um pendão, E toque-se um clarim. Serve-se morto.

(Reinaldo Ferreira)

Esta seção tem por objetivo estabelecer uma análise sintagmática relacionada ao drama da apoteose imperial romana. Nesse intuito, em 2.2.2.1 propomos a estruturação de um painel histórico-epistemológico que evoque uma esquematização do processo apoteótico em um espectro geral. Na sequência, em 2.2.2.2, adentraremos de forma específica no sintagma do rito³¹⁰ de divinização de Júlio César.

2.2.2.1 A apoteose: croquis do processo

Na sociedade do espetáculo, o corpo do rei torna-se o local de expressão de diversos micropoderes. Reúne as forças contraditórias do reino, que constituem a energia de e se alimenta o corpo do Estado. Enquanto chefe, o príncipe imprime movimento e direção a essa série de forças adicionadas. É a alma e move toda a máquina de Estado. Acha-se na iminência de tornar-se máquina.

(Jean-Marie Apostolidès)

Como comenta o filósofo Sócrates (*apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 204), os seres humanos são manufactureiros de deuses e, portanto, têm o poder ou não de decidirem se uma criatura mortal pode ser concebida como tal. Em matizes espetaculares, podemos dizer que a máquina de fazer deuses engendrada no núcleo do Estado-Teatro romano funcionou substancialmente ao longo da história. As engrenagens desse aparelho sacralizante podem ser testemunhadas, de forma

³¹⁰ Na concepção de Caseneuve (s/d, p. 12), “o rito é um costume de caráter religioso”. Este se configura num acto que pode ser individual ou coletivo, que se permite improvisar, mas se mantém fiel às regras, mesmo evoluindo com o tempo, se distingue dos costumes, tanto no seu objetivo quanto no significado de sua repetição. O rito ao uso corrente é “um acto que se repete e que cuja eficácia é, ao menos em parte, de ordem extra-empírica” (CASENEUVE, s/d, p. 14). Para Rivière (1996, p. 75) o rito de forma analítica pode ser considerado como: sequência temporal de ações, conjunto de papéis a desempenhar, estrutura teleológica de valores, meios simbólicos ordenados aos objetivos a serem realizados e como meio de comunicação. Em síntese podemos compreender o rito como uma ação sacra, a vivência repetida do mito, um ato de performance e teatralização (CROATTO, 2001).

significativa, no emolduramento prototípico-teatrocrático da face divina daqueles que regiam o Império.

As tramas da história evidenciam que os imperadores romanos eram deuses ou pelo menos muitos deles foram aclamados como tal após a sua morte. Tanto quanto sabemos, do período de 14 d.C. até 337 d.C, dos sessenta imperadores que regeram o Império Romano, trinta e seis foram deificados³¹¹ e receberam o título de *divus*, juntamente com vinte e sete membros de suas famílias³¹² (PRICE, 1987, p. 57). Esta instituição do *divus*, por sua vez, constitui-se em um desafio para a tradicional divisão religiosa acerca dos homens e deuses. Seu processo, assim como o de tantas outras instituições imperiais desenvolveu-se lentamente (KOORTBOJIAN, 2013, p. 11).

Na esfera do aparato divinizante imperial, a construção destas inúmeras faces divinas tem seu eixo transversal na instauração de um processo cerimonial de enraizamento e transferência de poder na tradição romana (PRICE, 1987, p. 57; LA ROCCA, 2011, p. 186). No entrelaçamento deste processo, no qual o signo do governante confunde-se com a própria face do poder, como assinala Kantorowicz (1998, p. 32), “o rei é um Nome de Continuidade, que deve sempre perdurar como Cabeça e Governante do Povo (como presume a Lei) enquanto existir povo [...]; e nesse Nome o Rei nunca morre”.

Nesta paisagem de continuidades, a divinização dos governantes romanos, em síntese, pode ser concebida como um espetáculo ritual de panteonização dos ancestrais (CANDAU, *apud* MOTA, 2015, p. 28), estruturado a partir de um enraizamento mítico, que evocava, sobretudo as figuras de Hércules, Rômulo e Enéias³¹³. Esse espetáculo era organizado e controlado pela família imperial romana (RAMÍREZ, 2008, p. 221), a partir do ideário de preservação e apropriação da memória sacralizada do rei-herói, e, concomitantemente, do poder que nela residia.

³¹¹ Acerca da lista de imperadores romanos divinizados cf. Palombi (2014, p. 128).

³¹² Neste contexto familiar torna-se significativo o destaque de que a apoteose não era um direito exclusivo aos imperadores, tampouco ao sexo masculino. Algumas mulheres foram divinizadas e receberam o título de *diva* no decorrer do Império. Cf. Yébenes (2005, p. 111-112); Ramírez (2008, p. 229). Acerca do processo de divinização feminina na primeira idade imperial, ver em Morelli e Filippini (2014, p. 211-250).

³¹³ Na cerimônia de divinização do imperador romano “se entrelaçam tradições e precedentes históricos diversos: de um lado, a figura de Alexandre, o Grande e dos soberanos helenísticos que forjaram o modelo para o culto imperial nas províncias de língua grega e, de outro, o culto aos heróis semideuses [...] especialmente *Hércules*, Rômulo e Enéias” (MOTA, 2015, p. 18, grifos nossos). Cf. Price (1987, p. 58); Alberto (2004, p. 35-36); Bickerman (*apud* MOTA, 2015, p. 23).

Este apoderamento simbólico designava *status* social-político relacionando-se com a manutenção de uma dinastia³¹⁴ hereditária, a *domus romana*, através de um novo conceito de sucessão (KOORTBOJIAN, 2013, p. 11; CORDOVANA, 2014, p. 265-279). Nesse encadeamento, o interesse do herdeiro/sucessor em nutrir-se do nome do ancestral sacralizado desempenha um papel catalisador no processo (LIPKA *apud* MOTA, 2015 p. 23). Neste palco de desdobramentos e teleologias a extravagância da cerimônia sacralizante definia a sobrevivência da realeza (HEKSTER, 2009, p. 96).

Entre os romanos este processo de divinização configura-se como uma representação teatral³¹⁵, voltada para a manipulação da opinião pública através de um ritual reservado aos membros mais destacados da sociedade (RAMÍREZ, 2008, p. 225). Esta sequência ritualística desenha-se como uma das mais importantes cerimônias do Estado-Teatro (DUPONT *apud* GONÇALVES, 2007a, p. 32), e instituiu-se no formato de uma homenagem (*timé*), um costume entre os romanos de celebrar a chegada, entre os deuses, dos imperadores que morriam deixando seu trono aos seus próprios filhos. Este rito se chamava *consecratio*³¹⁶ ou apoteose³¹⁷, e, em seu curso se podia notar em toda a cidade uma mistura de luto e cerimônias festivas *ἔθος γάρ ἐστι Ῥωμαίοις ἐκθειάζειν βασιλέων τοὺς ἐν παισὶ διαδόχοις τελευτήσαντας· τὴν τε τοιαύτην τι-μὴν ἀποθέωσιν καλοῦσι.* (HERODIANO, IV. 2.2).

No panorama do Estado-Teatro romano esta *dynamis* sacralizante possuía uma interface catártica na medida em que, sob moldes rituais, santificava o profano e realizava a transferência de um espaço mundano para um espaço sagrado³¹⁸

³¹⁴ Nesse processo, “a panteonização dos ancestrais não trata-se de uma busca identitária para fins de coesão interna, mas principalmente de uma externalização dessa ancestralidade em cerimoniais e monumentos de visibilidade pública, visando aumentar a legitimidade daquela família frente às outras”(CANDAU *apud* MOTA, 2015, p. 29).

³¹⁵ Acerca da temática, ver também em Cordovana (2014, p. 271).

³¹⁶ “Etimologicamente, no latim clássico, *consecratio* traz a acepção básica de ‘consagração’, algo profano convertido em sagrado ou ‘deificação’, no caso de seres humanos [...] Deriva do verbo *consecro* que expressa três ações adjacentes: primeiramente, render ou dedicar um objeto ou construção a uma divindade; consagrar, no sentido de atribuir sacralidade; e, por fim, assinalar a divindade, reconhecer como divino” (OXFORD LATIN DICTIONARY *apud* MOTA, 2015, p. 21).

³¹⁷ A maioria dos estudiosos da Roma antiga refere-se ao rito de divinização dos imperadores romanos como apoteose, por entenderem que a *consecratio* refere-se à etapa burocrática de decisão senatorial. Dentre estes estão: Price (1987); Chalupa (2007a); Mota (2011); Palombi (2014). Diante desta tendência investigativa, e por razões metodológicas, adotaremos esta mesma nomenclatura em nossa pesquisa.

³¹⁸ Acerca desta *dynamis* de sacralização do profano, ver em Eliade (1992, p. 13-57). Em suma, apesar da diversidade de experiências que envolvem a dinâmica de sacralização do profano, existe uma unidade estrutural do espaço religioso, tudo baseado em uma sede ontológica do *homo religiosus* de estar no centro do mundo, participar da realidade absoluta, estar o mais perto possível

(YÉBENES, 2005, p. 118). Sob essa lógica estrutural, o imperador falecido era transportado para a esfera divina (GRILLO; FUNARI, 2015, p. 51).

Este cerimonial póstumo conservava dupla matização estrutural, englobando em si, tanto a matriz fenomênica da religião quanto o viés político em sua plataforma ritual. Dessa forma, se por uma parte, a apoteose designa-se antes de tudo num ato religioso e público no qual alguém era feito *sacrum*, uma propriedade das divindades (WEINSTOCK, 1971, p. 386; ARCE, 2000a, p. 58; YÉBENES, 2005, p. 118); por outra parte, não podemos negligenciar os meandros, necessidades e significados políticos que permeiam essa cerimônia (GONÇALVES, 2007a, p. 26; HEKSTER, 2009, p. 101; BONAMENTE *apud* PALOMBI, 2014, p. 138).

Essa *hybris* epistemológica, por seu turno, visibiliza a apoteose como um processo de transição em duas esferas, a saber: se por um lado a cerimônia caracteriza-se como um protocolo ritual sacralizante na qual o ancestral é transferido para a esfera do divino, por outro lado, seus efeitos tornam-se eficazes na medida em que o poder simbólico e imagético do *divus* é deslocado para as mãos do que governa as relações reais e interpessoais na terra (CORDOVANA, 2014, p. 265-279).

Nas palavras de Machado (2014, p. 69), “além de tratar da morte, o ritual da apoteose também lidava com a vida. Lidava com uma ordem sobre-humana, através de associações, mas também da intervenção nesta outra realidade”.

Sob essa perspectiva, em suma, a apoteose pode ser compreendida como um mecanismo processual e cerimonial de passagem complexo (HEKSTER, 2009, p. 100-101; PALOMBI, 2014), que em sua completa execução concedia a divinização aos imperadores romanos³¹⁹. Este procedimento constituía-se no grau supremo das formas de veneração do soberano e na mais completa expressão teopolítica da estrutura constitucional imperial (PALOMBI, 2014, p. 126-127).

Em termos estruturais, cientes das complexidades, da gradatividade e variabilidade dos modelos de evolução histórica deste processo³²⁰ (CHALUPA,

dos deuses. “O desejo de viver num Cosmos puro e santo, tal como era no começo, quando saiu das mãos do Criador” (ELIADE, 1992, p. 57).

³¹⁹ Esta completa execução pressupõe uma transformação substancial do objeto/sujeito sacralizado (YÉBENES, 2005, p. 106).

³²⁰ Dentro desse processo gradativo e complexo, Chalupa (2007a, p. 201) identifica três fases, ou modelos de evolução histórica da apoteose imperial: “Na primeira etapa (identificada, sobretudo a partir de Augusto 14 d.C), uma testemunha ocular da apoteose era atestada e um decreto senatorial atribuindo honras divinas era emitido após o funeral. Na segunda etapa (verificada de Cláudio até a dinastia Antonina), um decreto senatorial era rotineiramente emitido antes do funeral e uma apoteose

2007a, p. 201), podemos dizer que os ritos de apoteose articulavam-se em quatro etapas³²¹, a saber: 1- *probatio* (momento em que o senado decreta a relação entre os deuses, seus sacerdotes e os lugares de culto); 2- *iustitium*³²² (luto público com a suspensão da atividade jurídica); 3- *funus publicum* (*funus imperatorum*); 4- *consecratio* (divinização e instituição do culto imperial) (PALOMBI, 2014, p. 127). Dentre estas etapas o *funus imperatorum* e a *consecratio* instalam-se, a nosso ver, como coeficientes matriciais do processo, e por essa razão serão enfatizados na sequência.

No tocante à cena fúnebre imperial, pode-se dizer que, na história romana, de forma geral³²³, os ritos funerários estruturam-se como uma construção teatrológica³²⁴ para manipulação simbólica associada à glória imperecível do antepassado. Estes incidiam nesse aspecto, num mostruário de imagens e homens glorificados por seu valor, uma forma de imortalizar a fama de homens proeminentes da comunidade e inculcar valores como ambição e honra (RAMÍREZ, 2008, p. 115-117). Já no século II a.C o historiador grego Políbio (*apud* ROULAND, 1997, p. 93) indagava: “quem poderia ficar insensível ao ver reunidas todas essas esfinges de homens cujo mérito os tornou ilustres e que parecem vivos e atuantes? Poderia existir mais belo espetáculo?”

era realizada simbolicamente, pela liberação de uma águia da pira funerária. Na terceira etapa (da dinastia Antonina em diante), os imperadores romanos eram muitas vezes enterrados em um funeral duplo, embora os motivos exatos desta prática ainda sejam contestados (CHALUPA, 2007a, p. 201). Este complexo processo variava substancialmente, em particular no segundo século d.C (PALOMBI, 2014, p. 127).

³²¹ Existem outras hipóteses reconstrutivas dos rituais da apoteose imperial. Para Yébenes (2005, p.105) e Monteiro (2014, p. 219) o processo de divinização constrói-se no âmbito do funeral imperial. Na concepção desses autores a cena funeral imperial consta de três partes: 1- a procissão (*funus imperatorum*) que culmina com rituais às vezes confundidos, 2- a *consecratio* (ato de fazer alguma coisa sagrada, um corpo, neste caso), 3- a *apoteose* (a ascensão aos céus). Já conforme Hekster (2009, p. 100-101), a *apoteose* caracteriza-se como um processo tripartite, que envolve desde a confecção da imagem de cera do imperador, o elogio fúnebre, e a cremação do corpo em uma pira funerária, seguida pela liberação de uma águia que arrebatava o espírito do imperador aos céus. Para Arce (2000a, p. 58), a *consecratio* se estabelece nos seguintes atos: 1- Morte; 2- Organização do *Funus Imperatorum* (que culmina na *crematio*); 3- decreto senatorial de divinização; 4- instituição de um culto.

³²² “Sabe-se que o Senado costumava decretar o *iustitium*, situação de origem republicana na qual se suspendiam todas as atividades da cidade, para que os magistrados pudessem assumir suas funções militares no caso de um eventual tumulto, pela comoção popular. Ordenava-se o fechamento dos mercados, das termas, das casas de espetáculos, e a suspensão das atividades do próprio Senado” (GONÇALVES, 2008, p. 43).

³²³ Uma profunda análise acerca dos funerários romanos pode ser contemplada em Toynbee (1971).

³²⁴ Durante o funeral os ritos eram encenados semelhantemente a uma peça teatral (GONÇALVES; TAVARES, 2011, p. 244).

Sob um prisma sociológico, o espetáculo fúnebre (Figura 15³²⁵), integra-se como um emoldurado social familiar relacionado às esferas do poder romano (DAVIES *apud* HEKSTER, 2009, p. 95). Nos funerais “se misturavam as esferas pública e privada, pois ao lamento da família pela perda de um ente, dependendo da riqueza e do *status* social desta família, juntavam-se ações públicas, como banquetes em honra do morto e jogos gladiatórios, onde se expiava o sangue do defunto” (GONÇALVES, 2008, p. 35). Nesta cena, para os membros da elite o percurso e as atividades do funeral romano ofereciam uma oportunidade valiosa para exibir e aumentar a sua importância simbólica (FLAIG *apud* FAVRO; JOHANSON, 2010, p. 12).



Figura 15: Cortejo fúnebre. Séc 1 a.C. Museu Nacional de Abruzzo.

Fonte: <http://www.museonazionaleabruzzo.beniculturali.it/index.php?it/23/opere/13/corteo-funebre>. Acesso em 16/10/2017.

Neste contexto teatral, os funerais instituem-se expressão ou encenação autorizada do desespero, a partir do qual o próprio sentido de continuidade da *domus* romana podia ser renovado (HEKSTER, 2009; MOTA, 2011). É no dispositivo funeral que se define o momento de reestruturação da família ou do grupo que escolherá o sucessor para ocupar o vazio deixado por aquele que morreu (DURKHEIM, 1998). Nesse encadeamento o luto possibilita a confecção de um paradigma de hierarquização e redefinição dos papéis sociais, ao evocar a memória

³²⁵ A referida representação de cortejo fúnebre é certamente um dos testemunhos mais importantes relativo ao desenvolvimento de uma cerimônia fúnebre romana. Dados extraídos de <http://www.museonazionaleabruzzo.beniculturali.it/index.php?it/23/opere/13/corteo-funebre>. Acesso em 16/10/2017.

e a força moral de determinados indivíduos³²⁶. Quanto maior for o luto ou sua expressão, maior o peso moral imputado ao morto e, conseqüentemente, à sua família e aos seus sucessores³²⁷.

Em se tratando especificamente dos ritos funerários do governante romano, Huntington e Metcalf (*apud* GONÇALVES, 2008, p. 42) afirmam que estes comportavam características especiais³²⁸ pelo fato de que formavam parte de um drama político, no qual estavam implicadas muitas pessoas. No terreno deste drama, como postula Arce (2000b, p. 116) o fato da morte do imperador ou do rei, em regimes políticos monárquicos ou dinásticos, representa um verdadeiro teste: o problema da sucessão ao poder. Nesse cenário de incertezas o funeral é a expressão social da crise política aguda, e destaca-a através da sua dimensão cerimonial. Este drama é investido quase sempre de características simbólicas e cosmológicas - portanto, políticas - de enorme importância que devem ser expressas de uma forma ou de outra na cerimônia fúnebre (ARCE, 2000b, p. 116).

Historicamente, dentro de uma tradição que começou em tom helenístico e deixou seus primeiros vestígios no funeral de Sulla e, mais tarde, em Júlio César, estes funerais imperiais seguiram um ritual preciso e fixo, consistindo de uma cerimônia espetacular, o já mencionado: *funus imperatorum*³²⁹ (ARCE, 2000b, p. 116-117). Este é designadamente o procedimento cerimonial sob o qual se desenvolve a apoteose imperial. No tocante aos croquis do processo este se introduz como uma preparação para a divinização (BICKERMAN, 1972, p. 19s; ARCE, 2000b, p. 116-117).

Na concepção de Price (1987, p. 58), o *funus*³³⁰ *imperatorum* se equilibra em duas instâncias tradicionais e aceitáveis: os funerais da aristocracia romana

³²⁶ Os funerais eram um instrumento poderoso de diferenciação social e de evidência de poder entre as diferentes famílias (RAMÍREZ, 2008, p. 115-117). Com frequência o funeral reflete *status* social e hierarquia (DAVIES *apud* HEKSTER, 2009, p. 95).

³²⁷ No âmbito do ritual fúnebre, tanto o falecido quanto os sobreviventes são elevados acima do mundano. Nesse contexto, os funerais ressaltam a grandeza daquele que faleceu, mas, concomitantemente, indicam o *status* daqueles que estavam intimamente ligados ao morto (BIERCE *apud* HEKSTER, 2009, p. 96).

³²⁸ No plano destas características especiais, Gennep (*apud* HEKSTER, 2009, p. 96) observa o funeral imperial romano a partir de um conceito tripartite, no qual através da separação, transição e reincorporação o *status* de uma pessoa se altera.

³²⁹ O *Funus Imperatorum* é a expressão máxima dos funerais espetaculares destinados aos Imperadores romanos (ARCE, 2000b, p. 116-117). Este cerimonial pode estar carregado de elementos complementares simbólicos que prenunciam a consecratio (ARCE, 2000a, p. 58).

³³⁰ “O termo *funus* compreende tanto os cuidados e honras ministrados ao morto quanto o culto observado *post-mortem*” (TOYBEE *apud* MOTA, 2011, p. 127).

romanos e os cultos e sacrifícios realizados aos deuses. Sob essa perspectiva, se por um lado, a cerimônia conservava parte das feições dos funerais da nobreza romana, por outra parte, trazia em si, algo inteiramente novo, no sentido do estabelecimento do processo de elevação do imperador para o céu, e por consequência, da instituição de um culto divino formal, com templos e sacerdotes para ele.

De forma substancial, o *funus imperatorum* consistia no momento culminante de demonstração de poder e veneração no Império (MONTERO, 2014, p. 219). Comparado aos funerais aristocráticos em Roma, a cerimônia ao governante ganhava dimensão cada vez mais espetacular, apresentando símbolos que apontavam para a imortalidade e para a divindade. Era um instrumento de propaganda que englobava elementos militares de honra ao imperador; elementos de dramatização, que reconstruíam publicamente a vida do morto, servindo de modelo e exemplo; elementos simbólicos, que estimulavam a submissão dos súditos (GONÇALVES, 2003).

Sob os fios desta trama, algo significativo a ser pontuado é que, na conjuntura espetacular do *funus imperatorum* o protagonismo simbólico encontra-se no corpo do governante falecido. No rito funeral o corpo do falecido não permanecia apenas como imagem física, mas tornava-se, sobretudo, corpo político, visível através das imagens mostrando o falecido em vários aspectos de glória e poder (HEKSTER, 2009, p. 99).

Kantorowicz (1998, p. 21) auxilia-nos nessa compreensão ao propor a categoria analítica relacionada ao duplo corpo do governante. De acordo com sua elaboração:

O rei tem em si dois Corpos, a saber, um Corpo natural e um Corpo político. Seu Corpo natural (se considerado em si mesmo) é um Corpo mortal, sujeito a todas as Enfermidades que ocorrem por Natureza ou Acidente, à Imbecilidade da Infância ou da Velhice e a Defeitos similares que ocorrem aos Corpos naturais das outras pessoas. Mas seu Corpo político é um Corpo que não pode ser visto ou tocado, composto de Política e de Governo e constituído para a Condução do Povo e a Administração do bem-estar público, e esse Corpo é extremamente vazio de Infância e de Velhice e de outros Defeitos e Imbecilidades naturais, a que o Corpo natural está sujeito, e, devido a esta Causa, o que o Rei faz em seu Corpo político não pode ser invalidado ou frustrado por qualquer Incapacidade em seu Corpo natural.

Essa dicotomização³³¹ entre corpo mortal e corpo político do rei, a nosso ver, intrínseca à paisagem fúnebre imperial, carrega em si o paradigma de construção e hibridização relacionada às faces do governante e do Estado romano. Em outras palavras, no panorama do Estado-Teatro romano, a face do governante e conseqüentemente do Estado constrói-se e mantém-se partir das categorizações e símbolos, das imagens e do imaginário imbricados na cerimônia fúnebre. Sob esse prisma, a concepção do corpo duplo do rei estabelece, por sua vez:

uma distinção entre o monarca como indivíduo privado e o monarca como *persona ficta*, encarnação do Estado. Em um mesmo corpo ela permite diferenciar o rei do Rei. O primeiro, homem particular, possui um corpo carnal submetido às mesmas contingências que o de seus súditos; o segundo possui um corpo simbólico que não morre (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 13).

À luz deste palco simbólico no qual em alguma instância a morte e a imortalidade de sujeitos e arranjos sociais se atravessam, inaugurava-se o *funus imperatorum* romano. De acordo com Sumi (*apud* MOTA 2011, p. 106), “o funeral costumeiramente se iniciava com a preparação do corpo, com o revestimento das mais altas insígnias que o dignitário alcançou em vida e o cadáver disposto no átrio de sua residência oficial”.

Na sequência preludiva-se a procissão, chamada ‘*pompa funebris*’. Conforme a descrição de Gonçalves (2008, p. 45-46, grifos nossos):

Nessa subsequência litúrgica, o leito, kliné, era levado pelos jovens aristocratas até um carro fúnebre, que era um elemento a mais na representação funerária. Como se tratava de um imperador, ele era muito sofisticado, normalmente sendo adornado com ouro e marfim, mas não tinha paredes, para que a população pudesse ver a imagem imperial e acompanhar o cortejo. Esta translação do cadáver seguiu o mesmo caminho até o IV século. Sua rota começava no Palatino, no palácio imperial, e seguia pela Via Sacra, uma das principais de Roma, na qual se encontravam os mais sagrados templos da cidade (templo de Vesta, templo

³³¹ Estamos cientes de que a teoria de Kantorowicz (1998) acerca do corpo duplo do rei direciona-se, sobretudo ao rei francês Francisco I em 1547 d.C e nesse sentido, possui algumas incongruências relacionadas aos rituais fúnebres romanos (cf. GONÇALVES 2008, p. 44). Contudo, apesar de algumas diferenciações, concebemos que a aplicabilidade deste viés teórico na análise da apoteose imperial romana não se instaura como anacrônica, que na medida em que o corpo do governante romano se fragmenta e se teo-politiza, sobretudo no *imaginarium* romano. Maiores informações acerca deste posicionamento encontram-se nas pesquisas de Hekster (2009, p. 99) e Montero (2014, p. 219).

dos deuses Lares) e a residência do Pontifex Maximus, e onde também se realizavam as procissões de triunfo, prosseguindo até a rostra.³³²

Por sua vez, a chegada na rostra (palanque dos oradores romanos) localizado na praça do foro romano (Figuras 16 e 17) , prenunciava outro momento importante no ritual: a *laudatio funebris* ou *rogus* feita à memória do morto. Nessa etapa, realizavam-se os discursos e elogios de poder, ressaltavam-se os grandes feitos e virtudes do falecido e se recordava a assistência de sua importância na história da *urbs* romana (GONÇALVES, 2008, p. 39).



Figura 16: A Rostra. (visão transversal). Tribuna romana localizada na praça do foro. Foro romano - Roma.

Fonte: Foto tirada pelo autor no interior da área arqueológica do Fórum Romano em 07/08/2017.

³³² Segundo a descrição de Herodiano: “Quando se confirma o momento da morte os mais nobres cavaleiros da ordem equestre e alguns jovens escolhidos entre os senadores levantam o leito nas costas, e o levam ao longo da Via Sacra, até o Antigo Foro; que é o lugar onde os magistrados romanos são destituídos do cargo. O leito então é colocado entre duas tribunas em forma de arquibancada. Em uma destas se encontra um coro de crianças, escolhidas dentre as mais nobres famílias senatoriais; sobre outra um coral de mulheres da nobreza. Ambos os coros entoam hinos e cânticos em honra ao defunto, segundo um ritmo solene e triste” (HERODIANO, IV.2.5, tradução própria).



Figura 17: A Rostra: Visão lateral. Foro romano-Roma.

Fonte: Foto tirada pelo autor no interior da área arqueológica do Fórum Romano em 07/08/2017.

No entendimento de Kierdorf (*apud* HEKSTER, 2009, p. 97), esta fase homilética do funeral imperial encontra-se permeada por implicações simbólicas e de teo-políticas. No panorama destas implicações, a outorga do direito de proferir o elogio tornava-se um perigo na medida em que os atores protagonistas desse ritual tinham a capacidade de manipular a realidade e exagerar nos eventos que poderiam beneficiar os sucessores (RAMIREZ, 2008, p. 117). Tão poderosa era a força da palavra ligada a gestos e emoções nessa cena que Quintiliano (*apud* RAMIREZ, 2008, p. 117) no seu *Institutio oratoria* dedica um capítulo inteiro à chamada ‘comoção dos afetos’, mostrando como os atores através do elogio eram capazes de transformar o sentimento e a opinião popular em relação à determinada pessoa.

Nas palavras de Gonçalves (2008, p. 45-46) a *laudatio funebris*,

[...] era um momento fundamental do funeral, ao menos em termos de propaganda, pois nesta oração fúnebre, o herdeiro/sucessor fazia o elogio do morto, dava exemplos de sua boa conduta e reafirmava a continuidade do governo, no que ele havia tido de bom, além de enfatizar e renovar os laços de patronato, que o morto passava ao seu sucessor. Após a oração, entoavam-se hinos e muitas vezes, faziam-se dramatizações teatrais de partes importantes da vida do morto, que serviam como exemplo para os que acompanhavam o cortejo.

Algo significativo a ser mencionado é que estas primeiras etapas do funeral imperial estavam envoltas de uma atmosfera mítica que evocava, sobretudo, a figura de Enéias, o herói fundador, que vinculava a História de Roma à guerra de Tróia, aquele que representava o ideário de renascimento, renovação e refundação de Roma (ALBERTO, 2004, p. 35-36; RICHARD *apud* GONÇALVES, 2007a, p. 31).

Por sua parte, concluídos os elogios fúnebres, dava-se prosseguimento à etapa de desfecho da cerimônia funeral. Este passo consistia na cremação do corpo do cadáver, a chamada *crematio*, que se realizava de forma real ou através da imagem de cera (ARCE, 2000b, p. 118; GONÇALVES 2008, p. 47).

Entre as muitas particularidades e ritos que constituíam o funeral imperial romano, esta fase ritual possuía uma característica que não só era espetacular como também ideologicamente importante. Em suma, a *crematio* era um pré-requisito indispensável para proclamar uma divinização (ARCE, 2000b, p. 118), haja vista que a deificação de um mortal pressupunha que o corpo fosse levado para o céu e transformado em um ser divino (BICKERMAN, 1972, p. 15). Tal era a importância da *crematio*, que o historiador romano Plutarco dizia que o ato da consagração ou divinização coincidia com a cremação do cadáver. De acordo com quando se terminava a combustão entendia-se que o defunto havia se tornado *divus* (PLUTARCO, 2001, p. 245-251).

Nesse processo de significativa intensificação política (GEERTZ, 1980, p. 152) explicitam-se as matizações do *corpus symbolicum* do governante. Dessa forma, se por um lado, o corpo humano 'privado' e mortal do imperador havia sido incinerado, por outro, seu corpo divino com conotações políticas se representava por meio de uma imagem sacralizada no mesmo processo (MONTERO, 2014, p. 219). Em outros termos, se o corpo material do imperador como homem havia se consumido, como ser divino havia ascendido aos céus³³³ (*Corpus Hermeticum apud* MONTERO, 2014, p. 219).

Esta era uma etapa em que a crença, o imaginário e as raízes mitológicas greco-romanas se atravessavam. Segundo Bickerman (1972, p. 15), a própria autoridade dos antepassados de Roma "*de natura deorum*" estabeleceu o

³³³ Os filósofos antigos já especularam *ad modum graecum*, tentando encontrar uma explicação em relação a paradoxal dupla personalidade do imperador falecido (YÉBENES, 2005, p. 106). De acordo com a literatura hermética: "O imperador é o último dos deuses... mas o primeiro dos homens. Enquanto na terra, ele é separado de sua verdadeira divindade, em relação aos homens existe algo excepcional nele, semelhante ao divino: a sua alma, que vem de um lugar mais alto do que as almas dos homens" (*Corpus Hermeticum apud* YÉBENES, 2005, p. 106, tradução própria).

precedente romano para a apoteose. Sob esse entendimento, pode-se dizer que, a *crematio* seguida da ascensão celestial enraíza-se, especialmente, nas tradições míticas de Hércules e Rômulo. De acordo com o ideólogo romano Cícero (*apud* MOTA, 2015, p. 24), não há dúvidas de que estes personagens obtiveram um lugar nos céus por mérito de serem adorados da mesma forma que os seres divinos que sempre pertenceram àquele lugar³³⁴. Nesse amálgama mítico, se por um lado, a ascensão a partir da pira repetia um modelo fornecido pela ascensão de Hércules à imortalidade³³⁵ (PRICE, 1987, p. 58), por outra parte, em Rômulo³³⁶ estabeleceu-se “a noção de que o corpo deveria desaparecer, como na sua transformação no deus Quirino, de onde advinha a necessidade da cremação” (RICHARD *apud* GONÇALVES, 2007a, p. 31).

Concernente ao estudo da apoteose romana, o mais importante a ser assinalado, a partir desta plataforma mítica, é que, as narrativas apoteóticas de Hércules e Rômulo geraram um referencial ritual no qual “o imperador só seria proclamado *divus* se fosse cremado como na narrativa mitológica” (GONÇALVES, 2007a, p. 30). Seguindo os moldes míticos, Herodiano (IV. 2.6-11, tradução própria) descreve em pormenores o desdobramento desta etapa crucial para a apoteose imperial. Em suas palavras:

Então o leito é novamente levantado e levado para fora da cidade, até o Campo de Marte. Ali, em um ponto mais elevado da planície, surge uma construção de base quadrada, em formato de tenda militar, feita somente de grandes vigas de madeira. Esta em seu interior está cheia de lenha para queimar. Ao externo é decorada com tecidos trabalhados a fio de ouro, esculturas em marfim e pinturas variamente coloridas. Sob essa construção se levanta outra, parecida na forma e na ornamentação, porém menor, com

³³⁴ De acordo com Ramírez (2008, p. 225), se considerava que Hércules e Rômulo, contaminados com o sangue mortal de um de seus progenitores, haviam ascendido aos céus em honra aos seus méritos e que, por conseguinte, seus corpos mortais haviam desaparecido do mundo dos vivos.

³³⁵ “Foi exatamente pelo fato de os companheiros de Hércules não terem achado vestígios de cinzas na pira onde seu corpo foi queimado no monte Oeta, após ele receber o oráculo de Delfos, como reconta Diodoro Sículo (IV, 38.3-5), que se considerou que ele virou deus” (BICKERMAN *apud* GONÇALVES, 2007a, p. 30).

³³⁶ De acordo com Ênio, poeta pré-*virgiliano*, “Rômulo foi transportado vivo para o ‘firmamento celestial’” (Quinto Ênio *apud* MOTA, 2015, p. 24). No entendimento de Veiga (2013, p. 17), “o relato da apoteose de Rômulo serviu de modelo a ser imitado pelos imperadores, sendo o ponto de partida para o estabelecimento de uma tradição sociocultural que tornou-se um dispositivo de legitimação política. A figura de Rômulo possuía um simbolismo único que fazia dele a imagem prototípica a ser adotada como parâmetro e elemento-chave no engendramento da tradição político-religiosa da Roma imperial” (VEIGA, 2013, p. 17).

várias portas e janelas abertas. Na sequência há uma terceira e uma quarta construção, cada uma menor que a anterior, até chegar o último que é muito pequeno. A forma de todo o edifício se poderia comparar aquelas torres que estão nos portos, e a noite, através de um fogo aceso, sinalizam aos navios a rota mais segura; geralmente estes são chamados de faróis. O leito é então colocado na segunda prateleira, junto com todos os aromas e incensos que produzem a terra e a toda sorte de substâncias perfumadas: frutas ervas e sucos. De fato não existe província, cidade, e nenhum outro magistrado, que não se empenhe em enviar estas ofertas fúnebres para honrar o imperador. Quando se recolhe uma grande quantidade de substâncias, todo o edifício é tomado pelo aroma, então se reúne em torno disso um cortejo a cavalo: toda a ordem equestre começa a andar em desfile, de acordo com uma norma pré-estabelecida, cavalgando em ritmo de uma marcha de guerra. Estes desfilam sempre se atentando para uma ordem determinada, das carroças sobre onde estão os cidadãos com toga púrpura com máscaras que representavam as façanhas dos mais gloriosos generais e imperadores romanos. Cumprida esta cerimônia o sucessor ao trono pega uma tocha e se aproxima do edifício. Estão aqueles que estão presentes de cada parte se aproximam da tocha, e, então toda a construção com grande facilidade se inflama pela grande quantidade de substâncias aromáticas e lenha que possui. Da mais alta a menor parte em que se culmina o edifício, uma águia é solta e sobe ao éter junto com as chamas: os Romanos acreditam que essa águia leva da terra ao céu a alma do imperador. Daquele momento em diante este passa a ser cultuado como os outros deuses.

A sequência apresenta-nos a versão grega³³⁷ na íntegra do discurso:

- 6 μετὰ δὲ τοῦτο βαστάσαντες τὴν κλίνην φέρουσιν ἔξω τῆς πόλεως ἐς τὸ καλούμενον Ἄρεως πεδῖον, ἔνθα κατεσκεύασται ἐν τῷ πλατυτάτῳ τοῦ πεδίου τόπῳ τετραγώνον τι [καί] ἰσόπλευρον, ἄλλης μὲν ὕλης οὐδεμιᾶς μετέχον, ἐκ μόνης δὲ συμπίξεως ξύλων μεγίστων ἐς σχῆμα οἰκήματος.
- 7 πᾶν δὲ ἐκεῖνο ἐνδοθεν μὲν φρυγάνων πεπλήρωται, ἔξωθεν δὲ χρυσοῦφρεσι στρωμναῖς ἐλεφαντίνοις τε ἀγάλμασι γραφαῖς τε ποικίλαις κεκόσμηται. ἐπ' ἐκείνῳ δὲ ἕτερον, σχήματι μὲν καὶ κόσμῳ παραπλήσιον, μικρότερον <δ> ἐπίκειται, πολίδας ἔχον καὶ θύρας ἀνεφγνίας. τρίτον τε καὶ τέταρτον, ἀεὶ τοῦ ὑποκειμένου μείον, ἐς τελευταῖον βραχύτατον περατοῦται. ἀπεικάσαι τις ἂν τὸ σχῆμα τοῦ κατασκευάσματος φρονκτωρίοις, ἃ τοῖς λιμέσιν ἐπικείμενα νόκτωρ διὰ τοῦ πυρὸς ἐς ἀσφαλεῖς καταγωγὰς τὰς ναῦς χειραγωγεῖ· φάρους τε αὐτὰ οἱ πολλοὶ καλοῦσιν. ἐς δὴ τὸ οἶκημα τὸ δεύτερον ἀνακομίσαντες τὴν κλίνην τιθέασιν, ἀρώματά τε καὶ θυμιάματα πάντα ὅσα γῆ φέρει, εἰ τέ τινες καρποὶ ἢ πόαι χυμοὶ τε συμβαλλόμενοι πρὸς εὐωδίαν, ἀνακομίζονται καὶ σωρηδὸν χέονται· οὔτε γὰρ ἔθνος οὔτε πόλις τις οὔτε τῶν ἐν ἀξιώσει ἢ τιμῇ ἔστιν ὃς μὴ δῶρα ὕστατα ταῦτα

³³⁷ Optamos por inserir a versão grega do texto de Herodiano em nossa pesquisa por dois fatores: 1- por se tratar de uma das principais fontes descritivas da apoteose imperial romana, tema intrínseco ao objeto e hipótese nuclear desta investigação; 2- no intuito de proporcionar aos leitores(as) e pesquisadores(as) um contato com um material colhido em nosso estágio feito na Itália, oferecendo assim, uma matriz grega para exercícios ulteriores de tradução deste importante discurso.

- πέμπει φιλοτίμως ἐς τιμὴν τοῦ βασιλέως. ἐπὶ δὲ μέγιστον χῶμα ἀρθῆ τῶν ἀρωμάτων πᾶς τε ὁ τόπος πληρωθῆ, ἵππασία περὶ τὸ κατασκευάσμα ἐκεῖνο γίγνεται, πᾶν τε τὸ ἵππικὸν τάγμα περιθῆ κήκλω μετὰ τινος εὐταξίας καὶ
- IO ἀνακωκλώσεως πυρριχίῳ δρόμῳ καὶ ῥυθμῶ. ἄρματά τε περιέρχεται ὁμοίᾳ εὐταξίᾳ, φέροντα τοὺς ἐφεστῶτας ἡμφιεσμένους μὲν τὰς περιπορφύρους ἐσθῆτας, προσωπεῖα δὲ περικειμένους εἰκόνας ἔχοντα ὅσοι Ῥωμαίων ἐνδόξως ἐστρατήγησαν ἢ ἐβασίλευσαν. τούτων δὲ συντελεσθέντων λαβὼν λαμπάδα ὁ τὴν βασιλείαν διαδεξάμενος προσφέρει τῷ οἰκῆματι, οἳ τε λοιποὶ πανταχόθεν πῦρ ἐπιτιθέασιν πάντα δὲ ῥᾶστα ἀνάπτεται [εὐμαρῶς] ὑπὸ τοῦ πυρός, φρυγάνων
- II τε πλήθους καὶ θυμιαμάτων ἐπινηθέντος. ἐκ δὲ τοῦ τελευταίου καὶ βραχυτάτου κατασκευάσματος, ὡσπερ ἀπὸ τινος ἐπάλλξεως, ἀετὸς ἀφέται σὺν τῷ πυρὶ ἀνελευσόμενος ἐς τὸν αἰθέρα, ὃς φέρειν ἀπὸ γῆς ἐς οὐρανὸν τὴν τοῦ βασιλέως ψυχὴν πιστεύεται ὑπὸ Ῥωμαίων καὶ ἐξ ἐκείνου μετὰ τῶν λοιπῶν θεῶν θρησκευέται.

Concluído este rito fenomênico, no qual o imperador ascende à esfera urânico-divina, encerra-se em seu ápice espetacular o *funus imperatorum* romano. Nesse momento o *corpus symbolicum* do governante está pronto para o próximo e sacramental passo em relação à sua apoteose: a *consecratio* imperial.

Dentro de um panorama investigativo, não há como remontarmos à *consecratio* romana, sem antes, referirmo-nos, uma vez mais, à capacidade que os seres humanos têm de decidir e construir seus próprios referenciais de divindade. No cerne desta arena simbólica como afirma-nos Versnel (*apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 204) todo processo construcional relacionado ao divino encontra-se nas mãos dos que assistem e, sobretudo, coordenam o espetáculo.

Esta realidade aplica-se à máquina de fazer deuses imbricada no Estado-Teatro romano. Nesse tablado de construtos e objetivações a manufatura dos imperadores divinos tinha seu monopólio na cena senatorial. Na Roma antiga a única instituição capaz de manipular os métodos para a divinização (leis e os decretos sagrados) era o Senado (LOZANO, 2008, p. 154).

Destarte, para que um imperador ascendesse ao patamar de *divus*, era necessário um acordo do senatorial³³⁸, um contrato entre as forças políticas que interviam depois da morte e cremação do príncipe. Este ato de divinização, por sua

³³⁸ “Desde a época republicana o Senado era um elemento importante no reconhecimento de novas divindades e na instituição de novos cultos” (BICKERMAN *apud* MACHADO, 2014, p. 65). Cf. também Chalupa (2007b, p. 268).

vez não era uma obra imediata e automatizada. Do contrário, vinculava-se ao âmbito jurídico e legislativo no qual importava o comportamento do imperador morto, e principalmente, as atitudes do governante atual. Pode-se dizer que era um ato teo-político, uma ação interessada³³⁹ (BICKERMAN, 1972, p. 24; ARCE, 2000b, p. 117-118; GONÇALVES, 2003, p. 32).

Bickerman (1972, p. 24-25) define este ritual como um ato sacro politicamente motivado, uma técnica de divinização burocrática tradicional, a partir da qual a adoração do *divus* tinha seu alicerce na altoridade do senatorial, sem nenhuma referência a qualquer agonia sobrenatural. Nessa ação, o depoimento de uma testemunha de um prodígio (que havia sido observado em terras públicas), se aceito pelo Senado, era necessário e suficiente para efetuar a união entre o governante e os deuses.

Em síntese a *consecratio* configurava-se como um decreto teo-político que proclamava oficialmente o imperador como *divus*³⁴⁰ (ARCE, 2000b, p. 116-117; RIES, 2007, p. 444; ANDRINGA, 2016, p. 11). Era sumariamente “uma homenagem àqueles que, de alguma forma, auxiliaram na manutenção dos interesses senatoriais, uma declaração pública de adesão” (GONÇALVES, 2003, p. 32). No que se refere ao processo de construção imagética do imperador divino pode-se assinalar que a *consecratio* estabelece-se como o desfecho supremo dos ritos de apoteose no Império. Neste enlace a *consecratio* retém substancialmente uma dupla função: integrar o processo ritual apoteótico e confirmar o novo Imperador no poder (MOTA, 2011, p. 130).

No âmbito da propaganda do Estado-Teatro romano o paradigma burocrático/legislativo ritual da *consecratio* sintetiza a ritualística apoteótica e encontra-se repercutido de forma candente na numismática imperial (Figuras 18, 19, 20, 21, 22 e 23). Na esfera das representações inerentes às moedas imperiais as imagens da águia e da pira cristalizavam no imaginário romano as dinâmicas do rito apoteótico daqueles que enfim haviam ascendido a divindade.

³³⁹ Price (*apud* GONÇALVES, 2007a, p. 26) compara essa atribuição do Senado ao papel do Vaticano na canonização dos santos. Segundo o autor, “ambos são árbitros supremos em termos religiosos. A criação de um *divus* como a de um santo era o reconhecimento de um estado de coisas e precisava de testemunhas. Na passagem do segundo para o terceiro século d.C., todos os presentes à cerimônia da apoteose tinham a chance de ver a águia levando a alma do morto para os céus”.

³⁴⁰ O imperador vivente não é um deus, mas o imperador defunto que recebeu a *consecratio* é, por sua vez, um *divus* (RIES, 2007, p. 444).



Figura 18: Moeda de prata. Denário. *Diva Marciana/ Consecratio*. Aprox 113 d.C. RIC2 743 © Trustees of the British Museum



Figura 19: Moeda de prata. Denário. *Diva Sabina/Consecratio*. 117-138 d.C. RIC2 420b. © Trustees of the British Museum



Figura 20 – Moeda de prata. Denário. *Diva Faustina/Consecratio*. 141-161 d.C. RIC3 384, © Trustees of the British Museum.



Figura 21: Moeda de prata. Denário. *Divus Verus/Consecratio*. Aprox. 169 d.C. RIC3 596b © Trustees of the British Museum



Figura 22: Moeda de ouro. Aureus. *Divus Antoninus Pius /Consecratio*. 180 d.C. RIC3 275. © Trustees of the British Museum



Figura 23: Moeda de ouro. Aureus. *Divo Severo Pio/Consecratio*. 211.d.C. RIC4 191a © Trustees of the British Museum.

Na linha do tempo imperial, a chancela apoteótica da consecratio, por sua vez, repercurte-se e consolida-se, de forma significativa na história monumental romana. Uma história engendrada no *imaginarium* societal como signo teatrocrático e propagandístico no qual as representações iconográficas da arte também atuam como mecanismo de cristalização ideológica, células matriciais geradoras de sentido³⁴¹ e práticas construtoras do próprio mundo social romano (CHARTIER, 1991, s/p). Sob a atmosfera divinizante da Roma antiga estas representações se configuram como o *locus symbolicum* que consolida a imagética sacralizada de homens e mulheres no Império dos Césares (Figuras 24, 25 e 26).

³⁴¹ As representações são matrizes geradoras de condutas, que possuem força de coesão e dão sentido ao mundo dos grupos e indivíduos (PESAVENTO, 2004).

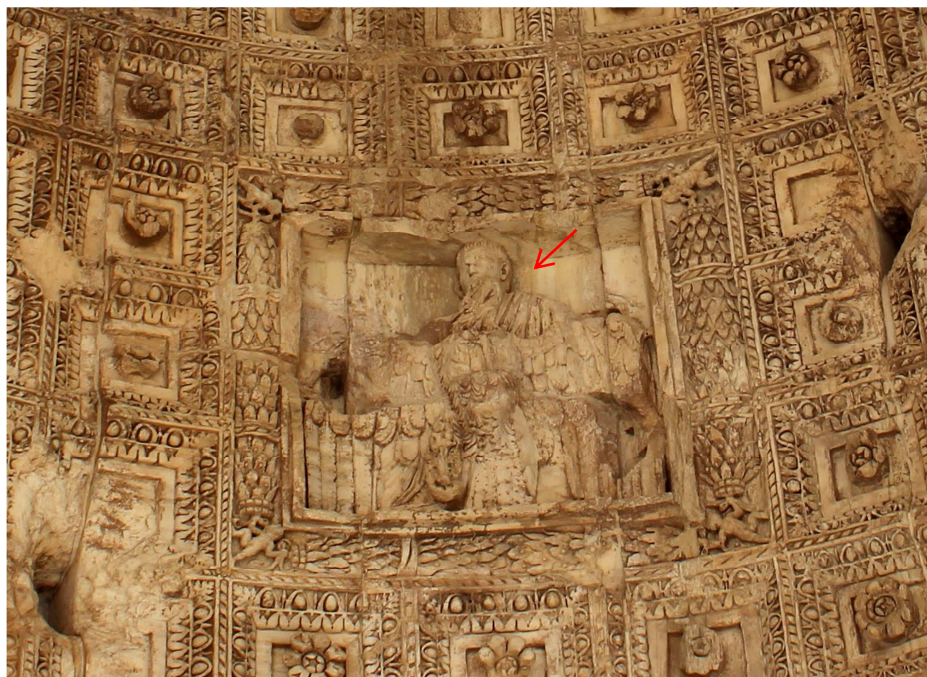


Figura 24: Apoteose de Tito. Representação iconográfica situada na parte central superior do Arco de Tito, na qual do imperador romano é levado aos céus por uma águia. Foro romano- Roma.
 Fonte: Foto da tirada pelo autor no interior da área arqueológica do Fórum Romano em 07/08/2017.



Figura 25: Apoteose de Sabina. Relevo para um monumento honorário de Adriano. Mármore. Idade Adrianea (117-138 d.C). Museus Capitolinos-Roma.
 Fonte: Foto tirada pelo autor nos Museus Capitolinos em 13/10/2017.



Figura 26: Apoteose de Antonino Pio e Faustina. 161-162 d.C. Museus Vaticanos.

Fonte: Imagem disponível em: <http://www.repubblica.it/2007/02/sezioni/arte/gallerie/segni-comando-gal/segni-comando-gal/5.html>. Acesso em 16/10/2017.

Isto posto, no término deste subtópico, ao retomarmos por empréstimo o pensamento de Geertz (1980), ousamos assinalar que os croquis sintagmáticos do processo inerente à apoteose imperial percorrem um eixo teleológico rumo ao limiar do ideal absoluto e nomizante³⁴², voltado para ascensão do corpo teo-político do governante, e, conseqüentemente, para a tessitura de um manto sagrado inerente ao Estado-Teatro romano, este, em constante manutenção estrutural. Nesse tablado cerimonial dialético, a imagem sacralizada e imortalizada no *corpus symbolicum* do governante impera. Este começa e termina como o centro.

À luz deste trajeto ritual, como epílogo deste *acto* teórico, pode-se indicar que, de forma análoga às outras configurações sociais, no palco em que se desenvolvia a apoteose romana,

[...] o esplendor cerimonial representava a centralidade do rei, convergindo nele como o seu foco; representava os poderes que se alojavam nessa centralidade retratando-os em termos de riqueza coligida; e representava o campo social sobre o qual aqueles poderes se espalhavam em termos da população a partir da qual a riqueza era reunida. A extravagância dos rituais do Estado não era só a medida da sacralidade do rei. [...], era também a medida do bem-estar do reino. Mais importante ainda: era uma demonstração de que se tratava da mesma coisa [...] Como um signo num

³⁴² Aqui tomamos por empréstimo o conceito de *nomos* em Berger (1985). Este será desenvolvido na seqüência da investigação.

sistema de signos, uma imagem num campo de imagens, que é aquilo em que ele esforçadamente se transformava nas cerimônias de corte, o rei era distinto pelo fato de 'sentando-se' no ponto acima do qual a hierarquia era incorpórea, ele marcava o limiar do ideal absoluto (GEERTZ, 1980, p. 163-164).

Diante de todos estes dados, no que diz respeito ao Estado-Teatro romano, trabalhamos com a hipótese de que este fausto cerimonial sacralizante, repercutido nos signos da história imperial, tem sua gênese no emolduramento da face de um herói em particular. Referimo-nos à apoteose de Júlio César. Em nossa rota epistemológica que, por opção metodológica, parte da macro para a microrealidade processual, uma vez detalhados os croquis dos ritos da apoteose imperial, encaminhamo-nos assim, aos pormenores da construção imagética do *Divus Julius* romano. Nisso consiste nosso próximo passo.

2.2.2.2 A apoteose do herói romano

Só uma aspiração mantém os príncipes anelantes: deixarem de si gloriosa lembrança.

(Tácito Cornélio, anais)

Caio Júlio César (Figuras 27, 28 e 29), nasceu em Roma no ano 100 a.C., com disposições para a eloquência política, e cultivou com cuidado esse talento natural. Ocupou incontestavelmente o segundo lugar entre os oradores de Roma. Entretanto preferiu a essa glória a superioridade garantida pelo poder e pelas armas. Em sua vida, dedicou-se unicamente aos trabalhos militares e ao manejo dos negócios políticos, que o elevaram ao supremo poder. Suas façanhas o colocaram acima de muitos que se chamavam por heróis. Nesse comparativo ele foi superior a todos pelo número de batalhas travadas e pela multidão de inimigos mortos³⁴³. Tamanhas eram sua influência e liderança que conseguia inspirar em seus comandados uma afeição e ardor tão elevados que transformavam o mais comum soldado em um combatente invencível, capaz de derrubar tudo o que encontrava pela frente e enfrentar todos os perigos, quando se tratava da glória de César (PLUTARCO, 2001, p. 160-178).

³⁴³ “Em menos de dez anos de duração das guerras das Gálias, expurgou mais de oitocentas cidades, subjugou trezentos povos, combateu, em diversas batalhas campais, contra três milhões de inimigos, matou um milhão destes e fez mais de um milhão de prisioneiros” (PLUTARCO, 2001, p. 178).



(Fig. 27)

(Fig. 28)

(Fig. 29)

Figura 27: Busto de Júlio César. Cópia Trajana (110 d.C) da original de 50 a.C. Inv. 6038. Museu arqueológico Nacional de Nápoles.

Fonte: Foto tirada pelo autor no mesmo museu em 11/10/2017.

Figura 28: Retrato de Júlio César com uma guirlanda. Encontrado em Atenas cerca de 40 a.C. Museu arqueológico Nacional de Atenas.

Fonte: Foto tirada pelo autor no mesmo museu em 22/11/2017.

Figura 29: Busto de ancião considerado César (30 a.C- 10 d.C). inv. 1914. n. 80. Galeria dos Ofícios. Florença.

Fonte: Foto tirada pelo autor no mesmo museu em 30/11/2017.

Dentre os romanos teve, possivelmente, como nenhum outro mortal seu nome marcado nas linhas e efeitos da história³⁴⁴. Tais marcas indeléveis só estabeleceram-se devido à densidade simbólica da glória que lhe fora atribuída, esta, por intermédio de um mecanismo teatrocrático no qual o herói era tornado divino: a apoteose romana.

Não existe nenhum registro na história de Roma acerca desse procedimento divinizante nos tempos republicanos. Ao que tudo indica, na trilha de Rômulo³⁴⁵, César parece ser o primeiro caso de apoteose oficial, com instituição de um culto, templo e rituais dedicados a ele (GRADEL *apud* RAMÍREZ, 2008, p. 226; LIPKA *apud* MOTA, 2015, p. 23). Nesta cena embrionária e inovadora (CHALUPA, 2007a, p. 202; KOORTBOJIAN, 2013, p. 8), César foi o primeiro romano a receber

³⁴⁴ Uma relevante biografia de Júlio César encontra-se na clássica obra de Weinstock (1971, p. 19-79).

³⁴⁵ Cf. Gradel (*apud* RAMÍREZ, 2008, p. 226).

oficialmente as honras divinas do Estado; o primeiro de muitos, que viriam a ser, por sua causa, denominados *divus*. Nas tramas do Estado-Teatro romano, sua apoteose figura, assim, como núcleo prototípico panteonizante que proporcionou um modelo parcial para divinização de Augusto e imperadores ulteriores (WEINSTOCK, 1971, p. 389; PRICE 1987, p. 71; GONÇALVES, 2007a, p. 28).

No âmbito histórico das continuidades, podemos dizer que o processo de apoteose de César teve sua matização inicial ainda que de forma indireta e incipiente, antes da sua morte. Relatos historiográficos nos contam que o próprio César alegava para si raízes ancestrais míticas que de alguma maneira já o introduziriam na esfera do divino em vida. Desde “os anos iniciais do seu *cursus honorum*, o mesmo buscou suporte nas pretensas origens heroicas e divinas de sua gens” (MOTA, 2015, p. 152).

Esse vínculo de César com a paisagem urânica baseava-se essencialmente na apropriação de uma tessitura genealógica heroico-divina por parte do ditador romano³⁴⁶ (GONÇALVES; MOTA, 2016, p. 72). Nessa conjuntura, o acionamento da genealogia familiar dos *Iulii* e o investimento na tutela especial de Vênus (divindade mãe de Eneas e progenitora da *gens Iulia*), aparecem mais claramente como estratégia de sua autopromoção (MOTA, 2015, p. 135-154). Esse expediente pode ser observado na construção do Templo dedicado à Vênus Genetrix no espaço do foro de César³⁴⁷ (Figuras 30 e 31) e estrutura-se num caminho para a eternidade reservada aos deuses, uma ponte para a fama³⁴⁸ e a glória³⁴⁹.

³⁴⁶ Maiores informações acerca deste mapeamento genealógico, encontram-se artigo de Gonçalves e Mota (2016, p. 72-93). Nesse texto os autores objetivam “repensar as origens da gens e buscar uma vinculação com o passado heróico foi uma solução plausível para novos ramos que apareceram no cenário político ostentando antigos nomes gentílicos, e uma maneira de transformar esse elo ancestral em um distinto predicado digno de ser lembrado em escritos de toda sorte, monumentos e moedas” (GONÇALVES; MOTA, 2016, p. 72).

³⁴⁷ A praça do foro de César foi construída sob o modelo arquitetônico dos pórticos gregos com a inserção de um templo ao centro de um de seus lados curtos segundo a moda etrusca-italica. O foro com planta retangular possuía três lados circundados por pórticos, enquanto o centro do quarto lado abrigava o templo de Vênus Genetrix.

³⁴⁸ Acerca da fama de César, ver em Wyke (2008, p. 1-21).

³⁴⁹ Cf. Ramírez (2008, p. 23).



Figura 30: Visão panorâmica do foro de César. 46. a.C., ao fundo a direita se encontram as colunas do templo dedicado a Vênus Genetrix.

Fonte: Foto tirada pelo autor desde a Avenida dos Fóruns Imperiais em 07/08/2017.



Figura 31: Visão aproximada do foro de César. Ao fundo, na lateral direita encontram-se as colunas do templo dedicado a Vênus Genetrix.

Fonte: Foto tirada pelo autor desde a Avenida dos Fóruns Imperiais em 07/08/2017.

Historicamente o elo de César com os deuses³⁵⁰ se confirmava a cada vitória militar, na numismática e nos seus discursos³⁵¹. Um exemplo matricial desta *práxis*

³⁵⁰ Acerca da descendência divina de César cf. Weinstock (1971, p. 4-18).

de enraizamento e apropriação mítico-ancestral pode ser observado no discurso fúnebre na rostra feito pelo ditador no funeral de sua tia Júlia, a primeira importante iniciativa política de César, momento em que o povo contemplou uma exibição simbólica (LINCOLN, 1993, p. 387-396), através das seguintes palavras:

Minha tia Júlia é descendente de reis por parte da família de sua mãe; por parte da família do seu pai, encontra-se ligada aos deuses imortais. A casa real dos Márcios, de onde minha mãe herdou o nome, provém de Anco Márcio. Os Júlios, antepassados da nossa família, são descendentes de Vênus. Desta forma, misturam-se à nossa raça a santidade dos reis que exercem tão poderosa influência sobre os homens, e a majestade dos deuses, que mantém debaixo da sua autoridade os próprios reis (SUÊTONIO, 2012, p. 10).³⁵²

No âmbito do Estado-Teatro romano, esta performance homilética de César pode ser compreendida em termos de conteúdo e representatividade, como a síntese do fundamento mítico-genealógico sob o qual o próprio general romano construiria sua intencionalidade de se divinizar³⁵³ em vida. Sob uma dinâmica de empoderamento, ao vincular uma linhagem divina a si mesmo '*gentis cuius (a Iulii) família est nostra*', César consuma através das palavras uma autopropaganda política certa (KIERDORF *apud* BADIAN, 2009). No tocante à projeção e efeitos históricos, o discurso produz um marco mítico catalisador de desdobramentos para além da realidade do próprio César, alcançando também seus sucessores no poder³⁵⁴.

Prova dessa realidade de apoderamento e da força simbólica inerente a César é que algumas honras divinas certamente foram transferidas para ele ainda em vida (PRICE, 1987, p. 71). O ideólogo romano Cícero (*apud* PRICE, 1987, p. 71) já relatava que pós a batalha decisiva de Munda, planície no sul da Espanha, em 45 a.c, uma estátua do general fora carregada em procissões festivas junto com *Romulus-Quirinus*, uma honra extraordinária em se tratando apenas de um ser humano. Neste contexto de excentricidades, há quem afirme que César fora

³⁵¹ Cf. Mota (2015, p. 152s).

³⁵² "Ele [César] ofereceu sacrifícios à meia noite e invocou Marte e sua própria ancestral, Vênus (pois se acreditava que de Enéias e de seu filho Lúlo, descendia estirpe Júlia, com uma sutil alteração no nome), prometendo que, se tudo viesse a bom termo, em reconhecimento edificaria um templo em Roma à deusa como Portadora da Vitória" (APIANO *apud* MOTA, 2015, p. 162).

³⁵³ Cf. Lozano (2008, p. 155) e Mota (2015, p. 164).

³⁵⁴ Cf. Mota (2015).

proclamado divino ainda em vida, durante seus últimos meses de vida (CHALUPA, 2007a, p. 202).

Todo esse palco permeado pelas interações entre César e a atmosfera do sagrado serviu como um tipo de preparação para o que haveria de vir. Contudo o preço da glória exige do herói um último passo.

À luz desta perspectiva, Brelich (1978, p. 313s) assinala que embora o herói possua uma descendência privilegiada e sobre-humana, após alcançar o vértice do triunfo ao superar provas extraordinárias, após viver núpcias e conquistas memoráveis, em razão das suas imperfeições e descomedimentos, o herói encontra-se condenado ao fracasso e a um fim trágico. Neste cenário “o último ato do drama do herói é a morte. Esta se constitui no seu ápice, na prova final, esta ou é traumática e violenta ou o surpreende em absoluta solidão” (BRANDÃO, 2000, p. 63).

César, como poucos na história experimentou esta realidade. Tornou-se vítima de uma conspiração por parte de membros do senado romano, e, no dia 15 de (idos de) março de 44.a.C foi assassinado por um motim coordenado por Cassio e Brutus (senadores romanos) (SUETONIO, 2012, p. 57-62; PLUTARCO, 2001, p. 245-251, APIANO, 2004, p. 210). Nas palavras do poeta Ovídio, Vênus de quem César era devoto, havia visto as tramas contra ele, todavia, não podia mudar seu destino (OVIDIO, *Metamorfoses*, Livro XV).

Este trágico destino, do qual César, talvez, intencionalmente, não fora poupado, o colocaria definitivamente entre os deuses. Em se tratando do herói, seu caminhar para a morte seria também uma passagem para sua imortalidade simbólica, um passo para sua definitiva divinização.

Tal acentuação da matização divina de César encontra-se diametralmente relacionada ao cerimonial de apoteose ocorrido após sua morte. Entretanto, agora, no horizonte do Estado-Teatro romano, o processo de fabricação do *Divus Julius* não partiria do próprio César, mas daqueles que se beneficiariam do processo³⁵⁵. Daqueles que sabiam que o poder sobre os mortos significa o poder sobre a vida (STEVANOVIĆ, 2008 p. 7-22).

³⁵⁵ Dentre estes se encontravam Marco Antônio e os membros do senado romano, porém, destaca-se, sobretudo, a figura de Otávio, filho adotivo de César, seu futuro herdeiro e sucessor.

Diante desta conjuntura, podemos dizer que o primeiro passo relacionado à apoteose de César encontra-se no seu funeral³⁵⁶. Este fora realizado nos moldes de um grande cerimonial público nas linhas tradicionais, mas também possuiu características atípicas e extraordinárias. Tais características correspondem desde a demora estratégica de cinco dias entre a morte do general e o começo dos funerais³⁵⁷, até a fabricação de uma imagem de cera³⁵⁸, sob a qual o cadáver de César fora escondido (APIANO, *Le guerre Civili* II, 147-148, p. 208-209; PRICE, 1987, p. 72).

Outra característica do funeral foi a cena estruturada para o transporte e exposição de seu corpo³⁵⁹. Descreve-nos Suetônio que este cenário envolvia a introdução de elementos simbólicos no espetáculo fúnebre de César, como a construção de uma capela dourada feita pelos moldes da Vênus Genetrix, de um leito de marfim coberto de ouro e púrpura, e, de uma pira crematória no Campo de Marte, esta última, ao lado do túmulo de sua tia Júlia. Todas essas estruturas cercaram-se, sobretudo de grande comoção popular³⁶⁰ e de uma *práxis* de procissão ‘*pompa funebris*’ (SUETÔNIO, 2004, p. 59). Sob essa atmosfera, depois de uma multidão inumerável ter pegado o corpo de César em seus braços, este fora levado ao Foro e posto com clamor e magnífica pompa diante das tribunas (APIANO, *Le guerre Civili* II, 143, p. 206).

Balandier (1982, p. 10) traduz-nos esse cenário ao afirmar que “as manifestações do poder não se acomodam bem com a simplicidade. A grandeza ou a ostentação, a decoração ou o fausto, o cerimonial ou o protocolo geralmente as caracterizam”. Sob esse prisma o palco estava preparado para a próxima etapa, fundamental no ritual da apoteose: A *laudatio fúnebris* de César, proferida por Marco Antônio, seu pretense sucessor³⁶¹ (WEINSTOCK, 1971, p. 389).

³⁵⁶ Acerca do funeral de César, cf. Weinstock (1971, p. 346-355).

³⁵⁷ De acordo com Sumi (*apud* MOTA, 2011, p. 106-107), no caso de César, passaram-se cinco dias entre a morte do Ditador e o começo dos funerais, e nesse aspecto, “notáveis dificuldades surgiram para se respeitar o costume tradicional: corria-se o risco da profanação do cadáver. O que, por outro lado, aumentou a atmosfera de suspense e o impacto causado pela reintrodução súbita do corpo no Fórum”.

³⁵⁸ Esta imagem de cera jazia dentro de um santuário dourado modelado no templo da Vênus Genetrix (PRICE, 1987, p. 72).

³⁵⁹ Cf. Mota (2011, p. 107).

³⁶⁰ Descreve-nos Apiano que nesta cena: “Um lamento e um gemido aconteceu novamente por um longo tempo, os armados batiam seus escudos” (APIANO, *Le guerre Civili* II, 143, p. 206, tradução própria).

³⁶¹ A *Laudatio* de Antônio é retratada de forma detalhada por Dion Cassio (*História Romana*, XLIV. 36-49).

Antônio havia enxergado a situação e a fragilidade do povo como uma oportunidade, na qual ele, segundo suas intenções, farse-ia representante de todos³⁶², pondo-se apenas como porta voz de um “epitáfio de um consolo em qualidade de consolo, de um amigo em veste de amigo, de um parente como um parente” (APIANO, *Le guerre Civili II*, 143, tradução própria).

Relata-nos Suetônio que, antes de pronunciar seu discurso, o cônsul pediu que o arauto lesse o invés do elogio fúnebre, o *senatus consulto*, que conferia a César honras divinas e humanas. Nesse ato de poucas palavras, também foi lido o juramento pelo qual todos se coligavam para a salvação de um só³⁶³ (SUETÔNIO, 2004, p. 59).

Na sequência, em sua alocução, composta sob os motes norteadores da honra e do poder, Antônio apresentou aos presentes tudo que remontava a glória de César (MOTA, 2011, p. 108). Enalteceu sua sabedoria, força e beleza. Evidenciou suas conquistas. Tratou também sobre a capacidade de gestão que César possuía, elogiou seu afeto com seus familiares e sua clemência, afirmando que o general romano não se mostrava cruel e perverso nem mesmo para com seus inimigos (DIÓN CÁSSIO, *História Romana*, XLIV. 38-39). Explicitou substancialmente a linhagem de César advinda dos antigos reis e deuses romanos, um renome dos seus antepassados que o general não havia só confirmado como também aperfeiçoado (DIÓN CÁSSIO, *História Romana*, XLIV. 37,1-6).

Na sinuosidade deste discurso Antônio foi sábio em agir. A cada honra atribuída a César, este voltava os olhos e os braços para o corpo do ditador. Nesse palco de intencionalidades, os tons de sua oratória, com matizes de convencimento, cercavam-se de palavras breves que ora misturavam piedade e raiva, ora transformavam-se em gemido, lamento e choro pela forma injusta com a qual seu amigo havia morrido. Amigo por quem Antônio declarou estar disposto a dar sua própria vida em troca (APIANO, *Le guerre Civili II*, 146, p. 208).

Por intermédio desta construção homilética, Antônio reivindicava para si a condição de legítimo herdeiro político de César. Ao assinalar com todo empenho e

³⁶² Na ocasião afirmou Antônio: “Lerei as dignidade de César considerando que estas serão a vossa voz e não a minha” (APIANO, *Le guerre Civili II*, 144, tradução própria).

³⁶³ Plutarco também confirma este acontecimento ao dizer que após a morte de César, “o senado concedeu uma anistia geral para todo o passado e decretou que se rendessem a César honras divinas, resolvendo, também, que nada fosse mudado das ordens dadas por César durante a ditadura” (PLUTARCO, 2001, p. 248). Acerca do tema, ver também em Apiano (*Le guerre civili II*, 148, p.209).

arrebatamento, a memória, devoção e *pietas* ao Ditador, elogiando o morto e *divus* em potencial, o habilidoso orador buscava transferir para si parte de sua honra³⁶⁴ (MOTA, 2015, p. 168). Em síntese, como bem assinala o historiador romano Dion Cassio, em tempos de triunvirato³⁶⁵, o objetivo era elevar a César ao mais alto grau. Nas teias desta trama, os triúnviros estariam preparando a imunidade para eles próprios. Toda a honra atribuída a César era estruturada na expectativa que um dia eles mesmos fossem dignos desta honra (DION CÁSSIO, *História Romana*, XLVII. 18,1-3).

Nesta paisagem teatral, repleta de performances³⁶⁶ e intencionalidades, estruturava-se um processo no qual César era transformado em herói e vítima da cobiça humana (MOTA, 2011, p. 109). Tal *dynamis* de heroificação³⁶⁷, na qual já se concatena uma alusão à divindade de César, evidencia-se, por sua vez, no ápice deste enfático discurso, momento em que Antônio profere as seguintes palavras:

No entanto, esse pai, sumo sacerdote, ser inviolável, este herói e deus, está morto, infelizmente, não pela violência de alguma doença, nem por velhice, ou por feridas de guerra, tão pouco por uma força sobrenatural, mas como resultado de uma trama [...] E agora, vítima de um assassinato, você (*César*) está morto no Fórum, lugar onde você foi coroado em triunfo, o mesmo lugar em que você muitas vezes dirigiu o povo (Dion Cassio, *História Romana*, XLIV.49,1-3, versão própria).

Por certo este elogio do cônsul, em alguma dimensão, já havia transportado o general romano para o espaço das divindades. Neste tablado teatrocrático, aquele que havia sido morto impiedosamente pelos seus amigos, agora era reconhecido como herói e deus³⁶⁸ (DION CÁSSIO, *História Romana*, XLIV. 49,3). Em síntese, sua

³⁶⁴ Nas palavras de Debord (1997, p. 20), “o espetáculo é o discurso ininterrupto que a ordem atual faz a respeito de si mesma, seu monólogo laudatório”. Essa realidade não se faz diferente no discurso de Marco Antônio.

³⁶⁵ Sistema romano republicano de governo estruturado por uma aliança entre três representantes. Nesse caso tratamos do segundo triunvirato envolvendo Marco Antônio, Otávio e Lépido estabelecido em 43 a.C.

³⁶⁶ “Existe uma forte conexão entre os gestos e os elementos performáticos, fundamentais num lugar espaçoso como o Fórum. Não era possível alcançar toda a população apenas com a potência da voz. Ao falar, Antônio deixou as mãos livres para gesticular, intercalando tons moderados com clamores enérgicos. Ora apontava para o cadáver em lastimável estado, ora agitava o manto perfurado de César tentado provocar a indignação dos presentes” (MOTA, 2011, p. 109).

³⁶⁷ Sobre a heroificação do rei, cf. Apostolidès (1993, p. 121).

³⁶⁸ Acerca da divindade de César, conferir também Price (1987, p. 72); Bonamente (1993, p. 707-731) e Wyke (2008, p. 239-255).

grandeza o tornava digno da divindade (OVIDIO, *Metamorfoses*, Livro XV). Aqui se estabelece um paradigma no tocante à apoteose de César.

Todo o discurso estava envolto por elementos espetaculares e cênicos que serviam para incitar a população, despertar a comoção nos presentes³⁶⁹ (PRICE, 1987, p. 72; MOTA, 2015, p. 167). Dentre estes dispositivos simbólicos, destaca-se a utilização de uma imagem humana de César feita de cera em tamanho real³⁷⁰. Enquanto Antônio discursava a imagem por obra de uma engenharia mecânica começou a girar, de modo que em cada parte foram vistos as vinte e três feridas que haviam atingido de modo selvagem todo seu corpo e rosto (APIANO, *Le guerre Civili II*, 147-148, p. 208-209). Esse recurso “rompia com o ordinário - ou seja, representar o falecido como aparentava em vida – e inseria o maravilhoso em cena, como um *deus ex machina*” (SUMI *apud* MOTA, 2011, p. 109).

Essa ampla matização divina intrínseca ao funeral de César surtiu seus efeitos. Associada à lealdade e revolta do povo, levou a multidão, por uma parte, a sair em busca dos assassinos do general romano, por outra parte, a uma tentativa de incinerar e enterrar seu corpo no templo de Júpiter, entre os deuses. Mas este plano fora frustrado (APIANO, *Le guerre Civili II*, 148, p. 209)³⁷¹. Impedida por dois homens, a multidão retornou ao Fórum, onde, sem mais delongas, o corpo de César fora cremado em praça pública³⁷² (DIÓN CÁSSIO, *História Romana*, XLIV. 50,1-3; PLUTARCO, 2001, p. 24; SUETÔNIO, 2004, p. 60). Em seguida comprometeu-se a oferecer sacrifícios a César, como a um deus (DIÓN CÁSSIO, *História Romana*, XLIV. 51,1).

Consumava-se, assim, a *crematio* de Júlio César. Neste rito encerrava-se a cena funeral e estruturava-se o *corpus symbolicum* do governante. Mas não era o

³⁶⁹ Nesse contexto, “vários elementos conjugados em cena faziam alusão direta à mãe divina do Ditador” (SUMI *apud* MOTA, 2015, p. 166). Maiores detalhes, em Apiano (*Le guerre Civili II*, 146, p. 208).

³⁷⁰ Apiano descreve que dentre os que se encontravam em estado de revolta pela morte de César, “um tal levantou sobre o leito uma imagem humana do mesmo César feita de cera, já que o corpo como era levantado sobre a cama, não se via (APIANO, *Le guerre Civili II*, 147-148, p. 208-209). Herodiano também relata-nos que no rito apoteótico esta imagem de cera era idêntica ao personagem honrado, sendo exposta ao público, elevada ao alto sobre um grande leito de marfim (HERODIANO, IV.2.2).

³⁷¹ Cf. Price (1987, p. 72).

³⁷² “Quando foi levado ao Fórum seu corpo coberto de feridas, a multidão, em violenta agitação, não se conteve: precipita-se, acumula-se nos bancos, nas divisões e nas mesas do mercado; forma-se uma fogueira na praça e ali o cadáver é queimado” (PLUTARCO, 2001, p. 249). Maiores detalhes, em Apiano (*Le guerre Civili II*, 148, p. 209).

bastante. Em tempos de triunvirato, regime sob o qual o próprio Augusto relata³⁷³ (AUGUSTO, *Res gestae*, 7,1, p. 9), outras medidas ainda seriam necessárias para garantir o *status* divino de César.

Dentre estas deliberações sacralizantes figura a construção de um templo dedicado ao *Divus Julius* (Figuras 32 e 33), como um herói, no Fórum, lugar onde seu corpo havia sido queimado e onde encontrava seu túmulo (Figura 34) (DION CASSIO, *História Romana*, XLVII. 18,4). Edificado sobre um alto pódio, com seis colunas em sua frente, o santuário consagrado ao *Divus Julius*, encontra- hoje no que o historiador Apiano denomina de “*Ara di Cesare*” (altar de César) (APIANO, *Le guerre Civili II*, 148, p. 209), e fora decorado com as tribunas das embarcações de Antônio e Cleópatra capturadas por Augusto, dois anos antes da batalha de Azio. Seu altar situado no hemicíclo do pódio substituiu a coluna comemorativa. As escadas nos lados levavam ao edifício, no qual hoje permanece apenas o núcleo do cimentício³⁷⁴.

No panorama romano este santuário instituiu-se como um espaço de relações de poder, um baricentro dynamológico que estruturava-se como ponto geográfico de referência para decisões políticas³⁷⁵ (FRONTINO, *Gli acquedotti*, 129, p.113), celebrações e ritos sagrados. Conforme as memórias do próprio Otávio, o *aedem divi Iuli* ‘templo do divino Júlio’, constitui-se em um local de repercussão de suas vitórias militares e de consagração dos despojos de guerra³⁷⁶, em síntese, forja-se como uma das grandes obras feitas por ele mesmo: *Curiam et continens ei Chalcidicum tem- plumque Apollinis in Palatio cum porticibus, aedem divi Iuli, Lupercal, porticum ad circum Flaminium.*³⁷⁷ (AUGUSTO, *Res gestae*, 19,1; 21,2).

³⁷³ “Fui triúviro pelo reordenamento da República por dez anos consecutivos” (AUGUSTO, *Res gestae*, 7,1, p. 9, tradução própria). “No meu sexto e sétimo consulado, depois que eu extingui as guerras civis, assumi por consenso universal o controle de todos os negócios de Estado” (AUGUSTO, *Res gestae*, 34,1, tradução própria).

³⁷⁴ Estes dados foram obtidos ‘*in loco*’, em nossa expedição no interior da área arqueológica do Fórum Romano.

³⁷⁵ Em sua obra ‘Os Aquedutos’ o senador romano Sexto Júlio Frontino relata a votação de uma lei feita pelo povo no foro de frente as tribunas do templo do divino Júlio (FRONTINO, *Gli acquedotti*, 129, p. 113).

³⁷⁶ “Dos despojos de guerra consagrei presentes no Capitólio, no templo do divino Júlio, no templo de Apolo, no templo de Vesta, no templo de Marte Ultore, que me custaram cerca de cem milhões de sestércios” (AUGUSTO, *Res gestae*, 21,2).

³⁷⁷ Construí a Cúria e nas adjacências o Calcídico, o templo de Apolo sobre o Palatino com seus pórticos, e o Templo do divino Julio (*aedem divi Iuli*) (AUGUSTO, *Res gestae*, 19,1, p. 17).



Figura 32: Templo dedicado ao *Divus Julius*. 29 a.C. Foro romano - Roma.
Fonte: Foto tirada pelo autor no interior da área arqueológica do Fórum Romano em 07/08/2017.



Figura 33: Visão panorâmica do templo dedicado ao *Divus Julius*. Foro romano - Roma.
Fonte: Foto da tirada pelo autor no interior do Palatino romano em 07/08/2017.



Figura 34 - Túmulo de Júlio César. Encontra-se na parte frontal interna do templo dedicado ao *Divus Julius*. Foro romano-Roma.

Fonte: Foto tirada pelo autor no interior da área arqueológica do Fórum Romano em 07/08/2017.

Entre outras providências adotadas por Otávio para garantir o *status* divino de César encontram-se também a confecção de uma imagem do general juntamente com uma segunda imagem, a de Vênus, para serem levadas na procissão nos jogos Circensianos (DION CASSIO, *História Romana*, XLVII. 18,4); a construção da *Curia Julia*, em sua homenagem, ao lado do chamado, *Comitium*; a introdução de César no calendário romano; a designação do dia do assassinato de César como um dia de azar³⁷⁸; a de criação de um interdito qual não se poderia utilizar nenhum objeto (efígie) que se assemelhasse a César nas procissões de seus familiares, como se César fosse realmente um deus³⁷⁹ (DION CÁSSIO, *História Romana*, XLVII. 19.01-2). Também fizeram parte deste processo sacralizante de César a instauração do seu *relatus inter deos*; a celebração do seu nascimento (*natalis*); a nomeação de Antônio como seu flâmen (sacerdote), o estabelecimento de juramentos por seus *acta* e a confecção de moedas de consagração a sua pessoa (BONAMENTE, 1993, p. 711).

³⁷⁸ Neste contexto, instituiu-se também a data do seu assassinato como o dia do 'Parricídio' (SUETÔNIO *apud* MOTA, 2015, p. 173-174).

³⁷⁹ Uma lista detalhada acerca destas medidas, cf. Dion Cássio (*História Romana*, XLVII. 19. 01-04).

A despeito de todas estas intervenções simbólicas a apoteose do herói romano, até então, não estava sumarizada. Necessitava-se, ainda, de uma mão burocrática que continuasse, e, principalmente, finalizasse o trabalho que César havia começado.

Esta mão personificava-se, sobretudo, em Otávio, filho adotivo e herdeiro do general romano. O maior interessado neste processo de divinização. Este tinha bem claro qual era o destino de todos os mortais, mas bem sabia, entretanto, que ancorado no processo de apoteose de Júlio César e na herança mítica da *Gens Iulia*, sua própria promoção ao mundo dos deuses seria questão de tempo e modo³⁸⁰ (LA ROCCA, 2011, p. 179).

Era um momento de luta política, e Otávio iria usar a deificação de César como uma forma de legitimar e elevar sua própria posição sobre a do seu rival, Marco Antônio (KREITZER, 1996, p. 84). Nesse contexto, uma das maiores estratégias de Otávio, entre várias atitudes tomadas³⁸¹ para corroborar com a divinização de César, se estabelece na celebração dos Jogos à Vitória do general romano – *Ludi Victoriae Caesaris*, promovidos pelo herdeiro Augusto – *heres Augustus*, em julho de 44 a.C., em honra de sua divinização (SUETÔNIO *apud* MOTA, 2011, p. 118; WEINSTOCK 1971, p. 368-369).

É justamente neste evento, organizado com requintes de grandiosidade³⁸² que se encontra outro elemento peculiar à apoteose de César. Os historiadores Suetônio e Plutarco repercutem que, na ocasião destes jogos, um grande cometa surgira no céu às onze horas e brilhou com amplo esplendor durante sete noites, desaparecendo em seguida. A partir deste fenômeno celeste, acreditou-se que era a alma de César recebida no céu³⁸³ (PLUTARCO, 2001, p. 250; SUETÔNIO, 2004, p. 61-62). Relata-nos Ovídio que neste processo fora a própria Vênus que aparecera em meio ao senado, de forma invisível a todos, a retirar do corpo de seu César a alma, não deixando-a, mas a levando para entre os astros celestes *passa recentem animam caelestibus intulit astris* (OVIDIO, *Le metaforfosi*, 840-

³⁸⁰ Esta mesma pretensão também se formatou na mentalidade dos sucessores de Otávio (LA ROCCA, 2011, p. 179).

³⁸¹ Cf. Mota (2011, p. 118s).

³⁸² “Além do objetivo específico de celebrar a memória de César, Otávio levantou fundos para tornar esse festival grandioso, no intuito de sobrepujar os Jogos Apolinários (que aconteciam entre os dias seis e treze) – *ludi apollinares* – cuja organização estava a encargo de Brutos” (TAYLOR *apud* MOTA, 2011, p. 118).

³⁸³ Cf. também em Price (1987, p. 72).

845, p. 729). Dessa forma pensou-se, que o espírito de César havia se tornado uma estrela, e com isso teria alcançado a imortalidade (OVIDIO, *Metamorfoses*, Livro XV).

Ao cometa que brilhara no céu foi dado o nome de *Sidus Iulius*³⁸⁴. Sob uma *dynamis* de metamorfose sideral, este astro transforma-se no corpo simbólico e teopolítico de César; a forma como César, enquanto *divus*, decidiu revelar-se para os mortais. Como um símbolo da apoteose do herói, o astro passa a ser incorporado à imagética, estatuária e numismática do período (FISHWICK, 2014, p. 329-335), e prefigura a dicotomia mortal/divino que viria a marcar a natureza dos novos *diui* em Roma (MOTA, 2015, p. 171).

Conta-nos Suetônio que, desde então, cada estátua de César erguida era representada com uma estrela sobre sua cabeça (SUETONIO, 2012, p. 61-62). Usando o pretexto do cometa, Otávio tratou rapidamente de inserir aquele símbolo no busto de César que fez consagrar no Foro (CANFORA, 2015, p. 4). Dentre os exemplos proporcionados pelos trabalhos arqueológicos feitos especificamente na Itália, esta representação faz-se visível nos vestígios de uma estátua, na qual a cabeça de Júlio César é representada como *Divus Iulius* (Figura 35). Diante deste cenário, torna-se avançada a hipótese que esta cabeça remete a César justamente devido à presença de quatro pequenos furos entre os fios de cabelo no centro da fronte, os quais remetem a presença originária de um suporte para a *Sidus Iulium*; nestes moldes o ditador estaria sendo representado como *Divus Iulius*³⁸⁵.

³⁸⁴ Acerca do *sidus Iulius*, cf. Weinstock (1971, p. 370-384).

³⁸⁵ Aqui trata-se da hipótese de C. Valeri, informação obtida *in loco* em nossa expedição no *Museo Archeologico dei Campi Flegrei*.

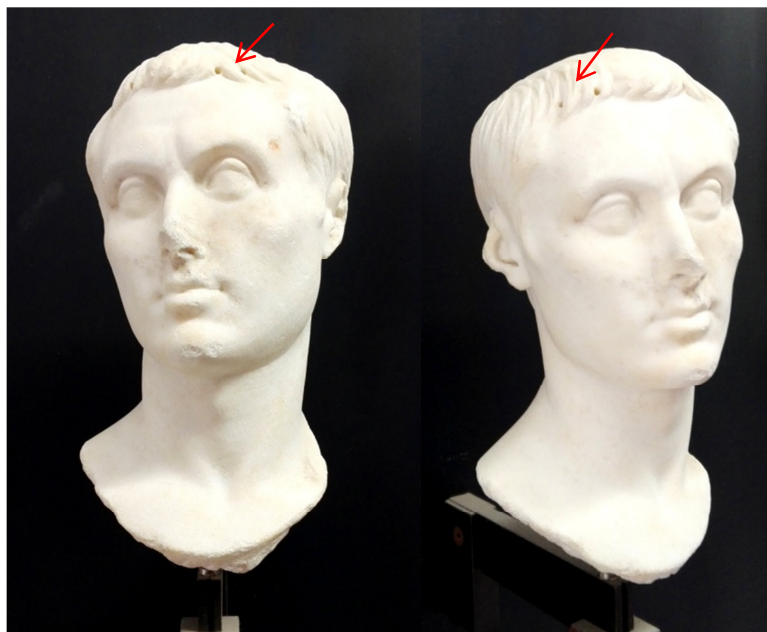


Figura 35: Representação de Júlio César como *Divus Julius*. Séc. I a.C./ I d.C.. 292850. Museu arqueológico *dei Campi Flegrei*- Bacoli/Nápoles.

Fonte: Fotos tiradas pelo autor no mesmo museu em 11/10/2017.

Tal forma de catasterismo, peculiar ao universo helênico³⁸⁶, instituiu-se, também na diagramação das moedas romanas. Nelas, sobretudo, a representação numismática *augustea* (Figuras 36 e 37) evidencia o nexo simbólico entre a imagem do cometa *Sidus Iulius* e o *status* divino de Júlio César. Esta se institui como um marco simbólico no processo divinização de César, além de configurar-se num arquétipo parcial para as divinizações dos imperadores subsequentes³⁸⁷, ainda que, sob outras configurações³⁸⁸.

³⁸⁶ “No mundo helenístico com frequência se incluía nos epitáfios funerários a afirmação de que a alma do morto havia voado aos céus e se fundido entre as estrelas. Os catasterismos ou conversões das almas em constelações formavam parte da mitografia erudita da tradição grega clássica, embora, nas versões mais antigas a ascensão a última das esferas celestes estava reservada unicamente aos heróis e personagens sobrenaturais” (RAMÍREZ, 2008, p. 222, tradução própria).

³⁸⁷ Nas palavras de Brandão (2000, p. 65), ao transformar-se num *daímon*, o herói “torna-se um modelo exemplar para quantos ‘se esforçam por superar a condição efêmera do mortal e sobreviver na memória dos homens’”.

³⁸⁸ Dentro do desenvolvimento histórico do processo de *apoteose* imperial, se um cometa teria levado a alma de César aos céus, subsequentemente, no caso da divinização dos imperadores, uma águia teria que fazê-lo.



Figura 36: Moeda de prata. Denário. *Caesar Augustus/Divus Iulius*. 19-18 a.C. RIC1 37a .© Trustees of the British Museum



Figura 37: Moeda de prata. Denário. *Caesar Augustus/Divus Iulius*. 19-18 a.C. RIC1 37a .© Trustees of the British Museum

Nessa conjuntura, dentre outros fenômenos celestiais³⁸⁹ nos jogos dedicados por Otávio, graças à ‘operação cometa *Sidus Iulium*’, através da qual o próprio Augusto simbolicamente nascia para o poder³⁹⁰ (CANFORA, 2015, p. 4-5), o herói romano subiu aos céus e passou a figurar entre as estrelas.

Entretanto, a consumação da apoteose de Júlio César necessitava de um último passo: a oficialização do processo: a *consecratio* do herói. Na concepção de Price (1987, p. 72-73), o ponto crucial no tocante ao processo de divinização de César consiste no surgimento de uma inovação conceitual, na qual o herói é proclamado *divus* por uma decisão senatorial³⁹¹. Esta inovação burocrático/legislativa ocorreu dois anos após a morte de César.

³⁸⁹ Existiram ainda outros fenômenos celestes relacionados à morte de César. Segundo Plutarco (2001, p. 250), não há dúvidas de que o assassinato de César havia desagradado os deuses. Talvez isso explique o escurecimento da luz do sol, a modificação do ar, e a perda da colheita, experienciados durante todo ano da morte do general romano. Cf. Plutarco (2001, p. 250).

³⁹⁰ Plínio o Velho (*apud* CANFORA, 2015, p. 4, tradução própria) remonta-nos a um discurso de Otávio acerca da *Sidus Iulius*. Segundo o historiador, naquela oportunidade, “estas foram as suas palavras destinadas ao público, mas algo em sua intimidade dizia que aquela estrela havia nascido para ele, e que ele nascia nela”.

³⁹¹ Antes disso havia apenas o estabelecimento de cultos de virtudes e a introdução em Roma de deuses estrangeiros, mas em nenhum destes casos havia um problema conceitual (PRICE, 1987, p. 72-73).

Em primeiro de janeiro de 42 a.C, César foi oficialmente declarado um deus por aqueles que tinham nas mãos a possibilidade de escrever o futuro de Roma³⁹² (WEINSTOCK, 1971, p. 389). Nesse momento César tornava-se formalmente *Divus*. Uma articulação teo-política, em grande parte, motivada por Otávio que viu no ato um meio de consolidar seu próprio poder (PRICE, 1987, p. 72; KREITZER, 1996, p. 84; KOORTBOJIAN, 2013, p. 125). Agora, no teatro de poderes romano, o mesmo senado que havia tramado a morte de César, o tinha transformado em um mito, num ícone digno de devoção³⁹³.

À luz desta circunstância, pode-se dizer que o ato da *consecratio* de César se estabelece como oficialização do processo de panteonização do governante, o momento em que o novo *numem*, uma força sobrenatural recém-manifesta era inserida entre as divindades de Roma tornava-se benemérito de culto (BICKERMAN, 1972, p. 13).

Em suma, este édito senatorial estava diametralmente ligado a um processo de instituição cultual à figura do *Divus Julius*. De acordo com a tradição, a *consecratio* caracterizava-se como uma cerimônia em que se assegurava suprema honra a grandes homens, contudo, o seu viés mais significativo se estabelecia basicamente na introdução de um novo culto ao *divus*³⁹⁴ (WEINSTOCK, 1971, p. 386; BICKERMAN, 1972, p. 13; GONÇALVES, 2007a, p. 27).

Foi o que ocorreu. Após a *consecratio* de César, instaurou-se uma imediata definição, organização e estabelecimento do culto ao *Divus Julius* por parte de Otávio³⁹⁵ (PRICE, 1987, p. 72; ARCE, 2000b, p. 116-117). Sob as ordens do herdeiro de César, esta instituição devocional, tornava-se obrigatória para todos os cidadãos romanos (*cives Romani*), da mesma forma que o culto a outras divindades do povo romano (*populus Romanus*) (BICKERMAN, 1972, p. 27). Guarnecido por novos estatutos³⁹⁶, este culto seria levado a cabo em toda a extensão de todas as províncias do Império, com a conseqüente construção de templos e recrutamento de

³⁹² Cf. Ramírez (2008, p. 128-138).

³⁹³ Nenhuma outra informação acerca da *consecratio* de César por parte do senado sobreviveu na história. De modo que, torna-se impossível a reconstituição deste procedimento (WEINSTOCK, 1971, p. 386).

³⁹⁴ “Castigado o romano construiu o templo para o poder divino recém-perverso: *Tempestades populi romani ritibus consagrati sunt*. A introdução de um novo culto foi chamada de *consecratio*” (BICKERMAN, 1972, p. 13, tradução própria).

³⁹⁵ Acerca do culto imperial em Augusto, cf. também em Chalupa (2007a, p. 202); Crawford (s/d, p. 4s).

³⁹⁶ O ato da *consecratio* consistia em uma solene invocação da nova divindade seguido pela criação dos estatutos do seu culto, a *lex templi* (WEINSTOCK, 1971, p. 390).

sacerdotes³⁹⁷ (WEINSTOCK, 1971, p. 385-410; BICKERMAN, 1972, p. 13; ARCE, 2000, p. 116-117).

Dion Cassio (*História Romana* LI. 20,6-7, tradução própria), descreve bem a repercussão deste processo. Nas palavras do historiador romano:

Otávio, além de organizar muitas questões, ordenou que fosse erguido um templo em honra de Roma e de seu pai César, o qual denominou herói Júlio, tanto em Éfeso como em Nicea, as duas cidades mais ilustres da Ásia e Bitínia e ordenou aos cidadãos romanos que habitavam ali a render-lhe honras devidas. Por outra parte, permitiu aos estrangeiros, chamados gregos, a construção de um templo em sua própria honra.

Dentro desta dinâmica de empreendimentos e edificações consagradas a César destacamos a construção do templo B dedicado ao *Divus Julius* em *Minturnae* (Figuras 38 e 39). Edificado no espaço do foro romano em frente ao teatro da colônia romana, as ruínas deste santuário, ainda hoje pouco divulgadas nos estudos históricos, exprimem a dialética teatrológica e teo-política entre performace, poder, divinização e culto no âmbito romano, refletindo de forma explícita a *práxis* devocional dos habitantes das cidades colonizadas pelo Império. Em suas pedras, colunas e signos epigráficos imbrica-se o protótipo do mapa cultural ao herói romano.

³⁹⁷ Na *consecratio* o *divus* também recebia seu templo, seus sacerdotes, seu culto. Sacrificios e orações eram dirigidos a ele. Seus adoradores chamados por um sino prostavam-se diante de seu leito sagrado (BICKERMAN, 1972, p.13). Acerca da construção ao templo para o *Divus Julius* cf. Price (1987, p. 72); Favro e Johanson (2010, p. 12). Maiores informações também em Grillo e Funari (2015, p. 51).



Figura 38: Visão interna do templo dedicado B ao *Divus Julius*. Ao fundo o teatro da colônia romana. Complexo histórico-arqueológico de *Minturnae*. Minturno-Lazio.

Fonte: Foto tirada pelo autor no interior do mesmo complexo arqueológico em 08/08/2017.



Figura 39: Visão panorâmica do templo B dedicado ao *Divus Julius*. Complexo histórico-arqueológico de *Minturnae*. Minturno-Lazio.

Fonte: Foto tirada pelo autor no interior do mesmo complexo arqueológico em 08/08/2017.

Sob essa atmosfera cultural geograficamente hegemônica, dentre as tantas honorárias ofertadas ao divino César nos domínios do Império Romano, a título exemplar destacamos duas epígrafes dedicadas ao *Divus Julius*.

O primeiro exemplo epigráfico refere-se a uma inscrição oferecida ao *Divus Julius* proveniente do Templo B dedicado a César no complexo histórico-arqueológico de *Minturnae*.

Neste caso uma tábua de mármore na qual se encontra grafado '*Deivo Iulio/ iussu populi Romani/ e lege Rufrena*' (Figura 40), por uma parte, confirma que a divinização do ditador foi sancionada pela Lei Rufrena, lei promulgada provavelmente após a morte de César, que estabelecia a construção de templos e de estátuas em honra ao morto, por vontade do povo (*iussu populi Romani*). Por outra parte, associada a um provável retrato de César esta inscrição proporciona a hipótese de que o Templo B realmente era utilizado para o seu culto, e nesse sentido, explícita e sintetiza a consumação do processo apoteótico e a subsequente devoção dirigida ao ditador romano.

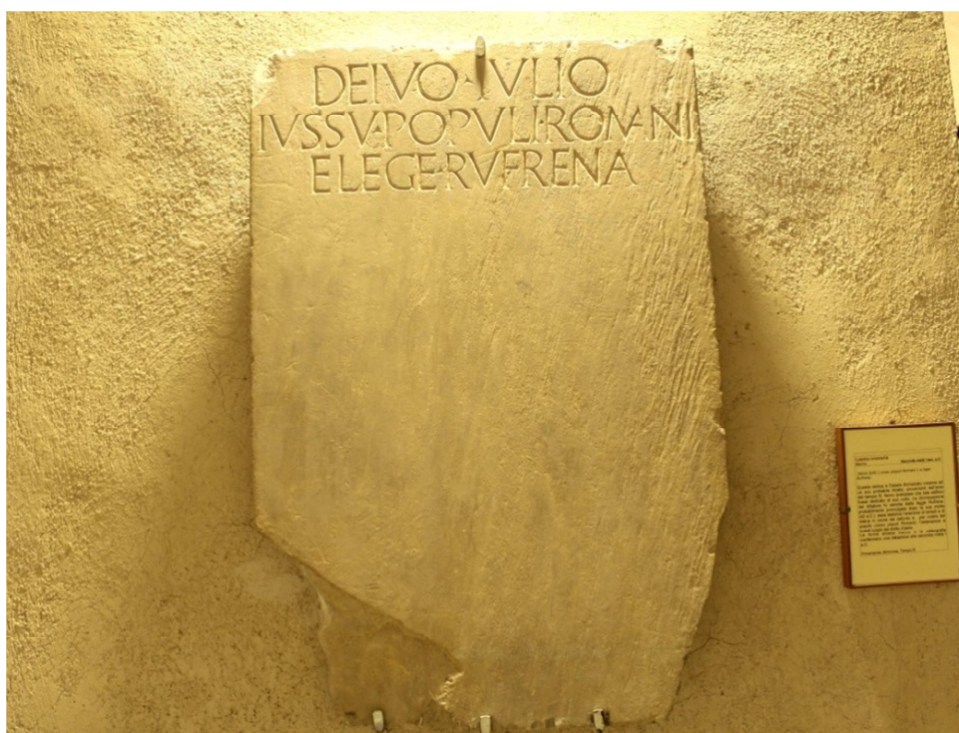


Figura 40: Placa honorária dedicada ao *Divus Julius*. Marmo. A forma arcaica *Deivus* e a paleografia confirmam uma datação para a segunda metade do século I a.C. Complexo histórico-arqueológico de *Minturnae*. Minturno-Lazio.

Fonte: Foto tirada pelo autor no interior do museu archeológico de *Minturnae* em 08/08/2017.

Por seu turno, o segundo material epigráfico a que nos referimos diz respeito à inscrição ‘*Posta Dagli Augustali al Divo Giulio Césare*’, encontrada em em 21 de maio de 1740 no Teatro de Herculano, na Itália (Figura 41). Descoberta em um *locus* teatral, esta representação epigráfica também se fixa como evidência do sintagma simbiótico teatrocrático e teo-político que permeia a apoteose imperial romana gestada em César.



Figura 41: Inscrição *Posta Dagli Augustali al Divo Giulio Césare* encontrada no Teatro de Herculano. Proveniente de Ercolano. 794 (3713). CIL X, 1410. Idade tiberiano-cláudia.
Fonte: Foto cortesia do departamento de Bens culturais. Museu arqueológico Nacional de Nápoles.

Todas estas representações epigráficas reverberam e repercutem o momento no qual a apoteose de César chegava ao seu ato final. O artifício teatrocrático cumpria sua demanda teleológica³⁹⁸, oferecendo ao novo regime/Império o suporte simbólico ideológico necessário (LA ROCCA, 2011, p. 186). Nas tramas deste

³⁹⁸ Através deste novo ritual, o sistema imperial romano foi confirmado. Nessa paisagem a apresentação de César, agora *divus Júlio*, serviu claramente à nova ideologia emergente que iria estabelecer a era de Augusto (KOORTBOJIAN, 2013, p. 125; CRAWFORD, s/d, p. 3). Ao ser herdeiro de um deus, o novo imperador da dinastia garantiu apoio divino e *status*, um ponto que ele poderia propagar por todo Império, imagens, moedas e monumentos que refletissem essa relação (DAVIES *apud* HEKSTER, 2009, p. 101). Nesse contexto, os monumentos que celebravam divinização de César catalisariam, a partir de suas elaborações e desenvolvimento, a *apoteose* do próprio Otávio (KOORTBOJIAN, 2013, p. 9). Nas palavras de Mota (2015, p. 26), a “cerimônia da *consecratio* foi fundamental no processo de transição imperial, uma vez que institucionalizava o culto aos ‘Imperadores póstumos’, convertendo-os em algo mais que meros mortais (*diui*)”. Cf. Kreitzer (1996, p. 84); Crawford (s/d, p. 6); Lozano (2008, p. 155); Hekster (2009, p. 97).

complexo processo ritual, o funeral, a consecratio e o culto a César encontram-se simbioticamente concatenados (ARCE, 2000b, p. 116-117).

A partir de então, César foi “considerado como um dos deuses, tanto pelas declarações dos que lhe conferiram esta honra, como também pela convicção do povo” (SUETÔNIO, 2004, p. 61). Nas sendas do espetáculo inerente ao Estado-Teatro romano, César havia alcançado o anelo do príncipe, ao qual se refere Tácito. Por suas mãos e pela aclamação performática de cunho bucrático-jurídico e popular, o limiar do ideal absoluto havia sido atingido³⁹⁹, o herói enfim, havia ascendido à glória.

Dessarte, nas engrenagens desta máquina teatrocrática de fazer deuses consolidava-se, a partir deste complexo ritualístico teo-político, a face heroico-divina daquele quem seria, no conceito romano, o protótipo simbólico de poder e imortalidade entre os mortais. Na tessitura desta *dynamis* divinizatória, Otávio, como aqueles quem faziam bonecos, plasmava deuses, dentre os quais, o primeiro seria César⁴⁰⁰ (JULIANO *apud* PALOMBI, 2014, p. 128). No quebra cabeça dos jogos de poder arquitetados no *cosmos*–Império, César torna-se peça principal. Fixa-se como o signo entre os signos, o emblema estrutural de um processo de manipulação simbólica e propagandista⁴⁰¹, que ecoaria em sons e tons diversos, a partir de então, no teatro dos Césares.

Como bem afirma Apiano, ao aproximar-se do governo a partir do rastro de César, Otávio reforçou maiormente o poder. Um poder que domina até hoje enraizado em César. Na manutenção deste, seu pai, como digno de honras similares as dos deuses *τιμῶν ἰσοθέων* ‘*timon isotheon*’ (APIANO, *Le guerre Civili II*, 148, p. 209-210). Nas palavras do historiador, a partir das honras atribuídas a César, “certamente também agora os Romanos, que antes não suportavam chamarem de rei nem mesmo os vivos, passariam a considerar dignos aqueles que morrem e cada vez exercitam o poder de estar entre os deuses” (APIANO, *Le guerre Civili II*, 148, p. 210, tradução própria).

³⁹⁹ Aqui remontamo-nos novamente à Geertz (1980, p. 163-164).

⁴⁰⁰ Estas são palavras do imperador Juliano, o apóstata (331-366 d.C), acerca de Otávio Augusto em sua obra sarcástica ‘os Césares’ (PALOMBI, 2014, p. 128).

⁴⁰¹ A propaganda de Augusto representa as ambições do homem, bem como a nação de Roma (JEFFRIES, 2006, p. 1-21). Cf. Ramírez (2008, p. 227s); Gonçalves (2007, p. 20-35; 2013, p. 7-225).

A datar de César, os ritos de apoteose representariam a mais alta expressão do poder imperial⁴⁰². A começar por Otávio, os imperadores subsequentes iriam se beneficiar deste processo panteonizante⁴⁰³. Nessa dinâmica, ao fecharem-se as cortinas do espetáculo da apoteose de César, abriram-se as cortinas para a espetacularização *apoteótica* imperial que gradualmente se institucionalizaria, a partir de uma lógica de rotinização do rito⁴⁰⁴, forjada em um futuro próximo⁴⁰⁵ (CHALUPA, 2007a, p. 205).

Um caso epigráfico que exemplifica a reverberação simbólica do protótipo apoteótico gestado em César pode ser visto em uma lápide ainda fixada no epicentro das ruínas do Templo B, dedicado ao *Divus Julius*, em *Minturnae*, descoberta em uma de nossas expedições na Itália⁴⁰⁶ (Figuras 42 e 43).

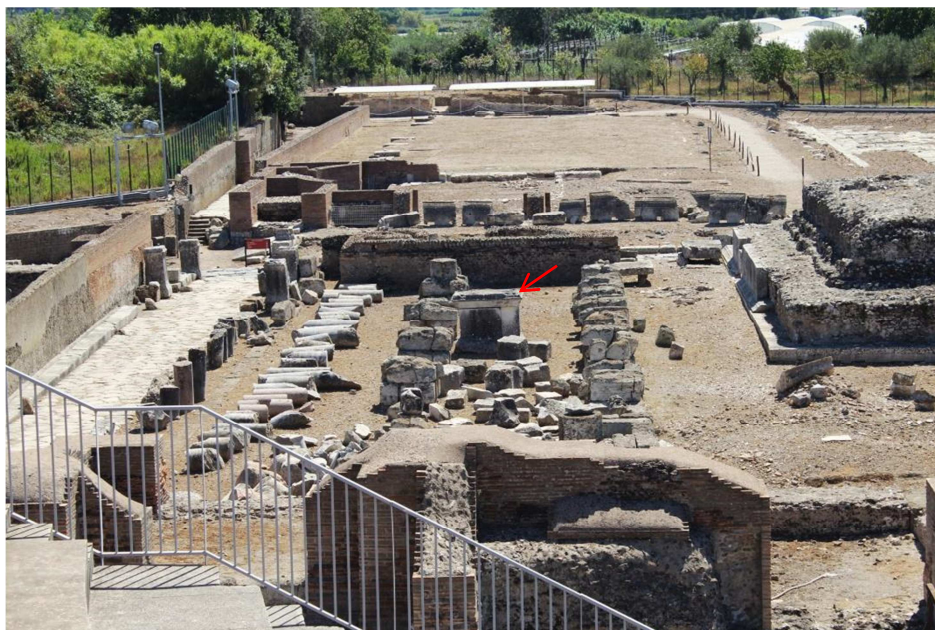


Figura 42: Visão panorâmica de lápide honorária fixada no interior do templo B dedicado ao *Divus Julius*.

Colonia *Minturnae*/Complexo histórico-arqueológico de *Minturnae*. Minturno-Lazio.

Fonte: Foto tirada pelo autor no interior do mesmo complexo arqueológico em 08/08/2017.

⁴⁰² Cf. Montero (2014, p. 220).

⁴⁰³ Cf. Crawford (s/d, p.1); Mota (2015, p. 23).

⁴⁰⁴ Acerca deste processo de rotinização do rito apoteótico ao longo da história imperial, cf. Chalupa (2007a, p. 205).

⁴⁰⁵ Acerca do sistema de deificação imperial por parte dos sucessores de César cf. em Hekster (2009, p.107ss); Ries (2007, p. 444-446).Para aplicação desta temática sobretudo na era constantina, ver em Calderone (1972, p. 215-269).

⁴⁰⁶ Em uma das expedições realizadas em nosso estágio doutoral na Itália tivemos a oportunidade de visitar o complexo histórico-arqueológico de *Minturnae*. Uma lápide encontrada nas ruínas do Templo B, de César, desde o início chamou-nos atenção e despertou nossa intuição acerca do seu conteúdo e significado em relação à nossa pesquisa sobre o *Divus Julius*.



Figura 43: Lápide honorária fixada no interior do templo B, dedicado ao *Divus Julius*. Colonia *Minturnae*/Complexo histórico-arqueológico de *Minturnae*. Minturno-Lazio. Fonte: Foto tirada pelo autor no interior do mesmo complexo arqueológico em 08/08/2017.

Ao longo de nossa investigação, após emprendermos uma tentativa de decodificação, transcrição e tradução desta epígrafe⁴⁰⁷, constatamos que esta lápide trata-se da base de uma estátua dedicada ao imperador Heliogábalo, datada entre 218 d.C. / 222 d.C. com a seguinte inscrição: MAGNO ET INVICTO IMP (ERATORE). CAES (ARE)⁴⁰⁸/ [[]] /PIO FELICI AVG⁴⁰⁹/ COLONIA MINTURNAE/ DEVOTA NVMINI/ MAIESTATI(VE) EIVS⁴¹⁰. Segundo nossa proposta de

⁴⁰⁷ No dia 15/06/2018 minha orientadora Dra. Ivoni Richter Reimer e eu deparamo-nos com o desafio de decodificar e traduzir esta placa epigráfica. Aqui remeto uma nota de agradecimento à sua prestatividade e disposição na tentativa de decifrar comigo este indício arqueológico. Neste empreendimento, também somos gratos à pesquisadora Danielle Chagas de Lima, mestra em Linguística e doutoranda em Latim Clássico (UNICAMP) e ao Dr. Pedro Paulo Funari, os quais gentilmente nos auxiliaram no processo de decodificação e tradução da lápide em questão. Todos os dados relacionados a esse processo exploratório se encontram: 1- em e-mails trocados entre a Dra. Ivoni Richter Reimer, Danielle Chagas de Lima e eu no dia 18/06/2018; 2- em e-mails trocados entre Dra. Ivoni Richter Reimer, Dr. Pedro Paulo Funari e eu no dia 11/09/2018.

⁴⁰⁸ No processo de decodificação desta inscrição no tocante à expressão IMP(eratore). CAES(are) e pela análise de Lima (2018), optou-se por inserir a abreviação considerando o caso ablativo da palavra na frase.

⁴⁰⁹ Por sua vez, pela análise de Lima (2018), em relação à expressão AVC, atentou-se para o fato de que, na Roma antiga, a letra C era abreviação maiúscula de G. Esse é o caso quando temos C. César, que na verdade, é Gaio César. Essa costumava ser abreviação comum para o adjetivo honorífico: agosto.

⁴¹⁰ No dia 11/09/2018, o Dr. Pedro Paulo Funari verificou que esta inscrição também se encontra catalogada no *Anné Epigraphique*, 1935, 0022. Disponível em <<https://edh-www.adw.uni-heidelberg.de/edh/inschrift/HD023077&lang=en>>. Acesso em 11/09/2018.

tradução⁴¹¹ essa epígrafe expressa uma dedicatória da estátua ao espírito/divindade e à majestade do magnífico e invicto imperador César Augusto Piedoso⁴¹², Abençoado Marco Aurélio Antonino (=Heliogábalo). É provável que este monumento tenha sido edificado e oferecido pelos habitantes de Minturno quando Heliogábalo ainda era vivo, como forma de culto ao *genius*⁴¹³ do Imperador. Nessa dinâmica cultural, em algum momento a estátua foi colocada no interior do templo dedicado ao *Divus Julius*. Quando Heliogábalo morreu e foi sucedido pelo primo, acabou recebendo a *Damnatio Memoriae*⁴¹⁴ do Senado e, por isso, teve o nome apagado da lápide, e, possivelmente a estátua destruída⁴¹⁵.

Diante destes dados, o ponto-chave a ser considerado é que, independente de um esquecimento ulterior de Heliogábalo, a nosso ver, todas estas atribuições devocionais destinadas a ele possuem matriz no protótipo apoteótico gestado em Júlio César. Esse elo prototípico-simbólico evidencia-se na medida em que as

⁴¹¹ A partir das contribuições de Lima (2018), Funari (2018) e Richter Reimer (2018), optamos pela tradução literal: “Ao magnífico e invicto/ imperador César/ [[]]/ Piedoso, Bendito, Augusto/ A colônia dedicada de *Minturnae* oferece/ao seu espírito/divindade e majestade.” Estes dados, por sua vez, conduziram-nos à tradução literária: “A colônia dedicada de *Minturnae* oferece ao espírito/divindade e à majestade do magnífico e invicto imperador César Augusto Piedoso Bendito [Marco Aurélio Antonino (= Heliogábalo)]”.

⁴¹² No processo de tradução desta dedicatória optou-se por traduzir o termo “Pio” por Piedoso. Entretanto, há muitas traduções possíveis. O termo é de difícil definição. Pode-se traduzir por “virtuoso”, no caso.

⁴¹³ “Com a generalização do conceito original, não somente humanos, mas lugares, prédios, cidades, grupos de homens ou coisas, até mesmo o povo romano ou o senado pensava-se ter um *genius* que por vezes era identificado com uma divindade” (FISHWICK *apud* DA SILVA, 2012, p.35). Sob essa perspectiva concebemos que o “*genius* é um poder de ação individual, ligado a lugares e coisas. Visto como uma potência divina inerente a cada ser fosse ele homem ou deus, neste caso, divindades e personificações divinas, também detinham essa essência. O culto associado a essa potência compreendia em um ritual a manutenção da essência divina daquele ser” (SCHEID *apud* DA SILVA, 2012, p. 30).

⁴¹⁴ “Aqueles que foram alçados a altos cargos, mas que se mostraram indignos de suas honras podiam ser apagados da memória oficial do povo romano, a ser inscrita nos textos e nos artefatos materiais, por uma determinação do Senado. A essa prática se dava o nome de *damnatio memoriae* (‘o apagar da memória’), pelo apagamento de todas as referências à existência daquele ser em passagem pela face da Terra” (GONÇALVES, 2014, p. 12). No âmbito de nossa pesquisa, a evidênciação epigráfica da *Damnatio Memoriae* de Heliogábalo na lápide de *Minturnae* deu-se a partir da investigação feita pelo Dr. Pedro Paulo Funari em 11/09/2018. Ao professor Funari registramos nossa gratidão. Aqui também tecemos nossos agradecimentos ao professor Ms. Ivan Vieira Neto (PUC-Goiás) pelas contribuições e impressões assertivas em relação ao material epigráfico em questão.

⁴¹⁵ Nossas considerações acerca da estátua de Heliogábalo também são frutos das significativas contribuições da Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG), desde a banca de defesa da tese aos contatos ulteriores estabelecidos conosco por e-mail entre os dias 23/08/2018 e 14/09/2018. Aqui registramos nossos sinceros agradecimentos.

honras atribuídas a Heliogábalos são sintagmas efetuais, oriundos de um projeto de governo e poder legitimado pela reivindicação da sua ancestralidade divina⁴¹⁶.

Em outros termos, em um palco em que se prezava o sentido de continuidade da ação⁴¹⁷ e da *domus* romana⁴¹⁸, todas as homenagens destinadas à Heliogábalos, estruturam-se a partir da cooptação do substrato de poder e honra implícito no signo panteonizante de seu pai (*Divus Antoninus Magnus/Caracala*), seu avô (*Divus Severus*)⁴¹⁹ e de sua avó, Júlia Domna, a quem o próprio imperador consagrou como Diva⁴²⁰ (LANGFORD, 2013, s/p). Nesse encadeamento, pode-se afirmar que, o evocar da ancestralidade divina de Heliogábalos (aos moldes de Augusto) nutria-se do processo cerimonial de enraizamento e transferência de poder na tradição romana, próprio dos ritos de apoteose (PRICE, 1987, p. 57). Esse processo, por sua vez, funda-se em César e se retroalimenta nele.

No panorama de nossa expedição, a evidenciação destes sintagmas inerentes à lápide de Heliogábalos, fornecem-nos indícios efetivos que reforçam a ideia de engendramento entre as dinâmicas do poder imperial e a matriz divinizante cultural do *Divus Julius*. Esta matriz simbólico prototípica do poder gestada em César, por sua vez, repercute não apenas entre os imperadores divinizados, mas, de forma direta ou indireta, implícita ou explícita, constitui-se no substrato motriz das dinâmicas de governabilidade, dinastia e honra de todos os imperadores/governantes que reivindicaram parentesco com os *divi* ao longo do Império. Nesse tablado histórico, o signo César continua sendo o centro. O fato da

⁴¹⁶ Alguns imperadores como Heliogábalos se imaginavam como deuses vivos, mas geralmente pagavam por isso com suas vidas (DE LA BÉDOYÈRE, 2013, p.160).

⁴¹⁷ Retomamos uma vez mais a ideia de que um dos atributos do poder é garantir a continuidade da ação (GORDON *apud* HERNÁNDEZ, 2014). Ver também Kantorowicz (1998, p. 32).

⁴¹⁸ Cf. Hekster (2009) e Mota (2011).

⁴¹⁹ Buscando manter a ideia da continuidade Heliogábalos também usou o epíteto de Antonino, sendo o *ultimus Antoninorum* (GONÇALVES, 2007b, p. 9). De acordo com Hekster (2015, p. 219), Heliogábalos inventou os laços paternos com Caracala que complementaram suas ligações maternas com Júlia Domna. Nessa trama até mesmo o retrato de Heliogábalos foi adaptado para se parecer com o de Caracala. A título de exemplo, esses laços paternos podem ser vistos: 1- na dedicatória "DIVI MAG (NI) ANTONINI FIL (IVS), DIVI SEVERI NEP (OS) ('para o filho do *Divus Antoninus Magnus*, neto do *Divus Severus*)" (HEKSTER, 2015, p. 219); 2- em uma moeda em que se encontra a inscrição: "filho do deificado Antonino Magnus [Caracala], neto do deificado Severo". Um *Aureus* que contém a inscrição: "*Divo Severo Pio/Consecratio*" se encontra tópico 2.2.2.1 desta tese. Mais detalhes da relação Heliogábalos-Caracala na numismática romana ver em Prado (2010 p. 90s).

⁴²⁰ A própria mãe de Caracala Júlia Domna, foi divinizada, provavelmente por Heliogábalos, como parte de seu projeto de manutenção de legitimação de seu governo (LANGFORD, 2013, s/p). Nessa conjuntura a deificação de Júlia Domna pareceria outro meio de legalizar a reivindicação de Heliogábalos ao trono como o "filho" de um pai divinizado com dois avós divinizados.

estátua de Heliogábalo ter sido alocada, geográfica e simbolicamente, no interior do templo dedicado ao *Divus Julius* também aponta para isso. Isto é algo que nem *Damnatio Memoriae* de Heliogábalo conseguiu apagar.

Torna-se imperativo pontuar que, neste encadeamento histórico-efeitual divinizante, o poder do símbolo daquele quem governa é maior do que ele mesmo. Este é estágio do rito em que o lugar do rei é um lugar vazio (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 125), o instante em que o personagem sacralizado torna-se efêmero, ele é o que menos importa diante da repercussão de sua imagem⁴²¹. Neste ato do drama, em síntese, os governantes transformam-se naqueles que vão e vêm, tornando-se ‘pobres factos passageiros’ anonimizados em títulos, imobilizados no ritual, e aniquilados nas fogueiras. Entretanto, aquilo que eles representam, a concepção da ordem construída pelo processo de modelo e cópia. Esta sim; permanece inalterada (GEERTZ, 1980, p. 157).

Por seu turno, faz-se necessário dizer que, nesta dinâmica de apropriações simbólicas, em uma instância maior, a apoteose de Júlio César constitui-se num processo análogo à construção estatal romana. Nesse encadeamento, através da fabricação do semblante divino de César, (re)modelava-se, sobretudo, a face divina do Estado romano, o rosto sacralizado da própria Roma⁴²². Nesse encadeamento dialógico cerimonial como bem assinala Apostolidès (1993, p. 76), o soberano “passa do mundo humano ao mundo dos deuses, participa da sua eternidade e mistério. E, como o Estado nele se encarna, todo o funcionamento da máquina política escapa assim à compreensão dos homens”.

Chegamos, assim, ao final deste subtópico, à delimitação de mais uma camada da pirâmide teatrocática engendrada no *cosmos*-Império joanino. Propomos, na sequência, o desvendar da próxima camada do *iceberg* cultural joanino. Neste aspecto, se até o momento, tratamos acerca da construção do divino

⁴²¹ “O lugar do rei é um lugar vazio, a imagem do príncipe importa mais à nobreza política do que sua presença física, já que ordenar ‘em nome do rei’ é suficiente para se fazer obedecer. É a efígie que se adora, e não mais a pessoa em particular, cercada de fitas em seu palácio dourado” (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 125).

⁴²² Dentro de um processo de organicidade em que a vida do Império coaduna-se com a vida do imperador (MONTERO, 2014, p. 215), César e seus sucessores divinizados garantiriam a conservação do Estado romano (RAMÍREZ, 2008, p. 138). A partir de César as honras concedidas aos imperadores homenageariam o sucesso de Roma (CRAWFORD, s/d, p. 5). Acerca do amálgama entre o imperador divino e o Estado, sobretudo em Augusto, cf. Crawford (s/d, p. 5); Ramírez (2008, p. 221); Andringa (2016, p. 17). Em síntese, pode-se dizer que, se tratando das complexas relações e manipulações plasmadas no campo da ritualização da morte, a figura do herói é utilizada para suprir as necessidades do Estado e o campo teo-político estruturado por ele (STEVANOVIĆ, 2008, p. 20).

César, nas próximas linhas versaremos acerca da paisagem devocional que catalisasse como efeito da apoteose do herói romano. Adentraremos, pois, à ocasião da análise das dinâmicas que envolvem o culto ao imperador em si. Nisto consiste a próxima fase desta investigação.

2.2.3 O Mapa Cultural Romano: aspectos e efeitos da devoção ao *divus*

O poder estabelecido unicamente sobre a força ou sobre a violência não controlada teria uma existência constantemente ameaçada; o poder exposto debaixo da iluminação exclusiva da razão teria pouca credibilidade. Ele não consegue manter-se nem pelo domínio brutal e nem pela justificação racional. Logo, o passado coletivo, elaborado em uma tradição, em costume, é a origem da legitimação. É uma reserva de imagens, de símbolos, de modelos de ação; permite empregar uma história idealizada, construída e reconstruída segundo as necessidades, a serviço do poder presente. Este gere e assegura seus privilégios colocando em cena uma herança.

(Georges Balandier)

Historicamente, o culto⁴²³ ao divino César instaura-se como uma agência ritual paradigmática de coroamento do processo de apoteose do herói romano. Sob a ótica balandieriana, ousamos dizer que esta cerimônia se configura como a cristalização de uma herança teatrocástica em Roma.

Com a criação do principado, ocorreram mudanças significativas na vida política e religiosa dos romanos. Nesse contexto, a instituição do culto ao imperador sagrado⁴²⁴ constituiu-se num dos pilares do regimento romano (WEINSTOCK, 1971, p. 414), se estabelecendo como um dos mais importantes e radicais fatores que contribuíram para esta transição conjuntural (CHALUPA, 2007b, p. 261). Sua manutenção ao longo dos tempos deveria corresponder exigências políticas específicas, refletindo motivações ideológicas⁴²⁵ conscientes (PALOMBI, 2014, p. 121).

⁴²³ Em perspectiva das Ciências da Religião o culto configura-se como uma expressão de sentimentos, atitudes e relações que envolvem em primeira instância o membro e o objeto sagrado, e secundariamente a relação entre membros e membros e líderes (O' DEA, 1969, p. 59). Dentro do culto verifica-se “a prática ritual que atua como elemento de preservação da experiência original, além de reforçar a solidariedade e valores da comunidade religiosa” (O' DEA, 1969, p. 63). A verdadeira função do culto é despertar nos fiéis determinado estado de alma, efeito de força moral e de confiança (DURKHEIM, 1989, p. 459). Maiores informações, cf. Durkheim (1989, p. 363-373; 448-46).

⁴²⁴ Geertz (1980, p. 158-160) desenvolve em suas pesquisas uma ideia do culto ao rei sagrado, que muito se assemelha à lógica imperial romana.

⁴²⁵ Acerca do culto imperial como elemento e consumação ideológica romana, cf. La Rocca (2011, p. 186); Ramírez (2008, p. 212); Yanguas (2012, p. 48) e Machado (2014, p. 73).

Compreendemos que uma prática ritual pode estar ligada a uma forma de regulação, ao exercício de poder, ou ainda, tornar-se a expressão notável de uma ideologia (RIVIÈRE, 1996, p. 79). Sob essa perspectiva, almejamos, nesta seção, explorar alguns traços significativos do mapa cultural romano⁴²⁶. Este se configura no âmbito de uma complexa fenomenologia do culto⁴²⁷ (PALOMBI, 2014, p. 120), e delinea-se a partir de uma aglutinação de diferentes elementos que constituem seu contorno (MONTERO, 2012, p. 376).

Nesta rota exploratória, na seção 2.2.3.1, o primeiro elemento a ser sondado será a relação entre o culto ao imperador e o processo de construção da imagem do devoto a essa realidade. Em nossa investigação, entendemos que essa objetivação construcional imagética do devoto formata a lógica da dinâmica ritual que dela também se faz dependente. Em outras palavras, no âmbito do espetáculo, a fabricação do devoto redige o nexo da cerimônia cultural. Só há culto quando se estabelece um devoto à divindade que nutre esta prática. Não há culto sem crença. Não existe dinâmica cultural sem que se constitua o terreno da devoção, qualquer que este seja.

Feito isso, na sequência, em 2.2.3.2, versaremos acerca do culto imperial como a ponta do *iceberg* piramidal teatrocrático proposto nesta investigação. Nesse contexto abordaremos seus matizes, relações e efeitos que, por fim, alcançam os grupos joaninos no seu tempo histórico.

2.2.3.1 A fabricação do devoto: uma teleologia do espetáculo.

O espetáculo domina os homens vivos.

(Guy Debord)

Não há entre os estudiosos da Roma antiga muitas objeções no tocante aos efeitos e reverberações históricas provocadas pela apoteose de Júlio César. Na paisagem espetacular do Estado-Teatro romano a estruturação e instituição desta *práxis* sacralizante desencadeou uma profunda transformação social, alterando de

⁴²⁶ Cunhamos a expressão mapa cultural romano dos estudos de Monteiro (2012, p. 376), por acreditarmos que a mesma explicita o âmbito das complexidades inerentes a essa temática.

⁴²⁷ Acerca da complexa fenomenologia do culto imperial, cf. Palombi (2014, p. 120s).

forma dramática o âmbito das relações entre os seres humanos e os deuses. Deste momento em diante, a divinização dos Césares, e conseqüentemente, a instituição do culto ao imperador iria desempenhar um papel significativo no cotidiano daqueles sob os quais o transcendente governa (KOORTBOJIAN, 2013, p. 8-10).

No contorno desta (re)configuração societal, um dos mais significativos papéis desta *dynamis* divinizante, a nosso ver, encontra-se relacionado às diagramações teleológicas, e, aos outros matizes estruturais sob os quais o próprio rito apoteótico fora construído. Nesse aspecto, se por uma parte faz-se importante o questionamento relacionado à sob quais estruturas uma divindade é construída, por outra parte, tão qual equivalente em significados, faz-se pontual a problematização relacionada às objetivações deste processo de fabricação do divino. Em outras palavras, dentro desta dinâmica de fabricações, torna-se imprescindível compreender não somente como, mas substancialmente, porque se constrói um deus.

Uma saída elucidativa para mais este passo epistemológico se estabelece na concepção de que, sob uma atmosfera teatrocática, e uma plataforma teo-política de plausibilidade, a máquina de fazer deuses/*divi* engendrada no âmbito do Estado-Teatro romano encontra-se, por sua vez, diametralmente condensada a uma máquina de fazer súditos (QUADROS, 2009, p. 49). Nessa dinâmica construcional, a fabricação do retrato do *Divus Julius*, sob um efeito em cadeia, estrutura-se de forma análoga à fabricação do retrato do súdito romano. Isto é, os contornos imagéticos relacionados à figura do herói divino encontram-se intrinsecamente emoldurados à matização do perfil e do *habitus*⁴²⁸ daqueles que reconhecem a divindade de César. Destarte, nas engrenagens do poder, um deus/*divus* se constrói, essencialmente, para que se produza devoção. Um deus/*divus* se edifica para que se constituam os atores sociais devotos a essa plataforma do sagrado.

Transportamo-nos assim para o campo da fabricação do devoto romano. Adentramos ao espaço da estruturação de sua crença. Em se tratando da complexa fenomenologia tecida no mapa cultural romano, e da dinâmica de imposição cultural vivenciada pelos grupos joaninos, esta diagramação é a primeira que nos chama atenção.

⁴²⁸ Cf. Bourdieu (1998, p. 34-45; 57-69).

Temos ciência de que a adoração aos imperadores romanos “é um fenômeno complexo e susceptível a variadas e distintas aproximações” (LOZANO, 2008, p. 154). É a partir deste pressuposto que ponderaremos alguns aspectos significativos inerentes a essa realidade.

O primeiro ponto a considerar-se no que tange à construção imagética do adorador do *Divus Julius*, é que, este processo tem sua estrutura embrionária na devoção popular romana. Não podemos ignorar a possibilidade histórica de que a devoção relacionada à *persona* prototípica de César tenha sua gênese antes da consumação de sua apoteose e da ulterior instituição de um culto oficial por parte de Otávio e do senado romano⁴²⁹.

Traços incipientes desta devoção podem ser encontrados na cena funeral do general romano⁴³⁰. Desde o momento de seu cortejo fúnebre (*pompa fúnebre*), César fora ovacionado pelo povo como alguém superior aos homens. Neste ato o povo romano já cercava o general de oferendas, cantava e exercitava sua piedade e indignação contra a trama que matara seu herói⁴³¹ (SUETÔNIO, 2004, p. 59).

Estes dados levam-nos a esboçar uma provável rota delineada no processo de fabricação do devoto. À luz deste viés histórico podemos dizer que o retrato do devoto de César tenha sido moldado desde a matização incipiente da apoteose do general romano, a partir da influência dos desígnios do próprio César em se relacionar com a esfera divina, assim como, sob toda atmosfera simbólico teatral que envolvera sua vida e morte⁴³². Por outra parte, dentro de um processo de estruturação, este rosto devocional popular consolida-se substancialmente, nos ritos de apoteose e na instituição do culto ao *Divus Julius*. Neste contexto, todo aparato ritual apoteótico de César instaura-se como um catalisador de uma crença já existente.

Toda essa rota construcional imagética do devoto de Júlio César tem seu enredo matricial na teatrocracia romana. No âmbito do Estado-Teatro romano esta devoção gesta-se substancialmente a partir de um nexos simbólico de poder oriundo do espetáculo e das ritualizações. Dentro deste mecanismo de manipulação

⁴²⁹ Há uma máxima de que César tenha sido adorado em vida nas regiões orientais do Império (HERNÁNDEZ, 2014, p. 211).

⁴³⁰ Cf. Alföldi (*apud* MOTA, 2011, p. 115).

⁴³¹ Cf. Rios (2012, p. 26-27).

⁴³² Sob essa perspectiva, a articulação das imagens como símbolos propagandísticos no *funus* de César, a nosso ver, já se estruturavam como elementos que estimulavam a devoção ao general romano. Cf. Ramírez (2008, p. 227).

simbólica⁴³³, o perfil do devoto romano é orquestrado sob o prisma do deslumbramento⁴³⁴ e convencimento relacionado à *dynamis apoteótica* do herói. Na trama cerimonial emoldura-se a crença no César divino.

Mas como se constrói essa crença?

Na esfera do Estado-Teatro romano a construção da crença no *Divus Julius* encontra-se intrinsecamente agrupada a uma atmosfera de fidelização simbolicamente articulada, na qual a crença relacionasse diametralmente com o signo da obediência devocional⁴³⁵.

Nessa junção dialética engrenagens, do ponto de vista da teoria teo-política, o marco teleológico da construção de um governante, de um Estado, e, conseqüentemente, de uma divindade, possui seu desencadear basilar na dinâmica de produção da submissão, obediência e emolduramento de sujeitos fidelizados a essa realidade⁴³⁶ (SCHMITT, 2006, p. 38-48; QUADROS, 2009, p. 48). Neste cenário o poder teo-político obtém subordinação, sobretudo, por meio da teatralidade (BALANDIER, 1982, p. 10).

Sob essa questão, Burke (1994, p. 19) assinala-nos que o processo de fabricação imagética do governante encontra-se relacionado à estruturação da conduta dos súditos a esse governo. Nessa conjuntura, o ritual em particular, instaura-se como um tipo de peça teatral encenado com finalidade de incentivar a obediência dos expectadores.

⁴³³ Cf. Burke (1994, p. 24).

⁴³⁴ Cf. Apostolidès (1993, p. 10-136).

⁴³⁵ Nosso propósito, nesse momento, não é efetuar um tratamento teórico relacionado ao conceito de crença ou religiosidade romana. Tal categoria analítica abarca pluralidades e flexibilidades específicas. O que objetivamos nesse subtópico, por outra parte, é o estabelecimento de um viés análogo entre crença e obediência/lealdade, no tocante ao processo de construção da figura do devoto do divino César. Lefort (*apud* GONÇALVES, 2004, p. 139) auxilia-nos nesta abordagem ao afirmar que “o caráter do poder está ligado ao da obediência, e a própria obediência implica um certo modo de crença”. Dentro deste viés respaldamo-nos ainda nas teorias de Durkheim (1989, p.159-282), e, sob esse aspecto, consideramos a crença no *divus* romano, sobretudo, como um fenômeno social, independente do estabelecimento de um paradigma de fé por parte do devoto, ou da existência de um contato ontológico-fenômico deste com o transcendente.

⁴³⁶ Na concepção de Schimtt (2006), o teo-político está vinculado à realidade social devendo ser retomado socialmente. Nesse contexto a teologia é um filtro de leitura para o próprio Estado à medida que o mesmo funciona de forma teológica e nele estão inseridos sujeitos a essa realidade. Nessa contextura a relação entre a teologia e a política (Estado) se dá dentro de um processo dialético que envolve uma economia no que se refere à constituição dos cidadãos (SCHIMTT, 2006, p. 38-48). Sob essa perspectiva a estrutura do teo-político prefigura um campo de batalha voltado para a produção de sujeitos a, de súditos-fiéis, o que evidencia a construção de um processo de fidelização (QUADROS, 2009, p. 48). Esse processo frente à força religiosa que envolve submissão e obediência é análogo ao da sociedade diante do Estado (GAUCHET *apud* QUADROS, 2009, p. 42).

Nessa conjunção, conforme a análise de Apostolidès (1993, p. 136), o paradigma da crença/obediência estrutura-se a partir de um nexu simbólico sutil de interiorização, no qual, a imagem do governante plasma-se como modelo fascinante, o qual o súdito deve seguir e respeitar. Dentro dessa dinâmica, quanto maior o espetáculo, maior a sintaxe, e, “mais o espectador interioriza a imagem que dele recebe como exemplar, como modelo de conduta absoluto, verdadeiro, que não pode nem contornar nem recusar e a que só se pode obedecer” (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 136). Nesse palco, tanto maior a cena, mais diversas são as lealdades políticas mobilizadas por ela (GEERTZ, 1980, p. 165).

Na paisagem do Estado-Teatro romano, tais contornos inerentes ao cerimonial apoteótico do herói, elevam a hermenêutica acerca da fabricação da crença no *Divus Julius* a outro nível de percepção, a saber: o espaço em que a construção da crença/lealdade, e, por conseguinte, da imagem do devoto romano, estrutura-se como mecanismo teatrocrático de dominação⁴³⁷. Nesta zona de poderes, “forma e conteúdo do espetáculo são, de modo idêntico, a justificativa total das condições e dos fins do sistema existente” (DEBORD, 1997, p. 15).

Chegamos ao vetor estrutural do *cosmos*-Império joanino em que a crença se estrutura como dispositivo de governo. Como instrumento de manutenção do poder. Nesse tablado dialético, a fabricação do devoto encontra-se frontalmente relacionada com a produção de parâmetros de hierarquização oriundos do rito apoteótico do *Divus Julius* romano.

Nas tramas deste drama, o espetáculo no teatro do poder romano não se constitui como um elemento secundário, mas parte efetiva do poder teo-político, sendo capaz de estruturar hierarquias e visibilizar o poder do soberano para aqueles que não o detêm⁴³⁸ (CANNADINE; PRICE *apud* GONÇALVES, 2007a, p. 31). Nesse campo de setorizações, o olhar demarcado dos súditos instaura a clivagem entre governantes e governados, entre magistrados e plebeus (DUPONT *apud* GONÇALVES, 2007a, p. 32). Este é o momento em que, na geografia das teatralizações, desdobra-se com nitidez a bipartição entre o espaço dos atores e o

⁴³⁷ “Ninguém permanece politicamente dominante por muito tempo se não puder de algum modo prometer violência aos recalcitrantes, forçar o apoio dos produtores, retratar as suas ações como sentimento colectivo ou justificar as suas decisões como sendo prática ratificada” (GEERTZ, 1980, p. 155).

⁴³⁸ Aqui se faz importante salientar a existência de um espectro dialético das relações de poder, no qual tanto o governante quanto os súditos, absorvem e exercem poder; cada qual atuando em seu espaço de significações (OMENA, 2011, p. 144).

espaço dos espectadores; o espaço do poder e o lugar dos governados. É sob esse tracejamento estratificante que a cerimônia define os participantes e a elite da sociedade (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 10 e 135).

No ato desta cena, a performance então configura-se como o espaço da exclusão velada. Neste espaço estratificado, como bem assinala Apostolidès (1993, p. 10), os proscritos não tem acesso ao código da representação. Estes “permanecem fora do corpo do rei, exteriores à nação, e formam o povo espectador da nova ordem que se constrói contra eles”. Compõe-se assim, um traço a mais no perfil do devoto.

Essa realidade simbólica na qual o espetáculo do poder dita a face e o *locus* societal do devoto, só faz-se possível devido a uma dinâmica de deslumbramento, que tem como objetivação, em última instância, a naturalização desta mesma ordem plasmada contra o expectador, a partir da promoção de um tipo de encantamento com a desigualdade. Nesse contexto de dissimulação⁴³⁹ simbólica, o Estado-Teatro, munido de elementos ilusórios⁴⁴⁰, porém reais, canaliza sua força e energias imaginativas a uma capacidade semiótica de fazer com que a discrepância encante o súdito (GEERTZ, 1980, p. 156). Delineia-se, com isto, a ocasião vital em que o espetáculo configura-se no lugar do iludido, da falta de consciência⁴⁴¹ e do silenciamento⁴⁴² (DEBORD, 1997, p. 14-20). É sob esse pano de fundo que os súditos, não podendo alterar seu *status quo*, acabam por encontrar na persona imagética do *Divus* uma forma de justificar o lugar que ocupam na sociedade (HOPKINS *apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 189-190).

Este encantamento devocional produzido a partir de códigos simbólicos de conduta e resignação, só torna-se articulável devido a uma (re)estruturação do olhar do súdito a essa realidade. Nesse aspecto, o fascínio pela desigualdade encontra-se diretamente relacionado ao potencial de ordenamento de sentidos, ao poder de estruturação do *ethos*⁴⁴³ simbólico inerente ao rito apoteótico do *Divus Julius*. Nesta esfera de gerenciamento de significados, a apoteose de César, enquadra-se como uma instituição estruturante comunitária (ANDRINGA, 2016, p. 11), mantenedora do

⁴³⁹ “Enquanto função de dissimulação, o espetáculo pode ser interpretado como ideologia concretizada” (APOSTOLIDÈS, 1993, p. 139).

⁴⁴⁰ Cf. Debord (1997, p. 14).

⁴⁴¹ Cf. Burke (1994, p. 24).

⁴⁴² O espetáculo constitui-se na “representação diplomática da sociedade hierárquica diante de si mesma, na qual toda outra fala é banida” (DEBORD, 1997, p. 20).

⁴⁴³ Bourdieu (1998, p. 53) fala sobre o “ethos da resignação e da renúncia diretamente inculcado pelas condições de existência”.

consenso⁴⁴⁴ e ordem social, possibilitando em seu protagonismo, a coalizão entre a ordem moral e política na tessitura do Estado-Teatro romano (HOPKINS *apud* GONÇALVES, 2008, p. 49).

Este senso de ordenamento social estrutura-se, por sua vez, como produto do próprio mecanismo simbólico espetacular, capaz de formatar o olhar e a mentalidade do sujeito a esse processo. Nesse encadeamento, gesta-se no devoto uma neocosmovisão, que, forjada em dispositivos de ilusão⁴⁴⁵, prefigura um olhar ordenado em relação a um *cosmos* legitimamente desordenado. Uma miragem prototípica de ordem e sentido no mundo, inserida em meio ao caos em que este mundo se encontra.

No domínio do espetáculo, esta dinâmica de fabricação de olhares e sentidos imbricasse a um discurso de unificação que, na prática, configurasse de forma paradoxal. Tendo em perspectiva a definição de Debord (1997, p. 14), na *práxis* teatrológica do poder, o senso de unificação transforma-se na linguagem oficial da separação generalizada. Neste palco, sob as luzes dos holofotes que focalizam uma pseudo unidade social, governantes e súditos, deuses e devotos, continuam unidos pela distância ideológica materialmente traduzida, que, sutilmente, os separa⁴⁴⁶.

Todas estas instâncias relacionadas à composição do perfil do devoto engendram em si, em último grau, a nosso ver, um projeto de manutenção do próprio *status quo* divino. Dito de outra forma, na esfera do espetáculo teatrocático, concebe-se uma necessidade da fabricação do devoto para que, neste processo, a própria divindade subsista e, conseqüentemente, todos os pressupostos simbólicos de poder diluídos na mesma se mantenham. Adentramos, pois, ao espaço tangencial em que o nosso questionamento não só se relaciona com a *dynamis* de construção da devoção, mas, essencialmente, problematiza a finalidade do processo.

Durkheim (1989, p. 260-282) auxilia-nos no estabelecimento deste nexos na medida em que pontua que dentro de um prisma dialético de relações sociais, existe uma correlação de interdependência entre o divino e o devoto. Nessa interface, o

⁴⁴⁴ Acerca do espetáculo como mecanismo confirmador do consenso cf. em Gonçalves (2007, p. 31; 2008, p. 41).

⁴⁴⁵ Neste contexto espetacular, a aceitação da figura do príncipe resulta em grande parte das ilusões da ótica social. É a partir deste espectro simbólico-dialético entre soberano e súdito que se conquista, e, sobretudo, conserva-se o poder (BALANDIER, 1982, p. 6; OMENA, 2011, p. 143).

⁴⁴⁶ Debord (1997, p. 14) já afirma que o espetáculo é uma ideologia que se tornou efetiva, materialmente traduzida. É uma visão de mundo que se objetivou.

divino por si só não se mantém, isto é, ele não subsiste sem a contrapartida devocional. O mesmo só sobrevive, porque se constitui numa representação coletiva. Nesse ambiente de dialeticidades, a produção da devoção constitui-se como tecido da lógica sistêmica nomizante⁴⁴⁷ social. Sob essa coerência funcional construindo-se o devoto, constrói-se a face resignada de uma sociedade.

Este é o contexto, sob o qual, em nossa perspectiva, constrói-se a crença e, por conseguinte, o perfil do devoto do *Divus Julius*. Todos esses matizes simbólicos, inerentes ao espetáculo, enquadram-se na dinâmica ritual da apoteose de César, e, nesse aspecto, forjam o retrato do súdito romano.

Nestes jogos de poder cultural, por uma parte, a construção do devoto de César encontra-se imbrincada a manutenção do poder dos que permaneciam vivos a governar e manipular condutas, olhares e crenças do ‘lado de cima’ do altar. Sob essa perspectiva, os mais favorecidos com o processo tem a face da elite que se apropria do sagrado, e, por conseguinte, da *dynamis* de veneração que este proporciona. Do outro lado do altar, esta camada aristocrática constitui-se em beneficiária de um legado simbólico-*dynamológico*⁴⁴⁸, que César e seus sucessores conseguiram solidamente edificar.

Por outra parte, sob um dispositivo teatrocrático de dominação, vinculado a parâmetros legitimados de estratificação, obediência e lealdade dos súditos, pinta-se um quadro estrutural em que a devoção a César instaura-se dialeticamente como um paradigma de veneração ao próprio Estado romano. Sob estas estruturas circulares das relações de força⁴⁴⁹ intrínsecas ao palco da teatrocracia, as figuras do *divus*, devoto, e Estado, cada qual no seu espaço de significados, cada qual com sua função, se constituem nas peças do quebra cabeças cultural do poder no Império dos Césares.

Cumpria-se a finalidade do espetáculo apoteótico⁴⁵⁰. Construindo-se um *divus*, fabricava-se um devoto a esse *divus*, e conseqüentemente, ao Estado sagrado que esta divindade simbolicamente encarnava. Emoldurando-se o perfil do devoto de Júlio César, adornava-se o retrato do devoto de Roma. Neste tablado dialético em que as faces de César e Roma se entrecruzam, construindo-se um

⁴⁴⁷ Cf. Berger (1985, p. 34-52).

⁴⁴⁸ Propomos aqui a *dynamologia* como um neologismo, para referir-nos à ciência que investiga o poder.

⁴⁴⁹ Cf. Foucault (2012, p. 284).

⁴⁵⁰ “A linguagem do espetáculo é constituída de sinais da produção reinante, que são ao mesmo tempo a finalidade última dessa produção” (DEBORD, 1997, p. 15).

devoto, mantinha-se o *status quo* e a memória prototípica do próprio *Divus Julius*, mantinha-se a memória e o *status quo* de um Império nascente⁴⁵¹. Reproduzia-se assim, o poder teatral em negativo⁴⁵².

Chegamos neste momento da investigação a um metaponto epistemológico que conduz-nos a um próximo passo exploratório, a saber: a nosso ver, essa realidade simbólica, sob a qual deuses e devotos são construídos, estabelece um nexó cerimonial, que, por sua vez, preludia a existência de uma estrutura paradigmática que quantize estas plataformas de relações de poder na esfera do Estado-Teatro romano. Tal estrutura constitui-se na ponta do *iceberg* piramidal que delinea o processo de construção do divino César no âmbito do *cosmos*-Império joanino. É em busca dos meandros que circunscrevem esta estrutura ritual que se articulará a seção a seguir.

2.2.3.2 A Ponta do *Iceberg*: os meandros do culto imperial

Na esfera do Estado-Teatro romano a pirâmide que evoca o processo de construção de deuses/*divi* e devotos tem seu ápice na instituição do culto aos Césares. Aportamos, pois, na ponta do *iceberg* piramidal teatrocrático estruturado no *cosmos*-Império joanino. No circuito do espetáculo, esta performance ritualística se estabelece como a consumação de uma complexa rede de rituais de poder⁴⁵³, instaurando-se como a *práxis* efetual inerente ao processo divinizante do herói romano⁴⁵⁴.

Nesta seção, com a objetivação de delinear os meandros que envolvem o vértice desta pirâmide de poder, em 2.2.3.2.1, versar-se-á acerca das estruturas e apontamentos que circunscrevem o culto imperial. Por sua vez, no subtópico 2.2.3.2.2, tratar-se-á dos matizes que colorem esta plataforma cerimonial.

⁴⁵¹ Sob essa lógica, as realidades imagético-simbólicas de Júlio César e do Estado romano subsistem a partir de efeitos históricos, justamente por encontrar atores sociais que a reverenciem.

⁴⁵² Cf. Balandier (1982, p. 21).

⁴⁵³ Cf. Price (1987).

⁴⁵⁴ Cf. Vidal (2008, p. 24); Machado (2014, p. 60) e Montero (2014, p. 212).

2.2.3.2.1 O culto imperial: Estruturas e apontamentos

Fundado na matriz prototípica apoteótica do *Divus Julius*, e, aos moldes ideológicos e propagandísticos de Augusto⁴⁵⁵, o fenômeno ao qual se dá o nome de culto imperial foi introduzido em Roma em 14 d.C. (FISHWICK *apud* CAMIA, 2009, p. 205), tendo sua expansão até meados do século III d.C, período em que entra em certa decadência⁴⁵⁶ (FERNÁNDEZ, 2010, p. 32, HERNÁNDEZ, 2014, p. 183; PALOMBI, 2014, p. 120).

Gestado a partir de uma pluralidade de influências⁴⁵⁷, este sistema ritual designa-se como um tipo de interpretação religiosa, que tem em comum a estruturação devocional sobre uma base de atributos analógicos ou característicos (BERTINELLI, 2006, p. 27) e constitui-se na manifestação mais candente da religião romana (KREITZER *apud* YANGUAS, 2012, p. 48-49).

Epistemologicamente o termo ‘culto imperial’ estrutura-se como uma categoria analítica taxionômica prática (BICKERMAN, 1972), criada historiograficamente para responder a uma demanda teórica, ou, ao menos gerar uma designação comum, acerca de componentes rituais que não foram conceituados especificamente na antiguidade (HERNÁNDEZ, 2014, p. 184-185). Em síntese, este referencial dialógico engloba a apreensão da complexidade do todo ritual e simbolismo que envolvia a devoção aos *divi* romanos.

Sob esse prisma, do ponto de vista teórico, o culto imperial tem sido basicamente compreendido como um complexo conjunto de rituais heterogêneos e ambíguos realizados em honra ao imperador romano e de sua *domus*⁴⁵⁸. Envolto de substancial conteúdo teo-político e de uma finalidade prioritariamente dinástica (PALOMBI, 2014, p. 121), este articulado sistema de homenagens⁴⁵⁹ incluía além do

⁴⁵⁵ Acerca da instituição do culto imperial no principado de Augusto, Cf. Price (1987, p. 72); Arce (2000b, p. 116-117); Fernández (2010, p. 32); Casella (2013, p. 304); Hernández (2014, p. 183).

⁴⁵⁶ Acerca do culto imperial cf. Weinstock (1971, p. 385-410).

⁴⁵⁷ Faz-se notar que o culto imperial não se tratava de uma configuração religiosa nova, mas forma parte de uma realidade já existente, influenciada, por sua vez, pelas correntes místicas e orientais que se fundiram com a veneração ao imperador, outorgando ao culto, uma maior dimensão, complexidade e peso (MONTERO, 2014, p. 211). Conforme Fernández (2010, p. 30), “a divinização dos imperadores tinha precedente do culto aos soberanos helenísticos, todavia, apresentava também certos traços da mentalidade romana no que se refere a existência de homens ‘divinos’ ao se entender que estes eram portadores de um destino particular recebido pelos deuses”. Acerca do tema cf. também Chalupa (2007b, p. 259) e Stevanović (2008, p. 7-8).

⁴⁵⁸ Cf. Fernández (2010, p. 30); Yanguas (2012, p. 48); Montero (2014, p. 211); Hernández (2014, p. 210); Palombi (2014, p. 121); Andringa (2016, p. 11).

⁴⁵⁹ Cf. Palombi (2014, p. 121).

culto ao imperador e a imperatriz, uma estrutura devocional relacionada a alguns membros da família imperial, ao *Genius* e ao *Numem* do Imperador⁴⁶⁰ (Figura 44), assim como, o culto a Roma divinizada e às virtudes imperiais⁴⁶¹ (FERNÁNDEZ, 2010, p. 30; YANGUAS, 2012, p. 48).

Torna-se indispensável destacar que esta diagramação conceitual não deve reduzir a concepção do fenômeno cultural a uma prática unitária ou linear (BICKERMAN, 1972, p. 9; MONTERO, 2012, p. 376; HERNÁNDEZ, 2014, p. 184-185). Dessarte, o culto imperial não se configura como uma estrutura monolítica (FISHWICK *apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 194-195), mas sim como um espectro ritual fenomênico amplo, engendrado por hibridismos⁴⁶², polivalências, heterogeneidades⁴⁶³ e particularismos típicos do mundo romano (MONTERO, 2012, p. 376; CASELLA, 2013, p. 229-300). Em Roma este mecanismo cultural se caracterizava pela multiplicidade de lugares, formas e ocasiões, sob as quais se veneravam os *divi* (PALOMBI, 2014, p. 120-121). Em síntese, “na prática, virtualmente todo imperador era adorado em todos os lugares, mas essa coincidência não nega a diversidade fundamental dos cultos que honravam um imperador” (BICKERMAN, 1972, p. 9, tradução própria).

⁴⁶⁰ O *numem* identificava-se com a força, a majestade e o poder de um deus. Em contrapartida, o gênio era invocado como protetor de indivíduos, comunidades e objetos. Sob esse aspecto, o culto ao gênio do imperador se relacionava com o espírito protetor do mesmo (YANGUAS, 2012, p. 49). Mais informações, cf. Arce (2000, p. 117); Chalupa (2007b, p. 259); Montero (2014, p. 212); Crawford (s/d, p. 4).

⁴⁶¹ Existe uma diferença histórica entre o que se concebe como culto ao imperador e o que se entende por culto imperial (DA SILVA, 2012, p. 29). Nessa tese, adotamos como categoria analítica o culto imperial, por entendermos que no âmbito do Estado-Teatro romano “não temos somente a ideia de um culto isolado, o ritual propriamente dito, e sim de uma complexidade de formas e elementos da religião e da política romana, que entendidos como parte de uma ordenação cósmica estariam vinculados à religião imperial e poderiam ser vistos no mesmo ritual” (VARHELYI *apud* DA SILVA, 2012, p. 29-30).

⁴⁶² “Acreditamos que os rituais de culto ao imperador devem ser entendidos como um testemunho de hibridismo cultural de dimensão política, social e religiosa e representou um indicativo de pertencimento à ordem mundial globalizada por Roma” (MENDES, 2013, p. 166).

⁴⁶³ Cf. Montero (2012, p. 376) e Fernández (2010, p. 30).

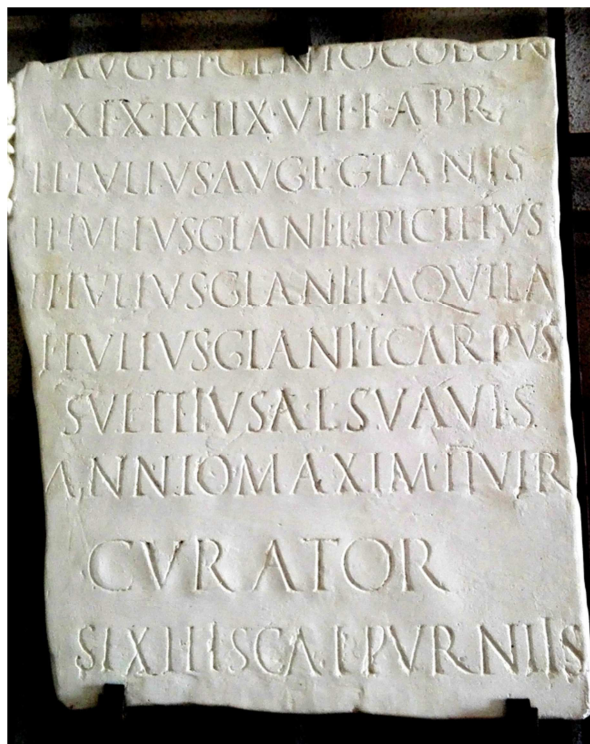


Figura 44: Placa com dedicatória ao imperador e ao *genius coloniae*. Antiteatro Flavio em Pozzuoli. Idade Tiberio-Cláudia. Museu arqueológico *dei Campi Flegrei*- Bacoli/Nápoles. Fonte: Foto tirada pelo autor no mesmo museu em 11/10/2017.

Sob essa cena plural⁴⁶⁴, entende-se que não existia uma forma de culto universal, válida para toda a extensão do Império (BICKERMAN, 1972, p. 9), do contrário, a variada documentação relacionada às diferentes regiões do Império coloca em evidência a diversidade de cultos, em certo modo, instaurados, de acordo com a tradição ritual de cada território⁴⁶⁵ (PRICE *apud* GONÇALVES, 2007a; p. 25-26; HERNÁNDEZ, 2014, p. 210; GRILLO; FUNARI, 2015, p. 51). Nesse contexto, cada região possuía um viés de adaptabilidade próprio em relação à cosmologia do Imperador (MONTERO, 2014, p. 220). Nesta dinâmica cada cidade, cada província, cada grupo adorava este ou aquele soberano de acordo com sua própria discricção e ritual (BICKERMAN, 1972, p. 9).

No contexto romano, o culto imperial e conseqüentemente a figura do imperador divino se introduzem em todos os níveis da sociedade romana. Este imbricamento exerce influência sobre os aspectos da vida religiosa, política e social dos habitantes do Império (YANGUAS, 2012, p. 49; MONTERO, 2014, p. 217-218),

⁴⁶⁴ Cf. Bertinelli (2006, p. 22); Casella (2013, p. 229-300); Palombi (2014, p. 121); Grillo e Funari (2015, p. 51).

⁴⁶⁵ Cf. também Montero (2012, p. 376).

bem como revela um empoderamento simbólico temporal e físico⁴⁶⁶, que se manifesta tanto na esfera pública quanto em dimensão privada⁴⁶⁷ (MONTERO, 2014, p. 217-218).

Organizado a partir de um complexo corpo sacerdotal⁴⁶⁸, e, sobretudo, estruturado por um nexu binário funcional ‘sacerdote-devoto’, este cerimonial de homenagens ao *divus* quantiza-se a partir de muitos matizes e mecanismos que tracejam o mapa cultural romano. Acerca destas nuances trataremos a seguir.

2.2.3.2.2 Os matizes do culto imperial

Na dinâmica do espetáculo, quem vier a controlar o rito, controlará o que o rito controla.

(Claude Rivière)

Dentre os diversos matizes estruturais que delineiam o mapa cultural imperial destacamos, em primeiro plano, a relação entre o culto ao *divus* e o poder.

Torna-se cada vez mais latente, no âmbito científico a concepção de que o culto imperial estrutura-se na perspectiva dialética de uma sapiente e clarividente

⁴⁶⁶ O nível temporal de empoderamento do culto ao *divus* vincula-se a adequação do calendário romano ao imperador e todos os efeitos simbólicos inerentes (MONTERO, 2014, p. 220). Cf. Palombi (2014, p.120). O nível físico por sua vez, relaciona-se com a construção de esculturas, templos e epígrafes em lugares destacados para ressaltar os elementos de propaganda do Império (MONTERO, 2014, p. 220). Nestes espaços urbanos “o circuito litúrgico do culto imperial’ unificava os cenários (fórum, teatro, anfiteatro, pórticos, termas) para a encenação do poder” (WHITTAKER *apud* MENDES, 2013, p. 166).

⁴⁶⁷ Em Roma as esferas pública e privada se entrelaçam na atividade cultural ao imperador (MONTERO, 2012, p. 372; PALOMBI, 2014, p. 120). Dentro deste cenário dialético, o culto público manifestava-se numa esfera cívica ou coletivo, em conexão com uma comissão pública e institucional, caracterizando-se como um culto municipal, conventual, provincial (BERTINELLI, 2006, p. 22). Esta prática ritual significava um benefício para o Estado, sendo realizado por sacerdotes e oficiais, era, dessa forma, considerado como uma religião cívica. O culto privado, por sua vez, se relacionava com os cultos domésticos ou dos lares, estruturando-se como uma religião familiar (MONTERO, 2012, p. 372). Tal prática cultural evidenciava-se numa esfera privativa e pessoal, conquanto manifestação particular de indivíduos (BERTINELLI, 2006, p. 22). Acerca da temática, cf. Bertinelli (2006, p. 22); Montero (2012, p. 372-378); Yanguas (2012, p. 54); Palombi (2014, p. 120) e Crawford (s/d, p. 8).

⁴⁶⁸ São várias os personagens que permeiam o culto imperial, entre as quais estão especialmente: os flâmines, os sacerdotes, os *sexviri Augustales*, os *Augustales*, os *soldales*, os cultores e um colégio sacerdotal. Vale ressaltar-se que este quadro oficial estrutura-se sobre uma divergência e uniformidade de funções nem sempre claras ou precisamente definidas (BERTINELLI, 2006, p. 22). Acerca desta temática, cf. Gonçalves (2007, p. 27); Casella (2013, p. 301) e Fernández (2015, p. 16).

gestão, movimento e encenação do poder em Roma⁴⁶⁹ (BERTINELLI, 2006; p. 63; WHITTAKER *apud* MENDES, 2013, p. 166; ANDRINGA, 2016, p. 10). Tais meandros que envolvem esta *práxis* devocional equacionavam-se num núcleo de alta densidade simbólica repercutida por meio de imagens e símbolos que fundamentavam o poder teo-político de um Império nascente⁴⁷⁰. Neste contexto espetacular, a representação simbólico-imagética, uma vez mais cristalizava a teatrocracia, e seus efeitos eram mais eficazes, por serem parcialmente inconscientes⁴⁷¹.

Em segundo lugar, de forma não menos significativa, acentuamos o núcleo matricial no qual religião e política coadunam-se em processo de simbiose⁴⁷² no panorama cultural romano (PRICE, 1984, p. 239).

No contexto do Estado-Teatro romano, o *Divus Julius* era uma realidade religiosa e política única, não uma metáfora (KOORTBOJIAN, 2013, p. 9). Esse amálgama entre estas duas esferas do poder, por sua parte, estende-se ao espectro cultural romano e pode ser contemplado na arquitetura, na incorporação das imagens imperiais e nos sacrifícios aos *divi* (PRICE, 1984, p. 133-234). Tal *hybris* sistêmica se estabelece em grande medida como ponto pacífico entre os estudiosos da temática, delineando, por consequência, a face teo-política⁴⁷³ do culto ao *divus* no Império dos Césares.

Por seu turno, este viés teo-político amplifica-se à paisagem devocional do culto, e, nesse aspecto, não obstante às várias discussões e dicotomizações acerca do caráter político ou religioso do *corpus* cultural romano⁴⁷⁴, a fusão destas esferas de poder aponta-nos para a compreensão de que a prática cultural ao imperador configurava-se em última instância, tanto como um ato de lealdade e adulação política (GONÇALVES, 2007a, p. 27; VEYNE *apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 188),

⁴⁶⁹ Neste contexto o ritual não é uma máscara para o poder, mas sim ele próprio, um tipo de poder (CANNADINE e PRICE *apud* GONÇALVES, 2007a, p. 31).

⁴⁷⁰ “As imagens têm poder e, portanto, o soberano tem a obrigação de utilizá-las como fundamentos de seu poder político” (GONÇALVES, 2004, p. 113).

⁴⁷¹ Estabelecemos esta análise a partir de Burke (1994, p. 24), o qual afirma que “os processos pelos quais imagens reforçam o poder são ainda mais eficazes por serem parcialmente inconscientes”.

⁴⁷² Acerca do amálgama entre religião e política no culto imperial Cf. Price (1984, p. 133-234); Harland (1996, p. 322); Bertinelli (2006); Gonçalves (2007, p. 29); Camia (2009, p. 218); Fernández (2010, p. 49); Montero (2012, p. 372); Yanguas (2012, p. 43); Mendes (2013, p. 144); Koortbojian (2013, p. 9); Hernández (2014, p. 184-185); Machado (2014, p. 73); Grillo e Funari (2015, p. 52).

⁴⁷³ Montero (2014, p. 211-214), trata acerca de uma estrutura teórico-teológica diretamente ligada ao domínio político do culto imperial.

⁴⁷⁴ Para uma menção detalhada acerca desta discussão no campo teórico do culto imperial cf. em Chalupa (2007b, p. 264).

quanto como um rito repleto de significados religiosos e teológicos⁴⁷⁵ por meio do qual os devotos podiam expressar sua gratidão ao *Divus*⁴⁷⁶ (HARLAND, 1996, p. 321; MONTERO, 2012, p. 372; LE ROUX *apud* GRILLO; FUNARI, 2015, p. 52).

À luz desta perspectiva antirreducionista, resta-nos tecer algumas considerações acerca do conteúdo da crença\lealdade cultural. Nesse sentido, ao invés de efetuarmos uma redução conceitual, preferimos mostrar sob quais nuances esse paradigma de crença-lealdade estabelecia-se na esfera cultural, em ambos os vértices do altar. Dentro desta dinâmica, optamos por versar acerca dos prováveis significados e funções que o culto teria de um lado, para o devoto, de outro, para a face aristocrática do Estado Romano⁴⁷⁷. Tais particularidades apresentam-nos mais um matiz relacionado a este fenômeno ritual.

Destarte, o primeiro elemento no tocante ao âmbito da crença/lealdade cultural harmoniza-se com os parâmetros hermenêuticos do devoto em relação à figura do *Divus* a ser cultuado. No horizonte do Estado-Teatro romano, o formato com que o culto imperial se desenvolvia estava diametralmente associado à episteme, ou conceito, que o próprio devoto romano possuía acerca da divindade do imperador.

Nesse contexto, algo essencial a ser dito é que a figura prototípica do divino César, construída sob toda a estrutura simbólico-ritual da apoteose já mencionada, não era concebida pelos súditos como uma divindade em si⁴⁷⁸. Em Roma, a ação teo-política de deificação *post mortem* tornava o governante uma espécie de herói, um *divus*, não um deus (ANDRINGA, 2016, p. 11). Neste encadeamento, a apoteose

⁴⁷⁵ Dumézil (*apud* RIES, 2007, p. 440) menciona na estruturação do âmbito cultural uma teologia simbólica a qual proporciona a relação do devoto romano com o mundo dos deuses. Na concepção de Charlesworth (*apud* YANGUAS, 2012, p. 48), toda prática cultural estava vinculada a configuração paulatina de uma teologia do culto imperial.

⁴⁷⁶ Em contrapartida às tendências interpretativas que presunciam um tipo de monopólio do sintagma cultural ao *Divus* à esfera do político, estudos recentes corroboram com a tese de que a temática do culto imperial não pode ser tratada como uma concha vazia de qualquer significado religioso real para os seus participantes (HARLAND, 1996, p. 321). “Para muitas pessoas o culto ao imperador estava imbricado de uma visão cosmológica, de base religiosa, que associava a tranquilidade da vida social e natural ao culto aos deuses, entre estes, aos imperadores” (LE ROUX *apud* GRILLO; FUNARI, 2015, p. 52). Na concepção de Montero (2012, p. 372, tradução própria), “o culto imperial (assim como outras formas de religiosidade) era utilizado para o poder, mas isso não significa que as pessoas não tivessem verdadeira devoção ou que sua crença não fosse real”. Essa concha de significações deve ser observada, sobretudo na contextura da prática cultural local, em suas especificidades (HARLAND, 1996, p. 319).

⁴⁷⁷ Com frequência, os estudos acerca do culto imperial têm escondido a pergunta: Que significado o culto teria para o devoto (BOWERSOCK *apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 183).

⁴⁷⁸ Na paisagem teatrocrática do Império dos Césares, os imperadores possuíam o *status* de divino, mas não de divindade. Sob essa perspectiva, Bickerman (*apud* GONÇALVES, 2007a, p. 25) alerta-nos ao fato de que “não devemos confundir divindade e associação com o divino. O monarca pela graça dos deuses, por definição, não era uma divindade por si mesmo”. Cf. também Machado (2014, p. 71).

instaura-se como “a aproximação do Imperador com os heróis filhos de deuses e não com as potestades olímpicas” (MOTA, 2015, p. 342).

Nas palavras de Arce (2000b, p. 117, tradução própria):

O imperador romano, uma vez feito um *divus*, e publicamente declarado como tal, não era um deus no sentido pleno da palavra: ele não era como Júpiter ou Marte. O imperador divinizado não fazia parte do que se chamava *coetus divum*, só era considerado um *coelicola*, um morador do céu que, enquanto vivia com os deuses, permanecia em uma posição inferior a eles.

Acerca deste fato, Mann (*apud* RAMÍREZ, 2008, p. 133, tradução própria), ainda assinala que,

Os *divi Augusti* nunca foram verdadeiros deuses, como indica precisamente o uso de *divus*; os verdadeiros deuses eram os *deae*. Os imperadores mortos que haviam sido nomeados divinos eram unicamente deuses honoríficos, e não se esperava que eles atuassem como verdadeiros deuses [...] Em outras palavras, os *divi Augusti* não tinham a habilidade para atuar como deuses. Não tinham poder divino.

Mas se os *divus* não eram deuses em si, por que então eram cultuados?

Uma possibilidade de resposta a essa demanda investigativa é abordada por Chalupa (2007b, p. 263). Na concepção do autor, o *divus* era basicamente adorado pelo fato de possuir um *status* elevado e poderes sem precedentes em relação aos súditos do Império.

Tal paradigma devocional relaciona-se com um conceito de divindade relativa, possivelmente intrínseco ao *habitus* religioso romano naquela época. Este ideário não enquadra o aspecto divino dos imperadores a um panorama de singularidade ontológica, mas a uma economia de trocas simbólicas, na qual importava predominantemente a diferença de *status* entre imperadores e devotos (GRADEL *apud* CHALUPA, 2007b, p. 270).

Contudo, ainda no entendimento de Chalupa (2007b, p. 262), apesar dos múltiplos debates acerca da temática, verificar se os imperadores foram meros homens ou deuses torna-se, em síntese, impossível. Diante desta realidade complexa, uma saída conceitual preferível seria, ao invés de concentrarmos os esforços na delimitação de uma divindade (relativa ou ontológica) dos imperadores,

dever-se-ia retomar o foco investigativo para os significados dos aspectos rituais do culto imperial⁴⁷⁹ (CHALUPA, 2007b, p. 267).

Sob esse viés metodológico-analítico, acrescentamos, ainda, a partir do referencial teórico durkheimiano⁴⁸⁰, que constituir-se-ia relevante o empreendimento de um marco investigativo no que se refere às funções e efeitos do culto como fenômeno social. Independente da transcendentalização da crença dá-se ênfase, nesse processo, ao impacto e formatação das estruturas sociais, isto é, ao ponto em que a devoção ao *divus* transmuta-se em sentido e *práxis* societal.

Este caminho metodológico conduz-nos, por sua vez, ao âmbito privado da devoção romana⁴⁸¹. Neste espaço de crença, ao contrário dos diálogos da modernidade, a questão pontual voltada para o culto ao *divus* não consistia em tentar descobrir se o imperador era divino ou não, mas sim, em adorá-lo como se fosse⁴⁸² (HERNÁNDEZ, 2014, p. 204).

Nas cartas privadas do povo romano, frequentemente os deuses são questionados, mas nunca a divindade do imperador (VEYNE, 2002, p. 206). Esta se encontra intacta no imaginário do devoto. Resta-nos, então, discorrer acerca dos aspectos relacionados à devoção a ela empregada.

Um elemento significativo no tocante à devoção ao *divus* romano é o estabelecimento de uma plataforma de empoderamento inerente a essa prática ritual⁴⁸³. Analisado sob o prisma teórico das redes e circularidades do poder (FOUCAULT, 2012, p. 284), o culto privado ao imperador demonstra outra face da política de dominação do Estado-Teatro romano. Neste contexto, a dinâmica de fabricação do devoto não se isenta das trocas simbólicas e paradigmas de reciprocidade que envolvem a relação entre o *divus* e o súdito⁴⁸⁴.

⁴⁷⁹ Esta opção investigativa resguarda o pesquisador de um anacronismo metodológico-investigativo costumeiro (CHALUPA, 2007b, p. 262). Nosso principal problema no estudo do culto imperial encontra-se na tendência de preenchermos a palavra 'deus' com uma matriz diversificada de conteúdos anacrônicos ao contexto referido (CLAUSS *apud* CHALUPA, 2007b, p. 264).

⁴⁸⁰ Cf. Durkheim (1989, p. 366-491).

⁴⁸¹ Não devemos obter respaldo na teoria simplista de que o culto imperial manifesta-se somente em nível público e por interesses meramente políticos. Nesse contexto, necessitamos levar em consideração que a prática cultural ao *divus* também se desenvolve em um âmbito privado que não se baseia somente em política, mas em crenças que indicam o caráter íntimo deste rito (MONTERO, 2012, p. 377-378).

⁴⁸² Filemon, poeta e dramaturgo grego (362-262 a.C) já declarava: "creer em deus e adorá-lo, porém não buscá-lo, pois não terás mais benefício que a própria busca. Assim, não tente descobrir se é ou não divino, mas adore-o como se fosse" (FILEMON *apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 204, tradução própria).

⁴⁸³ Acerca do rito como ferramenta de empoderamento, cf. Rivière (1996, p. 97).

⁴⁸⁴ Cf. Chalupa (2007b, p. 263).

Na paisagem da devoção imperial, o poder não é unilateral. Não se exerce somente na direção colonizador/colonizado. Há nesta interface relacional um processo de negociação complexo e recíproco⁴⁸⁵, que anuncia a construção de identidades nunca fixas, mas sim, multivariáveis, líquidas e negociadas⁴⁸⁶ (HANGES *apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 210).

Remontando-nos uma vez mais à hermenêutica foucaultiana, podemos dizer que, na esfera do Estado-Teatro romano, o poder também passa pelas mãos do devoto⁴⁸⁷. Nesta dinâmica de trocas simbólicas (BOURDIEU, 1998), o devoto romano constitui-se em um consumidor que determinará em grande medida a pluralidade e a competitividade⁴⁸⁸ inerente a este culto⁴⁸⁹ (HERNÁNDEZ, 2014, p. 210).

Esta plataforma de empoderamento do devoto romano, por seu turno, contempla-se a partir de outra trama intrínseca a esse mapa cultural.

Indícios históricos e sociológicos encaminham-nos para a suspeita de que o culto privado ao imperador possuía, em si, um engendramento de características análogas às práticas totemistas da antiguidade⁴⁹⁰. Nesse quadro investigativo, o *corpus* simbólico-imagético do *divus* romano figura como totem⁴⁹¹ imperial (RICHTER REIMER; GUERRA; OLIVEIRA, 2016, p. 87-89).

Instala-se, assim, neste espaço de devoção, a função empoderadora do culto ao *divus*. Nessa conjuntura, o imperador não era venerado por ser deus, por ter poderes taumatúrgicos, tampouco, por patriotismo, submissão ou carisma, mas pelo fato de que, ao erguer um brinde à sua imagem sagrada, o devoto romano era

⁴⁸⁵ Cf. Chalupa (2007b, p. 264).

⁴⁸⁶ Rivière (1996, p. 79) já afirma que “o rito apresenta-se como meio de negociar com o outro”. Nesse aspecto o rito possui eficácia social na medida em que estrutura-se como processo de negociação, na relação de poder entre indivíduo e força espiritual (RIVIÈRE, 1996, p. 96).

⁴⁸⁷ Cf. Foucault (2012, p. 284).

⁴⁸⁸ O culto era uma questão de escolha e sensibilidade das comunidades, influenciada pela atmosfera do *princeps* divino, não uma regra (CASELLA, 2013, p. 229).

Em um contexto no qual não havia centralização ou monopólio cultural, o imperador tinha de competir com o resto dos deuses para provar sua eficácia (GALINSKY *apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 209).

⁴⁸⁹ De acordo com Galinsky (*apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 209-210), esta dinâmica plural de consumo do culto imperial pode ser tanto de apropriação, competição, quanto de oposição por parte do devoto.

⁴⁹⁰ Aqui, valemo-nos fundamentalmente dos estudos acerca do totemismo feitos por Durkheim, (1989).

⁴⁹¹ “O totem é, antes de tudo um nome, um verdadeiro brasão, é em relação a ele que as coisas são classificadas sagradas ou profanas” (DURKHEIM, 1989, p. 159). Configurando como coisa sagrada, “o totem sacraliza o objeto, santifica. É um emblema sagrado que conserva esse caráter em qualquer objeto em que venha a ser representado” (DURKHEIM, 1989, p. 167). “O totem é uma forma material, uma figura tomada de empréstimo, utilizada como representação dessa forma imaterial, dessa energia” (RICHTER REIMER; GUERRA; OLIVEIRA, 2016, p. 88).

elevado a uma esfera acima de sua própria realidade⁴⁹² (VEYNE, 2002, p. 206). Destarte, a cerimônia do culto ao imperador, configurava-se como uma experiência religiosa, nos moldes totêmicos, na qual não importava a imagem ou divindade do governante, mas o estado de efervescência que o rito proporcionava.⁴⁹³

Neste espetáculo ritual repleto de simbolismos o totem configura-se como um vetor simbólico da identidade social. Em perspectiva durkheimiana⁴⁹⁴ pode-se assinalar que o totem imperial instaura-se como um emblema clânico, que “indica unicidade entre os indivíduos e os faz tomar consciência de sua unidade moral, trazendo homogeneidade e dando ao grupo o sentimento de si, fazendo-o acreditar na sua existência concreta” (RICHTER REIMER; GUERRA; OLIVEIRA, 2016, p. 89). Nesse cenário, ao nos apropriarmos do conceito de *nomos*⁴⁹⁵ em Berger (1985, p. 17), podemos aferir que a transfiguração da imagem do *divus* em emblema atua como agente nomizante do rito, promovendo ao devoto um elemento ordenador e fornecedor de sentido para a vida, um senso de pertença ao mundo e a sua realidade coletiva⁴⁹⁶. No palco cultural o simbolismo do ritual define a concepção de mundo que têm seus participantes (MENDES, 2013, p. 154; HERNÁNDEZ, 2014, p. 211)⁴⁹⁷.

Entretanto, este estado de efervescência cultural que possui nuance de nomia e empoderamento, não suprime a *dynamis* simbólica sutil de dominação inerente ao processo ritual.

⁴⁹² Na concepção de Durkheim (1989, p. 491), a *práxis* cultural, em suma, tem em si, uma única e simples funcionalidade, a de “elevar o homem acima de si mesmo e fazê-lo viver vida superior àquela que levaria se obedecesse unicamente à sua espontaneidade individual”. Neste contexto “um deus que não é unicamente a autoridade de que dependemos [mas] também uma força sobre a qual se apoia a nossa força” (DURKHEIM, 1989, p. 263). No entendimento de Caseneuve (s/d. p.33), o rito transporta o homem e eleva-o acima de sua própria condição e regra humana, trazendo um “certo sentimento baseado nas ligações entre o que pode dar uma condição estável ao homem e os poderes que o ultrapassam”.

⁴⁹³ Acerca da importância cerimonial-ritual no cenário romano, ver Richter Reimer, Guerra e Oliveira, (2016, p. 88).

⁴⁹⁴ Cf. Durkheim (1989, p. 159-242).

⁴⁹⁵ Na concepção de Berger (1985), o *nomos*, ou a ordem significativa, faz parte de um empreendimento de construção do mundo e passa a ser o elemento ordenador e fornecedor de sentido da vida, além de proporcionar ao indivíduo um senso de pertença a uma realidade coletiva. Esta perspectiva religiosa se justifica, pois “viver num mundo social é viver uma vida ordenada e significativa” (BERGER, 1985, p. 43). Em suma, ao se apropriar de um nexos nomizante “o indivíduo pode ‘dar sentido’ a sua própria biografia” (BERGER, 1985, p. 34).

⁴⁹⁶ Dentro desse aspecto, o emblema totêmico faz-se necessário para que a sociedade tome consciência de si e torna-se indispensável para a continuidade dessa consciência (DURKHEIM, 1989, p. 239-249).

⁴⁹⁷ Com essa asseveração também corroboram Scott (*apud* MENDES, 2013, p. 165); Price (*apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 191).

Remontamo-nos, portanto, às tramas cultuais que se harmonizam com os parâmetros hermenêuticos engendrados na outra ramificação das redes do poder; ao olhar da aristocracia e do Estado em relação a si mesmo, e aos devotos nesse contexto. Tais matizes instauram-se da perspectiva de ‘cima do altar’, e apontam para significados e funções específicos do culto ao *divus*. A saber:

- 1- No horizonte do Estado-Teatro romano o culto ao *divus* compõe-se como um elemento vital para governamentalidade⁴⁹⁸ do Império (CRAWFORD, s/d, p. 2).

Este dado revela, por sua vez, a face da moeda em que o estágio de efervescência totêmico transmuta-se em mecanismo de governo. Este nível extático evoca o lado do espetáculo ritual em que o príncipe governa a partir do desejo, canalizando, para si a libido e as pulsões de seus súditos⁴⁹⁹.

- 2- No panorama romano, o culto imperial estruturava-se como um mecanismo basilar de unificação e coesão político-social⁵⁰⁰.

Uma vez que o imperador tornava-se divino e era cultuado, a ordem imperial estava garantida (HEKSTER, 2009, p.101). Nesse contexto, a veneração ao *divus* se estabelecia como um dispositivo de controle estatal (CRAWFORD, s/d, p. 8), e integração da nova realidade imperial no universo religioso, *político* e cultural da *polis* romana⁵⁰¹ (CAMIA, 2009, p. 218; RABANAL e GARCÍA *apud* YANGUAS, 2012, p. 63; GORDON *apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 205). Este era o momento, em que, a partir do paradigma da crença-lealdade⁵⁰² inerente ao rito cultual, confirmava-se o ordenamento político do Estado romano⁵⁰³ (NOCK *apud* MACHADO, 2014, p. 60).

⁴⁹⁸ Cf. Foucault (2008, p. 118s).

⁴⁹⁹ Apostolidès (1993, p. 137) já afirmava que, no âmbito do teatro, “o príncipe é objeto do respeito, da admiração, dos desejos dos súditos. Encarna ao mesmo tempo o proibido e o modelo a imitar. Representa o que é inacessível, ao mesmo tempo que é o único valor desejável. Desse modo governa os homens, canalizando para si as pulsões da libido de seus súditos”.

⁵⁰⁰ Como afirma Rivière (1996) o rito é primordialmente um fator de coesão social, “é a forma pela qual o social garante e enuncia sua permanência” (RIVIÈRE, 1996, p. 75). Acerca do fator coesão no culto imperial, cf. Bertinelli (2006); Camia (2009, p. 218); Hekster (2009, p. 101); Fernández (2010, p. 30); Yanguas (2012, p. 43); Hernández (2014, p. 211); Montero (2014, p. 213); Stevanović (2008, p. 7-8).

⁵⁰¹ “A divindade imperial era um símbolo de unidade que englobava culturalmente todos os habitantes do mundo romano” (HOPKINS *apud* MACHADO, 2014 p. 61). Nesse contexto, valores religiosos e políticos eram estreitamente e artisticamente repercutidos (BERTINELLI, 2006).

⁵⁰² Em geral o culto contribui com a integração de realidade local, implementando-se como um dispositivo de transmissão da lealdade dos súditos diante das autoridades romanas (FISHWICK *apud* CAMIA, 2009, p. 205).

⁵⁰³ No entendimento de Nock (*apud* MACHADO, 2014, p. 60), “através de dedicações e devoções (que eram muito mais prestações de homenagem do que adoração) as cidades e os súditos dos imperadores demonstravam sua lealdade e seu comprometimento com a manutenção da ordem política”.

Tal ordem era fundamentada num plano extramundano, o que dificultava sua contestação (HOPKINS *apud* MACHADO, 2014, p. 61).

3- Na paisagem imperial, a conservação da ordem política tem seu eixo transversal ao programa de manutenção paradigmática dos quadros hierárquicos e estratigráficos inerentes ao processo de construção imagética do divino César⁵⁰⁴.

Na esfera do Estado-Teatro romano, o culto ao *divus* não se relaciona com a qualidade divina do ser homenageado, mas com a definição do *status* e estrutura de poderes entre o que pratica a adoração e a entidade honrada⁵⁰⁵ (GRADEL *apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 193).

Esta demarcação hierárquica do *locus* vivencial romano estende-se à já mencionada fabricação do devoto cultural. Sob essa perspectiva, o culto imperial não se reduz a uma expressão de lealdade ou a uma simples homenagem ao *divus*. Este se estrutura como um complexo simbólico de crenças, cujos significados definiam a natureza do poder do imperador e das relações sociais⁵⁰⁶. Nesse contexto, se, por uma parte, o *status* sagrado do imperador era legitimado, por outra, a verticalidade da estratificação social era plausivelmente mantida (MENDES, 2013, p. 145-154).

Dentro desta atmosfera, a prática cultural vinculava-se à formatação de uma complexa teia de obrigações e deveres entre os socialmente superiores e inferiores (CHALUPA, 2007b, p. 268). Num contexto em que interesses e benefícios eram monopolizados, o culto importava às minorias sociais, os representantes de uma coletividade elevada no marco de organização político imperial. Em contrapartida, seu funcionamento estava a cargo de uma devoção estruturada majoritariamente no lado inferior da pirâmide societal romana⁵⁰⁷ (YANGUAS, 2012, p. 54).

Em síntese, esta dinâmica cultural estratificada tornava-se espelho do ideário de manutenção e legitimação do sistema de poder imperial inerente à própria cerimônia (MENDES, 2013, p. 164; MACHADO, 2014, p. 60).

⁵⁰⁴ O rito também se estabelece como ferramenta de hierarquização (RIVIÈRE, 1996, p. 96). Neste contexto, a eficácia social do rito também está na “manipulação psicológica com objetivo regulador apoiado na fé [...] na manipulação de objetos e formulas para fazer respeitar hierarquias de poder”. Aqui o rito instaura-se como modelador de consciências, domesticador de seres humanos e emoções (RIVIÈRE, 1996, p. 96-97).

⁵⁰⁵ Cf. Hernández (2014, p. 211).

⁵⁰⁶ Em relação ao potencial de hierarquização e coesão inerente ao símbolo religioso, cf. Rocher (1971, p. 181).

⁵⁰⁷ Os devotos do culto imperial eram majoritariamente pertencentes à classe inferior da sociedade romana, dentre estes, escravos e libertos (YANGUAS, 2012, p. 54).

Debord (1997, p. 20) auxilia-nos nesta reflexão ao afirmar que o espetáculo “é o retrato do poder na época de sua gestão totalitária das condições de existência” (DEBORD, 1997, p. 20). Tal assertiva imbrica-se com as estruturas do culto ao *divus*, na medida em que este cerimonial gerencia significados e nívela espaços de poder no âmbito imperial. Sob o prisma do espetáculo, o culto ao imperador se estabelece como a síntese simbólica da estratificação e das desigualdades naturalizadas e legitimadas no *cosmos*-Império⁵⁰⁸. Este é o tablado da ilusão permeada pelo real, no qual o sagrado justifica a ordem cósmica e ontológica que corresponde ao interesse dos senhores, explicando e embelezando o que a sociedade, por si, não pode fazer⁵⁰⁹ (DEBORD, 1997, p. 21).

4- Integrado ao sistema teo-político romano, o culto imperial institui-se numa ferramenta de dominação, através de atos rituais de poder. Tal cerimonial ritual instaura-se nesse aspecto, como uma peça importante na política de romanização⁵¹⁰ do Império (MENDES, 2013, p. 164; LOZANO *apud* HERNÁNDEZ, 2014, p. 200).

No jogo cultural romano⁵¹¹, o processo de romanização finaliza a moldura da face do devoto. Sinaliza o conteúdo e matiz ideológico que permeia a política de expansão imperial.

5- O culto imperial constitui-se na matriz devocional-cerimonial que condensa em si todo o processo de construção e apropriação do poder teatral no Império dos Césares.

No âmbito do Estado-Teatro romano, o culto aos Césares implementa-se como o vetor quantizador das tramas do espetáculo, instituindo-se como o macroponto epistemológico que sistematiza e engendra todas as sinuosidades e performances que envolvem o trajeto entre o herói romano e a glória.

⁵⁰⁸ Destarte, cumpria-se no culto ao divino César, o pressuposto *bourdieuano* de legitimação do arbitrário inerente ao sistema religioso. Em Bourdieu (1998, p. 46) “a religião está predisposta a assumir uma função ideológica, função prática e política de absolutização do relativo e legitimação do arbitrário”. Através dessa perspectiva o culto ao *divus* pode ser visto como resultado de uma estruturação religiosa, em prol dos interesses dos poderosos. A religiosidade dominante e a religiosidade dominada em Bourdieu podem ser percebidas na paisagem romana do século primeiro, bem como o inculcar na população o ‘*habitus* religioso’ refletido no culto imperial.

⁵⁰⁹ À luz desta perspectiva pode-se dizer que, no contexto do culto ao *divus* a eferescência do devoto produzida aos moldes totêmicos, apesar de seu efeito empoderador, soava, por outro lado, como um dispositivo anestésico, contribuindo em alguma proporção, com a constituição do *ethos* de resignação do devoto romano.

⁵¹⁰ De acordo com Mendes (2013, p. 164), o culto imperial constitui-se num discurso de romanização e, portanto, numa prática imperialista. Acerca do processo de romanização no alto império, cf. Ramírez (2008, p. 125); Mendes (2013, p. 164) e Casella (2013, p. 313).

⁵¹¹ Cf. Bertinelli (2006).

Formam-se e desvendam-se, então, as estruturas do *iceberg* de poder proposto. Nessa trama matricial de poderes a *latreocracia* romana funda-se e sustenta-se na teatocracia.

Situado no vértice piramidal do processo de construção do divino César, e, forjado sob uma plataforma teo-política de plausibilidade, o culto ao imperador consuma-se como o ápice dos rituais de apoteose, o topo da dinâmica de construção do devoto, e, sobretudo, o zênite da construção simbólico imagética da face sagrada do Estado romano⁵¹². Na dinâmica do espetáculo, como em um *grand finale*, este sistema ritual se estabelece no signo praxiológico da teatocracia em Roma.

Essa pirâmide teatocrática imbricada por matizes e complexidades repercutiu nas linhas da história em que se construiu o próprio Império. Conta-nos Dião Cássio que o culto gestado em César se repetiu com outros imperadores, não somente entre os gregos, mas com todos os povos submetidos a Roma. Nessa conjuntura, aqueles que haviam governado bem, depois de mortos, receberam honras divinas sendo adorados em um templo como heróis (DIÓN CÁSSIO, *História Romana*, LI. 20,7-8, tradução própria). Aqui chegamos ao ponto principal de nossa argumentação.

Tendo em vista as tramas e percursos intencionados até o momento, interessa-nos, sobretudo, assinalar que este *iceberg* cultural piramidal teatocrático alcançou o Império de Domiciano e introduziu-se de forma candente nos dias da comunidade joanina.

Ao final deste tópico, ao remetermo-nos à metáfora heterotópica de Foucault, podemos dizer que, delineamos em significativa proporção o conteúdo do *iceberg* cultural diante do qual se encontrava frontalmente o barco dos grupos joaninos. Nesse contexto, em significativa proporção, substituímos o ponto de interrogação inicialmente inserido no núcleo desta estrutura por uma série de matizações teóricas que nos auxiliarão no decorrer de nosso percurso exegético.

⁵¹² O culto imperial tornou-se uma nova ordem *político-religiosa* na qual os imperadores romanos eram adorados em conjunto com o Estado romano, porque controlavam contínua prosperidade de Roma. Nesse contexto o Estado era um deus em conjunto com o imperador (CRAWFORD, s/d, p. 1-8). No ambiente cultural formatava-se uma dicotomia Estado/Domus, Imperador/Dominus como resposta ideológica. Nessa relação o imperador se converte no *dominus* da grande *domus* romana, e seus poderes estatais servem-se da prática cultural (MONTERO, 2014, p. 211-220).

Destarte, a título de sistematização, propomos, na sequência, um organograma que sintetiza o processo de construção do divino César no âmbito do *cosmos-Império*, e, após isso, encaminhar-nos-emos para os meandros do segundo passo cristológico da saga dos grupos joaninos.

A CONSTRUÇÃO DO DIVINO CÉSAR

Dynamis do processo

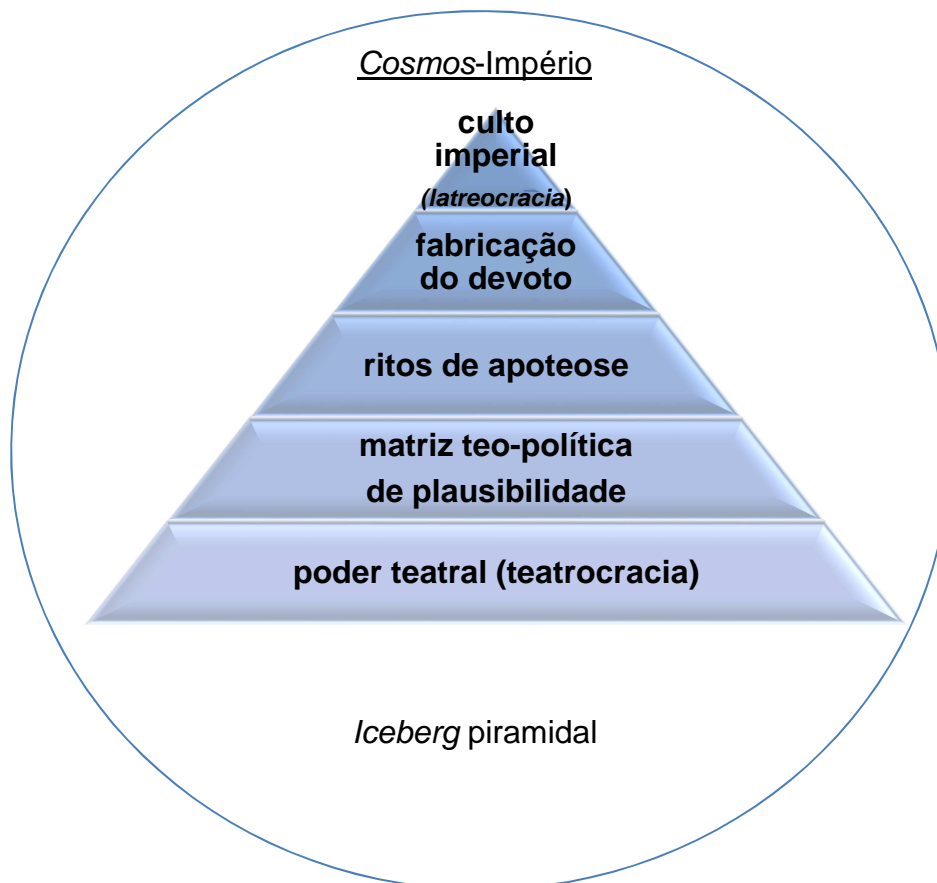


Gráfico 4. *Autoria própria.*

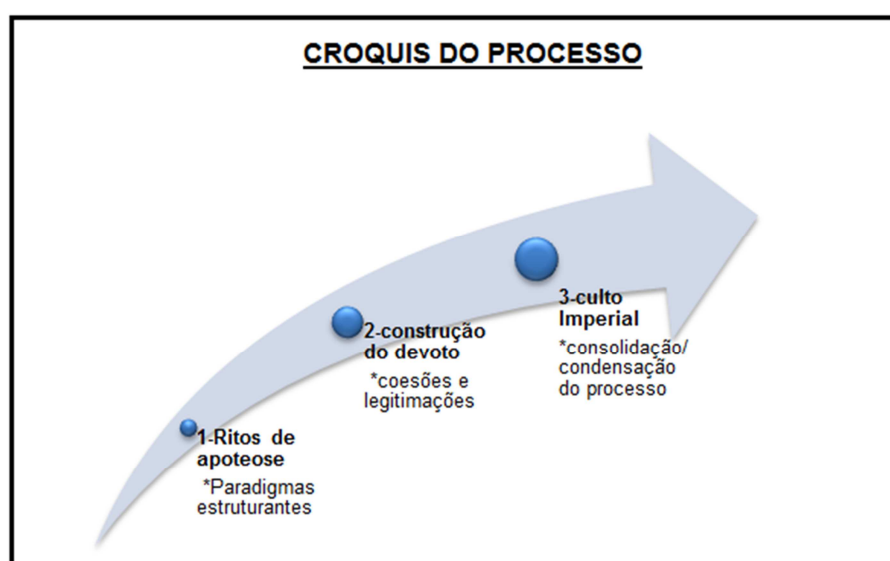


Gráfico 5. *Autoria própria.*

2.3 O SEGUNDO PASSO DA SAGA: EM BUSCA DA CRISTOLOGIA DA GLÓRIA DO HERÓI-DEUS JOANINO EM JO 1,1

ὁ δὲ ἔφη, Πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ.⁵¹³

Após o regresso ao passado de Roma e às matrizes paradigmáticas de poder inerentes ao culto imperial, a presente seção retoma a metafórica cena do barco joanino diante do *iceberg* piramidal cultural plasmado no *cosmos*-Império. Aqui, reportamo-nos a este cenário, não mais para tratarmos do culto aos Césares e de seus processos de construção, mas, para arrazoarmos acerca de como o Jesus joanino foi compreendido a partir deste episódio.

Em nossa empresa reconstitutiva, ao submetermos o segundo passo da saga cristológica joanina a uma atmosfera sociorreligiosa, avaliamos que o culto imperial, articulado em suas tramas, configura-se como marco histórico e paradigma catalisador de um processo revelacional de (re)visão cristológica no seio dos grupos joaninos, instaurando-se como metaponto circunstancial sob o qual os cristãos joaninos passaram a compreender Jesus em sua glória. Nesse aspecto, a *práxis* cultural imperial instaura-se como o eixo exegético central, no tocante à dinâmica revelacional da divindade de Jesus⁵¹⁴. Esta proposta alternativa de *locus*-exegético incita-nos alguns questionamentos, a saber: Diante das instâncias de construção do divino intrínsecas ao culto imperial, como os grupos joaninos compreendem Jesus? E ainda, quais os efeitos desta realidade cultural no que tange ao processo de elaboração cristológica joanina?

Diante de tais indagações, temos a ciência de que nenhum evento ou fonte de influência pode explicar o desenvolvimento de todos os aspectos da cristologia

⁵¹³ Então o que era cego disse: “Senhor, eu creio. E o adorou” (Jo 9, 38).

⁵¹⁴ Diante desta proposta exegética, algo importante a ser ponderado é que, em se tratando da saga cristológica joanina, não há dúvidas de que o marco histórico da expulsão da sinagoga instaura-se como fator catalisador de um processo de revisão cristológica no âmbito dos grupos joaninos (MARTYN, 1979a, p. 130; TEPEDINO, 1993, p. 195; HURTADO, 2008, p. 402). No que diz respeito a nossa pesquisa, recordamos que, a própria hipótese de (re)significação do davidismo popular joanino, e, conseqüentemente, a condensação de uma cristologia real, implícita no fragmento Jo 18,36, corrobora, por sua vez, como um dado significativo em relação a essa realidade revisional articulada pós-expulsão. Contudo, diferentemente das interpretações de Martyn (1979a, p. 130); Tepedino (1993, p. 195); e Hurtado (2008, p. 402), a nosso ver, no plano da saga cristológica joanina, esse processo de revisão não se relaciona com a compreensão da divindade de Jesus. Por outra parte, no tocante à projeção existencial de um próximo passo cristológico, que, por sua vez, evidencie a compreensão da divindade de Jesus no panorama joanino, acreditamos que devemos olhar com mais atenção para o marco cultural imperial, ainda, não tão acionado exegeticamente nos estudos do QE.

joanina. Todavia, o argumento da intertextualidade cultural modifica de forma significativa os aspectos das explicações convencionais para o desenvolvimento das tradições joaninas entre o tempo de Jesus e a construção do QE, sobretudo, no que tange à sua complexa cristologia (CARTER, 2008, p. 381). À luz deste entendimento, iremos alegar neste tópico que, dentro de uma paisagem espetacular e dialógica, toda a trama matricial de poderes engendrada no *iceberg* piramidal cultural diante do qual o barco joanino frontalmente se encontrava, institui-se, por sua vez, como um vetor hermenêutico-interpretativo relacionado ao próprio Jesus joanino. Em outros termos, em síntese, concordamos com a afirmativa de que a interação entre o QE e o poder imperial envolve, entre outras estruturas a confecção cristológica joanina (CARTER, 2008, p. 336; ANDERSON, 2008, p. 326).

Sob essa prospectiva defendemos a tese de que, em um contexto pós-expulsão sinagoga⁵¹⁵ (ASHTON, 2014, p. 167), diante de um clímax de pressão cultural, ao repensarem o culto imperial, os grupos joaninos (re)pensam a pessoa de Jesus⁵¹⁶. No gestar de um novo paradigma cristológico, ao confrontar-se com a glória de Júlio César, travestida em Domiciano, os cristãos joaninos, a sua maneira, sob uma perspectiva reversa e ressignificada compreendem seu herói em sua transcendência⁵¹⁷.

Esta *dynamis* revelacional ressignificante, por seu turno, encontra-se transversalmente relacionada à etapa redacional de E2⁵¹⁸, o Evangelho joanino transformado e desencadeia-se, sobretudo, na confecção de um hino⁵¹⁹ cristológico

⁵¹⁵ Ao longo da história dos desentendimentos entre comunidade joanina e sinagoga o prólogo fora composto de forma tardia (ASHTON, 2014, p. 167), pós-expulsão.

⁵¹⁶ Anderson (2008, p. 326) também é adepto desta elaboração. De acordo com o autor, a hegemonia romana e a pressão cultural imperial são fatores de interface direta com a construção cristológica joanina. Esta interface entre a elaboração cristológica cristã incipiente e o panorama cultural imperial constitui-se num assunto candente nos estudos neotestamentários desde o início do século XX. Para um levantamento destas pesquisas, cf. Naylor (2010, p. 223-225).

⁵¹⁷ Acerca da importância transcendental de Jesus no QE, cf. Hurtado (2008, p. 400).

⁵¹⁸ Segundo Vidal (2013, p. 50, tradução própria), “o argumento principal que caracteriza a existência de um estágio literário denominado E2 é a grande diferença entre o extrato narrativo que caracteriza E1 e o extrato discursivo primário, que aparece de forma recente em E2”. Em outros termos, “a obra de E2 consiste fundamentalmente num grande alongamento de E1 com novo material discursivo, junto com pequenas notas de comentário, sendo anexado um prólogo (1,1-18), que introduzia a temática fundamental tratada no material discursivo” (VIDAL, 2013, p. 51, tradução própria).

⁵¹⁹ Acerca do prólogo como hino cf. Adam (1962, p. 199); Josaphat (1966, p. 23); Du Toit (1968, p. 9); Barrett (1971, p. 4); La Potterie (1986, p. 31); Ridderbos (1997, p. 19); Brown (1999, p. 163); Konings (2005, p. 74); Boismard (2000, p. 108); Siqueira (2004, p. 238); Zevini (2009, p. 54); Vidal (2013, p. 53). Acerca da hipótese de visibilização do Prólogo joanino como um hino didático-instrucional, cf., sobretudo, Gordley (2009, p. 781-802) e Bruner (2012, p. 3s). No que concerne aos prováveis paralelos entre o hino joanino e os hinos paulinos de Filipenses e Colossenses, cf. Brown (1999, p. 163).

e kerigmático ao Jesus-Deus, que, em determinado momento⁵²⁰, torna-se texto, materializa-se em linhas, figurando como um prólogo ou pórtico⁵²¹ de entrada de E2⁵²².

Este prólogo⁵²³ possui matizes teatrológicas⁵²⁴, e por sua vez, constitui-se num microcosmos escriturístico (VALENTINE, 1996, p. 304), plasmado por elementos poéticos⁵²⁵ e dramáticos⁵²⁶, que indicam a estruturação linear-tripartite⁵²⁷ (BEUTLER, 2013, p. 27-28; KONINGS, 2005; GRASSO, 2008, p. 36) de uma sinfonia⁵²⁸ poética e sequencial⁵²⁹ (KYSAR, 2007, p. 39; HENGEL, 2008), com alta

⁵²⁰ Entre o período que corresponde dos anos 80 ao final do século I d.C. (VIDAL, 2013).

⁵²¹ Cf. Konings (2005, p. 74).

⁵²² Instalamo-nos assim, no provável período da história eclesial incipiente dos grupos joaninos, em que um emblemático hino ao Jesus-Deus é gestado, e, subsequentemente materializado na escrita poética sequencial do prólogo do Evangelho joanino transformado (E2).

⁵²³ O prólogo joanino é a quinta essência do Evangelho (HARNACK *apud* LA POTTERIE, 1986, p. 55). Acerca desta temática, cf. Bultmann (1971, p. 13ss); Miller (1993, p. 445ss); Valentine (1996, p. 291-304); Lindars (2000, p. 81ss); Beutler (2013, p. 6ss); Gordley (2009, p. 781-802); Brown (2010, p. 33ss).

⁵²⁴ “Etimologicamente, prólogo procede da palavra latina, *Prologus*, i. Tal palavra refere-se, primeiramente ao teatro antigo. Em geral, prólogo era a primeira parte de uma tragédia, forma de diálogo entre personagens, ou ainda, um monólogo [...] Também se chama prólogo, a primeira personagem que entra em cena, para expor o prólogo de uma peça teatral” (SIQUEIRA, 2004, p. 238).

⁵²⁵ O ritmo da linguagem do prólogo é o da poesia, com palavras de encadeamento, quiasmos, etc.. (KONINGS, 2005, p. 75). Para mais informações, cf. Lightfoot (1957, p. 78); Josaphat (1966, p. 28); Du Toit 1968, p. 9); Barrett (1971, p. 1); León-Dufour (1989, p. 33); Michaels (1994, p. 30); Ridderbos (1997, p. 19); Culpepper (1998, p. 112); Lindars (2000, p. 85); Fabris (2003, p. 117-147); Brown (2004, p. 459); Siqueira (2004, p. 238); Grasso (2008, p. 34); Zevini (2009, p. 54).

⁵²⁶ Relação entre prólogo e drama, cf. Josaphat (1966, p. 28); Konings (2005, p. 74); Fabris (2003, p.140); Beutler (2013, p. 28).

⁵²⁷ Quanto à composição estrutural do prólogo propõem-se, principalmente, três modelos: linear, concêntrico e espiral (BEUTLER, 2013, p. 27-28). No âmbito de nossa tese, perante esta pluralidade de protótipos estruturais relacionados ao prólogo optamos por adotar como vetor exegético de nossa investigação o modelo estrutural tripartite linear (BEUTLER, 2013, p. 27-28; KONINGS, 2005; GRASSO, 2008, p. 36), visto sob o prisma poético sequencial (KYSAR, 2007, p. 39; HENGEL, 2008), progressivo (FABRIS, 2003, p. 117-121; VIDAL, 2013, p. 106) em um modelo de degraus (MILLER, 1993, p. 446). Esta configuração tripartite sequencial engloba, por sua vez: 1- a origem do Logos e sua relação à realidade cósmica (Jo 1,1-5), 2- o destino do Logos em relação à história humana (Jo 1, 6-13) ; 3- a encarnação do Logos e sua acolhida pela comunidade (Jo 1,14-18). (BEUTLER, 2013, p. 27; KONINGS, 2005; GRASSO, 2008, p. 36). Na esfera da nossa investigação podemos dizer que este modelo se inicia no primeiro versículo Jo 1,1 (objeto desta seção), e culmina em Jo 1,14, objeto do nosso próximo capítulo. Acerca da estrutura do prólogo e das hipóteses estruturais que envolvem essa temática cf., sobretudo em La Potterie (1986, p. 32-44); Beutler (2013, p. 26-27); Josaphat (1966, p. 34-37); León-Dufour (1989, p. 38); Mateos e Barreto (1989b , p. 38-42); Miller (1993, p. 446); Culpepper (1998, p. 111-115); Konings (2005, p. 75ss); Fabris (2003, p. 117); Kysar (2007, p. 41ss); Zevini (2009, p. 54-55) e Vidal (2013, p. 104).

⁵²⁸ O prólogo é uma peça *sui generis*. Muitas vezes é comparado à ouverture de uma sinfonia. (KONINGS, 2005, p. 74). Cf. também Bruner (2012, p. 3).

⁵²⁹ No domínio da poética sequencial do prólogo joanino, o conteúdo do hino é acompanhado por sua forma artística, baseada em poesia semítica no estilo dos paralelos de salmos escritos em uma estrutura de cadeia chiástica. Nesse contexto o autor é um poeta superdotado. Ele escreve um hino ou salmo de louvor de Deus, o pai e ao Logos. As linhas individuais são muitas vezes conectadas por palavras-chave, como links em uma cadeia. Essas palavras-chave governam o progresso do pensamento joanino (HENGEL, 2008, p. 72).

densidade cristológica⁵³⁰ (MARTYN, 1979b, p. 1; HENGEL, 2008, p. 289), na qual o herói joanino figura como protagonista (RIDDERBOS, 1997, p. 17; CULPEPPER, 1998, p. 116). Na esfera desta sinfonia-poético cristocêntrica⁵³¹ se evoca, sobretudo, a glória de Jesus⁵³² (BOOR, 2002, p. 29).

Aportamos, pois, no estágio redacional do QE que nos revela a face do Deus joanino. Nessa progressão, Jo 1,1, o versículo primevo do prólogo surge como uma chave indicativa da síntese cristológica relacionada à divindade de Jesus (CULPEPPER, 1998, p. 116; GRASSO, 2008, p. 34), e por essa razão, torna-se foco analítico de nossa investigação.

Todo discurso necessita de uma frase de impacto que traga a representatividade simbólica que o sustente⁵³³. No caso de E2⁵³⁴, em termos cristológicos, podemos dizer que a elocução de efeito descortina-se imediatamente no primeiro versículo através do célebre discurso cosmológico⁵³⁵ e cosmogônico:

Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.

En archē ēn ho logos kai ho logos ēn pros ton theon kai theos ēn ho logos:

“No princípio era o Logos, e o Logos estava com Deus, de fato o Logos era Deus” (Jo 1,1, tradução própria).

⁵³⁰ Sob essa perspectiva concordamos com Lindars (2000, p. 33) que, o QE é um livro cheio de surpresas a começar pela afirmação filosófica encontrada em seu prólogo que não têm precedentes ou paralelos na literatura sinótica. Nos moldes joaninos, esta sequência textual, faz-se uma resposta as questões levantadas pelo retrato de Jesus nos Evangelhos sinóticos (SCHNACKENBURG, 2001, p. 312), e, nesse aspecto, representa o clímax bem como o momento mais denso da cristologia neotestamentária (BARRETT, 1971, p. 4; SEGALLA, 1992, p. 99). Já dizia Martyn (1979b, p. 1) que leitor do QE não vai ter procedido dezoito versos no primeiro capítulo sem sentir a concentração maciça da atenção do autor em cristologia. Em vista disso é imediatamente compreensível que muitos intérpretes têm apontado para a cristologia como o interesse central do autor do Evangelho.

⁵³¹ O prólogo é uma construção para a revelação da pessoa e história de Jesus, vinculando-se diretamente a ele (RIDDERBOS, 1997, p. 17).

⁵³² O prólogo permite a compreensão da obra de Jesus com base em sua origem divina (SCHNACKENBURG, 2001, p. 244). Nas palavras de Konings (2005, p. 75), “o prólogo é a expressão do pensamento mais profundo do autor do Quarto Evangelho. Num nível que precede a criação, Jesus participa da glória de Deus (17,5)”. Neste cenário literário, Jesus faz-se enunciado não mais em termos biográficos, mas sim teológicos (BEUTLER, 2013, p. 6).

⁵³³ Desde a antiguidade, a técnica do discurso reconhece-se como um meio de expressão significativo no tocante ao enaltecimento da figura do herói (JAUBERT, 1982, p. 16). Essa premissa também se aplica ao trajeto dos grupos joaninos, na medida em que estes se utilizaram de um sofisticado discurso cristológico para proclamar, imortalizar seu novo olhar acerca de Jesus no prólogo do Evangelho joanino transformado (E2).

⁵³⁴ Em E2 a comunidade e o discurso joanino se diferenciam dos demais documentos neotestamentários. Nesta obra reside em grande medida o atrativo que o QE exerce nos amplos círculos da igreja desde os tempos antigos até a atualidade (VIDAL, 2013, p. 54).

⁵³⁵ Acerca do viés cosmológico do prólogo joanino cf. Michaels (1994, p. 30) e Fabris (2003, p. 121s).

Nesta sentença que sob o prisma da crítica textual⁵³⁶ não possui variantes, encontra-se o ecoar e a consolidação um novo prisma cristológico e kerigmático, marca-se uma nova posição hermenêutica no seio dos grupos joaninos. No contexto da saga do herói, esta passagem provocadora torna-se reflexo do processo de (re)configuração cristológica e sintetiza o que denominamos de cristologia da glória⁵³⁷ no âmbito do QE. Plataforma cristológica que por sua vez, engendra-se como substrato da alta⁵³⁸ cristologia joanina incipiente.

Este espectro cristológico torna-se foco exegético deste subtópico. Dentro desta proposição focal, à luz de toda plataforma contextual sociorreligiosa visibilizada até aqui, sobretudo, a partir do metaponto cultural, nosso principal objetivo consiste em explicitar tanto o conteúdo da cristologia da glória intrínseca em Jo 1,1, quanto as dinâmicas, interfaces e desdobramentos produzidos por essa nova plataforma de compreensão jesuânica no círculo dos grupos joaninos. Dentro deste contexto dialético, buscar-se-á evidenciar tanto a relação entre a cristologia da glória do herói panorama cultural engendrado no *cosmos*-Império, quanto os efeitos dessa compreensão cristológica no terreno da devoção e do culto a Jesus na esfera da saga cristológica dos grupos joaninos.

Diante deste desafio, acentuamos, a priori, que prezaremos por despirmos nosso olhar de uma tendência interpretativa anacrônica da cristologia que repecurte a divindade de Jesus no QE. Nesse sentido, não sem dificuldades, abriremos mão de nossa lente hermenêutica que veste o Jesus joanino do Cristo dogmático-conciliar compreendido a posteriori na história da igreja⁵³⁹ (CULLMANN, 2001, p. 399-400; KYSAR, 2007, p. 43; MOINGT, 2008, p. 12-13).

⁵³⁶ Maiores informações sobre crítica textual, ver em Wegner (1998, p. 39).

⁵³⁷ De acordo com Bussche (1972, p. 122), no QE a glória 'doxa' designa a forma de aparição característica da divindade, esta é a essência de Deus, sua santidade, superioridade em relação aos demais, sua transcendência. Sob essa perspectiva, denominamos 'cristologia da glória', o engendramento e condensação de elementos cristológicos que caracterizam a divindade de Jesus no âmbito do QE. Esta cristologia da glorificação (ANDERSON, 1996), ou, exaltação de Jesus (BROWN, 2001), produzida no contexto joanino, estrutura-se provavelmente como a mais alta cristologia encontrada em todo Novo Testamento (BROWN, 2001, p. 140; VIDAL, 2013, p. 181).

⁵³⁸ Os estudos neotestamentários denominam de alta cristologia, cristologia descendente, 'desde cima', ou 'vertical', a matização cristológica na qual há uma valoração enfática de Jesus nos termos inerentes a sua divindade (BROWN, 2001, p. 15-16; REDFORD, 2004, p. 259; RALPH, 2006, p. 88).

⁵³⁹ Como afirma Richter Reimer (2012, p. 235-252), os problemas estão nos textos bíblicos, mas nas interpretações que a eles se sobrepõe na maioria das vezes em forma de dogma/doutrina. Sob essa perspectiva, assim como Kysar (2007, p. 43), não queremos ler ou fazer do prólogo joanino uma confissão cristológica conciliar. Neste sentido, o perigo da interpretação anacrônica da cristologia do Novo Testamento (em nosso caso, a joanina), é quando se tenta resolver o problema cristológico por meio de especulações gregas produzidas posteriormente acerca da substância e das naturezas de Jesus (CULLMANN, 2001, p. 400). Neste ponto concordamos com Moingt (2008), que o estudo

Sob essa perspectiva, tendo em vista o nexu teatrológico/dramático intrínseco à trama hínica joanina (CULPEPPER, 2016, p. 118-132), adotamos metodologicamente um passo a passo exegético gradativo que vislumbrará o versículo Jo 1,1 em três atos nos quais o herói joanino poeticamente se encontra em cena (Jo 1,1a; Jo 1,1b; Jo 1,1c). No contexto do QE estes atos condensam a compreensão da face do herói-Deus joanino. Destarte, em 2.3.1, tratar-se-á do Jesus como Logos; em 2.3.2, abordar-se-á a ideia do Jesus- junto a Deus; e finalmente em 2.3.3, versar-se-á acerca do Jesus-Deus.

2.3.1 Primeiro Ato: *En archē ēn ho logos* (Jo 1,1a)

Salve, ó revelação! Teu mais brilhante assento é o Evangelho Santo, o Novo Testamento. Cobiço perscrutar o texto primitivo, e co'a maior lealdade, e o escrúpulo mais vivo, transplantar, se puder, à locução materna, à minha língua amada, a augusta frase eterna. No princípio era o Verbo. É esta a letra expressa; aqui está... No sentido é que a razão tropeça. Como hei-de progredir? há 'í quem tal me aclare? O Verbo!! Mas o Verbo é coisa inacessível. Se apurar a razão, talvez se me depare para o lugar de Verbo um termo inteligível... Ponho isto: No princípio era o Senso... Cautela nessa primeira linha; às vezes se atropela a verdade e a razão co'a rapidez da pena; pois o Senso faz tudo, e tudo cria e ordena?... É melhor No princípio era a Potência... Nada! Contra isto que pus interna voz me brada. (Sempre a almejar por luz, e sempre escuridão!) ... Agora é que atinei: No princípio era a acção.

(Johann Wolfgang von Goethe, Fausto)

A poesia de Goethe transporta-nos para o horizonte dos matizes e complexidades interpretativas que permeiam o QE desde seu primeiro suspiro kerigmático. Em se tratando do enredo que delinea nossa investigação, consideramos não haver forma mais acomodada para adentrarmos ao verso primevo do hino joanino do que a partir da inquietante declaração proferida por Fausto. As palavras deste personagem introduzem o herói joanino em cena. Neste tablado kerigmático, o Logos de Deus figura como ator principal (BARRETT, 1978, p. 155).

teológico ou especificamente cristológico na maioria das vezes já pressupõe a fé dogmática. Pela fé se controla e acessa a palavra pressupondo o construto dogmático cristológico da tradição. Entretanto, esta construção cristológica conciliar é a chave para leitura do Jesus da bíblia, não para o Jesus das próprias narrativas evangélicas (MOINGT, 2008, p. 13-14). Na concepção de Brown (2001, p. 17), estas sistematizações dogmáticas conciliares não contradizem os discursos cristológicos, no entanto, podem ter ido além do que estava claramente afirmado ou evidentemente compreendido nos tempos do Novo Testamento. Mais informações, cf. Moingt (2008, p. 12-21).

No âmbito da saga cristológica do herói o primeiro ato do drama cosmológico joanino *Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος* (*En archē ēn ho logos*) (Jo 1,1a), remete-nos a dois paradigmas revelacionais inerentes à construção e ao conteúdo da cristologia da glória no QE, a saber: 1- o conceito Logos vinculado a Jesus⁵⁴⁰ (LIGHTFOOT, 1957, p. 78; RIDDERBOS, 1997; CULPEPPER, 1998, p. 109) e 2- o caráter preexistente deste Logos.

Em busca deste primeiro paradigma, encontramos tal qual Goethe e a maioria dos exegetas ao longo da história perante o enigma do Logos joanino. Neste percurso labiríntico remontamo-nos, por uma parte, ao momento do trajeto joanino em que o complexo e polissêmico⁵⁴¹ conceito do Logos⁵⁴² transforma-se de forma singular⁵⁴³, em título cristológico (LOVELADY, 1963, p. 15; MILLER, 1993, p. 457). Essa designação, por sua vez, configura-se como arquétipo hermenêutico⁵⁴⁴ essencial no tocante ao processo de elaboração cristológica joanina (LOVELADY, 1963, p.15; MILLER, 1993, p. 457; CULPEPPER, 1998, p. 109-110), e acentua o caráter de independência e originalidade do QE (MILLER, 1993, p. 457).

No perímetro neotestamentário, a despeito de todas as referências explícitas ao termo Logos, somente o emprego absoluto e pessoal deste conceito na sua identificação com Jesus caracteriza um construto cristológico. Este emprego particular não se encontra em outro lugar no Novo Testamento que não seja no prólogo joanino Jo 1,1 e em Jo 1,14. Nos outros escritos joaninos, a referência ao Logos aparece em duas ocasiões: 1Jo 1,1 e Apocalipse 19,13, porém qualificado por um genitivo (LÉON-DUFOUR, 1989. p. 44) Sob essa perspectiva, faz-se necessário

⁵⁴⁰ Acerca da relação de identificação entre o Logos e Jesus no contexto do prólogo do QE cf. também em Bussche (1972, p. 84); Fabris (2003, p. 119); Kysar (2007, p. 40s) e Zevini (2009, p. 55).

⁵⁴¹ O vocábulo logos possui uma multiplicidade de significados lexicais, dentre as quais estão: palavra, discurso, enunciado, dito, pergunta, doutrina, sentido (FENDRICH, 1998, p. 204), verbo e razão (BUZZETTI, 1989, p. 97). No plano da palavra e do discurso o logos pode significar entre outros: resposta, promessa, dito, provérbio, proclamação, ensinamento. No contexto da racionalidade, dentro do campo filosófico-religioso o logos é o *nous* especulativo, a razão divina personificada. Nesta esfera argumentativa o logos concebe-se como o motivo, causa, fundamento e justificativa (VOCABOLARIO DEL GRECO DEL NUOVO TESTAMENTO, 2013, p. 241). Cf. Lightfoot (1957, p. 52) e Taylor (1978, s/p).

⁵⁴² Por tratarmos acerca do Logos joanino não pretendemos aqui estabelecer uma rota epistemológica do conceito Logos ao longo da história. Para uma ideia do desenvolvimento deste conceito desde o âmbito acadiano, sumério, babilônico e egípcio. Cf. Lovelady (1963, p. 17-18); Adam (1962, p. 199).

⁵⁴³ Cf. Lightfoot (1957, p. 78); Lovelady (1963, p. 15); Josaphat (1966, p. 29).

⁵⁴⁴ Faz-se aqui necessário a menção de que dentro de um processo de construção hermenêutica, a descrição de Jesus como o Logos no QE exercerá grande influência nas elaborações teológicas posteriores ao longo da história (CULPEPPER, 1998, p. 110).

pontuar que, em se tratando do QE, apesar da utilização gradual⁵⁴⁵ e diversificada⁵⁴⁶ do termo Logos tanto em E1, quanto em E2 e E3, a cristologia do Logos, vinculada ao herói joanino encontra-se intrínseca exclusivamente em seu prólogo.

Introduzido na primeira linha deste hino comunitário que, mais tarde sintetizar-se-ia em prólogo, o Logos joanino é um dos pontos mais trabalhados e reformulados entre os estudos bíblico-teológicos⁵⁴⁷ (MILLER, 1993, p. 445). Contudo, apesar da consistência das pesquisas, a temática transita na esfera não consensual da pluralidade de olhares (LÉON-DUFOUR, 1989. p. 34) e continua candente à espera de novas perspectivas e aprofundamentos.

Nas trilhas desta paisagem exegética em movimento, nossa empresa reconstitutiva instaura-se como outra provável proposta elucidativa. Sob essa premissa teleológica retomamos o eixo matricial de nossa investigação.

Referimo-nos ao panorama de pressão cultural vivenciado pelos cristãos joaninos sob Domiciano. A nosso ver, esta é a atmosfera na qual os grupos joaninos evocam para si um conceito que descortina a pessoa Jesus em sua face de glória. Em outros termos, concebemos em síntese que, diante da figura do imperador-*díivus* matura-se a compreensão do Jesus-Logos.

Mas como se caracteriza o Logos joanino sob essa perspectiva? Qual a relação do processo de maturação deste conceito e a saga cristológica dos grupos joaninos?

Tal questionamento conduz-nos primordialmente à demanda de um pano de fundo histórico conceitual que subsidiará nosso posicionamento final. Neste contexto, a instrumentalização exegética que evoca uma análise da história das tradições⁵⁴⁸ (WEGNER, 1998, p. 245-247), a partir do estabelecimento dos *backgrounds* culturais que circunscrevem as pesquisas acerca do Logos joanino,

⁵⁴⁵ Acerca desta prospectiva, ver em Vidal (2013, p.182-411).

⁵⁴⁶ No QE termo Logos utilizado sem conotações cristológicas correlaciona-se nas seguintes passagens: Jo 5, 19-29; 5,30-47; 6,52-71; 8,31-47; 12,44-50; 17,6-19;17,20-26 (RINGE, 1999, p. 53-54).

⁵⁴⁷ No tocante à doutrina do Logos joanino, cf. Lightfoot (1957, p. 49ss); Adam (1962, p. 199); Fabris (2003, p. 143s); Torres (2016, p. 147-167).

⁵⁴⁸ No âmbito exegético, a análise da história das tradições tem como objetivos: 1-“Analisar o conjunto de imagens, conceitos, ideias, símbolos, motivos e representações tradicionais existentes dentro de um texto e aclarar sua origem e evolução no At, judaísmo contemporâneo a Jesus ou helenismo [...] 2-Perceber em que sentido essas tradicoes são incorporadas ao texto a ser analisado, ou seja, se o texto simplesmente as assimila em seu sentido corrente ou se as usa com algum sentido diferente ou inovador” (WEGNER, 1998, p. 245, grifos nossos).

auxiliar-nos-á, por sua vez, na estruturação de nossa própria proposta acerca do significado deste termo no âmbito da cristologia da glória do herói.

Destarte, do ponto de vista histórico⁵⁴⁹, pode-se afirmar que no século XXI o campo de pesquisa acerca do logos joanino fora reduzido especificamente a três possíveis *backgrounds* culturais, são eles: judaico, grego e gnóstico (COOPER, 2012, p. 7).

No que se refere ao *background* judaico podemos dizer que a compreensão acerca do Logos possui algumas variáveis que, em síntese englobam: 1- O conceito de Logos no Antigo Testamento, onde se vincula o Logos ao termo *dabar*, que muitas vezes representa a palavra de Deus (*debar Yahweh*) como eterna, criativa, sustentadora, curadora, redentora e profética. Esta se encontra cada vez mais hipostasiada⁵⁵⁰ e personificada (LOVELADY, 1963, p. 19; MILLER, 1993, p. 448; COOPER, 2012, p. 7-13). 2- A associação do Logos com o *Memra* (palavra) aramaico palestino, que alguns alegaram haver ocorrência nos targuns do Antigo Testamento como uma hipóstase divina. 3- O Logos vinculado à especulação rabínica sobre a Torá, que neste contexto é vista como Lei preexistente (MILLER, 1993, p. 448; DODD, 2003, p. 366, COOPER, 2012, p. 7-13); 4- O logos concatenado à noção judaica de Sophia (σοφία / תְּחִמָּה), a ‘Sabedoria’ de Deus, preexistente, criadora, salvadora e poeticamente personificada em Prov 8,22-36; Ecl 1,1-10; 24,1-22; Sab 7,21-8,1;9 e 1 Henoc 42,1-2 (BROWN, 2004, p. 464; VIDAL, 2013, p. 104; BEUTLER, 2013, p. 32)⁵⁵¹.

Por seu turno, o *background* helênico apresenta-nos desde Heráclito⁵⁵² aos estoicos, um complexo arcabouço doutrinário no qual o Logos, em síntese,

⁵⁴⁹ Para um apanhado histórico acerca do Logos joanino cf. Lovelady (1963, p.16-19); Guillet (1985, p. 21-28); Miller (1993, p. 448-449); Cooper (2012, p. 7-13).

⁵⁵⁰ Hipóstase significa substância. Maiores informações, Cf. Lovelady (1963, p. 16) e Dodd (2003).

⁵⁵¹ Cf. também Lovelady (1963, p. 16); Miller (1993, p. 448); Dodd (2003, p. 366); Cooper (2012, p. 7-13); Josaphat (1966, p. 34).

⁵⁵² No âmbito filosófico a mudança decisiva do uso do termo Logos instaura-se em Heráclito de Éfeso por volta de 500 a.C. Para ele o Logos é discurso, ensinamento (frag. 1), palavra (frag. 87), glória (frag. 39), mas também relação, proporção (frag. 31), significado (frag. 50), lei universal comum (frag. 39) e verdade (frag. 1). (FRIES, 1976, p. 1171). Ao identificar o Logos como ‘razão universal’ o filósofo afirma: διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῶι· τοῦ λόγου δ’ ἑόντος ξυνῶι ζῶουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.

“Mas, o logos sendo o-que-é-com, vivem os homens como se tivessem uma inteligência particular” (FRAGMENTOS SELECCIONADOS DE HERACLITO, frag. 2). Da mesma forma o filósofo identifica o Logos como ‘significado’ quando afirma: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκουσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι. “Não de mim, mas do logos tendo ouvido é sábio homologar tudo é um” (FRAGMENTOS SELECCIONADOS DE HERACLITO, frag. 50).

compreendia-se como a razão divina, uma abstração não hipostática que denota o princípio racional e impessoal que permeia e controla todas as coisas, a força superior e transcendental responsável pela fundação, unificação, organização do mundo (LOVELADY, 1963, p. 16; MILLER, 1993, p. 448)⁵⁵³.

Estes dois primeiros panos de fundo, por sua vez, descortinam-nos uma vertente híbrida do conceito Logos proveniente do judaísmo-helenista de Fílon de Alexandria⁵⁵⁴. Em Fílon o Logos é o invisível, fecundante e artífice divino, a matriz de todas as coisas, da inteligência, para as apreensões intelectuais, da palavra, para os que têm voz, dos sentidos, para as representações procedentes dos objetos sensíveis, do corpo, para as posições e movimentos que lhe são próprios (FÍLON, *Quis Rerum*, frag. 119, 1976, p. 18); é o divisor de todas as coisas (FÍLON, *Quis Rerum*, frag. 140, 1976, p. 21); mensageiro supremo do Pai, primeiro em hierarquia (FÍLON, *Quis Rerum*, frag. 205, 1976, p. 30). Em síntese, pode-se assinalar que o Logos filônico não é simplesmente a palavra pronunciada ou o comando de Deus, este se constitui, pois, como significado, plano ou objetivo visível no universo. Concebido de forma imanente ou transcendente o Logos em Fílon é a mente de Deus contendo os arquétipos ideais do *cosmos*, o vínculo e princípio preservador de todas as coisas, o poder e instrumento criativo pelo qual o universo veio a existir e é sustentado, o mediador entre o criador e a criatura (MILLER, 1993, p. 448; DODD, 2003, p. 365).

Uma última referência, por seu turno, introduz-nos ao *background* gnóstico relacionado ao Logos. Este se subsidia, em algumas fontes gnósticas, sobretudo na literatura hermética egípcia, especialmente o *Poimandres*, no qual o Logos atua como um enviado celestial, um intermediário entre os reinos materiais e espirituais (MILLER, 1993, p. 448).

Tais *backgrounds*, vistos como camadas interpretativas intercambiáveis ou excludentes, configuram-se como matrizes e substratos para articulação das hipóteses acerca do Logos joanino ao longo da história. Em síntese, dentre as

⁵⁵³ Cf. também Mowbray (1952); Grasso (2008, p. 40). Acerca dos princípios filosóficos do Logos, cf. (LIGHTFOOT, 1957, p. 53s).

⁵⁵⁴ “A filosofia de Fílon, além de suas fontes hebraicas, é uma combinação de elementos do platonismo e do estoicismo” (DODD, 2003, p. 95). “Na doutrina do Logos segundo Fílon confluem as grandes tradições filosóficas de sua época: a representação estoica do Logos, como um princípio racional que permeia o mundo e a doutrina platônica do Logos como alma do mundo no sentido do Timeu, e o relato da criação do Gênesis, o que pertence aos deslocamentos *característicos em sua obra*” (BEUTLER, 2013, p. 32, grifos nossos). Maiores informações, cf. Dodd (2003, p. 81-105; 360-375); Lovelady (1963, p. 16).

principais e tradicionais tendências interpretativas acerca do Logos joanino produzidas, sobretudo a partir do século XX, encontram-se:

- 1- A hipótese formulada por Bousset (1970, p. 15-16) na qual o Logos joanino é concebido sob uma matriz gnóstica de compreensão. Essa matriz tem origens na filosofia greco-estoica e dialoga com vertentes mitológicas, misticismo oriental, veneração a Hermes e a religião egípcia. Essa hipótese por sua vez, repercute na construção búltimanniana do Logos joanino como mito redentor gnóstico. Esta perspectiva apresenta-nos o Logos joanino concatenado à imagética de um ser mitológico oriundo das tradições do gnosticismo, especificamente do mito gnóstico do libertador (§ 15, 1), um ser divino, intermediário entre Deus e o homem, que se encarna a fim de trazer revelação e redenção⁵⁵⁵ (BULTMANN, 1971, p. 61).
- 2- A interpretação do Logos joanino como ‘palavra’. Tal concepção instaure-se como uma das mais tradicionais, e, baseia-se no *background* judaico como substrato hermenêutico e estruturante do Logos joanino, vinculando-o à noção de palavra de Deus דְבַר-יְהוָה (*debar Yahweh*), a partir de um paralelismo com estratos veterotestamenários, sobretudo, com o relato da criação em Gn 1. Dentro deste viés interpretativo a preexistência do Logos é concatenada ao ideário da Sophia, Sabedoria judaica.
- 3- A interpretação do Logos joanino a partir do Logos filoniano visto sob um prisma de ressignificação (DODD, 2003, p. 358-367).
- 4- A tese de Miller (1993, p. 457) que evoca e centraliza os escritos joaninos como material suficiente para a elucidação do Logos joanino⁵⁵⁶.
- 5- A hipótese de Kelber (1990, p. 90-91) que, por sua vez, defende um processo de apoteose do Logos joanino. Sob essa perspectiva a apoteose do Logos joanino gera uma primordialidade logocêntrica. O Logos do QE se apresenta indubitavelmente como a plena realização do enunciado oral.

⁵⁵⁵ Na concepção de Bultmann (1971; 1981), o evangelista joanino faz uso desta linguagem para descrever a pessoa de Jesus. Esta realidade é mediada pela tradição refletida nos escritos mandeanos e nas Odes de Salomão. Cf. Bultmann (1971, p. 13s; 60s; 1981, p. 427-428).

⁵⁵⁶ De acordo com sua tese, não é necessário olhar para além da literatura joanina para se compreender a origem do título cristológico Logos. Nesse aspecto, os escritos joaninos por si, são capazes de providenciar o *background* acerca da cristologia do Logos. Em outros termos, o Logos se explica e se desenvolve a partir da própria tradição joanina gestada nos escritos da comunidade, num processo intercambiável de significados que perpassam a primeira epístola e alcançam o QE (MILLER, 1993, p. 457)

Ao elevar Jesus à posição de um signo transcendental, o QE personifica a plenitude da fala. Contudo seu valor vai além dos limites da oralidade (KELBER, 1990, p. 90-91).

Tendo isto em consideração, diante das possibilidades e combinações matriciais⁵⁵⁷, assim como das políticas interpretativas superjudaizantes⁵⁵⁸ ou superhelenizantes do Logos joanino, nossa sugestão interpretativa, exegeticamente apoiada na análise da história das tradições, parte do pressuposto de que a maturação deste conceito encontra-se diametralmente relacionada à digital cultural não monolítica judaico-helenista⁵⁵⁹ dos grupos joaninos, e, conseqüentemente a um processo de helenização⁵⁶⁰ (BARCLAY, 1996, p. 89-90), vivenciado no âmago destes grupos desde os primórdios de sua existência.

Em se tratando do segundo passo da saga cristológica do herói, este processo de helenização sinaliza a matização de um maior grau de aculturação helênica (BARCLAY, 1996, p. 92) no âmbito do judaísmo-helenista joanino, delineado, sobretudo, a partir do deslocamento dos cristãos joaninos para a cidade

⁵⁵⁷ Não pretendemos aqui, elencar de forma exaustiva o estado da questão relacionado às hipóteses do Logos joanino. Para mais perspectivas interpretativas, cf. Miller (1993, p. 448-449).

⁵⁵⁸ Há uma recente tendência interpretativa do QE que busca resgatar e evidenciar o judaísmo como matriz cultural e hermenêutica suficiente para se compreender as categorias joaninas, inclusive o Logos. Dentre estes pesquisadores se encontram Lovelady (1963, p. 21); Moingt (1997, p. 81); Hurtado (2008, p. 418); Beutler (2013, p. 32). Desde já acentuamos que respeitamos e valorizamos esta posição, contudo, a desconsideração do engendramento matricial helênico no QE em alguma medida pode gerar um nexo interpretativo bipartido e superjudaizante, que a nosso ver, deve ser observado com cautela.

⁵⁵⁹ Em se tratando da saga cristológica do herói, guardadas as restrições às tendências de dicotomização cultural entre judaísmo e helenismo, bem como às políticas interpretativas superjudaizantes ou superhelenizantes do Logos joanino, compreendemos, em síntese, que a digital cultural joanina anuncia uma comunidade cristã originária predominantemente judaica em suas raízes, mas que também desde seu início interagiu com a cultura grega em vários graus que se estruturavam de acordo com cada momento de sua complexa história. Esse matiz híbrido cultural judaico-helenista (HENGEL, 1989, p. 2; IRONS, 2006, p. 22; HURTADO, 2008, p. 43-44), por sua vez, repercute no processo de estruturação da cristologia da glória no seio dos grupos joaninos, e torna-se chave interpretativa para se compreender o processo de maturação do conceito Logos explícito no primeiro versículo do hino comunitário. Não podemos nos esquecer de que no âmbito do segundo passo da saga cristológica joanina, não existia um judaísmo joanino, mas sim um cristianismo joanino em formação, o que evoca outra configuração religiosa não monolítica culturalmente.

⁵⁶⁰ Em seus estudos acerca do judaísmo-helenista no século I d.C., Barclay (1996) propõe um processo de helenização que estruturado por diferentes aspectos: O político: que envolve as relações entre judeus e autoridades helênicas (greco-romanas). O social: que envolve o modelo de relação entre judeus e o contexto urbano das cidades helênicas e romanas. O linguístico: que envolve o uso da língua grega. O educacional: envolve a aquisição da *paideia* grega (treino/educação). O ideológico: que envolve o comprometimento com a cultura, normas e valores. Religioso: envolve a aquisição das formas, ritos e fórmulas das religiões helenistas. O aspecto material: que envolve a partilha e empréstimos de recursos físicos da cultura. Este processo de helenização possui três estágios ou graus denominados: assimilação, aculturação e alojamento (BARCLAY, 1996, p. 89-90). Quanto a uma análise específica de casos neotestamentários que apresentam graus de helenização, ver Barclay (1996, p. 98-102).

de Éfeso (LÉON-DUFOUR, 1989, p. 13; BROWN, 2004, p. 509; BLANCHARD, 2004, p. 33-34), e, do ingresso de pessoas de origem greco-gentílica na comunidade (VIDAL, 2013, p. 229-312)⁵⁶¹.

Este acesso grego na contextura joanina identifica-se a partir de um paralelo intertextual, que faz referência à abertura das comunidades joaninas ao mundo gentílico iniciada em E1 e consumada em E2 (VIDAL, 2013, p. 229-312).

Na dinâmica escriturística do QE, a primeira passagem que corrobora com esta perspectiva encontra-se em Jo 12,20-21:

12.20 Ἦσαν δὲ Ἕλληνὲς τινες ἐκ τῶν ἀναβαινόντων ἵνα προσκυνήσωσιν ἐν τῇ ἑορτῇ.
12.21 οὗτοι οὖν προσῆλθον Φιλίππῳ τῷ ἀπὸ Βηθσαΐδα τῆς Γαλιλαίας,
καὶ ἠρώτων αὐτὸν λέγοντες, Κύριε, θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν.

O texto grego assinala: “Ora havia alguns gregos, entre os que tinham subido a adorar no dia da festa. Estes, pois, dirigiram-se a Filipe, que era de Betsaida da Galileia, e rogaram-lhe, dizendo: Senhor, desejamos ver a Jesus” (Jo 12,20-21).

No tocante ao trajeto joanino, inferimos que esta passagem textual reflete a situação dos grupos joaninos nos tempos de E1, abertos ao mundo gentil. Sob essa perspectiva, o verso 20 apresenta os gentios (gregos), simpatizantes do judaísmo, que tiveram que ser um elemento também importante nos grupos joaninos. O fato de que estes gentios não se aproximem diretamente de Jesus, senão por meio dos discípulos, reflete a história dos grupos joaninos (VIDAL, 2013, p. 312).

Da mesma forma, a segunda passagem que corrobora com a hipótese de um maior grau de aculturação no contexto joanino, encontra-se em Jo 7,35:

7.35 εἶπον οὖν οἱ Ἰουδαῖοι πρὸς ἑαυτούς, Ποῦ οὗτος μέλλει πορεύεσθαι ὅτι
ἡμεῖς οὐχ εὐρήσομεν αὐτόν; μὴ εἰς τὴν διασπορὰν τῶν Ἑλλήνων
μέλλει πορεύεσθαι καὶ διδάσκειν τοὺς Ἕλληνας;

⁵⁶¹ Essa crise exige um processo de seleções do passado (uma comunidade que remete ao que era desde o princípio), de contratos do presente (isso engloba a inserção de novos membros) e de projetos comuns, o que envolve a empresa de repensar sua cristologia (TEPEDINO, 1993, p. 195).

A referida passagem contém a afirmativa: “Disseram, pois os judeus uns para os outros: Para onde irá este, que não o acharemos? Se disporia a ir para os dispersos entre os gregos, e ensinará os gregos?” (Jo 7,35).

Na concepção de Vidal (2013, p. 229), este texto faz referência a abertura das comunidades joaninas ao mundo gentílico no tempo em que foi escrito E2. Nesta dinâmica textual, os verbos μέλλει (*mellei*) “intender, dispor-se” e πορεύεσθαι (*poreuesthai*) “ir, proceder, viajar” (GINGRICH, 1993, p. 132-172), fazem referência a um deslocamento geográfico por parte de Jesus, e conseqüentemente dos grupos joaninos, em relação aos gregos.

Em se tratando de uma perspectiva de maior grau de helenização a partir de E2, o paralelo textual indica uma evolução cultural gradativa que se corrobora nas expressões: θέλομεν τὸν Ἰησοῦν ἰδεῖν “desejamos ver Jesus” Jo 12 (E1) e πορεύεσθαι καὶ διδάσκειν τοὺς Ἑλληνας; (ir ensinar os gregos), o que demonstra uma maior abertura da comunidade joanina a cultura grega a partir de E2).

No panorama do QE, a assimilação da cultura helênica está diametralmente relacionada ao processo de universalização do cristianismo joanino. Nesse aspecto tanto a obra de Jesus quanto a cristologia produzida acerca dele não se restringem a história do judaísmo, mas tem alcance universal⁵⁶². Para a expressão destas verdades deveria haver outra tradição à mão dos grupos joaninos (LIGHTFOOT, 1957, p. 49). Este maior grau de aculturação, evidencia, por sua vez, um maior contato dos grupos joaninos com certos aspectos não materiais do helenismo, em particular as suas línguas, valores e tradições intelectuais, inclusive a aquisição da *paideia* grega⁵⁶³

À luz desta perspectiva, assumimos a posição interpretativa de que a maturação do Logos explícita no hino comunitário Jo 1,1 explica-se em grande medida a partir de um nexo de ambiguidades⁵⁶⁴ que evidencia em seu conteúdo reminiscências e matizações, de um lado, do ideário judaico de palavra (*debar*

⁵⁶² Neste sentido concordamos com Harnack (*apud* HENGEL, 2008, p. 268) que o prólogo joanino prepara o leitor hellenista para a compreensão do Evangelho.

⁵⁶³ Na construção de Barclay (1996), o grau de ‘aculturação’ por sua vez, alude aos aspectos linguísticos, educativos e ideológicos de uma determinada matriz cultural, inclusive a aquisição de *paideia* grega (BARCLAY, 1996, p. 92). A partir da influência do governo de Alexandre, o grande, a *paideia* grega imbricou-se a cultura dos cristianismos originários. Neste contexto o conceito de divindade passa também a estrutura-se no domínio filosófico que evoca a percepção do transcendente e do imaterial através da mente (FREDRIKSEN, 2013, p. 249-266). Maiores informações acerca do tema, ver também em Lightfoot (1957, p. 54).

⁵⁶⁴ Cf. Dodd (2003, p. 366).

ihwh)⁵⁶⁵ e Sabedoria⁵⁶⁶ de Deus, de outro, da doutrina do Logos expressa nas obras de Fílo⁵⁶⁷, no sentido de que este se arquiteta como o conteúdo racional de pensamento, concebido como uma hipóstase divina (BARRETT, 1978, p. 155; DODD, 2003, p. 367-369). Tal referencial abarca e evidencia a tessitura matricial simbiótica da cultura judaica e helênica no contexto do QE, e pode ser visto como um princípio de convergência para a compreensão do Logos joanino⁵⁶⁸ (LIGHTFOOT, 1957, p. 54; DODD, 2003, p. 358-367; FABRIS, 2003, p. 143).

Estes lampejos da tradição judaica e influências filosóficas helenísticas situam a compreensão acerca do Logos joanino, contudo não esgotam seu conteúdo. Apesar da aproximação entre conceitos algumas diferenças evidenciam que os autores joaninos não eram completamente dependentes da fonte de Filo (BARRETT, 1978, p. 155; COOPER, 2012, p. 5-13; DODD, 2003, p. 104).

Note-se que há uma particularidade no Logos joanino, na medida em que este matura-se não a partir de uma repercussão, mas sim de um processo de (re)interpretação⁵⁶⁹, resignificação, cristianização⁵⁷⁰ e superação destes conceitos a partir da compreensão da pessoa de Jesus no âmago cristológico joanino⁵⁷¹. No

⁵⁶⁵ Cf. Lightfoot (1957, p. 52).

⁵⁶⁶ Acerca do vínculo interpretativo do Logos joanino relacionado à tradição sapiencial judaica, cf. Brown (1999, p. 156-161; 2004, p. 464; 2001, p. 232-241); Vidal (2013, p. 92). Cf. também Lightfoot (1957, p. 54); Josaphat (1966, p. 30-31); Kysar (1975, p.112); Barrett (1978, p. 155); Guillet (1985, p. 23-28); La Potterie (1986, p. 222); Terra (1999, p. 12); Lindars (2000, p. 86); Konings (2005, p. 79); Fabris (2003, p. 144s); Kessler (2003, p. 117); WENGST, 2005, p. 34-36); Vidal (2013, p. 60); Ashton (2014, p.163-169); Painter (2014, p. 41-42) e Beutler (2013, p. 32). Contudo o método comparativo *Sophia-Logos* não se encontra isento de críticas. Um exemplo desta perspectiva crítica encontra-se em Kelber (1990, p. 89-90).

⁵⁶⁷ O Logos joanino tem uma função cosmológica semelhante à descrita por Filon (BARRETT, 1978, p. 155).

Há uma relação explícita entre o Logos joanino e o Logos filônico, este influenciou na estruturação e desenvolvimento da cristologia joanina (COOPER, 2012, p. 5-13; DODD, 2003, p. 104; 358-375).

⁵⁶⁸ Em nossa investigação adotamos basicamente a articulação teórica de Lightfoot (1957, p. 45ss); esta assinala-nos que o Logos joanino fecunda-se sobre a junção destas duas matrizes culturais. Tal relação simbiótico-cultural no panorama do QE sintetiza-se através da metáfora do 'encontro das águas' que permeiam o Logos joanino. Metaforicamente pode-se afirmar que o mar da religião cristã forma-se por uma mistura de águas, que englobam os rios do judaísmo e do helenismo. Esta contribuição de culturas, por sua vez, formata a religião cristã originária e conseqüentemente a sua concepção acerca da pessoa de Jesus, sobretudo sua relação com o Logos joanino (LIGHTFOOT, 1957, p. 50). Na concepção de Ringe (1999, p. 49), o hino programático ao Logos reflete a cultura pluralista dentro da qual a comunidade joanina viveu e lembra os leitores das implicações universais do Evangelho para o que é testemunho.

⁵⁶⁹ Acerca do processo de reinterpretção da tradição judaica no contexto cristológico joanino, ver Hurtado (1988, p. 127).

⁵⁷⁰ Cf. Vidal (2013, p. 104).

⁵⁷¹ Em sua reconstituição, Vidal (2013, p. 93) menciona a construção da doutrina do Logos joanino a partir de um processo de atualização e aprofundamento das tradições da comunidade. Tepedino (1993, p. 196), por sua vez, se refere à construção da cristologia da exaltação joanina a partir de um processo de reutilização de uma forma nova das crenças fundantes dos grupos joaninos.

domínio destas particularidades, a estruturação do Logos em Jo 1,1, delineada a partir do vínculo com o herói joanino, ultrapassa tanto o ideário sapiencial judaico (SANTOS, 2013, p. 47), quanto o caráter impessoal do Logos filoniano (DODD, 2003, p. 104).

Sob esse aspecto, a concepção do termo Logos em Fílon estrutura-se como protótipo de como a escola joanina pode também ter compreendido, desenvolvido, ressignificado e se utilizado do termo Logos a partir da matriz judaico-helenista. Nesse encadeamento, o Logos filoniano estrutura-se como ponto de aproximação conceitual não totalitária, na medida em que, os grupos joaninos repercurtem, superam⁵⁷² e modificam profundamente a matriz filoniana a partir de um nexos de elaboração cristológica do Logos concatenada a hermenêutica acerca do próprio herói joanino (BOISMARD, 2000, p. 111).

Diante deste espectro ambíguo podemos dizer que, no Jesus joanino o conceito Logos se (re)configura, torna-se claramente o conteúdo da doutrina de Cristo (DODD, 2003, p. 352). Sob o prisma da universalização concebido no cerne do cristianismo joanino, a palavra grega Logos instaura-se como a expressão mais adaptada em se tratando do entendimento dos leitores acerca da pessoa de Jesus (LIGHTFOOT, 1957, p. 52). Ao adotar a expressão Logos a escola joanina despertava um mundo de ideias e esperanças latentes que era sugestivo para os leitores do seu tempo (GUILLET, 1985, p. 20). Tal apoderamento conceitual, ressignificada e estruturada na homologese cristológica joanina levou judeus e gentios a compreensão do kerigma do herói do QE.

Sob esse aspecto, a cristologia da glória do herói implícita na cena de Jo 1,1 kerigmatiza o Logos joanino, de um lado, a partir de uma (re)significação da tradição veterotestamentária sapiencial e do ideário judaico **דְּבַר־יְהוָה** (*debar Yahweh*), gerando nesse sentido a noção e tradução do Logos como palavra⁵⁷³ divina, de

⁵⁷² Este processo de ressignificação e conseguinte superação conceitual vislumbra-se de forma mais nítida, sobretudo, no paradigma cristológico da encarnação do Logos (DODD, 2003, p. 104) e na conseguinte estruturação da mesocristologia joanina em Jo 1,14. Acerca disto tratar-se-á no próximo capítulo.

⁵⁷³ No campo da investigação do Logos joanino como (*debar ihwh*), existe a duplicidade de tradução (palavra/verbo). Dentre os estudiosos que traduzem o vocábulo Logos em Jo 1,1 como 'verbo' estão: Alexander (1957, p. 2); Ryle (1957, p. 14); Josaphat (1966, p. 23); Bussche (1972, p. 117s); Niccacci e Battaglia (1985, p. 34s); Michaels (1994, p. 29s); Slade (1998, p. 32); Terra (1999, p. 11s); Boor (2002, p. 30-32) e Zevini (2009, p. 53s). Dentre os pesquisadores que traduzem o vocábulo Logos em Jo 1,1 como 'palavra', com os quais concordamos, estão: Lightfoot (1957, p. 56); Comblin (1977, p. 39s); Barrett (1978, p. 156s); Simpson (1985, p. 31s); Ridderbos (1997, p. 25); Mateos e Barreto

outro lado, a partir de um parâmetro cristológico de (re)modelação do Logos filônico (BARRETT, 1978, p. 155), agregando em si, o ideário do Logos, em síntese, como o princípio cosmológico vital (ZORELL, , 1931, p. 779), motriz e metafísico de todas as coisas, a realidade ontológica última do universo, seu sentido⁵⁷⁴, plano ou finalidade (DODD , 2003, p. 104). Dentro deste encadeamento simbólico, tudo o que se presumia e se imaginava acerca do Logos no âmbito judaico-helênico, se encontra de forma (re)significada, personificada⁵⁷⁵ no Jesus joanino⁵⁷⁶ (LIGHTFOOT; 1957, p. 55; BOOR, 2002, p. 30).

Por seu turno, essa realidade causal atribuída ao logos joanino explicita-se, ainda, a partir do discurso acerca do herói joanino em Jo 1,3, verso copulativo a Jo 1,1, partícipe da pericope menor Jo 1,1-5. Este verso de forma particular caracteriza e delinea a *dynamis* criadora inferida ao Logos na esfera cristológico do QE. O texto grego relata:

1.3 πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν
panta di autou egeneto kai choris autou egeneto oude hen ho gegonen

Diante deste versículo alvitramos a tradução provisória: “Todas as coisas foram feitas através dele, de fato sem ele nem mesmo algo do que foi feito se fez” (Jo 1,3, tradução própria). Em nível de crítica textual, tal caráter de provisoriedade se estabelece na medida em que o verso Jo 1,3 apresenta algumas variantes que a despeito de não alterarem de forma cabal o conteúdo homologético do versículo, podem, de forma substancial, ratificar nossa tradução, e, por conseguinte, confirmar o conteúdo cristológico e cosmológico da declaração joanina em Jo 1,3. Neste aspecto faz-se necessário uma avaliação.

(1989b, p. 29s); Konings (2005, p. 76); Lindars (2000, p. 96); Fabris (2003, p. 113s) e Bruner (2012, p. 3s).

⁵⁷⁴ Acerca desta concepção, ver também em Vidal (2013, p.104).

⁵⁷⁵ Em Jesus o Logos deixa de ser apenas poético e imaginativo e torna-se num mais alto grau pessoal e factual (LIGHTFOOT, 1957, p. 55). Sob essa perspectiva, Kysar (2007, p. 41) já dizia que, antes de tudo, o Logos no QE não é um conceito filosófico abstrato, mas sim uma pessoa. Acerca da personificação do Logos, cf. também Lindars (2000, p. 87).

⁵⁷⁶ Acerca deste nexos totalizante do Logos em Jesus, cf. também Adam (1962, p. 199); Kysar (2007, p. 41).

Destarte, dentre as variantes textuais⁵⁷⁷ que encontram-se em Jo 1,3, a mais significativa indica um parâmetro de substituição da expressão οὐδὲ ἐν (*oude hen*) que pode traduzir-se por “Nem mesmo um”⁵⁷⁸, pelo vocábulo οὐδέν (*ouden*), que pode traduzir-se por “nada”⁵⁷⁹ (GINGRICH, 1993, p. 149-151). Conforme o aparato crítico de Nestle e Aland (2006) esta suplantação é testemunhada pelos manuscritos: papiro 66 \mathfrak{P}^{66} pelos unciais \mathfrak{N}^* , \mathfrak{D} , família do minúsculo 1 f^1 e pelos Pais da Igreja Clemente conforme Teódoto Cl^{exThd} . Nessa perspectiva, a tradução do texto seria: “sem ele *nada* do que fei-se, se fez”. Entretanto, pesa a favor da não substituição de (*oude hen*), o pressuposto de que todos os outros manuscritos exceto \mathfrak{P}^{66} , \mathfrak{N}^* , \mathfrak{D} , f^1 e Cl^{exThd} são testemunhas desta expressão em seus escritos (NESTLE; ALAND, 2006, p. 247).

Sendo assim, em nosso julgamento as testemunhas adotadas por Nestle e Aland (2006, p. 247) favorecem a conservação da expressão οὐδὲ ἐν (*oude hen*) “Nem mesmo um” em Jo 1,3 como a melhor opção para uma aproximação do texto grego original, e, por conseguinte, promove suporte a nossa proposta de tradução.

Portanto, com o auxílio deste aporte exegético ratifica-se na sustentação da expressão οὐδὲ ἐν (*oude hen*) em detrimento de (*ouden*) o peso semântico e cristológico de Jo 1,3, bem como, enfatiza-se o conteúdo cosmológico imbricado na declaração joanina. Dito de outra forma, na manutenção da integração entre a

⁵⁷⁷ Em nível de crítica textual faz-se necessária à menção de que o verso Jo 1,3 também apresenta variantes textuais que indicam alteração de pontuação na medida em que alguns manuscritos omitem o ponto na sequência do vocábulo em ἐν, e deixam a frase prosseguir, inserindo um ponto após o vocábulo γέγονεν, sugerindo assim, o final da frase neste verbo. Tais variantes possuem testemunhas nos manuscritos unciais \mathfrak{N}^c , \mathfrak{K} , \mathfrak{I} , \mathfrak{P} , 050, ϵ , nas famílias dos minúsculos 1 e 13 $f^{1.13}$, minúsculos 33, 565, 579, 700, 892, 1241, 1424, ℓ 884 no texto majoritário \mathfrak{M} versão siríaca filoxeniana sy^{ph} versão boáirica bo . Entretanto, a favor do posicionamento de Nestle e Aland por manter o ponto na sequência do vocábulo em ἐν encontram-se nas testemunhas: papiro \mathfrak{P}^{75} , os unciais \mathfrak{C} , \mathfrak{D} , \mathfrak{L} , \mathfrak{W}_s , 050, o lecionário 2211 ℓ 2211, códice latino \mathfrak{b} , Vulgata edição Sixtina vg^t , versão siríaca coretoriana sy^c , versão copta saídica sa e nos Pais da Igreja: Ptolomeu segundo Irineu, Ptol^{Ir} Teófilo de Alexandria Theoph , Irineu tradução latina Ir^{It} , Tertuliano Ict , Clemente de Alexandria Cl , Clemente conforme Teódoto Cl^{exThd} e Orígenes Or (NESTLE; ALAND, 2006, p. 247).

⁵⁷⁸ Essa tradução deriva-se da associação entre οὐδέ (*oude*) conjunção negativa, que se traduz por “nem mesmo” em Jo 1,3, com o adjetivo nominativo singular ἐν (*hen*), que possui radical εἰς, μία, ἐν gen. Ενός, μιας, ενός e designa o numeral *um*; equivalente ao indefinido τις *alguém, qualquer um*; equivalente ao artigo indefinido *um, uma* (GINGRICH, 1993, p. 65; 150).

⁵⁷⁹ “ουδείς, ουδεμία, ουθέν—1. como um advérbio: não. —2. Como um pronome: nada (ουθέν)” (GINGRICH, 1993, p.150-151).

conjunção negativa (*oude*) “*nem mesmo*” e o adjetivo nominativo singular (*hen*) “*um*”, focaliza-se a impossibilidade de “*nem mesmo qualquer um, qualquer coisa, ou algo*”, poder ter sido criado sem o potencial dinamizador do Logos.

Sob essa perspectiva podemos assinalar que no panorama do prólogo do QE, a declaração *καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν* “De fato, sem ele nem mesmo algo do que foi feito se fez” em Jo 1,3, infere à saga cristológica do herói joanino matizes estruturantes de uma homologese cosmogônica, na qual os autores joaninos explicitam a potência criadora do Logos, instaurando-o, nesse aspecto, de um lado, como a palavra divina criadora (Gn 1,1), de outro, como a força motriz, causal e geradora de todas as coisas, o elemento transcendente, o Motivo, fornecedor de sentido e explicação para a existência cósmico-ontológica de todas as coisas.

Na dinâmica da homologese joanina tais características ainda enunciam-se de forma consistente pela efusão da expressão *καὶ χωρὶς αὐτοῦ* (*kai choris*⁵⁸⁰ *autou*) “de fato, sem ele”, agregada à preposição com genitivo *δι’* (*di*), que designa o Logos como causa no contexto criacional⁵⁸¹, e o verbo indicativo *ἐγένετο* (*egeneto*⁵⁸²), que indica o ato de fazer ou criar por parte do Logos joanino.

A partir desta argumentação exegética, tendo em consideração a polissemia lexicográfica do termo Logos e o espectro de ambiguidades e perímetros culturais que envolvem a concatenação cristológica do Logos joanino, propomos, no tocante à tradução da sentença (*En archē ēn ho logos*), uma incorporação da ideia do Logos como “sentido” e “motivo” à convencional interpretação de Logos como palavra/verbo no prólogo joanino.

Por sua vez, no campo de estruturação da cristologia da exaltação do herói joanino, esta caracterização cosmológico-filosófica do *λόγος* como realidade causal, encontra-se transversalmente relacionada ao paradigma da eternidade e preexistência do Logos⁵⁸³.

⁵⁸⁰ Aqui a partícula *χωρὶς* funciona como “preposição do caso genitivo: sem, aparte de—a. com gen. de pessoa à parte de alguém, sem alguém, longe de alguém Jo 1.3” (GINGRICH, 1993, p. 225).

⁵⁸¹ A preposição *δι’* possui radical na preposição *διὰ*, que, com genitivo designa meio, instrumento, modo, agência: por meio de, através, por, por intermédio, através, por causa de (GINGRICH, 1993, p. 52).

⁵⁸² *Egeneto* possui como radical o verbo *γίνομαι* que em Jo 1,13 significa ‘ser feito ou criado’ (GINGRICH, 1993, p. 47).

⁵⁸³ No QE identidade exaltada de Jesus é muito influenciada por sua teologia da joanina da preexistência (BROWN, 2001, p. 139). Acerca do caráter preexistente do Logos joanino, Cf. Mowbray

Ao retomarmos a primeira cena do hino joanino Jo 1,1, observamos que esta se inicia com a fórmula $\epsilon\nu \alpha\rho\chi\eta$ ‘*en arche*’, que pode ser traduzida como “na origem⁵⁸⁴”. Esta expressão que tem paralelo em Gênesis 1,1⁵⁸⁵ denota uma realidade pré-cosmológica, ao tempo antes da criação, quando somente existia Deus⁵⁸⁶ (GRASSO, 2008, p. 38; ZEVINI, 2009, p. 55-57; VIDAL, 2013, p. 106). No prólogo do QE, a expressão ‘*en archē*’ estabelece o Logos no plano da eternidade, antes do mundo e do tempo. Tal expressão não indica o momento de início do tempo, mas projeta o leitor para um ideário atemporal, fazendo-o imergir na realidade de Deus, onde não existe início nem mudança (CRISOSTOMO *apud* LA POTTERIE, 1986, p. 222; ZEVINI, 2009, p. 55-57).

Na sequência vemos o verbo aoristo $\eta\nu$ (*ên*), cujo radical $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ (*eimi*) denota (pré) existência no sentido de imutabilidade do caráter divino⁵⁸⁷. No âmbito do hino cristológico joanino, tais expressões remetem ao incriado⁵⁸⁸ Motivo/Palavra/Logos que existia na esfera da eternidade desde antes da origem de todas as coisas.

No contexto do hino joanino, a junção destas expressões configura a fórmula cristológica $\epsilon\nu \alpha\rho\chi\eta \eta\nu \delta \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ (Na Origem existia o Logos). No horizonte da escrita

(1952); Alexander (1957, p. 3); Barrett (1978, p. 155); Brown (1983, p. 89; 2001, p. 139-158); Guillet (1985, p. 20s); Ridderbos (1997, p. 25); Mateos e Barreto (1989b, p. 31); Boismard (2000, p. 71); Lindars (2000, p. 97); Schnackenburg (2001, p. 235-236); Culmann (2001, p. 321-353); Boor (2002, p. 29); Fabris (2003, p.146); Kessler (2003, p. 119); Kysar (2007, p. 41); Grasso (2008, p. 38); Beutler (2013, p. 30) e Bruner (2012, p. 6s).

⁵⁸⁴ Sabe-se que a preposição $\epsilon\nu$ (*en*) significa: em, por, na, com; e o substantivo $\alpha\rho\chi\eta$ (*archē*) pode significar: princípio origem, principado, magistrado, domínio, primazia, dignidade, responsabilidade, ponta, líder, primeiro de uma série, o começo de todas as coisas. Porém o substantivo $\alpha\rho\chi\eta$ (*archē*) é um substantivo feminino que ao ser traduzido de uma forma literal nos apontaria a palavra origem como significado para $\alpha\rho\chi\eta$ (*archē*). A tradução correta de $\epsilon\nu \alpha\rho\chi\eta$ (*En archē*) palavras iniciais do texto seria: “Na Origem...” Quando da criação o Logos já existia, o Logos é eterno e a fonte (origem) de toda criação. “Eis o duplo sentido de em *archē* –princípio e origem-como é o costume de João usar palavras de duplo sentido” (KLAPPERT, 2000, p. 1531).

⁵⁸⁵ No prólogo destacamos a existência de um forte amálgama de motivos que envolvem os pressupostos da criação tomados de Gn 1,1-3 (BROWN, 1999, p. 1637). Nesse aspecto, a sentença *en archē ên*, do Prólogo reconduz ao início primordial. “No princípio” dirige o olhar para a criação e a história. Biblicamente, retoma-se Gn 1,1: “No princípio, Deus criou ...” (BEUTLER, 2013, p. 30). Tudo o que agora segue no Evangelho tem de ser entendido a partir da perspectiva desse começo (Gn 1,1), surge desse começo, e esse começo é o seu mais profundo e essencial *sitz im leben...* (RIDDERBOS, 1997, p. 23). Acerca do vínculo do prólogo com Gn 1 cf. Lightfoot (1957, p. 78); Lovelady (1963, p. 21); Josaphat (1966, p. 40); Feuillet (1971, p.31); Simpson (1985, p. 32); Mateos e Barreto (1989b, p. 31); Michaels (1994, p. 30); Terra (1999, p. 11); Boor (2002, p. 29); Brown (2005, p. 4); Hengel (2008, p. 271); Rae (2008, p. 300); Zevini (2009, p. 55) e Painter (2014, p. 39-40).

⁵⁸⁶ Acerca da dimensão eterna do Logos joanino, cf. Alexander (1957, p. 3); Lightfoot (1957, p. 75); Konings (2005, p. 76s) e Bruner (2012, p. 6s).

⁵⁸⁷ A expressão grega $\eta\nu$ (*ên*) é um verbo, II aoristo (tempo passado) na terceira pessoa do singular. O radical desse verbo no grego é $\epsilon\iota\mu\acute{\iota}$ (*eimi*) que significa: sou, estou, existo (TAYLOR, 1978, s/p).

⁵⁸⁸ No QE o Logos-Jesus, não é criado, ele é antes da criação, ele é o agente do processo (KYSAR, 2007, p. 42; BOOR, 2002, p. 29).

do Evangelho joanino transformado (E2), esta formulação concatena-se paralelamente a declaração *ἐγὼ εἰμὶ* (*ego eimi*) 'Eu sou', em Jo 8,58⁵⁸⁹ (também estruturado em E2), e constitui-se num dos elementos essenciais no sentido de formatação da cristologia da glória do herói joanino, sendo o caráter preexistente de do Logos-Jesus um parâmetro para a proclamação de sua divindade e conseguinte adoração⁵⁹⁰ na sequência do discurso⁵⁹¹ (HURTADO, 1988, p. 13).

Contudo, a atribuição destes dados não finaliza nossa análise. Falta-nos, ainda, uma importante consideração.

Ao desfecho desta primeira cena, e, à luz dos elementos elencados até aqui, retomamos o questionamento inicial deste subtópico, isto é: em que medida a construção cristológica que evidencia o Jesus-Logos-preexistente se relaciona com a atmosfera de pressão cultural vivenciada pelos grupos joaninos e Domiciano?

Frente à esta problematização resgatamos uma vez mais a metáfora heterotópica do barco joanino. A nosso ver, no âmbito da saga cristológica joanina, o conceito Logos preexistente (re)significado em Jesus, também possui uma matização heterotópica em relação à imagem do imperador romano divino.

Sob essa perspectiva entendemos que diante da pressão cultural em Dominicano instalada no mar do *cosmos*-Império, esta nuance de cristológica de contraposicionamento se estabelece, por uma parte, na medida em que o Jesus joanino ao ser compreendido como o Logos passa a receber um título que os Césares ainda não haviam recebido. Tal constatação sugere-se na medida em que no contexto imperial romano, a associação do conceito Logos com a figura do governante instaura-se de forma tardia, apenas a partir do processo de imperialização do cristianismo, onde, sobretudo em Constantino, o imperador passa a ser aclamado como a réplica terrestre do Logos⁵⁹² (ROSA, 2008, p. 13-15; MARQUES, 2009, p. 80).

⁵⁸⁹ No contexto cristológico do QE, um dos exemplos clássicos relacionados à preexistência de Jesus encontra-se na declaração "antes de Abraão nascer, Eu Sou!" (Jo 8,58). "Nesse texto Jesus afirma sua preexistência, e a expressão 'eu sou' evoca o Nome divino revelado a Moisés no êxodo 3,14" (BOISMARD, 2000, p. 71, tradução própria).

⁵⁹⁰ No contexto da veneração cultural a Jesus o desenvolvimento do conceito de sua preexistência torna-se um dos mais importantes fatores para se explicar o lugar de Jesus na adoração do cristianismo judaico das origens (HURTADO, 1988, p. 13).

⁵⁹¹ Em outras palavras, em síntese, o conceito do Logos no QE aproxima o panorama joanino de uma cristologia que evoca o lado divino de Jesus (LIGHTFOOT, 1957, p. 75).

⁵⁹² Em Eusébio de Césaréia (265-339 d.C) "já estabelecem as analogias diretas entre o Logos e o Imperador: o Imperador faz no seu reino o que o Logos faz no mundo: funda, cria, organiza, governa, protege e dirige" (EUSÉBIO DE CÉSAREIA *apud* ROSA, 2008, p. 13). Em síntese a lógica se

Por outra parte, ao ser concebido como o Logos preexistente, o herói joanino passa a ser proclamado sob uma esfera ontológica que César em todo seu esplendor não havia acessado, sendo visto como o que ‘era desde a Origem’, algo que o imperador, como ser humano, em toda sua glória, nunca fora. Da mesma forma a homologese “De fato, sem ele, nem mesmo algo do que foi feito se fez” (Jo 1,3) *καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν. ὃ γέγονεν* ratifica-se o anúncio de que não os imperadores, mas o Logos joanino subsiste na eternidade como o artífice vital cosmológico de todas as coisas (CARTER, 2008, p. 328).

Este viés heterotópico, por seu lado, estende-se ao segundo ato da cena sob a qual o Jesus joanino é compreendido e proclamado no hino comunitário. Referimo-nos a expressão: *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* “*kai ho logos ēn pros ton theon*” (Jo 1,1b). A nosso ver, esse elemento cristológico de exaltação do herói joanino também possui uma interface de contraposição em relação à imagética do *Divus* romano. Versar-se-á acerca desta cena a seguir.

2.3.2 Segundo Ato: *kai ho logos ēn pros ton theon* (Jo 1,1b)

Um segundo elemento que se estabelece como substrato da cristologia da glória do herói implícita no hino comunitário joanino concatena-se, por sua vez, à compreensão do *status* e relação do Jesus-Logos preexistente junto ao divino.

Encontramo-nos diante da intrigante declaração: *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* “*kai ho logos ēn pros ton theon*”, o segundo ato do drama cosmológico joanino em Jo 1,1. Nenhuma passagem do Novo Testamento afirma com toda precisão que o Filho existiu e coexistiu desde toda eternidade com o Pai (BROWN, 2001, p. 160).

Frente a esse discurso se estabelecem algumas indagações primordiais que se relacionam com nossa empresa reconstitutiva, a saber: De um lado, qual o teor

formatada da seguinte forma: O Governo do mundo é dado pelo Pai ao Logos mediador de quem o Imperador o recebe por associação logóica: este é, pois um *alter-Christus*, vigário do Grande Rei. Temos assim desenhada uma linha-recta: Deus-Pai, Logos-Filho, Imperador-Constantino. É o Logos o que garante a autoridade legítima do poder real do Imperador. A realeza do Imperador é a imagem do Logos, mas como o Verbo é o Filho cuja realeza é a imagem perfeita do Pai (ícone do Deus invisível), assim o reinado do Imperador, por mediação do Filho, é também imagem do Reino do Pai. A teologia do Logos legitima uma teologia do poder e do Império Cristão; sacraliza a instituição imperial e o seu titular, Constantino (ROSA, 2008, p. 14-15).

cristológico implícito nessa passagem textual? Como essa alocação se associa com a estruturação da cristologia da glória no seio dos grupos joaninos? Por outra parte, pode-se estabelecer uma interface entre esta declaração joanina e o paradigma do culto imperial romano? Se a resposta for afirmativa, que interconexão seria essa?

No tocante à primeira indagação, relacionada ao teor cristológico de Jo 1,1b, a utilização da preposição grega $\pi\rho\acute{o}\varsigma$ (*pros*) no discurso se estabelece como uma significativa chave interpretativa acerca desta convergência cristológica. Esta preposição assinala não apenas um ato extraordinário, mas designa, substancialmente, uma *dynamis* relacional metafísica, extratemporal, interpessoal e essencial (no sentido de essência), entre o Logos e o Deus-Pai joanino⁵⁹³ (LIGHTFOOT, 1957, p. 56; LA POTTERIE, 1986, p. 223; LINDARS, 2000, p. 87).

Nesse encadeamento relacional originário, ‘pros’ sugere não só a distinção entre Deus-Pai e o Logos-Jesus (ALEXANDER, 1957, p. 2; RIDDERBOS, 1997, p. 25; ZEVINI, 2009, p. 57), mas, sobretudo aponta para a esfera ontológica da presença e comunhão íntima entre eles (FABRIS, 2003, p. 121; ZEVINI, 2009, p. 57; BEUTLER, 2013, p. 30). Sob esse aspecto a partícula gramatical grega conota um sentido direcional (para, à), na qual o Logos encontra-se voltado (BEUTLER, 2013, p. 30), dirige-se para Deus (BARRETT, 1978, p. 156; MATEOS; BARRETO, 1989b, p. 31; BOOR, 2002, p. 32; GRASSO, 2008, p. 42).

Dentro deste prisma interpretativo pode-se dizer que no entendimento cristológico joanino o Jesus-Logos estava ‘com’ e ‘para’ Deus, desde antes da origem de todas as coisas, isto é, dentro de uma relação dinâmica o Logos encontrava-se na companhia (GRASSO, 2008, p. 42; VIDAL, 2013, p. 106) e a serviço do Deus-Pai (KONINGS, 2005), em um solilóquio divino na eternidade⁵⁹⁴ (MATEOS; BARRETO, 1989b, p. 44).

Sob essa sequência poética, o ‘estar com’ e ‘estar para’ Deus’ análogo à imagética do Jesus-Logos, sugere mais um passo revelacional de compreensão em relação à pessoa do herói. No desdobramento deste enredo cósmico, a fórmula *pros ton theon* indica não somente a intimidade entre as pessoas divinas, mas sugere

⁵⁹³ Acerca do ideário de relação entre o Logos e o Pai no prólogo joanino, cf. Lightfoot (1957, p. 56); Alexander (1957, p. 2); Barrett (1978, p. 156); Mateos e Barreto (1989b, p. 31-44); Ridderbos (1997, p. 25); Terra (1999, p. 120); Schnackenburg (2001, p. 235); Boor (2002, p. 32); Fabris (2003, p.121); Brown (2005, p. 5); Kysar (2007, p. 42); Moingt (2008, p. 562); Grasso (2008, p. 42); Zevini (2009, p. 57).

⁵⁹⁴ Cf. também Lovelady (1963, p. 23); Boor (2002, p. 29); Brown (2005, p. 5) e Vidal (2013, p. 106).

uma verdadeira relação de filiação (LA POTTERIE, 1986, p. 223), na qual Jesus não é compreendido somente como o Logos preexistente, mas como o Logos que se relaciona com Deus.

Destarte, no tocante à diagramação da cristologia da exaltação do herói, ao enfatizar o âmago relacional entre o Logos e o Pai, o discurso kerigmático joanino concede ao retrato do Jesus mais uma matização de glória. Nessa nova matização de esplendor, a glória do Logos supratemporal que era desde a origem (Jo 1,1a), potencializa-se na analogia joanina que evoca uma esfera de comunhão entre o próprio Logos, o Pai, e a glória que ambos compartilhavam antes da fundação do mundo⁵⁹⁵.

À luz destes dados, podemos assinalar em suma que, tanto o caráter preexistente do Jesus-Logos contemplado em Jo 1,1a, quanto o *kerigma* paradigmático que enfatiza a *koinonia* do Logos em relação ao Deus-Pai (Jo 1,1b), se estabelecem como substratos fundantes de uma cristologia elevada no panorama do QE. Tais elementos vão além das asserções sinóticas e avançam até a divindade de Jesus⁵⁹⁶ (SCHNACKENBURG, 2001, p. 235).

Esta configuração do semblante de glória do herói joanino, leva-nos por outra parte, à perspectiva que problematiza em que medida a fórmula cristológica *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* ‘*kai ho logos ēn pros ton theon*’ relaciona-se com a atmosfera de pressão cultural vivida pelos grupos joaninos em Domiciano.

Em busca desta correlação remontamos uma vez mais à metáfora do barco joanino. A nosso ver, no âmbito da saga cristológica joanina, a interface entre o segundo ato do drama cosmológico materializado em Jo 1,1b e a atmosfera cultural romana, também carrega em si uma nuance heterotópica oriunda dos dramas e conflitos vivenciados pelos grupos joaninos no horizonte do *cosmos*-Império. Nesse contexto, diante do paradigma cultural a Domiciano, a fórmula cristológica que evoca a matriz relacional entre o Jesus Logos e o Deus-Pai se estabelece como um paradigma crítico em relação à *dynamis* de panteonização do governante⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ Evocamos aqui um paralelo entre Jo 1,1b e a declaração do Jesus joanino em Jo 17,5: “E agora, Pai, glorifica-me junto a ti, com a glória que eu tinha contigo antes que o mundo existisse”. Ambos os textos fazem parte da estruturação de E2, o Evangelho joanino transformado (VIDAL, 2013).

⁵⁹⁶ A questão da divindade de Jesus será abordada no próximo subtópico como terceiro ato do drama cosmológico implícito em Jo 1,1.

⁵⁹⁷ Cf. Mota (2015, p. 28).

proveniente do espetáculo apoteótico no Império, fundamento do próprio culto aos Césares.

Dentro deste viés heterotópico, a formulação poética joanina ‘ *καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν* (e o Logos estava com Deus), ousa propor algo que nem a dinâmica catasterista⁵⁹⁸ da metamorfose sideral de Júlio César, nem os ritos de apoteose imperial subsequentes fizeram, a saber: enquanto os ritos apoteóticos, desde César a Domiciano, anunciavam a sacralização do imperador e sua consequente habitação e relação junto das divindades somente após sua morte (WEINSTOCK, 1971, p. 386; YÉBENES, 2005, p. 118), o Jesus joanino é compreendido e proclamado como o Logos que na eternidade já estava e se relacionava com Deus.

Esse viés crítico implícito no segundo ato do drama cosmológico joanino Jo 1,1b, desdobra-se por sua vez, na declaração cristológica mais importante e enigmática produzida pelos grupos joaninos em sua trajetória. Nessa formulação, que se constitui no terceiro ato deste encadeamento hínico e poético, a glória do herói joanino atinge seu ápice cristológico, sobrepujando todos os referenciais de glória plasmados no teatro-Império dos Césares. Versar-se-á sobre isso a seguir.

2.3.3 Terceiro Ato: *kai theos ēn ho logos* (Jo 1,1c)

E se o Filho não é consubstancial ao Pai, é uma substância criada; e se é uma substância criada, todas as coisas não foram feitas por ele. Ora, está escrito: Tudo foi feito por ele; portanto, é consubstancial ao Pai. Assim, não é somente Deus, mas verdadeiro Deus.

(Agostinho, A Trindade)

Chegamos a uma etapa cabal de nossa investigação. Aproximamo-nos ao momento da saga cristológica joanina em que a poética sequencial do hino comunitário põe-nos em confronto com uma das afirmativas cristológicas mais densas e labirínticas produzidas no terreno dos cristianismos originários, a ponto desta reverberar de forma nuclear no panorama conciliar-dogmático das igrejas cristãs ao longo da história. Referimo-nos, pois, ao enigma joanino,

⁵⁹⁸ Cf. Brandão (2000, p. 65).

καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος (*kai theos ēn ho logos*), o terceiro ato do drama cosmológico do herói repercutido em Jo 1,1c.

Diante desta declaração gestam-se as problematizações e objetivos relacionados à clarificação de nossa tese. Sob essa perspectiva traçar-se-á neste subtópico um caminho exegético-metodológico no qual a fórmula hínica- cristológica καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος será abordada a partir de três aspectos fundantes concatenados, a nosso ver, à construção da cristologia da glória do herói joanino. Os dois primeiros elementos serão delineados no item 2.3.3.1, e dizem respeito à questão da divindade de Jesus em Jo 1,1c e acerca dos efeitos dessa concepção cristológica no que se refere à maturação do panorama de devoção e culto ao herói-Deus no âmbito dos grupos joaninos. O terceiro aspecto, será contemplado em 2.3.3.2 onde abordar-se-á a dimensão que evoca a interface desta plataforma cristológica com o culto imperial em Domiciano.

2.3.3.1 O Logos-Deus e o culto a Jesus em Jo 1,1c

A temática da divindade do Jesus joanino nunca se constituiu em uma vereda simples sob a qual os olhares nutridos pelas lentes das diversas ciências aventuram-se e insistem em percorrer. Do contrário, perscrutar acerca da glória do herói do QE demanda a consideração de uma teia de complexidades⁵⁹⁹, tradições, simbolismos e intertextualidades que envolvem a estruturação de sua face de esplendor.

No panorama da saga cristológica joanina essa trama labiríntica (CULPEPPER, 2016, p. 118), evidencia-se, sobretudo na fórmula καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος '*kai theos ēn ho logos*', (Jo 1,1c), cena que repercute a expressão insuperável da teologia joanina (BEUTLER, 2013, p. 6), e introduz o leitor imediatamente a uma visão básica de Jesus no QE (KYSAR, 2007, p. 43). Neste kerigma que emoldura o prólogo, o Logos divino, Jesus, não apenas se origina de Deus, mas ele mesmo é Deus (BARRETT, 1978, p. 156; BOISMARD, 2000, p. 111-112 BEUTLER, 2013, p. 6).

No âmbito exegético do QE, esta afirmativa que vincula o Logos a esfera do divino deve ser tratada com cautela (LIGHTFOOT, 1957, p. 56), e, nesse aspecto,

⁵⁹⁹ Acerca destas complexidades, cf. Boismard (2000, p. 79s) e Brown (2001, p. 192s).

conduz-nos, a priori, a uma problemática inicial: seria o Logos joanino Deus ou divino?

No tocante à filologia do hino joanino, por muitas vezes têm-se buscado minimizar a expressão ‘*kai theos ēn ho logos*’, a partir do argumento de que no texto grego a palavra ‘Deus’, em contraste com a declaração anterior “e o Logos era com Deus”, não possui artigo determinativo em sua cláusula final. Destarte, na opinião de alguns estudiosos este pressuposto seria a razão para se adotar a tradução ‘e o Logos era divino’ (BOISMARD, 2000, p. 111).

Entretanto aqueles que optam por essa propositiva, em alguma medida não têm levado em consideração dois relevantes aportes gramaticais equacionados pela escola joanina: o primeiro assinala que a ausência do artigo ὁ precedendo a palavra *Theos*, designa um predicado⁶⁰⁰ divino ao Logos (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 31; TERRA, 1999, p. 12). O segundo, por sua vez, diz respeito a uma importante regra gramatical que garante a falta do artigo associado a um substantivo determinado ou em posição atributiva⁶⁰¹. Sob esse prisma filológico a utilização desta regra por parte dos autores joaninos na tessitura de Jo 1,1c, indica-nos que se na frase que literalmente se traduziria ‘e Deus era o Logos’ [*kai theos ēn ho logos*], a palavra ‘Deus’ não possui artigo, é porque se encontra na posição atributiva antes do verbo ‘ser’. O que significa que para os escritores autores joaninos o Logos é Deus (BOISMARD, 2000, p. 111-112, FEUILLET, 1971, p. 33), mas não é o único ser que contempla essa realidade (BARRETT, 1978, p. 156; BROWN, 2005, p. 6; BEUTLER, 2013, p. 30).

À luz desta argumentação, e, ainda considerando o grau de constatação cristológica intrínseco à preposição grega καὶ “de fato”⁶⁰² (TAYLOR, 1978, s/p), não obstante à tendência interpretativa que fragilmente opta por traduzir a fórmula

⁶⁰⁰ Esta expressão não tem o artigo depois da palavra *Theos* como em Jo 1,1b. Isto se explica através da simples regra gramatical na qual os substantivos em função de predicado são geralmente sem artigo (BROWN, 2005, p. 6). Por predicado designa-se uma qualidade participada que se recebe e se adquire (MATEOS; BARRETO, 1989, p. 31). Sendo Deus, o Logos é supratemporal e trans-histórico (TERRA, 1999, p. 12),

⁶⁰¹ “Quando o substantivo é determinado ou está em posição atributiva, este também se é determinado, perde o seu artigo. João conhece bem essa regra, e o texto de Jo 1,49 (entre outros), que nos traduziremos literalmente é a prova: ‘Mestre tú és Filho de Deus, tú és rei de Israel’ [*su ei ho huios tou theou su basileus ei tou israel*]. Aqui, o artigo determinativo se lê após a palavra ‘Filho’ posicionada após o verbo ‘ser’, mas não é posta diante da palavra ‘rei’, colocada antes do verbo ‘ser’, quando essa, normalmente, o comportaria” (BOISMARD, 2000, p. 111, tradução própria).

⁶⁰² Note-se que a preposição grega *kai* pode ser traduzida como: e, para, de fato (TAYLOR, 1978, s/p).

καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος como ‘o Logos era divino’⁶⁰³ (BROWN, 2005, p. 6), adotamos a nossa proposta de tradução como: “de fato, o Logos era Deus”.

Em se tratando da saga cristológica joanina, esta sugestão exegética faz-se significativa por alguns aspectos: Primeiro, ao pontuarmos o vínculo do Logos joanino com o Deus-Pai, a ponto do próprio Logos ‘ser Deus’, fixamos nosso olhar na dinâmica que envolve essa designação cristológica.

Segundo, a homologese cristológica λόγος/θεός, como sinalizado anteriormente, indica um parâmetro de ressignificação do termo Logos que supera o ideário do Logos Filônico no contexto do judaísmo-helenista intrínseco aos grupos joaninos. Em Fílon, o Logos, antes de tudo, não é um ser supremo, como o Logos estoico (*ratio universalis*), mas sim, um ser subordinado e inferior a Deus, porém superior aos demais seres (TRIVIÑO, 1976, p. 22). Em contrapartida a essa concepção, o Logos joanino, ressignificado a partir da própria interpretação joanina acerca de Jesus (BOISMARD, 2000, p. 155) instaura-se em parâmetro de equivalência a concepção joanina de θεός.

Em terceiro lugar, ao evitarmos a tradução da fórmula καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος como ‘o Logos era divino’, suprimimos a correlação que poderia evocar a fórmula ‘Jesus-*divus*’ na qual, equivocadamente, a nosso ver, a cristologia de Jo 1,1 seria análoga à compreensão do *status* divino dos imperadores romanos. Em outras palavras compreendemos que o Jesus joanino não é considerado um *divus*, isto é, alguém com prerrogativas divinas, contudo, que não se constitui como uma divindade em um âmbito celeste. Do contrário, na homologese cristológica joanina em Jo 1,1c há uma potencialização conceitual que enuncia um distanciamento da compreensão Jesus-*divus* para uma consolidação cristológica que evoca o paradigma Jesus-*Theos*.

Feitas estas primeiras considerações, nossa sugestão que visibiliza a fórmula cristológica λόγος/θεός ‘Logos-Deus’ em Jo 1,1c, encaminha-nos a duas importantes questões, a saber: 1- de que forma, e a partir de quais pressupostos se configura a compreensão do Jesus-Deus em Jo 1,1c? 2- como essa elaboração

⁶⁰³ Para se conservar o matiz diverso de ‘*theos*’ tem se traduzido a expressão como ‘o Logos era divino’, o que parece um pouco frágil, sobretudo porque no grego existe um adjetivo para se referir ao divino (*theios*), que o autor optou por não utilizar (BROWN, 2005, p. 6). Entre os adeptos desta tendência interpretativa estão Michaels (1994, p. 35); Vidal (2013, p. 106) e Beutler (2013, p. 6).

cristológica se relaciona com a gênese da devoção e culto a Jesus no horizonte dos grupos joaninos?

Diante da primeira questão, em busca do nexu cristológico da designação Logos-Deus em Jo 1,1c, deparamo-nos com algumas matrizes interpretativas fundantes, a saber:

- 1- A concepção da divindade de Jesus encontra-se diametralmente concatenada a experiência fenomenológica vivenciada pelos grupos joaninos.

Em um contexto revelacional, a concepção cristológica $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma/\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ surge a partir de uma (re)interpretação inovadora de uma tradição religiosa estabelecida, uma inovação que decorre de uma experiência hermenêutica diferente, proporcionada por potentes experiências religiosas de membros, e ou grupos influentes no contexto joanino. Neste contexto fenomênico, o papel criativo dos membros da comunidade configura-se como fator de concepção cristológica e devocional⁶⁰⁴ (HURTADO, 1988, p. 126-127).

- 2- A concepção cristológica do Logos-Deus $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma/\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ em Jo 1,1c estrutura-se sob um vértice de teologização do político no âmbito dos grupos joaninos.

Ao apropriarmos-nos das definições de Lefort (1991, p. 259-289) e Assmann (*apud* AGAMBEN, 2011, p. 213), podemos assinalar que, na dança simbiótica protagonizada pelas esferas política e teológica (LEFORT, 1991, p. 259), intrínsecas à saga cristológica joanina, o cenário poético gradativo/sequencial de Jo 1,1 em todos os seus atos (Jo 1,1a, 1,1b, e 1,1c), aponta-nos, desta feita, a uma dinâmica teologizante em relação à compreensão de Jesus. Sob essa perspectiva, a concepção kerigmática da divindade de Jesus fornece indícios de um processo de teologização de um conteúdo cristológico (super)politizado⁶⁰⁵ inerente a cristologia real estruturada em no Primeiro Evangelho (E1). Essa variação na economia teopolítica da cristologia joanina instaura-se possivelmente medida em que o Cristo (rei) de E1 era cada vez mais compreendido como um ser divino, digno de culto.

- 3- O $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma/\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ no QE estrutura-se de forma análoga à imagem do Deus-Pai cultivada no seio dos grupos joaninos.

⁶⁰⁴ A tese de Hurtado (1988) se refere de forma geral aos cristianismos originários. Aqui apropriarmos-nos desta para tratar dos grupos joaninos.

⁶⁰⁵ Acerca do processo de teologização do político, cf. Agamben (2011, p. 213).

Em outros termos, em se tratando do QE, só podemos estabelecer uma congruência cristológica inerente à divindade de Jesus, a partir da vizibilização de um espectro relacional místico (BARRETT, 1978, p. 86) e filial entre Deus, o Pai e o Logos-Jesus, o Filho⁶⁰⁶ (SEGALLA, 1992, p. 106; KONINGS, 1999, p. 139-140). Esta esfera relacional aponta distinções e similaridades entre o Logos-Jesus e o Pai. Sob essa perspectiva, o Logos joanino é um ser distinto em sua individualidade, mas simultaneamente idêntico a Deus (KYSAR, 2007, p. 43). Dentro dessa perspectiva, o Jesus joanino é compreendido em um grau e modo elevado de divindade⁶⁰⁷, sendo considerado divino de modo semelhante ao ‘único e verdadeiro Deus, como um ser incriado que permanece com o Pai por toda eternidade (BROWN, 2001, p. 16-17). Essa dinâmica relacional encaminha-nos para outra importante consideração.

- 4- O princípio de desenvolvimento da cristologia da glória em Jo 1,1 encontra-se dialeticamente imbricado às estruturas do monoteísmo⁶⁰⁸ judaico do segundo Templo (SCROGGS, 1988, p. 80; CARTER, 2008, p. 330-331).

Em nosso trajeto reconstitutivo, ao apropriarmos-nos das teses de Bauckham (2003, p. 35-43), Hurtado (2008, p. 74), Theissen (2009, p. 67-94), Feitosa (2012, p. 7s) e Infantino (2017), assinalamos que não há como referirmo-nos ao Jesus-Deus em Jo 1,1c sem considerarmos a interface entre a cristologia da glória e a dinâmica monoteísta inerente aos grupos joaninos⁶⁰⁹. Tal correlação, desassociada de um pressuposto ebionita de interpretação⁶¹⁰, torna-se chave elucidativa de nosso percurso.

⁶⁰⁶ Na concepção de Konings (1999, p. 139-140), “a divindade de Jesus deve ser entendida a partir de seu amor filial, sua ‘paixão’ por fazer o que o Pai deseja e por revelar o que o Pai lhe dá a conhecer. “Eu e o Pai somos um” (10,30), “Quem me vê, vê o Pai” (14,9), “O Pai é maior do que eu” (14,28): nessas três frases resume-se a cristologia joanina”.

⁶⁰⁷ No contexto neotestamentário a interpretação em relação ao grau ou modo da divindade de Jesus (alta cristologia) varia dentro de muitas possibilidades imagináveis (BROWN, 2001, p. 16). Acerca dessa temática cf. Brown (2001, p. 16-17).

⁶⁰⁸ Para um estudo substancial acerca do monoteísmo no Antigo Israel, cf. Reimer (2009, p. 15-126).

⁶⁰⁹ No contexto acadêmico esta correlação cristologia/monoteísmo encontra-se substancialmente nas investigações de Bauckham (2003, p. 35-43); Hurtado (2008, p. 74); Theissen (2009, p. 67-94), Feitosa (2012, p. 7s) e Infantino (2017, p.84-104) e servir-nos-á como chave interpretativa do enigma do Jesus-Deus joanino. Acerca desta temática, ver também Stuckenbruck (1995, p. 271-273) e Carrell (1997, p. 118).

⁶¹⁰ Em nossa investigação desprendemo-nos exegeticamente de qualquer tendência interpretativa com pressupostos ‘ebionitas’, sob os quais, a tentativa de inserir a dinâmica cristológica no contexto do monoteísmo judaico tem reduzido a divindade de Jesus apenas a um acontecimento ou substrato da presença ou atuação do Pai em sua existência. Cf. Konings (1999, p. 139-140); Brown (2001, p. 192-193).

Dentro desse princípio analógico, um primeiro elemento a se destacar é que a compreensão da divindade de Jesus em Jo 1,1c encontra-se imbricada a três aspectos da dinâmica monoteísta judaica⁶¹¹: Em primeiro lugar, ela é a superação cognitiva da dissonância em uma catástrofe; ela vence a discrepância entre expectativas salvíficas em יהוה: (*lahweh*) e experiências de desastres na história. Em segundo lugar, é a confirmação e intensificação de um consenso, de uma tendência monolátrica⁶¹² já preexistente que é elevada ao “monoteísmo”. Em terceiro lugar, é suplantação da concorrência, tendo em vista os outros deuses e os povos que os veneram. Diante do um só e único Deus todos eles se tomam um ridículo “nada”⁶¹³. Sob essa perspectiva, a elevação de Jesus joanino ao patamar divino não é apresentada, portanto, como agressão à convicção monoteísta, mas como cumprimento da expectativa de uma fé universalmente difusa no um só e único Deus (THEISSEN, 2009, p. 70-77).

5- O desdobramento da cristologia da glória do herói em Jo 1,1c, se explica a partir de uma lógica monoteísta judaica de inserção identitária, na qual a figura de Jesus é inserida na identidade única de Deus e compreendida nos termos de uma relação intradivina (BAUCKHAM 2003, p. 35-43).

Sob essa perspectiva, assinalamos que o Logos-Deus em Jo 1,1c não é compreendido, em um aspecto angeológico⁶¹⁴, ou como outra divindade com origem e importância independentes, pelo contrário, sua relevância divina se expressa em geral nos termos de sua relação e identificação com Deus único (HURTADO, 2008, p. 74). Neste processo, que evoca o desenvolvimento de um tipo de monoteísmo cristológico, a escola joanina possivelmente cooptou atributos e características da identidade divina próprias do monoteísmo judaico e as vinculou a Jesus (BAUCKHAM 2003, p. 35-43).

⁶¹¹ De acordo com a tese Theissen (2009, p. 70), a dinâmica monoteísta judaica repete-se na elaboração cristológica dos cristanismos originários e possui três aspectos estreitamente interligados. Esta dinâmica correlação entre a imagem do Deus veterotestamentário e a figura gloriosa de Jesus pode ser observada na estruturação da face do herói-Deus joanino em Jo 1,1c.

⁶¹² “Por monolatria compreende-se a adoração exclusiva a um único Deus, como consequência, a exclusiva crença em um único Deus. Esta adoração, na tradição judaica, é o reconhecimento da identidade divina única e deve ser coerente com o que criou e governa todas as coisas” (BAUCKHAM, 2003, p.18-33). Mais informações, cf. Theissen (2009, p. 69).

⁶¹³ Trataremos acerca deste aspecto de forma pormenorizada no próximo tópico.

⁶¹⁴ Alguns pesquisadores como Stuckenbruck (1995) e Carrell (1997) referem-se à construção de uma cristologia joanina, sobretudo no contexto do livro de Apocalipse, a partir de um paralelo com a angeologia veterotestamentária.

Em se tratando de Jo 1,1c, esta dinâmica de intersecção de atributos (FEITOSA, 2012, p. 149), em grande parte se elucida a partir de uma lógica matricial de ressignificação dos termos σοφία (Sophia) e Logos em Jesus⁶¹⁵, e, se estabelece, dentre outros elementos⁶¹⁶, essencialmente através da inclusão de Jesus na identidade escatológica e eterna de Deus. Nesse sentido, o Logos-Jesus em Jo 1,1 é inserido no axioma da criação, a maneira mais inequívoca de excluir qualquer perigo para o nexos monoteísta vigente naquele tempo (BAUCKHAM, 2003, p. 35-43). Neste contexto instaura-se um proto modelo veneracional diádico (binário), no qual Jesus não é considerado diteísticamente como um outro Deus, mas compreendido culturalmente em estreita relação com o único Deus (INFANTINO, 2017, p. 90).

Dentro dessa *dynamis* de inserção identitária inerente ao hino joanino o Logos possui todos os atributos que Deus possui (SIMPSON, 1985, p. 32). Este se configura na esfera ontológica do divino⁶¹⁷ como uma manifestação do ser de Deus (LIGHTFOOT, 1957, p. 56; BEUTLER, 2013, p. 30), detentor da dignidade divina do Pai (SEGALLA, 1992, p. 106); sendo sua essência no sentido mais absoluto (LOVELADY, 1963, p. 23; BOOR, 2002, p. 32; BEUTLER, 2013, p. 30).

6- No circuito da saga cristológica do herói, este processo de inserção identitária e vínculo intradivino predicativo implícito em Jo 1,1c, pressupõe a estruturação de uma dinâmica neomonoteísta (FEITOSA, 2012, p. 7), no seio dos grupos joaninos.

A partir das elaborações de Bauckham (2003, p. 16-34) e Feitosa (2012, p. 7s) entendemos que o monoteísmo cristológico implícito em Jo 1,1c, estrutura-se como continuação do Monoteísmo judaico anterior, porém com a diferença que vê Jesus como intrínseco a identidade do único Deus. Tal concepção evidencia um nexos de (re)interpretação (HURTADO, 1988, p. 127), potencializante e ressignificante da

⁶¹⁵ “O entendimento judaico do segundo templo sobre a unicidade divina não o define como unitário e não faz que as distinções dentro da identidade divina sejam inconcebíveis” (BAUCKHAM, 2003, p. 31). Dentro desta correlação identitária, o Logos e a Sophia de Deus fazem parte desta distinção, contudo participam do trabalho criador e da soberania divina, e nesse aspecto, pertencem intrinsecamente a identidade única de Deus (BAUCKHAM, 2003, p. 34). Em se tratando da análise de Jo 1,1 pode-se dizer que este a Sabedoria e, sobretudo o Logos, ressignificados em Jesus, explicam a lógica da divindade do herói no QE.

⁶¹⁶ De acordo com a tese de Bauckham (2003, p. 35-43), existem outros elementos sob os quais esta dinâmica de vínculo identitário se estabelece, são eles: 1- inclusão de Jesus no âmbito da soberania divina única sobre todas as coisas, 2- da exaltação e ênfase da soberania de Jesus sobre todos os poderes angelicais; 3- da identificação de Jesus com o tetragrama (YHWH), o nome que se refere à identidade do Deus único; 4- da descrição de Jesus como merecedor de adoração, algo que, para os monoteístas judeus, é um reconhecimento da identidade divina única.

⁶¹⁷ No prólogo joanino, antes de qualquer ação de Deus, trata-se de seu ser, mais exatamente, do ser do Logos divino: seu ser divino e sua natureza divina (BEUTLER, 2013, p. 30).

tradição monoteísta em Cristo, o que denota um desenvolvimento novo e radical, quase sem precedentes na teologia judaica (BAUCKHAM, 2003, p. 16-34).

Essa compreensão cristológica que apresenta Jesus com atributos que designavam exclusivamente Deus אֱלֹהִים / יְהוָה (Yahweh/Elohim/El) no antigo judaísmo produziu uma transformação genética no sistema referencial judaico (INFANTINO, 2017, p.105), constituindo-se numa proposta de rompimento radical com a antiga concepção anicônica de יְהוָה (Yahweh), e, portanto, sugere uma estruturação de novos conceitos monoteístas, ou de um neomonoteísmo, desta feita, no âmbito dos grupos joaninos (FEITOSA, 2012, p. 152). Este tipo de inercção cristológica revela o novo rosto de Deus, único Pai, no rosto do Jesus ressurreto (INFANTINO, 2017, p.105).

No campo de nossa investigação, empreendemos que a condensação de todos estes elementos relacionados à construção da cristologia da glória do herói em Jo 1,1c, encontra-se, por sua vez, transversalmente relacionada à indagação acerca da gênese da devoção e culto⁶¹⁸ a Jesus no âmbito dos grupos joaninos.

Antes de versarmos do paradigma devocional implícito em Jo 1,1c, faz-se necessário pontuar que, a investigação relacionada à devoção a Jesus no panorama dos cristanismos originários é extremamente complexa e caminha basicamente por duas vertentes: 1- a que considera o paradigma de divinização e devoção a Jesus a partir de uma matriz helenista de compreensão (BOUSSET, 1970, p. 5; BULTMANN, 1971; 1981)⁶¹⁹ 2- a vertente que considera este paradigma devocional a partir de uma matriz oriunda do próprio judaísmo inerente aos primeiros cristãos (HURTADO, 2008, p. 21-75).

No que se refere especificamente à paisagem devocional joanina⁶²⁰, diante destas duas tendências propomos a configuração de um meio termo epistemológico,

⁶¹⁸ Para uma definição acerca de culto no horizonte dos cristanismos originários, cf. Hurtado (2008, p. 50).

⁶¹⁹ Essa vertente baseia-se, sobretudo acerca de uma leitura do cristianismo paulino vinculado às igrejas cristãs greco-gentílicas. Segundo a clássica tese de Bousset (1970), o culto a Cristo não remonta as comunidades cristãs originárias (primitivas) da palestina, mas surge posteriormente em comunidades cristãs helenistas em lugares onde esses grupos eram mais sensíveis ao ambiente religioso pagão. Sob essa perspectiva tanto noção de divindade, quanto a prática cultural a Jesus teria surgido da apropriação inconsciente da fórmula 'kyrios' 'Senhor' para estabelecer o culto/adoração ao herói-Jesus (BOUSSET, 1970, p. 5-330). Uma crítica detalhada acerca da tese de Bousset foi traçada por Hurtado (2008, p. 38-43). Acerca da devoção a Jesus no panorama do QE, cf. também em Santos (2013, p. 95).

⁶²⁰ Nossa investigação acerca da devoção ao Jesus joanino não descarta ou desconsidera as primeiras impressões cristológicas e práticas culturais a Jesus oriundas das comunidades cristãs

isto, é, um caminho de dialogicidade, que, não visibilize o culto a Jesus a partir de um nexos polarizante de influências culturais, mas que considera o já mencionado espectro cultural judaico-helenista (HENGEL, 1989, p. 2) inerente ao trajeto dos grupos joaninos.

À luz deste posicionamento hermenêutico, sob um aspecto primevo concordamos com a tese de Hurtado (2008, p. 50-75), que sinaliza-nos dois elementos substanciais a serem considerados: 1- qualquer teoria acerca das origens e evolução da devoção primitiva a Jesus (em nosso caso a devoção joanina); deve estar ligada à matriz religiosa que originou a religião cristã, ou seja, ao judaísmo, e, por conseguinte, levar em deferência o papel destacado do seu contexto monoteísta⁶²¹. 2- no círculo dos cristianismos originários (em nosso caso o cristianismo joanino) houve uma reformulação da fé e prática monoteísta judaica, uma mutação bastante distinta ou um tipo de inovação e (re)interpretação da tradição monoteísta, na qual se inclui a Jesus junto a Deus como destinatário legítimo de culto, instaurando-se assim uma forma binitária⁶²² de devoção (HURTADO, 1988, p. 2-127).

Esta adaptação de Jesus como objeto de culto ao lado de Deus não tem paralelos e marca uma enorme transformação paradigmática⁶²³ na fé e *práxis* cultural monoteísta, e torna a devoção a Jesus se torna um fenômeno singular e misterioso, dentro da comunidade judaico-cristã⁶²⁴.

incipientes (Paulina, Petrina etc.), contudo, apesar de algumas prováveis intersecções entre cristologias, pretende-se evidenciar uma evolução/particularidade no processo de compreensão acerca da pessoa de Jesus observável na construção da cristologia da glória, e, por conseguinte na devoção ao herói do QE.

⁶²¹ Em sua investigação Hurtado (2008) parte do pressuposto que há uma indiscutível centralidade na pessoa de Jesus dentro da devoção cristã primitiva. Dentro deste aspecto, o objetivo de sua pesquisa é estabelecer uma análise histórica das crenças e práticas religiosas que constituíam a veneração cultural a Jesus Cristo como figura divina no cristianismo originário entre 30-170d.C. Sob essa perspectiva o autor propõe a tese de que a devoção a Jesus no círculo de seus discípulos não surge nem se limita a uma fase secundária de desenvolvimento religioso, tampouco se explica como fruto de forças estranhas. Ao contrário, a intensa devoção a Jesus que inclui sua veneração como divino em geral se oferecia e se articulava dentro de uma firme postura de monoteísmo exclusivista, particularmente nos círculos de judeu-cristãos primitivos que anteciparam e ajudaram a instituir o que se converteu na principal corrente do cristianismo (HURTADO, 2008, p. 19-21).

⁶²² Esse tipo de devoção binitária surgiu da combinação da força das experiências religiosas e as costas da tradição monoteísta judaica (HURTADO, 1988, p.123).

⁶²³ Acerca dos paradigmas inerentes ao monoteísmo judaico, cf. Hurtado (2008, p. 50-51).

⁶²⁴ Simplesmente não existem precedentes ou paralelos em relação ao nível de energia dedicado pelos primeiros cristãos para expressar a importância de Jesus em sua *práxis* e reflexão religiosa. Tal modelo de devoção caracteriza-se por uma intensidade e diversidade incomparável de expressões não se constitui num simples exemplo dentro de um grupo de fenômenos religiosos análogos em grupos e ambientes religiosos comparáveis da época (HURTADO, 2008, p. 20-21; INFANTINO, 2017, p. 84).

Por outra parte, não podemos negar a possibilidade de que o maior grau de helenização (BARCLAY, 1996, p. 92) inerente ao deslocamento dos grupos joaninos para Éfeso, tenha imprimido reminiscências helênicas na estruturação monoteísmo cristológico joanino implícito em Jo 1,1c, e conseqüentemente, no nexos devocional destas comunidades. Dentro deste material cultural anaminético provavelmente encontra-se a plataforma mitológica que repercute as jornadas e o culto ao herói aos moldes helênicos da antiguidade⁶²⁵.

Esta simbiose de matizações e reminiscências culturais e religiosas, intrínseca na diagramação cristológica da glória do herói joanino, associa o cristianismo joanino como um tipo peculiar de devoção a Jesus (HURTADO, 2008, p. 400; INFANTINO, 2017, p. 84), e cristaliza, uma vez mais, as complexidades que envolvem a configuração particular de um neomonoteísmo, e, por conseguinte, a *dynamis* cultural a Jesus que esta nova concepção do divino estabeleceu no seio dos grupos joaninos. Nesse contexto cristológico-devocional, em síntese, tanto dos paradigmas inerentes ao monoteísmo judaico quanto as prováveis reminiscências helênicas são ressignificadas no Cristo joanino.

Em se tratando de Jo 1,1c, esta plataforma devocional, que se concatena com outros paralelos textuais no QE⁶²⁶ e nas cartas joaninas⁶²⁷, pode ser observada na estruturação do hino ao Logos-Deus, que mais tarde materializar-se-ia nas linhas do prólogo joanino e E2. A essa altura de nossa investigação, e, à luz dos argumentos elencados até aqui, sugerimos que este hino comunitário constitui-se em *práxis* devocional que explicita o processo de mutação⁶²⁸ na tradição monoteísta e integra-se como o reflexo da maturação da cristologia da glória do herói joanino. Este construto poético cultural se estabelece no horizonte da dinâmica eclesiológica incipiente dos grupos joaninos em Éfeso, antes de seu registro escrito no Evangelho

⁶²⁵ Acerca desta interface entre cristologia joanina e helenismo, cf. Santos (2013, p. 99).

⁶²⁶ Na esfera da saga cristológica joanina, o kerigma devocional da glória do herói possui paralelos na inserção da confissão de Tomé, “Senhor meu e Deus meu” [*Ho kýriós mou kai ho theós mou*], ‘Ο κύριός μου και ὁ θεός μου também articulada em E2. Esta declaração coroa e valida toda carga cristológica e devocional intrínseca no prólogo deste Evangelho (CULLMANN, 2001, p. 402, BROWN, 2005, p. 6). Para uma perspectiva acerca da conexão do prólogo joanino com a confissão de Tomé, cf. Lightfoot (1957, p. 334).

⁶²⁷ No que se refere às cartas joaninas, um paralelo textual significativo que reflete a concepção da divindade e devoção a Jesus encontra-se no texto de 1Jo 5,20b: και εσμεν εν τω αληθινω εν τω υιω αυτου ιησου χριστω ουτος εστιν ο αληθινος θεος και η ζωη αιωνιος “E nós estamos naquele que é o Verdadeiro, em seu Filho Jesus Cristo. Este é o verdadeiro Deus e a vida eterna” (BOISMARD, 2000, p. 80).

⁶²⁸ Nos contextos dos cristianismos originários as práticas hínicas evidenciam o processo de mutação na tradição monoteísta (HURTADO, 1988, p. 100).

joanino transformado (E2) e caracteriza-se antes de tudo como um elemento kerigmático cristocêntrico e ritualístico inerente à liturgia intraeclesial dos seguidores de João, filho de Zebedeu.

Com esta propositiva, chegamos às prováveis respostas aos questionamentos estabelecidos no início desta seção. Entretanto, os meandros sintagmáticos que envolvem a construção da cristologia da glória do herói demandam mais uma etapa exegética.

Como já mencionado, no contexto joanino a condensação dos elementos que articulam na compreensão da divindade, conseqüentemente, na origem do culto joanino Jesus, torna-se um contingente relacionado a uma série de fatores e forças inerentes ao *Sitz im Leben* identificado no segundo passo da saga do herói do QE⁶²⁹. Dentre estas forças, direcionamos mais uma vez, nossos holofotes, para a interface entre a cristologia da glória e a cena cultural, sob a qual o barco joanino insistiu em navegar nas tramas do mar do *cosmos*-Império. Essa correlação conduz-nos, a seguir, ao epílogo do último ato do drama cosmológico em Jo,1,1c.

2.3.3.2 Matrizes anti-apoteóticas em Jo 1,1c: os pilares do contraculto joanino

Ao submetermos *καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος*, o terceiro ato do drama cristológico do herói em Jo 1,1c a um processo dialético que considera o contexto sociorreligioso intrínseco a este hino comunitário, transportamo-nos uma vez mais, à metáfora do barco joanino diante das matrizes paradigmáticas teatrocráticas inerentes ao *iceberg* cultural implantado no mar do *cosmos*-Império dos Césares. Sob essa perspectiva, com o devido empréstimo da alegoria foucaultiana, objetivamos responder a seguinte questão: como a construção da cristologia da glória do herói e a *práxis* devocional visibilizada em Jo 1,1c se relacionam com a atmosfera de pressão cultural vivenciada pelos grupos joaninos no tempo de Domiciano?

Um primeiro elemento para a elucidação deste questionamento constitui-se na admissão de uma interface entre a elaboração cristológica joanina e as estruturas

⁶²⁹ Gestamos este ponto de vista a partir da tese de Hurtado (2008, p. 103) que sugere um conjunto de fatores que se relacionam com a concepção da divindade e culto a Jesus no âmbito dos cristanismos originários.

de poder engendradas na dinâmica cultural ao imperador romano⁶³⁰ (BOUSSET, 1970, p. 11; HURTADO, 2008, p. 21; THEISSEN, 2009, p. 82). No contexto da saga cristológica joanina esta correlação repercute uma plataforma ideológica anti-idolátrica e anti-politeísta (CARTER, 2008, p. 331), que, por uma parte, visibiliza o perímetro político e religioso mais amplo, sob o qual se articula o culto imperial, como um fator histórico que configurou e impulsionou a elaboração cristológica, e, a consequente devoção joanina a Jesus⁶³¹ (HURTADO, 2008, p. 20-21); por outra parte, explicita o imbricamento de uma matização heterotópica que delinea um ponto de conflito entre a dinâmica do crer joanino⁶³² e a prática religiosa pagã dominante.

Dentro deste panorama fatores como: a revelação de propósitos divinos, a divinização do imperador, o culto imperial em Éfeso pos 70 d.C, e a reivindicação da soberania romana, exerceram um impacto significativo na cristologia do QE, fazendo com que os grupos joaninos abordassem questões da divindade legítima (RICHEY *apud* CARTER, 2008, p. 351). Diante desta paisagem conflitual os cristãos joaninos com o objetivo de discernir e justificar a devoção cristã trataram de compreender a identidade divina de Jesus em relação ao Deus único, descartando, neste contexto, as demais divindades do mundo romano (HURTADO, 2008, p. 21; THEISSEN, 2009, p. 79).

Tendo em consideração tais pressupostos, compreendemos que o primeiro eixo análogo à construção da cristologia da glória do herói em Jo 1,1c, diz respeito à estruturação de uma lógica heterotópica de substituição imagética (MATLOCK-MARSH, 2004), sob a qual, perante o *iceberg* cultural romano, a imagem gloriosa do divino César refletida em Domiciano, em todas as esferas, é substituída pela figura

⁶³⁰ Baseamos esta afirmativa nas elaborações de Bousset (1970, p. 11); Matlock-Marsh (2004, p. 8-57); Hurtado (2008, p. 21-401); Theissen (2009, p. 71-94) e Naylor (2010, p. 223-225). Na concepção de Bousset (1970, p. 11), há influência do culto imperial na cristologia joanina. Nestes termos o elemento prático do culto imperial leva as pessoas a considerarem Jesus como um Deus. De acordo com Matlock-Marsh (2004), os Evangelhos e suas elaborações cristológicas podem ser entendidos dentro de um contexto dialógico de poder entre a tradicional teologia imperial, ordenada através dos membros da aristocracia imperial e os membros oprimidos do Império representados pelos escritores dos textos neotestamentários (MATLOCK-MARSH, 2004, p. 9). No caso de nossa investigação o ponto a ser considerado nesse processo é o contexto dialógico entre a teo-política imperial, explicita na dinâmica cultural ao imperador, e a compreensão cristológica dos grupos joaninos. Essa conjuntura dialógica instaura-se, sobretudo, no âmbito do poder.

⁶³¹ Na concepção de Hurtado (2008, p. 401), a ênfase sobre Jesus não aconteceu somente devido a um embate controverso entre os crentes joaninos. Há todo um contexto de forças e fatores que envolvem a construção devocional joanina. Sob essa perspectiva Collins (*apud* NAYLOR, 2010, p. 223-225), assinala que, a adoração ao imperador surge como um fator externo que corrobora com o estabelecimento da adoração a Jesus.

⁶³² Cf. Tepedino (1993).

do Jesus joanino em sua divindade e esplendor⁶³³. Nesse aspecto, os escritores joaninos fazem um esforço para anular a matriz político-religiosa contida na teopolítica imperial, suprimindo esta plataforma de sentido, por uma nova forma de poder, empoderamento e nexos vital, oferecida pela figura do herói divino, Jesus de Nazaré (MATLOCK-MARSH, 2004, p. 5-6).

No perímetro da saga cristológica joanina implícita em Jo 1,1c, esse nexo imagético substitutivo instaura-se a partir de um conflito de soberania, protagonizado pelos referenciais de poder implícitos na imagem de César/Domiciano e Jesus. Esse conflito gera no seio dos grupos joaninos um problema de sentido que deve ser resolvido⁶³⁴.

A partir das impressões de Price (*apud* MATLOCK-MARSH, 2004, p. 58) podemos dizer, em outros termos, que no contexto de Jo 1,1c, a imagem de Domiciano expressava uma incompreensível intrusão de outra forma de autoridade totalmente incongruente à imagem de autoridade e governo⁶³⁵ atribuída ao Jesus joanino. Esse conflito paradoxal, por sua vez, gera uma demanda de significado cristológico diante da qual Jesus, a partir de um processo de (re)configuração da cosmovisão⁶³⁶ joanina, passa a ser compreendido sob uma esfera de poder mais elevada do que a de César.

Dentro desta lógica substitutiva a linguagem simbólica que já estava em uso no contexto romano para legitimar o imperador como divindade, foi transferida e (re)configurada, no processo de definição imagética divina do herói joanino em Jo 1,1c (MATLOCK-MARSH, 2004, p. 56). Neste processo de ressignificação simbólico-imagética, a imagem de César como ícone é paradoxalmente invertida a partir da visibilização da glória do *λόγος / θεός*, Jesus⁶³⁷.

⁶³³ De acordo com a tese de Matlock-Marsh (2004, p. 5-9), a elaboração cristológica estruturada nos escritos sinóticos (em nosso caso, no QE), contém em si um nexo imagético substitutivo, no qual, a figura do César glorioso, em todas as suas esferas, é substituída pela figura do Cristo em seu esplendor. Nesse contexto, o desafio dos escritores sinóticos seria estabelecer e legitimar a figura de Jesus como um herói, fundador de uma nova ordem institucional.

⁶³⁴ Para Carter (2008, p. 329-330) a concepção da divindade de Jesus no contexto dos cristanismos originários encontra-se diretamente relacionada a questões de poder, honra, regra benéfica, imitação e agência em interface com o Império Romano. Cf. Matlock-Marsh (2004, p. 58)

⁶³⁵ Cf. primeiro capítulo da tese, seção 1.2.1 'o desafio ao mundo e os efeitos da cristologia do herói-rei'.

⁶³⁶ No contexto dos Evangelhos o nexo imagético substitutivo entre a figura de Jesus e César instaura-se a partir de uma lógica re-configurativa da cosmovisão dos autores neotestamentários (MATLOCK-MARSH, 2004, p. 58).

⁶³⁷ Tepedino (1993) auxilia-nos quanto à percepção desse processo de ressignificação cristológico. Segundo a autora, no panorama dos grupos joaninos, todo conflito exige uma dinâmica de reformulações, uma volta por cima. No caso da comunidade essa volta por cima que a mesma é

Sob essa perspectiva, o processo de (re)configuração imagética do herói joanino pressupõe uma dinâmica de adaptabilidade. Nesse contexto, a partir dos pressupostos de Collins (*apud* MATLOCK-MARSH, 2004, p. 7), sugestionamos que a escola joanina, possivelmente, tenha unificado aos pressupostos judaicos que envolvem a divindade de Jesus, alguns parâmetros helênicos, ressignificados, sobretudo, o protótipo do mito greco-romano do herói, no intuito de (re)formular um sistema culturalmente significativo de crença na contextura joanina⁶³⁸.

Por seu turno, em se tratando de Jo 1,1c esta lógica substitutiva encontra-se, sobretudo na designação do predicado θεός atribuído ao Logos-Jesus. Nesse ponto concordamos com a tese de que o designativo *Theos*, assim como outros títulos gloriosos vinculados a Jesus, também possui raízes no culto ao governante romano, em que o imperador era venerado como um salvador e *Theos* (BOUSSET, 1970, p. 11).

Destarte, a partir da visibilização desta estrutura análoga, podemos assinalar que, em uma parcela significativa, a linguagem cristológica implícita em Jo 1,1c instaura-se como uma reação frente ao aumento da retórica cultual que enaltecia diversos atributos divinos do imperador⁶³⁹, sobretudo a partir da dinastia Flaviana, da qual Domiciano fazia parte (HURTADO, 2008, p. 100). Sob essa perspectiva, o título *theos* vinculado a Jesus (re)configura-se, em Jo 1,1c e em outros paralelos textuais joaninos⁶⁴⁰, de maneira antitética ao qualificativo de glória '*dominus et deus noster*

forçada a dar provoca um repensar da sua cristologia, que vai se enriquecendo a partir de elementos teológicos trazidos de novos membros. Sob essa perspectiva, as representações ideológicas, históricas ou míticas que um grupo confere a si mesmo são reflexos das lutas vividas por ele. Essas representações são sujeitas a um processo constante de transformação na medida em que são instrumentos das adaptações ou protestos, de perdas ou de projetos articulados em um contexto de relações conflituais (TEPEDINO, 1993, p. 195-196).

⁶³⁸ Acerca desta tese, Cf. Matlock-Marsh (2004, p. 8).

⁶³⁹ Slater e Stauffer (*apud* NAYLOR, 2010, p. 223-225) abordam uma tese semelhante no panorama do Apocalipse joanino.

⁶⁴⁰ No contexto joanino, esta (re)configuração cristológica paradoxal pode ser vista, sobretudo na confissão de Tomé 'Senhor meu e Deus meu' [*Ho kýriós mou kai ho theós mou*], em E2. Estas palavras formam o clímax do Evangelho joanino (FOSTER *apud* EKEKE, 2012, p. 183). De acordo com Brown (2001, p. 212), cabe a possibilidade de que o uso cristão desta fórmula (Senhor meu e Deus meu) fosse provocado ante a pretensão do Imperador Domiciano de aplicar a si o título de Senhor e Deus (BROWN, 2001, p. 212). Conforme Mastin (*apud* NAYLOR, 2010, p. 223-225), a aplicação de '*theos*' a Jesus em Jo 20,28 surgiu provavelmente de um confronto com o culto do imperador. Anderson (2008, p. 339) também corrobora com esta tese, ao afirmar que no cenário joanino a confissão de Tomé estrutura-se como uma declaração anti-imperial. Esta reforça a ideia de que do início ao fim do QE o *status* divino de Jesus como o objeto de adoração singular é reforçado confessionalmente. Acerca desta concepção, ver também Hurtado (2008, p. 100) e Feitosa (2012, p. 147).

(senhor e deus nosso⁶⁴¹), atribuído a Domiciano (ANDERSON, 2008, p. 339). Nesse contexto joanino a potencialização cristológica evidenciada em Jo 1,1c institui-se como uma reverberação ressignificada dos conceitos e títulos atribuídos os Césares.

No que concerne à paisagem cultural inerente a Jo 1,1c, compreendemos que, este nexos de substituição imagética entre Jesus-César torna-se análogo a um processo de substituição imagética do próprio devoto joanino no âmbito segundo passo cristológico da comunidade. Em outros termos, a nosso ver, Jo 1,1c nos expressa que, diante de um contexto imperial de fabricação de divindades e devotos, inerente ao Estado-Teatro romano, compreende-se a face de glória de Jesus, e concomitantemente, (re)configura-se a face e as práticas do devoto joanino.

Sob esse prisma, a estruturação cristológica implícita em Jo 1,1c, reflete a configuração de uma postura devocional heterotópica em relação ao nexos devocional imperial por parte dos grupos joaninos.

Esta estrutura de contraposição visibiliza-se, por uma parte, nos efeitos de empoderamento do próprio devoto joanino, oriundos da estruturação cristológica em Jo 1,1c. Essa lógica de inversão paradigmática de poderes instaura-se na medida em que a compreensão da divindade de Jesus pressupõe uma ruptura com os parâmetros tradicionais da teo-política imperial, removendo assim, o poder estabelecido pela elite imperial e o colocando de forma ressignificada entre as comunidades dos cristãos joaninos (MATLOCK-MARSH, 2004, p. 57).

Por outra parte, diante de uma paisagem espetacular em que a fabricação do devoto romano estrutura-se como um dispositivo de poder e constitui-se como tecido da lógica sistêmica nomizante social, a devoção joanina a Jesus estabelece uma crítica a essa neocosmovisão devocional forjada em dispositivos de ilusão⁶⁴², bem como se contrapõe às instâncias análogas da devoção ao Estado-Teatro romano⁶⁴³. Nesse aspecto, a configuração da cristologia da glória do herói em Jo 1,1c, acentua que os grupos joaninos só abriram mão da imagem construcional do divino César em detrimento do *kerigma* da glória de Jesus, quanto criticaram a formatação estrutural devocional que esta produzia⁶⁴⁴.

O segundo eixo análogo à elaboração da cristologia da glória do Jesus joanino em Jo 1,1c, diz respeito à estruturação de um espectro heterotópico de

⁶⁴¹ Cf. Jo 20,28.

⁶⁴² Cf. tópico 2.2.3.1 acerca da fabricação do devoto.

⁶⁴³ Cf. tópico 2.2.3.1 acerca da fabricação do devoto.

⁶⁴⁴ Abordar-se-á acerca desta dinâmica heterotópica no próximo capítulo da tese.

suplantação da concorrência⁶⁴⁵ (THEISSEN, 2009), no panorama devocional da saga cristológica dos grupos joaninos.

Ao apropriarmos-nos da tese de Theissen (2009, p. 71-94) podemos assinalar que, no contexto joanino, o paradigma cristológico da glória do herói dinamiza um movimento de suplantação do poder de concorrência que conscientemente ressalta a superioridade de Jesus sobre todas as demais figuras concorrentes. Nesse encadeamento, a ligação da fé em Cristo com a dinâmica monoteísta, que fazia prevalecer o um só e único Deus contra todos os deuses, devia levar a uma contínua incrementação da grandeza de Jesus no tempo pós-pascal: o novo Senhor Jesus devia impor-se contra todos os demais deuses concorrentes e superá-los. Sob essa perspectiva, no judaísmo e no paganismo: ο λόγος, θεός, Jesus, sobrepuja todas as outras *numina*, é o nome que está acima de todos os nomes, inclusive, de Domiciano (THEISSEN, 2009, p. 71-79). A concepção deste núcleo relacional intradivino instituiu-se como plataforma de legitimação decisiva para Jesus, o que o torna superior a todas as demais figuras reveladoras. Um tipo de soberania muito diferente dos paradigmas tirânicos de soberania delineados no Império (CARTER, 2008, p. 362-364).

De acordo com Theissen (2009, p. 71-94), esse processo de superação do poder se estabelece mediante uma lógica contrastante de competição e de demonização⁶⁴⁶ em relação aos concorrentes desvalorizados. Essa lógica pode ser observada, sobretudo na relação entre a fé em Jesus e o culto ao imperador.

Sob essa perspectiva, no que se refere à Jo 1,1c, uma das vertentes principais relacionadas à suplantação da concorrência da veneração religiosa do *divus* romano, é a situação de contraste cristológico, na medida em que a cristologia

⁶⁴⁵ Para Schmeller (*apud* NAYLOR, 2010, p. 223-225), a adoração do imperador forneceu ambas as categorias de concorrência e não concorrência. Sob essa perspectiva, a cristologia cristã primitiva pode ser vista como o desenho da categoria greco-romana do homem divino (*Theos aner*). Entretanto para os cristãos Jesus ocuparia uma posição única diante das outras divindades.

⁶⁴⁶ Conforme Theissen (2009), no Evangelho joanino, Satanás é o concorrente a ser suplantando, mas o seu representante terreno pode ser o imperador romano. “Também no Evangelho de João o poder romano é confrontado com Satã. Os judeus joaninos, que querem matar Jesus, segundo Jo 8,44, não realizam a própria vontade como livres filhos de Abraão, mas a vontade de Satã, o “senhor desse mundo”, como ele é chamado em outra passagem. Esse soberano torna-se ativo em Judas: Jesus anuncia-o em Jo 14,30, ele aparece como Judas que, entre outras coisas, entra em cena como comandante de uma coorte romana (Jo 18,3). No final, Jesus foi executado, porque Pilatos, do contrário, teria sido desleal com o imperador: esse imperador é o “senhor desse mundo”, cuja vontade será cumprida com o suplício de Jesus. Esse senhor do mundo tirou a liberdade dos judeus, de modo que querem matar Jesus. A ele e a seu funcionário Pilatos foi concedido “do alto” (ou seja, de Deus) poder temporário sobre Jesus (Jo 19,11)” (THEISSEN, 2009, p. 82). Cf. também, Feitosa (2012, p. 133).

da glória do herói joanino se transforma ora consciente, ora inconscientemente, num contraprojeto em relação ao culto ao imperial⁶⁴⁷ (THEISSEN, 2009, p. 82). No contexto de Jo 1,1c, esta lógica heterotópica suplantativa estrutura-se mediante a uma dinâmica de exaltação⁶⁴⁸ sob a qual o Jesus joanino é compreendido em sua glória. Esse paradigma cristológico de superação por sua vez, desconstrói os parâmetros de esplendor e poder inerentes ao símbolo cultural e sobrepuja as exigências imperiais de glória travestidas em Domiciano⁶⁴⁹.

No perímetro do segundo passo da saga cristológica implícito em Jo 1,1, os nexos cristológicos substitutivo e suplantativo, por sua vez, evidenciam, uma matização anti-apoteótica que, de forma gradativa, percebe-se desde a estruturação da concepção Logos-Jesus em Jo 1,1a, no primeiro ato do drama cosmológico joanino, perpassando a compreensão relacional do Logos com Deus em Jo 1,1b, até à explicitação da divindade de Jesus em Jo 1,1c.

No tocante à Jo 1,1 esta nuance anti-divinizante contempla dois desdobramentos:

O primeiro diz respeito à desconstrução do ideário hipotético que se refere a um tipo de apoteose vivenciado pelo próprio Jesus⁶⁵⁰ joanino. No âmbito joanino, nem o título *Theos*, nem a devoção atribuídos a Jesus possuem um viés apoteótico relacionado à sua pessoa⁶⁵¹ (BARRETT, 1978, p. 87; HURTADO, 2008, p. 73; BRUNER, 2012, p. 6). Sob essa perspectiva nossa proposta que enfatiza uma lógica de compreensão cristológica revelacional inerente à saga joanina, enfatiza a elaboração imagética de um Jesus que não se tornara Deus, mas sim mediante a uma gama de fatores, fora gradativamente compreendido como tal.

O segundo desdobramento diz respeito à nuance contra-apoteótica imperial implícita em Jo 1,1. Em uma paisagem na qual a concepção do Jesus divino possui uma força particular em relação à tradição divinização dos imperadores, a escola

⁶⁴⁷ No cristianismo primitivo tinha-se bastante consciência da antítese fundamental em relação ao culto imperial (THEISSEN, 2009, p. 81; NAYLOR, 2010, p. 223-225).

⁶⁴⁸ Cf. Theissen (2009, p. 81).

⁶⁴⁹ Cf. Theissen (2009, p. 80-86) e Feitosa (2012, p. 142).

⁶⁵⁰ Acerca da hipótese apoteótica de Jesus cf. Santos (2013, p.12-96) e Ehrman (2014).

⁶⁵¹ Barrett (1978) afere que a cristologia joanina possui um viés anti-apoteótico relacionado a Jesus. Em sua concepção, a expressão *Theos* podia ser um título para se referir a um homem divino, mas João não usou a expressão neste sentido (BARRETT, 1978, p. 156). Conforme Bruner (2012, p. 6), não estamos lidando com um semideus quando lidamos com o tema do QE. Do contrário, estamos tratando com ninguém menos do que o Deus mesmo. Sob essa perspectiva a devoção a Jesus não é um exemplo de uma mera apoteose. Jesus não se converteu para os primeiros cristãos em um Deus a mais (HURTADO, 2008, p. 73).

joanina desqualifica qualquer reivindicação apoteótica estrutural no contexto do Estado-Teatro romano (CARTER, 2008, p. 330-331). Em outros termos, o estabelecimento da cristologia da glória do herói joanino sinaliza no kerigma da divindade de Jesus um viés de contraposição ao rito apoteótico e aos fundamentos matizantes do processo de construção do divino César, reverberados em Domiciano. Nesse aspecto, a dinâmica apoteótico-divinizante de César torna-se um eixo hermenêutico de compreensão acerca da divindade de Jesus em uma perspectiva axiológica reversa⁶⁵².

Tendo elencado estes elementos, ao final desta seção aproximamo-nos do objetivo focal almejado neste tópico. Em nosso percurso, a partir do empreendimento exegético de Jo 1,1, evidenciamos a constituição de um novo modelo protocristológico, o qual denominamos de cristologia joanina da glória. Nesse empreendimento, explicitamos em dimensões significativas tanto o caráter estrutural da cristologia da glória quanto às dinâmicas, interfaces e desdobramentos produzidos por essa nova plataforma de compreensão jesuânica. Destarte, ao final deste capítulo, propomos uma tentativa gráfico-esquemática de apresentar a síntese de nossa empresa reconstitutiva acerca do segundo passo da saga cristológica joanina. Ao término desta síntese organográfica dirigir-nos-emos para alguns apontamentos e conclusões.

⁶⁵² A pesquisa de Carter (2008, p. 318-340) introduz-nos a essa atmosfera anti-apoteótica na medida em que evoca uma intertextualidade de tradições apoteóticas (dentre estas as apoteose de Rômulo e Júlio César) como parâmetros de interação no tocante à formulação da cristologia joanina. Nesse pano de fundo de conflitos a divindade de Jesus é compreendida sob uma retórica de distância e contrapocisionamento que nega ironicamente a credibilidade da apoteose imperial.

SEGUNDO PASSO DA SAGA CRISTOLÓGICA JOANINA (O HERÓI E A GLÓRIA)

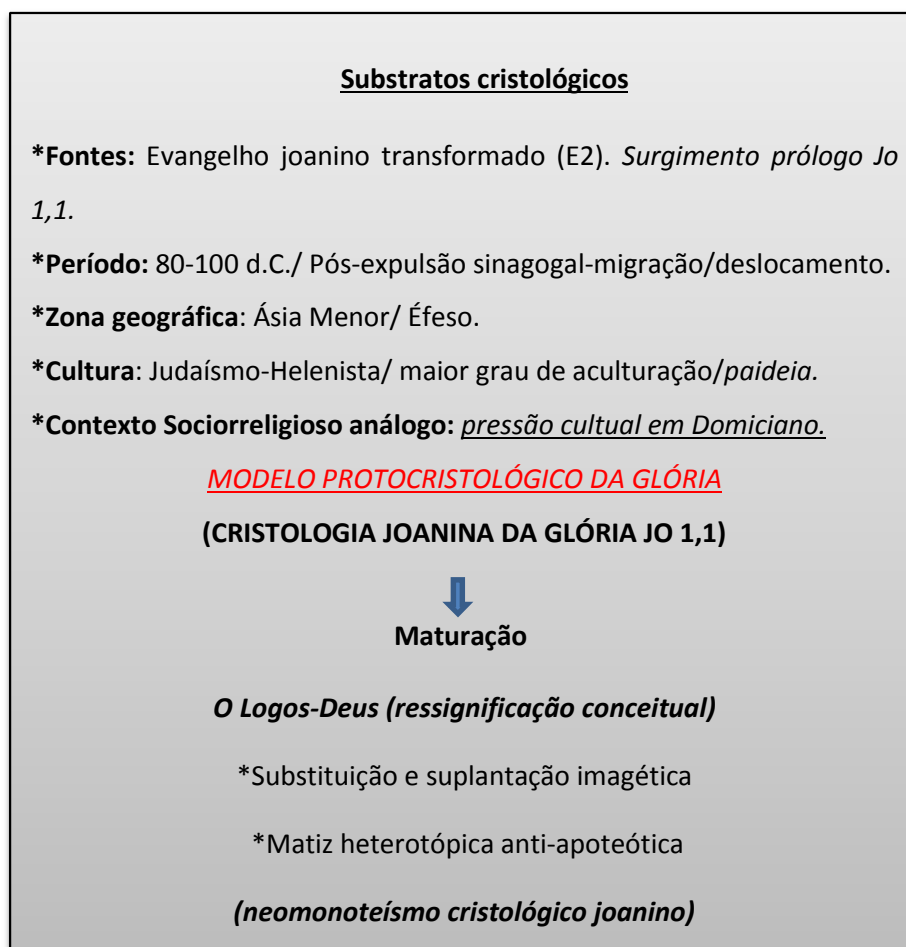


Gráfico 6. Autoria própria.

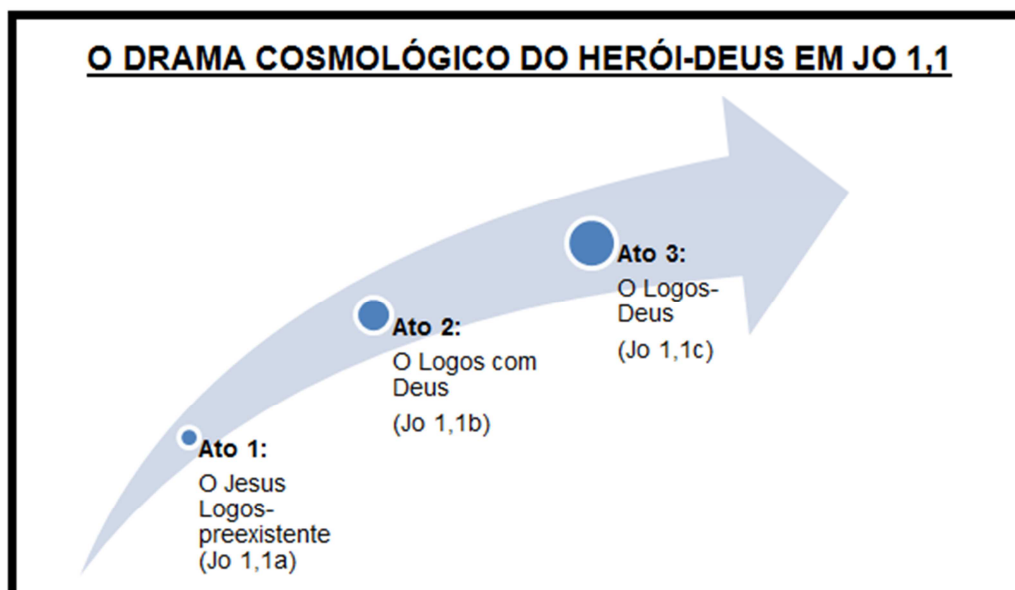


Gráfico 7. Autoria própria.

2.4 SEGUNDA CONCLUSÃO

A glória é o que dislumbra o olhar de quem quer penetrar a majestade.

(Martinho Lutero)

No presente capítulo, ao considerarmos o nexos de continuidade de nossa proposta arqueológico-reconstitutiva, versamos acerca da *dynamis* cristológica da glória que permeia o segundo passo da saga do herói dos grupos joaninos. Em nosso trajeto kierkegaardiano, trabalhamos a referida temática a partir do *locus* intermediário de um pêndulo exegético que anuncia-nos a fórmula hínica Jo 1,1, como núcleo epistemológico, que contempla tanto a estruturação do complexo conteúdo da cristologia da glória do Jesus joanino, quanto as interfaces e efeitos sociorreligiosos análogos a ela.

No campo de nossa investigação, por uma opção metodológica, remontamos em um primeiro momento à atmosfera sociorreligiosa que delinea o segundo passo da saga cristológica do herói. Em síntese, esta paisagem contextual relaciona-se diretamente com a expulsão sinagoga, a contingencial perda do *status* de *religio licita* por parte dos grupos joaninos e o deslocamento destes grupos do norte da Palestina, para a cidade de Éfeso, na Ásia Menor, ocorrido entre 80 até aproximadamente final do século I d.C. Este *background* circunstancial anuncia-nos, por sua vez, uma atmosfera latreocrática de pressão cultural nos dias de Domiciano, como matização histórica nuclear, e eixo hermenêutico fundante no que se refere ao processo de concatenação da cristologia da glória no espaço comunitário joanino.

À luz do referencial foucaultiano, sugerimos metaforicamente que este é o momento da história dos grupos joaninos em que, ao navegar no mar do *cosmos*-Império, o barco joanino depara-se frontalmente com um *iceberg* piramidal cultural, diante do qual, o retrato divino de Domiciano e a sua conseguinte devoção, torna-se pendularmente reflexo de um processo prototípico-simbólico de construção monumental e aclamação burocrático/legislativa/popular da divindade e do culto ao herói romano, Júlio César.

Esse *iceberg* piramidal, que tem em seu vértice o culto imperial, assume tais contornos na medida em que a *dynamis* de construção do *divus* romano encontra-se imbricada por várias camadas, categorias e substratos simbólicos que se cruzam e

se interligam na complexidade do processo. Sob essa perspectiva, nossa principal demanda exegetica consistiu em substituir o ponto de interrogação instalado no centro do *iceberg* por respostas, que evidenciam, quais são os estratos fundantes que o integram. Perante a este desafio, o desvendar deste enigma piramidal revelou-nos em camadas intercambiáveis: 1- o poder teatral ou a teatrocracia romana, como fio condutor do processo de divinização e base deste *iceberg* piramidal; 2- a concatenação de uma estrutura de teo-política plausibilidade que se articula como uma engrenagem da máquina de fazer deuses/*divi* do Império; 3- os ritos de apoteose, que têm em seu núcleo estrutural o *funus imperatorum* e a *consecratio* imperial; 4- a diagramação de um mapa cultural imperial romano. Nessa trama matricial de poderes, o fundamento da *latreocracia* romana se encontra na teatrocracia.

Especificamente, no campo da complexa fenomenologia do culto imperial o mapa cultural romano revelou-nos, por uma parte, a dinâmica de fabricação do devoto relacionada ao processo de construção do *Divus Julius*. Subsidiado por um mecanismo teatrocrático de dominação, este processo, que tem sua estrutura embrionária na devoção popular romana, apesar de possuir um viés de empoderamento com moldes totêmicos, instaura-se, sobretudo, a partir de um mecanismo de dissimulação simbólica, que se relaciona com paradigmas de deslumbramento e convencimento baseados em elementos ilusórios, e, tem como objetivo a instauração de uma dinâmica hierarquizante de produção da submissão, obediência devocional e emolduramento de sujeitos fidelizados a essa realidade. Este encantamento devocional é produzido a partir de códigos simbólicos de conduta, resignação, falta de consciência e silenciamento, e encontra-se imbricado pela lógica mantenedora do poder dos que permaneciam vivos a governar e manipular condutas, olhares e crenças do 'lado de cima' do altar.

Tal matização teatrocrática relacionada à concreção da face do devoto romano aponta por outra parte, para os significados e funções específicos do culto ao *divus*. Estes significados relacionam-se com os jogos coreográficos do poder e envolvem parâmetros de governamentalidade, unificação e coesão político-social, manutenção paradigmática dos quadros hierárquicos e estratigráficos; a articulação de uma política de romanização e a condensação de todo processo de construção e apropriação do poder teatral no Império dos Césares.

Dentro desta sequência investigativa, evidenciou-se também que os croquis sintagmáticos inerentes ao ritual apoteótico de panteonização do governante romano e à contingencial fabricação do devoto se estabelecem de uma forma análoga à fabricação imagético-simbólica da face divina e dos pressupostos de devoção inerentes ao próprio Estado-Teatro romano. Nesse encadeamento, sob as estruturas circulares das relações de força intrínsecas ao palco da teatrocracia romana, o *corpus symbolicum* e teo-político do *divus*, a imagem do devoto e a face do Estado, cada qual no seu *locus* representativo, cada qual com sua funcionalidade, se constituem nas peças do quebra-cabeças cultural prototípico do poder reproduzido em negativo no âmbito do mar do *cosmos*-Império dos Césares.

Todas estas tramas sintagmáticas que envolvem este *iceberg* piramidal teatrocrático gestado na apoteose de César, encontram-se sob uma *dynamis* pendular, diametralmente relacionadas ao trajeto dos grupos joaninos, e reverberam simbólica e prototipicamente na atmosfera de pressão cultural reproduzida nos dias de Domiciano. Sob essa perspectiva, ao submetermos o segundo passo da saga cristológica joanina ao cruzamento imagético 'Jesus-César', avaliamos que toda a tessitura matricial de poderes engendrada no *iceberg* piramidal cultural diante do qual o barco joanino frontalmente se encontrava, institui-se, por sua vez, como paradigma catalisador de um processo revelacional de (re)visão cristológica no seio dos grupos joaninos, instaurando-se como metaponto circunstancial sob o qual os cristãos joaninos passaram a (re)pensar e a compreender a pessoa de Jesus em sua glória e divindade.

Esta *dynamis* revelacional ressignificante, por seu turno, encontra-se transversalmente relacionada à diagramação da poética sequencial do prólogo joanino em E2, sobretudo, ao conteúdo cristológico implícito em Jo 1,1. Neste discurso encontra-se o ecoar e a consolidação de um novo paradigma prototípico cristológico e hermenêutico de aclamação da figura de Jesus por parte dos grupos joaninos, e, sintetiza-se um novo modelo protocristológico cultural que denominamos de cristologia da glória no panorama do QE.

Destarte, com o objetivo de diagramarmos exegeticamente o conteúdo da cristologia da glória implícita em Jo 1,1 e as interfaces e desdobramentos sociorreligiosos correlatos a ela, dividimos o fragmento joanino em três atos que sintetizam o drama cosmológico do herói: Jo 1,1a; Jo 1,1b; Jo 1,1c. À luz deste nexos teleológico, ao despirmo-nos de pressupostos anacrônicos e dogmáticos de

interpretação, visibilizamos no primeiro ato textual Jo 1,1a (*En archē ēn ho logos*), sobretudo o vínculo, a ressignificação e a personificação do conceito judaico/helênico Logos, (palavra/Motivo) na compreensão do Jesus joanino, bem como o paradigma de eternidade e preexistência do Logos-Jesus. No segundo ato Jo,1,1b (*kai ho logos ēn pros ton theon*), explicitou-se fundamentalmente o *status* relacional de comunhão entre o Logos-Jesus preexistente e o Deus-Pai joanino. No terceiro ato Jo 1,1c, (*kai theos ēn ho logos*), por seu turno, foram vislumbrados três elementos fundantes encadeados à construção da cristologia da glória do herói joanino.

O primeiro elemento deste terceiro ato, particularmente, apresentou-nos a concepção cristológica de Jesus como o Logos-Deus a partir de uma diagramação experiencial fenomenológica que repercute: um vértice de teologização do político concatenado a uma lógica monoteísta judaica de inserção identitária e vínculo intradivino predicativo que, por sua vez, anuncia a estruturação de um tipo de neomonoteísmo cristológico no seio dos grupos joaninos. O segundo elemento, por sua parte, relaciona-se com o efeito devocional e cultural ao herói implícito em Jo,1,1c. Neste contexto, assinalou-se que, em um panorama de ressignificações o neomonoteísmo cristológico joanino associa o cristianismo joanino como um tipo peculiar de devoção a Jesus. Este emoldurar do divino e do devoto jesuânico, torna-se intrínseco à fórmula hínica ao herói-Deus (Jo 1,1), que por sua vez, explicita o referido processo de mutação na tradição monoteísta joanina, e caracteriza-se antes de tudo como um elemento kerigmático, cristocêntrico e ritualístico inerente à liturgia cultual intraeclesial dos seguidores de João, filho de Zebedeu.

O terceiro elemento, de forma específica, diz respeito à correlação propriamente dita entre a estruturação da cristologia da glória em Jo 1,1c e o perímetro sociorreligioso cultural vivenciado pelos grupos joaninos. No contexto da saga cristológica joanina, esta analogia repercute uma plataforma ideológica anti-idolátrica e anti-politeísta na esfera joanina e nutriu-nos de subsídios que explicam tanto a compreensão da divindade, o contingente estabelecimento da devoção e culto a Jesus, quanto explicitou-nos o imbricamento de uma matização heterotópica e anti-apoteótica que delineia um ponto de conflito entre a dinâmica do crer joanino e a *práxis* teatrocrática e teo-política imbrincada no culto imperial.

À luz desta matização de contrapositionamentos, evidenciou-se que a cristologia da glória do herói joanino em Jo 1,1c instaura-se sob um prisma

heterotópico de substituição imagética e de suplantação da concorrência diametralmente relacionado com o paradigma cultural romano. Sob essa perspectiva (re)significante, a imagem do Jesus-Deus e a face do devoto joanino formatam-se sob um nexu axiológico transversalmente oposto e paradoxal à imagem teatrocrática do divino César, suplantando, assim, as exigências imperiais prototípicas de glória e devoção refletidas e travestidas na imagem e no culto à Domiciano.

Na esfera de nossa proposta reconstitutiva, a sintetização dos vetores cristológicos elencados neste capítulo conduz-nos à propositiva de um término, ainda que provisório, do segundo passo da saga cristológica joanina. Entretanto, no âmago do trajeto percorrido pelo barco joanino no mar do *cosmos*-Império, o desvendar da imagem do herói joanino pressupõe ainda, um desfecho, um último passo. Na dinâmica poético-sequencial intrínseca ao hino comunitário, o viés anti-apoteótico que permeia o nexu elaborativo da cristologia da glória implícita na primeira cena em Jo 1,1, condensa-se e consolida-se no clímax cristológico joanino, a saber, na estruturação da mesocristologia joanina em Jo 1,14, o quarto e último ato do drama cristológico do herói no prólogo do QE. Este ato epilodal revelar-nos-á, no próximo capítulo, os meandros sintagmáticos e o nexu imagético que contemplam o reino e a glória do herói joanino em cena.

3 O FINAL DA SAGA: O HERÓI, O REINO E A GLÓRIA

A encarnação prefigura a característica de um herói que é redentor do mundo.

(Joseph Campbell)

Toda saga cerca-se pela realidade de em algum momento ter de encontrar-se com o seu ato final. Em nosso trajeto kierkegaardiano, ancoramos à etapa de desdobramentos circunstanciais que permeiam o fim da saga cristológica joanina. Este momento experienciado pelos grupos joaninos descortina-nos, desta feita, o mosaico correlacional entre a imagem do herói, o reino e a glória.

Todo herói deve cumprir um ato extraordinário (CAMPBELL, 1997, p. 178). Em se tratando da análise da poética sequencial do prólogo do QE, a continuação⁶⁵³ do teatro cosmológico em Jo 1,1 (DU TOIT, 1968, p. 15; HENGEL, 2008, p. 283) conduz-nos ao apogeu da narrativa, na qual o herói joanino realiza o seu feito fantástico. Adentramos, pois, ao quarto⁶⁵⁴ e último ato do drama cristológico explícito no hino comunitário joanino. Neste epílogo, o herói do QE entra em cena de uma forma particular.

Referimo-nos ao paradigma fenomênico da encarnação, que, entre outras paisagens textuais do Novo Testamento⁶⁵⁵, encontra-se delineado na declaração *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (*Kai ho logos sarx egeneto*), em Jo 1,14. Possivelmente correlato ao esquema descenso-ascenso da antiguidade⁶⁵⁶, este discurso caracteriza-se como o clímax⁶⁵⁷ do prólogo e representa o ponto culminante do pensamento joanino (FEUILLET, 1971, p. 98; REDFORD, 2004, p. 237; HENGEL,

⁶⁵³ Sob um espectro sequencial, o simples fato de que o Logos é mencionado como sujeito apenas em 1,1 mostra que tudo se move em direção ao discurso de Jo 1,14, o resumo de todo o Evangelho (HENGEL, 2008, p. 283).

⁶⁵⁴ Os outros três atos do drama cristológico joanino desenvolvem-se respectivamente em Jo 1,1a; Jo 1,1b; Jo 1,1c, e encontram-se diagramados na seção 2.3 do segundo capítulo desta tese.

⁶⁵⁵ O fenômeno da encarnação também se encontra no escrito de Filipenses 2,6-7 e em Hebreus 1,1-3 (O COLLINS, 2004, p. 13).

⁶⁵⁶ De acordo com Schillebeeckx (*apud* TEPEDINO, 1993, p. 210-211), na antiguidade o esquema descenso-ascenso fazia parte “de uma cosmovisão que englobava uma visão tripartida de mundo: a esfera celeste, a esfera média e a esfera inferior. Nesse plano de compreensão, o céu é onde Deus habita, é o plano mais elevado de todo o universo. Por essa razão, se Deus habita no alto, qualquer manifestação da sua parte terá que ser um descenso ao plano terrestre”. O esquema do descenso (*katabasis*) ascenso (*anabasis*) era um modelo muito conhecido, visto que o Antigo Testamento o utiliza como terminologia de revelação (Sb 9,10; 9,17; Gn 19,13; Ex 23,20.21) (TEPEDINO, 1993, p. 210).

⁶⁵⁷ Acerca desta concepção, ver também em Beutler (2013, p. 37).

2008, p. 268), o momento central e decisivo em que a revelação se cumpre na teologia do QE⁶⁵⁸ (LA POTTERIE, 1986, p. 261- 262; CULLMANN, 2001, p. 422).

No contexto joanino, a encarnação do Logos funda-se como um fenômeno paradoxal de alto teor cristológico⁶⁵⁹ (BOISMARD, 2000, p. 71; MATERA, 2003, p. 320; O COLLINS, 2004, p. 11-12), sob o qual diversos debates interpretativos têm sido lançados. Dentro desse quadro teórico-interpretativo, o acontecimento encarnacional em Jo 1,14 tem sido abordado sob um prisma pluri-hermenêutico não convergente, na medida em que, de um lado, a multiplicidade de métodos e interpretações ainda demarcam uma tendência polarizante relacionada ao espectro cristológico contido na formulação joanina. De outro lado, sinaliza-se que não há consenso no que se refere à relação entre a configuração cristológica intrínseca à encarnação e o contexto sociorreligioso correlato a ela⁶⁶⁰.

Diante deste cenário interpretativo aberto e à luz de nossa empresa reconstitutiva da saga cristológica dos grupos joaninos, sugerimos um outro *locus* hermenêutico que proporcione a visibilização dos meandros e efeitos sintagmáticos que envolvem o conteúdo cristológico de Jo 1,14.

Para tal, em termos metodológicos, retornamos ao ponto de partida do pêndulo exegético proposto no princípio desta investigação⁶⁶¹. Dentro da rota exegética que anuncia um movimento pendular envolto por interconexões e contextos, o versículo Jo 1,14, que em um nível de crítica textual não apresenta variantes (NESTLE; ALAND, 2006, p. 247), integra-se, por seu turno, como célula matricial investigativa, transfigurando-se tanto no nosso ponto de partida quanto de regresso, na medida em que nossa hipótese nuclear se configura nele e em seu *backstage*.

Abordada sob o prisma pendular, a fórmula Jo 1,14 possui um potencial exegético e protagonístico capaz de fornecer-nos um núcleo epistemológico que

⁶⁵⁸ Nas palavras de Hengel (2004, p. 368), a encarnação do amor de Deus, não a deificação de Cristo, é o tema principal da teologia joanina.

⁶⁵⁹ Na concepção de Matera (2003, p. 320), embora os Evangelhos sinóticos desenvolvam cristologias sofisticadas, nenhum se aproxima do teor cristológico desta declaração. Acerca desta temática, ver também em Kysar (2007, p. 43ss).

⁶⁶⁰ Dentre esta tendência não consensual destacamos novamente o nexo interpretativo polarizante sob o qual a cristologia joanina da encarnação tem sido concebida demasiadamente em interface com o judaísmo ou em correlação com as diversas nuances do helenismo. Ver item 2.3.1 do segundo capítulo desta tese.

⁶⁶¹ Em termos metodológicos, ao passar por Jo 18,36 (ver itens 1.1 e 1.2) e por seu estado intermediário Jo 1,1 (ver item 2.3), nosso pêndulo exegético retorna a Jo 1,14, o ponto de partida e de término de nossa análise cristológica.

contempla tanto a estruturação final do complexo processo de construção cristológica joanina, quanto as interfaces e efeitos sociorreligiosos correlatos a ela. Na dinâmica do movimento discursivo-textual, o regresso investigativo ao discurso da encarnação do Logos revela-nos em seu conteúdo toda a carga histórico-cristológica estruturada no âmago da saga dos grupos joaninos. Em outros termos, concebemos que o retorno do pêndulo para Jo 1,14 evoca a interface entre o reino e a glória do herói. É à luz desta concepção dialético-reconstitutiva que a homologese encarnacional do herói joanino será analisada neste capítulo.

Munidos desta perspectiva exegética e a partir do *background* do discurso da encarnação do Logos: *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (Jo 1,14a), equacionaremos nossa proposta cristológico-reconstitutiva em três partes:

Na seção 3.1, versaremos diretamente sobre o conteúdo cristológico implícito em Jo 1,14. Nesse tópico proporemos a configuração da mesocristologia joanina, um modelo protocristológico genético-noemático cultural, que atua como centro gravitacional cristológico e assinala a condensação da *dynamis* cristológica de compreensão joanina acerca de seu herói. Por sua vez, no tópico 3.2, trataremos da correlação entre a encarnação do Logos em Jo 1,14 e o contexto sociorreligioso vivenciado pelos grupos joaninos. Aqui, de forma *sui generis*, aventaremos acerca da interface heterotópica designada entre cântico da encarnação do herói e os ritos de apoteose imperial romana. Sequencialmente, na subdivisão 3.3, trataremos da história dos efeitos e sintagmas expressivos inerentes ao caráter heterotópico da homologese cristológica joanina. Esta etapa nos conduzirá ao ‘término’ da jornada joanina. Trata-se do momento crucial da saga de fé no Deus-rei, no qual os grupos joaninos se revelam como mais do que poetas em cena. Por fim, em 3.4, apresentaremos algumas conclusões.

3.1 *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* : A ENCARNAÇÃO COMO PARADIGMA MESOCRISTOLÓGICO EM JO 1,14

O certo é que o próprio Verbo de Deus, que estava junto de Deus e era Deus, isto é, a própria sabedoria de Deus que existia fora do tempo, nesse mesmo tempo, manifestou-se na carne. O certo é que ele devia aparecer na carne, no tempo.

(Agostinho, a Trindade)

Desde seu pórtico, o Evangelho joanino anuncia o “*thema probandum*” em que se proclama ao *cosmos* que o Logos se fez carne verdadeiramente (ADAM, 1962, p. 202). Nesta majestosa e paradoxal declaração (O COLLINS, 2004, p. 14) o Logos feito carne revela os mistérios do Deus invisível e do enigma do mundo⁶⁶² (PAINTER, 2014, p. 56).

Este paradigma revelacional, que, desde os primórdios configura-se como uma mensagem escandalosa tanto para judeus como para gregos⁶⁶³ (SLADE, 1998, p. 32), em termos teóricos também não se estrutura em nível consensual no que se refere ao debate cristológico na esfera do QE. Ao longo dos tempos, tensões hermenêuticas conflitantes foram estabelecidas em relação a esse discurso fenomênico.

Tais propostas interpretativas se puseram, sobretudo: 1- a partir da adesão das teorias das múltiplas cristologias e fontes cristológicas implícitas no perímetro redacional do QE (ANDERSON, 1996, p. 1-15); 2- com base na concatenação teórica que defende a existência orbital de uma cristologia vertical (conhecida como alta cristologia), e outra horizontal (conhecida como baixa cristologia), ambas nesse caso, atuando no papel de vetores estruturantes do Evangelho joanino como um todo (MENKEN, 1993, p. 301; LA POTTERIE, 1986, p. 56; KESSLER, 2003, p. 118-119).

⁶⁶² No QE o senso mais antigo do termo italiano *incarnatione* (encarnação), criado com o simples acréscimo da partícula ‘*ne*’ ao original termo latino *incarnatio*, vincula-se ao paradoxo cristológico do Logos encarnado em Jo 1,14 (O COLLINS, 2004, p. 11-12).

⁶⁶³ Tanto para os leitores judeus, com seu pano de fundo no Antigo Testamento, quanto para os leitores gregos, com seu transfundo helenístico, a declaração da encarnação soa como um golpe. Para os primeiros, a afirmação parece estar em conflito com a sua visão da transcendência de Deus, cuja santidade o afasta definitivamente da debilidade e impureza humana. Para os últimos, a declaração rompe com a separação total que pretendiam entre o espiritual e o material. Especialmente contra as ideias de algum dualismo entre matéria e espírito (SLADE, 1998, p. 32).

La Potterie (1986, p. 56) descortina-nos esse axioma ao assinalar que há um debate cristológico contemporâneo acerca do prólogo joanino. Nesse cenário, o principal interesse de interpretação do exórdio do QE tende a gravitar na designação de sua função como um fulcro interpretativo de Jo 1,14, especialmente no que diz respeito à carne e pré-existência de Jesus. Diante deste painel exegético, quando se trata da humanidade e divindade de Jesus, os estudiosos tendem a interpretar a cristologia joanina na perspectiva de um polo ou de outro (ANDERSON, 1996, p. 22-24).

Nesse nível de teorizações, muitas vezes a caracterização de uma cristologia descendente/vertical tem aberto portas para um tipo de negligência em relação à cristologia ascendente/horizontal⁶⁶⁴ (LA POTTERIE, 1986, p. 56). Instala-se, assim, um painel onde dicotomizações e polarizações cristológicas têm-se estabelecido como nexos e propostas interpretativas acerca do fenômeno encarnacional do herói joanino (MENKEN, 1993, p. 296).

Um aspecto significativo no que concerne ao debate cristológico joanino encontra-se na tendência interpretativa que aponta uma dicotomização cristológica homologética na qual as fórmulas e títulos honoríficos atribuídos a Jesus tendem a ser desvinculados da sua própria vida terrena. Esta disposição torna-se fator desencadeante de paradigmas mitologizantes, docetizantes e ontologizantes de interpretação. Diante deste panorama, o protótipo interpretativo homologético ideal seria aquele no qual os títulos cristológicos não se fundam apenas no nível ontológico, mas, conjuntamente, encontram-se amalgamados à história e vida evangélica do Jesus joanino. Neste contexto, o céu de forma significativa se vincula à história do terreno⁶⁶⁵ (MUSSNER, 1986, p. 83).

No que diz respeito especificamente à construção da cristologia joanina do prólogo, Scroggs (1988, p. 81) afirma que a cristologia do Logos encarnado tem incitado objeções tanto acerca do nível terrestre quanto do nível divino do Jesus

⁶⁶⁴ Na concepção de Redford (2004, p. 259), alta e baixa cristologia são tendências teológicas com matrizes embrionárias desde o início dos cristanismos originários. Muitos cristãos primitivos estavam bastante contentes em fazer afirmações baixas e altas sobre Jesus, sem grande preocupação com consistência, sistematização ou síntese. No caso do QE, observamos o desenvolvimento gradativo de ambas as concepções. Na definição de Martyn (1979a, p. 130), os termos baixa e alta cristologia não são simplesmente aportes exegéticos que dizem respeito ao Evangelho joanino. Eles se relacionam com o movimento cristológico dinâmico produzido pelo evangelista.

Maiores informações acerca do tema, ver La Potterie (1986, p. 56-57; 258).

⁶⁶⁵ Esta seria a diretriz homologética capaz de resguardar a cristologia joanina de um perigo sempre eminente da sua docetização, bem como de um nexo de um patamar exacerbado de ontologização em relação à mesma (MUSSNER, 1986, p. 83-86).

joanino. Nesse tablado interpolativo, a prospectiva interpretativa cristológica dicotomizante tem fomentado matrizes hermenêuticas que, de um lado, reduzem a homologese cristológica do Logos encarnado joanino à esfera da mitologia, e de outro, aqueles que a vislumbram a partir de paradigmas docéticos, nos quais a vida do Jesus terreno não se caracteriza como núcleo cristológico de significação (MUSSNER, 1986, p. 83-86).

Um exemplo clássico forjado neste espaço de debates encontra-se nos posicionamentos interpretativos de Bultmann e Käsemann. Neste cenário teórico, enquanto Bultmann (1971, p. 38-43) dá ênfase à encarnação do Logos, Käsemann (1983, p. 29-76) enfatiza a glória divina de Jesus. Dito de outra forma, se de um lado para Bultmann, o centro cristológico do prólogo está na declaração 'o Logos se fez carne', de outro, Käsemann enfatiza como núcleo interpretativo cristológico do prólogo a afirmativa ulterior: "Nós vimos sua glória" (Jo 1,14b). Para este autor, a encarnação faz-se apenas sombra do caráter eterno implícito na glória do Logos preexistente (KÄSEMANN, 1983, p. 40ss).

Em síntese, nesta cena ambos teóricos buscam aliviar a tensão existente entre a cristologia alta e baixa no contexto do QE, empregando diferentes meios⁶⁶⁶. Bultmann (1971, p. 38-43), por uma parte, remove a tensão argumentando que apenas um dos polos (a ênfase da carne) é interno ao pensamento do evangelista⁶⁶⁷. Käsemann (1983, p. 62-76) por sua vez, parece eliminar a tensão negando a existência do polo da carne completamente. Ele argumenta que a cristologia docetista⁶⁶⁸ do evangelista abraçou apenas uma visão de Jesus, a de Deus que atravessa a terra em toda a sua glória. Sob esse ponto de vista, instaurava-se a concepção originária de um Jesus celestial preexistente e eterno, cujo ser terreno representava unicamente um invólucro, uma etapa (temporal e efêmera) de seu caminho que o levaria novamente aos céus.

⁶⁶⁶ Para uma análise dialógica entre as teorias cristológicas de Bultmann e Kasemann em Jo 1,14, conferir os estudos de Menken (1993, p. 293) e Anderson (1996, p. 24).

⁶⁶⁷ Todos esses desejos são cortados pela declaração: "o Logos se fez carne". É em sua pura humanidade que ele é o revelador (BULTMANN, 1971, p.63).

⁶⁶⁸ Na concepção de Kasemann (1983, p. 73-74), o evangelista joanino elaborou sua cristologia da glorificação na forma de um ingênuo docetismo. Sob esse prisma na opinião do autor, o cunho antidoceta correntemente atribuído ao QE nos dias de hoje configura-se como um puro postulado. Para uma leitura de Kasemann, ver também em Brown (2005, p. 42).

No contexto das pesquisas do QE, uma das implicações destas teorizações é que uma suposta identificação de Jesus em carne ou glória como a ênfase fundamental do prólogo também pode refletir/apontar a inclinação teológica do próprio evangelista joanino (ANDERSON, 1996, p. 24). Perante este quadro teórico interpretativo divergente, como afirmado anteriormente, objetivamos apresentar outra proposta hermenêutica para a compreensão cristológica inerente ao fenômeno da encarnação em Jo 1,14. Nesse percurso, à luz da saga cristológica do herói, pretender-se-á demonstrar tanto o eixo elementar inerente à encarnação, quanto, sobretudo, o conteúdo cristológico implícito na homologese *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Esse conteúdo encaminha-nos para a interface entre o reino e a glória do herói, e desvendará os meandros sintagmáticos da mesocristologia joanina. Para tal, em 3.1.1, discorreremos acerca da relação dialética Logos/sarx e dos elementos inerentes a esse paradigma conceitual joanino. Na sequência, em 3.1.2, trataremos especificamente dos sintagmas estruturantes do mapa mesocristológico⁶⁶⁹ joanino.

3.1.1 O Paradigma Dialético Logos/Sarx

No cenário poético sequencial do prólogo joanino, a estruturação sintático-conceitual da homologese *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (*Kai ho logos sarx egeneto*), em Jo 1,14a, se estabelece como um fator analítico significativo no tocante à produção de um impacto hermenêutico relacionado à *dynamis* cristológica estruturada nas linhas do QE. Neste palco discursivo/conceitual, os termos Logos e sarx se estabelecem como a chave de compreensão para o fenômeno da encarnação⁶⁷⁰ (DU TOIT, 1968, p. 16; GUILLET, 1985, p. 29), descortinando tanto a origem divino-celestial quanto a presença humana e obra do herói joanino na terra⁶⁷¹ (SCHNACKENBURG, 2001, p. 306; HURTADO, 2008, p. 485).

⁶⁶⁹ Este mapeamento mesocristológico se encontra de forma detalhada no gráfico 9 ao final da seção 3.1 deste capítulo.

⁶⁷⁰ Acerca do paralelo Logos/sarx no prólogo joanino conferir em Brown (2005, p. 44).

⁶⁷¹ Foi particularmente a apresentação de Jesus no Evangelho joanino que o mostrou de maneira memorável como um ser inquestionavelmente divino, mas também como uma figura humana da história real (HURTADO, 2008, p. 485).

Já no início do discurso, a preposição **καὶ** (*kai*) “de fato”, configura-se como uma espécie de sinal enfático que aponta os holofotes para estas duas importantes plataformas conceituais no QE. No tablado sintático do prólogo, esta preposição indica a estruturação de uma nova etapa argumentativa e sublinha a relevância das afirmações posteriores. Mesmo que ele adote um fato já implícito na narrativa, este *kai* produz algo novo e único, anuncia uma reflexão profunda e conclusiva em relação ao discurso concatenado no hino ao Jesus joanino (PAROSCHI, 2006, p. 129). Muito provavelmente este é um *kai epexegeticum*, desenvolve a mesma ideia, porém indicando o senso teológico da encarnação (LA POTTERIE, 1986, p. 50).

Nas tramas deste drama cosmo-antropológico, de um lado, encontra-se o Logos joanino, o vetor construcional da cristologia da glória do herói; este é concebido como palavra criadora, a força motriz, causal e geradora de todas as coisas, o Motivo, fornecedor de sentido para a existência cósmico-ontológica da criação⁶⁷².

Desde a origem, ele não só estava com Deus, como o era. De outro lado, a despeito dos significados⁶⁷³ do termo *sarx* no panorama do Novo Testamento e especificamente do QE⁶⁷⁴, a fórmula **Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο** anuncia um emprego particular da expressão no contexto joanino. Nesta declaração, o termo

⁶⁷² Acerca desta temática, ver em Zorell (1931, p. 779); Lightfoot (1957, p. 55); Barrett (1978, p. 155); Boor (2002, p. 30) e Dodd (2003, p. 104).

⁶⁷³ “Em termos gerais, a expressão **σὰρξ**, dentre os seus diversos significados se encontra 147 vezes no Novo Testamento, quase sempre no singular, oito vezes no plural. No contexto neotestamentário **σαρξ**, **σαρκός**, **ή** pode significar:—1. Carne lit. Lc 24.39; Jo 6.51-56; Rm 2.28; 1 Co 15.39; 2 Co 12.7; Gl 6.13; Tg 5.3; Ap 19.18, 21.—2. O corpo Mc 10.8; At 2.26, 31; Gl 4.13; Ef 5.29; Cl 2.5; Hb 9.10; 10.20; 1 Pe 4.1.—3. Quem tem carne e osso, ser humano, pessoa Mt 16.17; Lc 3.6; Jo 1.14; Rm 3.20; Gl 1.16; 2.16.—4. Natureza humana ou mortal, descendência terrena Rm 1.3; 4.1; 9.3, 5, 8; 1 Co 10.18; Hb 2.14; 12.9.—5. Corporeidade, limitações físicas, vida aqui na terra 1 Co 7.28; Gl 2.20; Fp 1.22, 24; Cl 1.22, 24; 1 Pe 4.2-6. O lado exterior ou externo da vida, aquele que é natural ou terreno Jo 8.15; 1 Co 1.26; 2 Co 5.16; 11.18; Ef 6.5; Fp 3.3s. Ἐν σαρκί como um homem Fm 16.—7. A carne, esp. Em Paulo, é frequentemente o instrumento voluntário do pecado Mc 14.38; Jo 3.6; Rm 6.19; 7.5, 18, 25; 8.3-9, 12s, 2 Co 1.17; Gl 5.13, 16s, 19, 24; Ef 2.3; Cl 2.11, 18; Jd 23.—8. A carne é a fonte do desejo sexual, sem sugestão de pecaminosidade Jo 1.13. [sarcófago, **σαρξ** + **φαγεῖν**]” (GINGRICH, 1993, p.186-187).

⁶⁷⁴ No Evangelho joanino, a partícula *sarx*, se encontra efetivamente treze vezes, e apresenta um uso específico (SAND, 1998, p. 1301-1306), se referindo à natureza humana em geral, isto é, aos seres humanos criados na carne e no sangue (Jo 1,13; 3,6; 6,51-56; 8,15; 17,2) (PAROSCHI, 2006, p. 129). Na linguagem joanina, *sarx* não tem uma qualificação pejorativa que lhe atribuem muitas vezes os escritos paulinos, onde a carne, sua materialidade e opacidade se opõe a ação de Deus e paralisa o homem (GUILLET, 1985, p. 29; PAROSCHI, 2006, p. 129). Sob outro ponto de vista, a carne no QE, é a condição humana, seus limites, sua fragilidade, é a realidade concreta da nossa existência (GUILLET, 1985, p. 29), remete a todo o ser em sua existência terrena como uma entidade física e espiritual (DU TOIT, 1968, p.15). Segundo Hengel (2008, p. 269), no QE *sarx* remete ao homem em sua corporalidade humana criativa que foi vítima do pecado. Acerca da *sarx* no QE cf. em Adam (1962, p. 202).

σὰρξ (*sarx*) efetiva-se como parte de um construto cristológico inerente à trajetória dos grupos joaninos, e significa: carne e osso, entretanto, não somente o corpo humano, mas todo o ser humano, pessoa humana em sua integralidade⁶⁷⁵ (FEUILLET, 1971, p. 103; GINGRICH, 1993, p. 186-187).

Na esfera poético-sequencial do prólogo o uso de *sarx* nesta passagem é claramente destinado a estabelecer um contraste com a divindade do Logos em Jo 1,1. A ênfase de v. 14 é que o mesmo Logos que “estava com Deus” e “era Deus”, é o Logos que “foi feito carne” e “habitou entre nós” (THOMPSON *apud* PAROSCHI, 2006, p. 130). Entretanto, o estabelecimento do fluxograma conceitual binário Logos-*sarx* não evoca um nexos de ruptura entre estas categorias cristológicas. Do contrário, no panorama epistemológico de Jo 1,14 estrutura-se um discurso que evoca uma interrelação direta entre estes sintagmas cristológicos.

Chegamos à etapa da cena teatral joanina em que os autores do Evangelho unificam o céu e a terra a partir do discurso da encarnação do herói⁶⁷⁶. Em Jo 1,14, este paradigma cristológico relacional explicita-se substancialmente a partir da utilização do verbo ἐγένετο (*egeneto*: tornar-se; ser⁶⁷⁷), por parte dos poetas joaninos (GUILLET, 1985, p. 29; PAROSCHI, 2006, p. 131; PAINTER, 2014, p. 56). Em *egeneto*, a maravilha da encarnação é expressa e escondida⁶⁷⁸ (DU TOIT, 1968, p. 16). Em outros termos, no contexto do prólogo, o emprego de *egeneto* desenhasse como um código interpretativo do fenômeno encarnacional, que visibiliza não só a existência de um binarismo conceitual Logos-*sarx*, mas, sobretudo, possibilita-nos a

⁶⁷⁵ “Por que o Prólogo diz que o Logos se tornou ‘carne’ e não homem/ser humano? A razão poderia ser que, na época da redação do Prólogo, a verdadeira humanidade de Jesus, sua existência em carne e sangue, seu nascimento e sua morte já se tornaram objeto de discussão e impugnação da parte dos círculos protognósticos” (BEUTLER, 2013, p. 38). Na concepção de Léon-Dufour (1996, p. 92-93, grifos nossos), em Jo 1,14 prefere-se o termo *sarx* (carne) ao invés de *anthropos* (homem), “provavelmente para evitar que se confunda Jesus com João Batista, que acaba de ser evocado como um ‘homem enviado de junto de Deus; e, sobretudo, para caracterizar ainda melhor a condição do Logos que se tornou homem”.

⁶⁷⁶ Nas palavras de Tepedino (1993, p. 59), “o QE parece um ‘cenário teatral’ com dois andares: o de cima (de Deus, do céu, do mundo celeste), o de baixo (dos homens, da terra, do mundo dos homens), com um intermediário que se encontra em ambos os níveis: Jesus”. Acerca deste tema, conferir também em Santos (2013, p. 62).

⁶⁷⁷ Lexicamente ἐγένετο em Jo 1,14 designa-se como: verbo, singular, indicativo, aoristo, terceira pessoa, voz média. Seu radical γίνομαι, passível de muitas traduções em diferentes contextos, especificamente, no discurso joanino da encarnação significa: tornar-se, ser (GINGRICH, 1993, p. 47).

⁶⁷⁸ O verbo *egeneto* indica o sólido fenômeno da encarnação. Este fato é expresso menos ‘severamente’ em 1Jo 4,2 e 2Jo 2,7, onde é dito que Jesus veio na carne (DU TOIT, 1968, p. 16).

representação de uma *dynamis* relacional dialética entre estes conceitos e sintagmas teleológicos que os orbitam.

Em Jo 1,14, o verbo ἐγένετο supera a enorme distância entre o Logos divino e a *sarx*, entre a preexistência e a humanidade do herói joanino⁶⁷⁹ (DU TOIT, 1968, p.16; LINDARS, 2000, p. 97; KESSLER, 2003, p. 114). No intuito de designar o que aconteceu, os autores joaninos usam o mesmo verbo γίνομαι (*ginomai*), que desde as primeiras linhas do prólogo indica a criação de todas as coisas (Jo 1,3; 1,10), para, desta feita, anunciar o paradoxo do Logos divino tornando-se carne. Destarte, como no princípio, pelo poder criador do Logos as coisas existem, um dia o próprio Logos fez-se carne, um ser vivo, um membro da humanidade⁶⁸⁰ (GUILLET, 1985, p. 29; PAINTER, 2014, p. 56).

Com o uso de *egeneto*, os poetas joaninos uniram a realidade divina do Logos com a carne da humanidade criada (PAINTER, 2014, p. 56). Em outras palavras, em Jo 1,14 o Logos desceu da esfera do divino (*en*) para a categoria das criaturas (*egeneto*), tornando-se humano (NICCACCI; BATTAGLIA, 1985, p. 41). Nesse encadeamento, o Logos migra da eternidade para a existência humana (BUSSCHE, 1972, p. 117; MENKEN, 1993, p. 319), faz-se forma terrena, escolhendo assim aquela forma de existência que é própria de cada ser humano (SAND, 1998, p. 1306), torna-se um sujeito no mundo, superando assim o caos da própria humanidade (RAE, 2008, p. 302).

Na inserção de *egeneto*, o drama cosmológico joanino adquire matização histórica e antropológica, a partir do momento em que a Terra se torna o *locus* histórico⁶⁸¹ e humano em que o divino se fez carne (BARRETT, 1971, p. 51). Esta é a ocasião na qual o fenômeno da encarnação reforça e articula o teor revelador da existência humana e da *práxis* histórica do herói joanino (KONINGS, 2005, p. 75-80). Dito de outra forma, no paradigma encarnacional, o Logos passa a existir no tempo,

⁶⁷⁹ Para a comunidade joanina, Jesus é simultaneamente o revelador pré-existente quanto o salvador exaltado, reconhecido pela comunidade em sua existência terrena (TEPEDINO, 1993, p. 166).

⁶⁸⁰ Embora o conceito do Logos fosse comum e já bem definido no período em que o QE o empregou, seus autores o desenvolvem de uma forma totalmente nova, atribuindo a ele uma existência divina e encarnada (VERMES *apud* SANTOS, 2013, p. 49). Acerca desta inovação conceitual, ver também em Dodd (2003, p. 104).

⁶⁸¹ Na encarnação do Logos, Deus entrou e assumiu a história humana (SLADE, 1998, p. 33). Na concepção de O'Collins (2004, p. 12), o fenômeno da encarnação repercute a história encarnada do Filho de Deus, e não apenas uma mera teofania ou aparição transitória. Acerca do matiz histórico da encarnação conferir também em Kessler (2003, p. 114) e Lindars (2000, p. 97).

na existência histórica atual, tornando-se herdeiro da própria história, cujo futuro o Pai lhe confia (MOINGT, 2008, p. 575- 579).

No horizonte destas matizações, o ápice kerigmático inerente ao fenômeno encarnacional explícito na formulação *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* diz respeito ao conteúdo soteriológico⁶⁸² da homologese joanina.

Condensa-se, assim, o discurso encarnacional no qual o herói joanino encontra-se na cena como redentor do mundo. Nas linhas de Jo 1,14, a encarnação do Logos não se estrutura em uma plataforma mitológica, mas dentro de sua potencialidade histórica, configura-se no ponto culminante da história da salvação (FEUILLET, 1971, p. 99; KESSLER, 2003, p. 114). Para realizar sua missão, o Logos tornou-se existência humana, limitada e mortal (KONINGS, 2005, p. 80). Em teor soteriológico, este fenômeno se constitui no novo ponto de partida da história do ser humano (HENGEL, 2008, p. 270), na medida em que converte a criação ao seu *telos* divinamente ordenado e a situa mais uma vez em sua trajetória de realização em comunhão com Deus (RAE, 2008, p. 302). Este é o definitivo momento que o céu se revela à terra na *sarx* de Jesus (SCHILLEBEECKX *apud* TEPEDINO, 1993, p. 155).

Sequencialmente, na esfera da saga joanina, a introdução de *egeneto* também explicita a existência de um processo de ressignificação e superação conceitual evidenciado no primeiro verso do hino comunitário joanino. Nesse tablado (re)estruturante, o fenômeno encarnacional do Logos em Jo 1,14 constitui-se no clímax cristológico paradigmático no qual o processo de ressignificação e superação conceitual do Logos filônico é ratificado⁶⁸³. Este fundamento de suplantação conceitual consolida-se na medida em que o anúncio do prólogo joanino consiste no fato de que o Logos não age mais somente de um modo espiritual, mas também físico e visível, que se faz encontro em um homem mortal⁶⁸⁴ (KLAPPERT, 1976, p.

⁶⁸² O esquema da ação salvadora de Deus em Jesus aparece claramente como uma reflexão sobre a mensagem do Evangelho da narrativa joanina (ANDERSON, 2008, p. 337). Conferir também em Cullmann (2001, p. 418-419).

⁶⁸³ Acerca desta temática, ver em Barrett (1978, p. 155); Cooper (2012, p. 5-13) e Dodd (2003, p. 104).

⁶⁸⁴ Agostinho, em suas confissões, declara acerca da novidade do discurso da encarnação diante das ideias do neoplatonismo: "Li nesse lugar (nos livros platônicos) - não certamente com estas palavras, mas sim substancialmente o mesmo, apoiado em muitas e diversas razões - que "no princípio era o Verbo, e o Verbo estava em Deus [...]. Também li ali que o Verbo, Deus, não nasceu da carne, nem do sangue, nem da vontade da carne, mas de Deus. Porém, que 'o Verbo se fez homem e habitou entre nós' (Jo 1,13), isso não li eu ali (AGOSTINHO, *Conf.* VII, 9, 14).

1200). Trata-se de um conceito até então não encontrado em nenhuma senda literária do neoplatonismo adotado por Fílon (AGOSTINHO, *Conf.* VII, 9, 14).

Por seu turno, em se tratando da saga cristológica do QE, a estruturação sintático-conceitual da homologese *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, em Jo 1,14a, evidencia-nos não somente a existência de uma *dynamis* dialética envolvendo os conceitos Logos/*sarx* e seus sintagmas teleológicos, como também supera os nexos de ambivalência e polarização cristológica existente no panorama teórico interpretativo do prólogo. La Potterie (1986, p. 262, tradução própria) de forma pertinente sinaliza-nos esta dinâmica suplantativa das ambivalências ao conceber que:

No QE a revelação não se desvenda à maneira docética ou gnóstica, como uma transmissão esotérica de um ensinamento inverificável, como uma mensagem secreta vinda do céu, sem alguma conexão com a história da salvação. O Jesus-revelado não é simplesmente como dizem alguns, um ser divino que agiu sobre a terra, sem uma verdadeira encarnação.

De forma análoga, Lindars (2000, p. 86) pontua que o dualismo gnóstico, que separa totalmente o divino do humano, caminha em uma direção antagônica aos parâmetros da encarnação no QE. Sob essa perspectiva, no tocante à dinâmica escriturística de Jo 1,14, o implante de *egeneto* desconfigura tanto um pressuposto gnóstico de cisão conceitual entre Logos e *sarx* como também um possível mal entendido interpretativo no qual se concebe que o Logos fora 'absorvido' pela *sarx* (DU TOIT, 1968, p. 16).

De maneira semelhante, a inserção de *egeneto* em Jo 1,14 descaracteriza substancialmente a possibilidade de qualquer construção ou interpretação cristológica docética⁶⁸⁵ (ANDERSON, 2008, p. 339). Dentro desta concepção, a encarnação não é um mero disfarce do Logos na carne⁶⁸⁶ (DU TOIT, 1968, p. 16; BROWN, 2005, p. 44). Neste fenômeno, o Logos assume uma completa natureza humana e não simplesmente uma forma corpórea externa (O COLLINS, 2004, p. 12). Na concepção de Léon-Dufour (1996, p. 93):

⁶⁸⁵ No contexto dos grupos joaninos, uma ênfase sobre a humanidade carnal de Jesus também possui a função de desafiar as inclinações do docetismo no final do primeiro século (ANDERSON, 2008, p. 339).

⁶⁸⁶ O prólogo não diz que o Logos entrou na carne e habitou nela, mas que o Logos se fez carne (BROWN, 2005, p. 44).

Qualificando deste modo o Logos, Jo contradiz a tendência de dotar o Logos de uma simples aparência humana; ele afasta qualquer docetismo, da mesma forma como o verbo 'tornar/fazer-se' opõe-se a toda redução que pretendesse transformar a humanidade do Logos numa falsa semelhança e sua existência sobre a terra a de um Deus que se mostraria aqui sob as aparências de um homem.

Em Jo 1,14, *egeneto* denota nexo identitário relacional no sentido de que o termo *sarx* não pode simplesmente ser tomado como uma roupa em que Deus perambulava na terra. Ao contrário, o Logos, que era Deus, também era um homem e um homem real. Nesse aspecto, *egeneto* deve se referir a um modo de existência em que a deidade de Cristo e preexistência⁶⁸⁷ não podem mais ser abstraídas de sua humanidade (PAROSCHI, 2006, p. 131). Nessa formulação homologética, a humanidade real e os traços sobre-humanos interligam-se na concepção imagética do Jesus joanino (MENKEN, 1993, p. 300).

Da mesma forma, no trajeto poético joanino, o fluxograma conceitual binário Logos-*sarx*, associado ao verbo *egeneto*, se estabelecem de forma dialética, como códigos interpretativos interdependentes, que possibilitam a visibilização de elaborações e nexos cristológicos explícitos e implícitos intrínsecos ao kerigma do herói em Jo 1,14.

Dentro desta ótica, concordamos com a afirmativa de Lindars (2000, p. 96), de que o fenômeno encarnacional funda-se como catalisador de uma nova dimensão cristológica no QE. Sob esse viés, sustentamos a tese de que a visibilização do potencial exegético da formulação *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, em Jo 1,14, estruturada nesta seção, nos permite associar o nexo dialético evidenciado no código cristológico Logos-*sarx*, com a propositiva existencial da configuração de um modelo genético protocristológico que contemple o amálgama entre a cristologia real e a cristologia da glória no contexto do QE. Acerca deste complexo processo construcional versaremos a seguir.

⁶⁸⁷ “Toda cristologia exagerada da preexistência e exaltação está evidentemente em perigo de passar por alto, ofuscada pela altura soberana, a humildade da vida de Jesus e a miséria de sua morte, por consequência não levando a sério a existência humana e concreta de Jesus e a encarnação genuína e real do Logos de Deus” (KESSLER, 2003, p. 114).

3.1.2 O Herói, o Reino e a Glória em Jo 1,14: a mesocristologia joanina como modelo protocristológico do Deus-rei joanino

Anteriormente observamos que o fenômeno da encarnação, repercutido em Jo 1,14, evidencia uma estrutura cristológica engendrada por relações amalgamáticas explícitas no contorno da homologese joanina *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (*Kai ho logos sarx egeneto*). Nesse tópico pretendemos aprofundar nosso passo exegético, em busca da evidenciação e do mapeamento de sintagmas, relações e amálgamas subcutâneos à tessitura do complexo painel cristológico intrínseco ao enigma da encarnação do herói do QE.

Diante de um cenário poético sequencial em que múltiplas configurações cristológicas encontram-se subentendidas (LA POTTERIE, 1986, p. 57; MENKEN, 1993, p. 301), nosso primeiro objetivo consiste em evidenciar que os modelos cristológico real e o modelo protocristológico da glória (diagramados nos capítulos 1 e 2 desta tese) encontram-se diametralmente implícitos no discurso da encarnação do herói joanino. Por outra parte, ambicionamos explicitar não só a existência destes modelos, mas, sobretudo, comprovar a construção paradigmática de um modelo protocristológico que engendre ambas as cristologias de forma dialética e ressignificada em Jo 1,14.

Para tal, no campo de nossa proposta reconstitutiva, a clarificação do fluxograma binário dialético Logos-sarx constitui-se substancialmente no eixo teórico que fundamenta e lança luzes tanto à tentativa de identificação das cristologias joaninas real e da glória, quanto à propositiva ulterior da estruturação genética do modelo protocristológico do Deus-Rei implícito na homologese encarnacional do herói joanino.

Em busca da realização deste percurso elucidativo/propositivo, em termos metodológicos, adotaremos como pressuposto teórico exegético uma perspectiva diacrônico-sincrônica, que, por um lado, compreende a existência de uma camada dissociativa entre cristologias no contexto joanino⁶⁸⁸, e que, por outro, não minimiza

⁶⁸⁸ No panorama da erudição joanina recente tem-se discutido acerca da unidade e dissonância entre as múltiplas cristologias no QE. Neste contexto, a questão da desassociação ou fragmentarização entre plataformas cristológicas apoia-se, de um lado, na ênfase de elementos que demonstram uma aparente ambivalência existente entre alta e baixa cristologia joanina, de outro, na hipótese da múltipla autoria do Evangelho (ANDERSON, 1996, p. 16-20).

o aspecto unitário designado no panorama de estruturação final da cristologia do herói no QE. Essa experiência exploratória nos possibilitará descobertas sólidas no contexto cristológico joanino, exigindo, de um lado, que novos locais de análise sejam explorados (ANDERSON, 1996, p. 28) e de outro, que o antigo *locus* interpretativo da cristologia joanina seja revisitado sob outro olhar.

Munidos destes pressupostos, em 3.1.2.1, trataremos dos argumentos que evidenciam o orbitar da cristologia real e da cristologia da glória no discurso da encarnação. Na sequência, em 3.1.2.2, versaremos acerca da relação entre estes modelos cristológicos e dos desdobramentos sintagmáticos inerentes à construção paradigmática da mesocristologia joanina em Jo 1,14. E por fim, em 3.1.2.3, versaremos acerca dos sintagmas epistemológicos próprios à construção paradigmática do modelo mesocristológico no círculo joanino.

3.1.2.1 O reino e a glória em Jo 1,14

Encontramo-nos em uma importante fase de nossa investigação.

Como assinalamos anteriormente, concordamos com a afirmativa de que o prólogo do QE apresenta, de forma estrutural, uma espiral que aponta a existência de uma alta cristologia e uma baixa cristologia em seu conteúdo (LA POTTERIE, 1986, p. 57). No que se refere ao hino joanino, concebemos que estas cristologias vertical/horizontal não apenas se identificam de forma pontual/isolada em determinadas passagens do prólogo⁶⁸⁹, mas, sobretudo, que ambas convergem, se estabelecem, e, conseqüentemente, se identificam no clímax da homologese joanina em Jo 1,14.

Em se tratando do QE, em termos elucidativos, concebemos que o aspecto vertical da cristologia joanina encontra sua carga cristológica no título Logos atribuído a Jesus. Por outro lado, os aspectos horizontais da cristologia joanina assinalam que Jesus faz parte da história da salvação, que ele é aquele de quem Moisés e os profetas testificam ser o Messias, o rei de Israel (MENKEN, 1993, p. 301). Sob esse ângulo interpretativo e, à luz de nossa proposta reconstitutiva da saga cristológica do herói joanino, objetivamos identificar dois modelos protocristológicos que substancialmente representam o encontro destas cristologias

⁶⁸⁹ Acerca desta temática, conferir em La Potterie (1986, p. 57).

no discurso da encarnação do Logos joanino. Este desafio remete-nos aos paradigmas cristológicos do reino e da glória do herói.

No percurso da saga cristológica joanina, o reino e a glória do herói não são categorias cristológicas equidistantes. Especificamente, no que concerne à formulação *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, em Jo 1,14, tais elementos de compreensão imagética do Jesus joanino encontram-se intrinsecamente mais presentes e próximos do que superficialmente aparentam.

Na paisagem de nossa proposta reconstitutiva, a identificação destas representações cristológicas em um único versículo encontra seu eixo de plausibilidade em elementos teóricos, exegéticos e textuais.

Em termos teóricos, a identificação dos modelos protocristológicos real e da glória em Jo 1,14 subsidia-se fundamentalmente no princípio da indecidibilidade (DERRIDA, 1971; 2007) e na hermenêutica da imaginação criativa (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 225; RICHTER REIMER, 2005). Nessa contextura teórica, com uma proposição indecidível, passamos a dialogar com a trama dos intervalos, dos espaçamentos e distâncias que se abrem e se encontram no 'entre' das realidades (DERRIDA, 1971, p. 271; 2007, p. 46), e com o auxílio da hermenêutica da imaginação criativa, (re)construímos e contamos exegeticamente a história dos grupos joaninos (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009; RICHTER REIMER, 2005). Tais paradigmas teóricos, por sua vez, transportam-nos à abertura de um espaço hermenêutico mais sofisticado em relação ao discurso da encarnação do herói no QE.

Em termos exegéticos, a identificação dos modelos protocristológicos real e da glória, em Jo 1,14 subsidia-se fundamentalmente na teoria das fontes (E1 e E2) (VIDAL, 2013), e na concepção de que no complexo processo de desenvolvimento da cristologia joanina, os elementos cristológicos maturados em estágios anteriores (como por exemplo, o ideário messiânico relacionado a Jesus, e, a nosso ver, o conceito Logos) permanecem válidos em etapas posteriores de estruturação cristológica. Tais elementos, ainda que de forma menos dominante, encontram-se claramente presentes e devem ser integrados a uma descrição mais refinada da cristologia joanina (MENKEN, 1993, p. 301-320).

Estes dados, no que lhes concernem, relacionam-se diametralmente com a análise textual diacrônica estruturada a partir da concepção de um pêndulo

exegético que perpassa os versos Jo 18,36 e Jo 1,1 e que tem seu início e destino final do discurso da encarnação do herói joanino.

Sob um prisma teórico-exegético que propõe um *locus* interpretativo alternativo, arquitetamos que este regresso pendular carrega em si tanto o *background* histórico quanto a carga das matizações cristológicas implícitas no trajeto joanino, revelando a existência de um complexo conteúdo cristológico genético-noemático do herói, subjacente em Jo 1,14. É a partir deste aporte teórico que concebemos existir, de forma intrínseca em Jo 1,14, tanto o substrato do modelo protocristológico real, estruturado no primeiro passo da saga joanina, visibilizado em Jo 18,36 (ponto oposto de nosso pêndulo exegético), quanto matizações do modelo protocristológico da glória implícito e evidenciado em Jo 1,1 (parte intermediária do pêndulo).

Ainda dentro do espectro teórico, nossa propositiva tem ponto de partida na macroperspectiva de que o contexto escriturístico de E2, já prenuncia a coexistência entre os parâmetros cristológicos do reino e da glória do herói joanino. Nas linhas de E2, a fé comunitária joanina possui, por uma parte, matizações kerigmáticas relacionadas à figura do Messias (confissão fundamental das Tradições Básicas e de E1) e por outra, carrega substancialmente um viés de anúncio relacionado a Jesus como o Logos⁶⁹⁰ divino, o Filho de Deus que trouxe a revelação da vida plena aos que creem (VIDAL, 2013, p. 464).

Por seu turno, em termos textuais, em se tratando especificamente de Jo 1,14, a identificação coexistencial dos modelos protocristológicos real e da glória neste versículo subsidia-se, por uma parte, na clarificação do fluxograma binário dialético Logos-sarx. Nesse sentido, ambas as representações cristológicas encontram-se na fórmula *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* na medida em que:

- 1- Ao remeter-se ao Logos em Jo 1,14, sob um nexo de continuidade/sequencial, a escola joanina conserva o referencial cristológico da glória do herói estruturado e delineado no primeiro versículo do prólogo em Jo 1,1.

Esta afirmativa subsidia-se, em um primeiro momento, na concepção de que o prólogo joanino pode ser concebido a partir de dois painéis, constituindo um

⁶⁹⁰ Devido à expressão 'Emissário divino' adotada por Vidal (2013, p. 464) possuir uma conotação cristológica bultmanniana com a qual não concordamos, optamos por sugerir sua suplantação pela expressão Logos divino.

díptico, no qual cada painel é encabeçado pela explicitação do sujeito *ho logos*, nomeado somente nos versos 1 e 14 (KONINGS, 2005, p. 80). Sob esse prisma que se desdobra a partir de um nexos de paralelismo e inclusão entre essas duas passagens (ZEVINI, 2009, p. 69; BEUTLER, 2013, p. 37), o prólogo do QE pode ser visto como dois círculos sobrepostos, nos quais os versos Jo 1,1 e Jo 1,14 atuam como centros respectivos e versos copulativos que se relacionam entre si⁶⁹¹. Neste movimento concêntrico, o versículo Jo 1,14 recebe o impulso das coisas poderosas que foram ditas acerca do Logos em Jo 1,1⁶⁹² (DU TOIT, 1968, p. 15; CULLMANN, 2001, p. 422).

2- Ao utilizar-se do termo *sarx* para versar acerca do paradigma encarnacional, a escola joanina retoma o discurso messianológico real intrínseco a sua trajetória cristológica desde os primórdios.

Segalla (1992, p. 106) nos introduz a essa propositiva ao afirmar que, à luz do fenômeno da encarnação, o nascimento terreno do Cristo *kata sarka* tem sua importância na medida em que aponta para a messianidade de Jesus. Destarte, em Jo 1,14, este axioma messiânico parece estar relacionado com as primeiras expressões teológicas de fé cristã, nas quais o termo *sarx* também é utilizado em correlação ao ideário da descendência davídica de Jesus. Um exemplo desta aplicação encontra-se na carta aos Romanos 1,3, na qual o autor descreve Jesus como o filho de Deus, descendente de Davi, segundo a *sarx* (BROWN, 2005, p. 43).

De forma análoga, Konings (2005, p. 58) nos encaminha a essa asserção ao considerar que, no QE, messianidade de Jesus relaciona-se com a glória de Deus vislumbrada na carne, na existência humana de Jesus. Este parâmetro, por sua vez, esculpe o retrato do Jesus que “vem ao mundo na própria qualidade de Filho de Deus, não *apenas* em condição de poder, mas de humildade, sendo considerado o herdeiro de Davi ‘segundo a carne’, isto é, em virtude da herança que lhe é transmitida por José” (MOINGT, 2008, p. 560, grifos nossos).

Todos esses elementos alicerçam nossa concepção de que apesar da célula polissêmica em que se configura o termo *sarx* no Novo Testamento, sua interface epistêmica com caminho histórico e humano de Jesus em Jo 1,14 (KESSLER, 2003, p. 114; KONINGS, 2005, p. 75-80), também remete, de forma intrínseca, à

⁶⁹¹ Nesse encadeamento, no v.1 a divindade do Logos está no ponto focal, e em 1,14, sua encarnação. (DU TOIT, 1968, p. 15).

⁶⁹² Tudo o que se diz acerca do princípio no prólogo joanino está diretamente ligado ao sentido da afirmação decisiva ‘E o Verbo se fez carne e habitou entre nós’ (CULLMANN, 2001, p. 422).

descendência davídica do herói, na medida em que, no fenômeno da encarnação o Jesus joanino, nascido de mulher, nascido de Maria (ZEVINI, 2009, p. 69), torna-se humano em sua integralidade, insere-se na história e conseqüentemente na descendência genealógica terrena dos seres humanos⁶⁹³. Tal espectro genealógico davidico engendra-se na homologese encarnacional joanina de forma particular na medida em que:

Na dinâmica sequencial do prólogo, a messianidade do Jesus joanino implícita em Jo 1,14 conserva e ratifica o matiz messianológico forjado no primeiro passo da saga cristológica dos grupos joaninos. Em outros termos, no discurso da encarnação do herói, este parâmetro de messianidade se baliza a partir do rastreamento e demarcação da digital messiânica real⁶⁹⁴, maturada desde as Tradições Básicas joaninas ao surgimento de E1, configurando-se de forma transversal sob o substrato messianológico davidico popular ressignificado⁶⁹⁵, evidenciado, sobretudo no fragmento Jo 18,36.

No contexto gradativo da saga joanina, esta digital messianológica davidica popular ressignificada e a conseguinte estruturação do modelo protocristológico real evidenciado a partir de Jo 18,36, insere-se, replica-se e reverbera na homologese encarnacional a partir da matização sárquica do herói joanino. Sob essa perspectiva, ao remeter-se ao o fluxograma *λόγος σὰρξ ἐγένετο* (*logos sarx egeneto*), a escola joanina tacitamente transporta para a fórmula *sarx* o protótipo cristológico do rei e da *basileia* do herói. Este deslocamento vincula à homologese encarnacional a realidade de um rei e de um reino que não se originam neste mundo⁶⁹⁶. Ao contrário, estes se originam no céu e a partir do advento sárquico do herói instalam-se de forma heterotópica na terra. Nessa dinâmica, ao enfatizar o fenômeno do Deus que se fez humano, o “tornar-se carne” diagramado em *egeneto* subscreve à designação do Cristo *kata sarka* o paradigma do Logos que, ao tornar-se *sarx*, também havia se tornado rei e reinado em meio ao mundo dos homens.

⁶⁹³ Esta expectativa messiânica imbricada à homologese da encarnação também se explicita no verso 1,11 do prólogo joanino. Ao encarnar-se, o Messias veio ao mundo para os que eram seus, porém estes, não o receberam.

⁶⁹⁴ A diagramação de uma cristologia real davidica no âmbito joanino pode ser vista desde as fontes primárias (Tradições Básicas joaninas), estruturadas na fase pré-literária dos grupos joaninos. Maiores detalhes acerca deste protótipo messianológico encontram-se no item 1.1.2 deste trabalho.

⁶⁹⁵ Os detalhes acerca deste processo de ressignificação messianológica e da conseguinte estruturação do modelo protocristológico real joanino encontram-se no item 1.2 do primeiro capítulo desta tese, bem como no organograma situado ao final do mesmo.

⁶⁹⁶ Acerca desta expressão, ver na seção 1.2 desta tese.

Ainda no tocante às conexões e textualidades inerentes a Jo 1,14, compreendemos que a identificação coexistencial dos modelos protocristológicos real e da glória neste versículo subsidia-se, por outra parte, na correlação entre o discurso da encarnação e os conteúdos do testemunho de João Batista delineado no prólogo⁶⁹⁷.

Sob esse aspecto, consideramos, de um lado, que a cristologia real joanina insere-se em Jo 1,14, na medida em que:

-No contexto da escrita de E2, as inserções do discurso relacionado a João Batista no hino do prólogo joanino, relacionam-se transversalmente com o seu testemunho messiânico repercutido desde a coleção das Tradições Independentes (T) à escrita de E1 e reverberam no discurso da encarnação do herói (VIDAL, 2013, p. 107; 479s).

Konings (2005, p. 75) conduz-nos à evidenciação deste vetor cristológico ao assinalar que no panorama dos painéis que constituem o díptico do prólogo cada uma destas telas contém uma referência parentética a João Batista. De acordo com Vidal (2013, p. 107-109), na conjuntura do prólogo joanino, os versos 6 a 8 (em prosa⁶⁹⁸) interrompem a sequência do hino tradicional. Nesse processo, o autor de E2 insere no prólogo a temática do testemunho messiânico proferido em João Batista diagramado em E1 a partir de Jo 19ss⁶⁹⁹. Nesse encadeamento, La Potterie (1986, p. 50) também confirma a existência de um paralelismo entre a primeira menção a João Batista, feita no prólogo em Jo 1,6 e o discurso Logos/sarx estruturado em Jo 1,14.

Este contorno escriturístico, por sua vez, enraíza-se no testemunho messiânico joanino originário, no qual, à semelhança dos seguidores de João Batista, os cristãos joaninos aceitavam, sem dificuldades, Jesus como o Messias do tipo davídico, o realizador das profecias, cujo ministério e missão se confirmavam por intermédio dos milagres (BROWN, 1983, p. 174). Dentro da trama de ressignificações próprias do prólogo, este é o testemunho que se reflete e reconfigura-se em Jo 1,14. Instaura-se, assim, um fluxo de continuidade que retoma

⁶⁹⁷ La Potterie (1986, p. 50) nos auxilia nessa formulação ao confirmar a existência de um paralelismo entre a primeira menção a João Batista feita no prólogo em Jo 1,6 e o discurso Logos/sarx estruturado em Jo 1,14.

⁶⁹⁸ "Surgiu um homem enviado por Deus, chamado João. Ele veio como testemunha, para testificar acerca da luz, a fim de que por meio dele todos os homens cressem. Ele próprio não era a luz, mas veio como testemunha da luz" (Jo 1,6-8).

⁶⁹⁹ Juntamente com Jo 19ss se ratifica o testemunho messiânico de Jesus confirmado nos versos 1,32;34 e Jo 1,20, textos de E1 (VIDAL, 2013, p. 112).

as declarações/concepções cristológicas gestadas nas fases anteriores da comunidade e as engendra na homologese encarnacional do herói.

De forma semelhante, La Potterie (1986, p. 45) corrobora com esta perspectiva ao assinalar que um dos princípios históricos intrínsecos à encarnação do Logos, no prólogo, é a própria revelação messiânica evidenciada no testemunho de João Batista⁷⁰⁰. Este depoimento atualiza-se na comunidade cristã joanina, onde o testemunho no Cristo estrutura-se como paradigma de fé dos crentes joaninos. Sob esse vértice interpretativo, o Cristo, objeto de testemunho de João Batista e confissão dos discípulos, é em efeito, a figura escatológica do Messias, objeto da esperança judaica e em quem se cumpriram todas as profecias messiânicas, é o Logos encarnado e filho unigênito do Pai (SABUGAL, 1972, p. 205).

Dentro deste fluxo analógico, por seu turno, ratificamos que a cristologia joanina da glória insere-se em Jo 1,14 na medida em que:

-Na conjuntura da escrita de E2, as inserções de alguns discursos relacionados a João Batista remetem ao testemunho cristológico da preexistência do Jesus joanino (VIDAL, 2013, p. 110-120).

Esta afirmativa corrobora-se ao passo em que a declaração *ὅτι πρῶτός μου ἦν* (*hoti prōtos mou ēn*), “o que era antes de mim”, estruturada em Jo 1,15 e reproduzida em Jo 1,30, se estabelece como uma nota do autor de E2 em E1, para expressar a preexistência do Revelador joanino (VIDAL, 2013, p. 110-120).

A partir destes dados, tendo em vista a correlação entre o discurso da encarnação e os conteúdos do testemunho de João Batista no prólogo, podemos aferir que, no panorama redacional de E2, tanto a correspondência com textos escritos anteriormente (nas Tradições Independentes e em E1), quanto a inserção do motivo da preexistência do Logos caracterizam a manutenção e identificação dos matizes cristológicos do reino e da glória do Jesus joanino no conteúdo de Jo 1,14.

Postos os termos, ao final desta seção fornecemos estruturas de plausibilidade para a identificação pontual dos modelos protocristológicos real e da glória na fórmula encarnacional *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* no prólogo joanino. Contudo, a formulação hínica joanina evidencia não apenas a existência orbital, ou junção cristológica cumulativa entre estes dois modelos protocristológicos em Jo 1,14.

⁷⁰⁰ Acerca da temática, ver também em Fabris (2003, p. 125-126).

Na esfera do QE, a homologese da encarnação enuncia-nos, sobretudo, uma dinâmica relacional entre estas representações imagéticas do herói joanino. Acerca disto trataremos a seguir.

3.1.2.2 O amálgama reino/glória: nexos estruturantes do modelo protocristológico joanino

Chegamos à fase de nosso trajeto kierkegaardiano, na qual a identificação subcutânea das representações protocristológicas real e da glória, na tessitura homologético-cristológica de Jo 1,14, leva-nos a um próximo e importante passo. Esse movimento contempla outra característica de nosso pêndulo exegético e diz respeito à visibilização de um painel relacional entre estes modelos protocristológicos no discurso da encarnação do herói joanino.

La Potterie (1986, p. 57) conduz-nos a essa percepção ao conceber a existência de uma relação dialética que envolve o nexo de complementariedade e circularidade entre os aportes cristológicos horizontal/vertical no âmbito do prólogo joanino. À luz deste suporte teórico, partimos do pressuposto de que todas as tensões e aporias observáveis na cristologia joanina encontram sua explicação e síntese última na temática da encarnação do Logos⁷⁰¹ (LA POTTERIE, 1986, p. 261; SCHNACKENBURG, 2001, p. 308). Neste aspecto, a despeito das dicotomizações interpretativas, concordamos, em última instância, com o pressuposto de que o fenômeno encarnacional joanino evoca a constituição de um espectro cristológico unitário⁷⁰² (NÚÑEZ, 2008, p. 69) e integral⁷⁰³ (KLAPPERT, 1976), no qual os modelos cristológicos joaninos orbitam dialeticamente.

Sob essa ótica, nesta seção temos como eixo teleológico principal a visibilização axiomática de que: a humanização do Logos no fenômeno da encarnação assinala a existência de um amálgama cristológico sintético implícito e constitui-se como ponto de interação entre os modelos protocristológicos real e da glória na homologese joanina. Essa *dynamis* de engendramentos anunciará, por sua

⁷⁰¹ O pressuposto do Logos que se fez carne fundamenta e permite a compreensão da cristologia joanina (SCHNACKENBURG, 2001, p. 262).

⁷⁰² Para maiores detalhes, ver em Núñez (2008, p. 69-78).

⁷⁰³ Klappert (1976) auxilia-nos em nossa propositiva ao afirmar que existe um nexo de integralidade inerente à plataforma cristológica joanina.

vez, o implícito plasmar de um modelo protocristológico genético-noemático ainda não explorado no kerigma encarnacional do Jesus joanino.

Na paisagem exegética do QE, esta dinâmica de imbricamentos entre cristologias vertical-horizontal estrutura-se substancialmente a partir da visibilização de uma implexa plataforma dialética inerente à saga cristológica joanina. Nesta esfera, a complexa cristologia joanina não é plasmada sob uma tessitura monolítica/monológica, tampouco sob um nexos de ruptura cristológica, mas sim sob uma plataforma dialética que envolve o pensamento joanino.

Em se tratando do prólogo do Evangelho, este fator dialético apresenta um painel de tensões cristológicas na medida em que a escola joanina muitas vezes introduz mais de uma visão sobre questões importantes de fé⁷⁰⁴. Diante deste cenário polivalente, apesar dos interesses programáticos dos intérpretes do hino comunitário, qualquer interpretação adequada deve considerar e explicar o fator dialético inerente à estruturação cristológica joanina (ANDERSON, 2008, p. 325-331).

Na tessitura textual de Jo 1,14, este âmago dialético/cristológico se estabelece de forma essencial a partir do panorama correlacional entre conceitos e sintagmas teleológicos que orbitam o já observado fluxograma binário *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, e da conseqüente relação entre o humano e o divino explícita no discurso da encarnação. Tais elementos anunciam o cruzamento definitivo entre o vertical e o horizontal cristológico no panorama do QE.

A pesquisa de Du Toit (1968, p. 15) subsidia nossa elaboração ao apontar que, no contexto dos grupos joaninos, o que torna a encarnação um evento tão dramático é precisamente o fato da equiparação entre a divindade e a humanidade do Logos em Jesus. Nesse encadeamento cristológico, o Jesus homem terreno não é separável do Jesus divino⁷⁰⁵ (BONIFASI, 2010, p. 187). Sob esse prisma

⁷⁰⁴ Nas palavras de Anderson (2008, p. 331), mesmo dentro de uma unidade completa do QE, essas tensões cristológicas se estabelecem com uma clareza notável.

⁷⁰⁵ No panorama do QE esta asseveração instala-se de forma substancial como um desafio as inclinações docéticas gestadas no interior da própria comunidade joanina. Diante deste pressuposto interpretativo a equiparação divindade-humanidade do herói joanino introduz-se como caminho cristológico contrário. Nas palavras de Theobald (*apud* FABRIS, 2003, p. 129, tradução própria), “há no discurso da encarnação uma pontualização polêmica na qual o autor do prólogo encontra-se em confronto com os representantes de uma cristologia dualística, a saber: o logos eterno em relação pessoal com Deus que se identifica com Jesus, não é o logos-pneuma que desce sobre Jesus no momento de seu Batismo”. Para Pannenberg (*apud* MOINGT, 2008, p. 573), a cristologia da encarnação “deve dirigir sua atenção para o fato de que os dois aspectos, a eternidade da filiação e o modo de existência humano e terreno de Jesus, constituam uma única e existência concreta”.

interpretativo, a humanidade e a divindade de Jesus constituem-se no primeiro fator da experiência e reflexão dialética do evangelista, e estruturam-se como elementos cristológicos convergentes (ANDERSON, 2008, p. 311-343).

Em nossa concepção, este fluxo dialético que perpassa o código cristológico *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* e a subsequente interface humano/divino, em Jo 1,14, instituem-se como parâmetros cristológicos que analogamente sinalizam, por sua vez, a tácita existência de uma dialeticidade entre os modelos protocristológicos real e da glória na homologese encarnacional joanina.

Nesse enredo de interfaces em Jo 1,14, a utilização do verbo *ἐγένετο* (*egeneto*) por parte dos poetas joaninos, não só figura como a partícula que ao proclamar o imbricamento dialético *Logos-sarx* prenuncia o zênite do drama cosmológico/antropológico joanino, mas, sobretudo, sinaliza o engendramento entre os modelos protocristológicos real e da glória no discurso da encarnação. Nesse tablado sintático, *ἐγένετο* (*egeneto*) não só promulga a superação dos nexos de ambivalência e polarização cristológica, mas substancialmente atua como elo cristológico, promovendo uma perspectiva de condensação entre estas plataformas cristológicas real e da glória em Jo 1,14.

Este concatenar cristológico, por sua vez, matura-se a partir de um processo de (re)configuração cristológica na tessitura de Jo 1,14, na qual as cristologias real e da glória se relacionam a partir de um processo de ressignificação dialético/bilateral. Em outros termos, a nosso ver, o ‘tornar-se’ designado por *ἐγένετο* ressignifica os polos/substratos cristológicos existentes no discurso da encarnação do herói, e os unifica/engendra em um único modelo protocristológico joanino.

Neste palco de (re)configurações, a primeira analogia implícita na *dynamis* cristológica de Jo 1,14 enuncia um processo de ressignificação da cristologia real joanina a partir da compreensão do Messias-Deus.

A título prolegomenal, Redford (2004, p. 239) ratifica-nos que o prólogo descortina o segredo messiânico joanino. Essa afirmativa incita-nos, à luz de nossa empresa reconstitutiva, a averiguar nexos e possibilidades interpretativas ainda indecidíveis (DERRIDA, 1971; 2007) acerca da complexa temática do messianismo,

no que lhe diz respeito, ainda pouco explorada no contexto do hino comunitário joanino.

Diante deste enigma, partimos da premissa de que no contexto joanino o messianismo constitui-se numa categoria hermenêutica em movimento⁷⁰⁶ e ancora-se fundamentalmente na afirmativa de que, no QE, o título Messias conserva uma relação com um processo de reinterpretação à luz do conceito do Logos encarnado (SABUGAL, 1972, p. 205). Nesta ação reinterpretativa, o Messias passa a ser concebido não apenas a partir da matriz e tradição judaica, mas sim como uma dádiva celeste (SANTOS, 2013, p. 62). Nessa trama ressignificante implícita no prólogo joanino, o Messias é mais do que um Messias, é divindade encarnada (MÜLLER *apud* SANTOS, 2013, p. 62).

Tendo em vista esta asseveração, de forma análoga, propomos a hipótese de que, no panorama de Jo 1,14, a concepção do Messias real ressignificado (célula messianológica do fragmento Jo 18,36⁷⁰⁷) é novamente (re)configurada a partir da concepção da glória do herói formatada em Jo 1,1⁷⁰⁸. Este processo de ressignificação dá-se, sobretudo, a partir do cruzamento conceitual entre o ideário de realeza e a concepção da divindade e conseguinte *práxis* devocional ao herói joanino visibilizada em Jo 1,1.

Hurtado (1998, p. 12-13, tradução própria) elucida nossa propositiva ao afirmar que, nos primórdios dos cristianismos:

[...] a veneração a Jesus provavelmente gerou uma conotação nova e mais profunda para títulos como o 'Cristos' (Messias), que rapidamente sofreu uma redefinição nos primeiros círculos cristãos, chegando a ser usado para uma figura considerada como possuindo um status celestial e divino, embora não caracteristicamente conote tal figura no uso pré-cristão.

De forma análoga, Infantino (2017, p. 59) também introduz este viés de ressignificação cristológica, ao enfatizar que os primeiros cristãos reconheciam e

⁷⁰⁶ Aqui remontamos uma vez mais a concepção de que o messianismo designa-se como um fenômeno fluido e diversificado (NEUFELD, 1997, p. 121; COLLINS, 2010, p. 215-216), sujeito a mutabilidades e a reconstruções hermenêuticas ao longo dos tempos.

⁷⁰⁷ O quadro exegético argumentativo deste substrato cristológico encontra-se no item 1.2 desta pesquisa.

⁷⁰⁸ De antemão, compreendemos que, no âmbito do prólogo, esse processo de ressignificação já encontra traços incipientes no contexto de Jo 1,1, todavia, à luz de uma hermenêutica sequencial poética do prólogo (HENGEL, 2008, p. 283) podemos sugerir a implicitude da maturação deste processo ressignificante a partir verso Jo 1,14, o clímax cristológico joanino, nosso objeto.

identificavam Jesus como o senhor davídico e o invocavam com grande fé e devoção, confessando, no auge do seu culto, a sua senhoria divina como sinal de profundo pertencimento a ele.

No âmbito de Jo 1,14, essa designação epistemológica na qual o termo Messias é redefinido a partir da veneração a Jesus, indica a estruturação de uma *dynamis* cristológica na qual se sobrepõe ao ideário messiânico davídico popular ressignificado (substrato da cristologia real joanina em E1) uma incipiente concepção de Jesus como o Messias celeste. No contexto da saga cristológica joanina, este processo de sobreposição imagética, instaura-se de maneira não excludente⁷⁰⁹, e fundamenta-se, a nosso ver, a partir de correlações diretas e indiretas implícitas no discurso da encarnação do herói.

Em se tratando da correlação direta, concebemos que a estruturação de um matiz messianológico vertical ao ideário cristológico real joanino se estabelece, sobretudo, na medida em que, em Jo 1,14, o Jesus-rei passa a ser compreendido em relação à carga cristológica intrínseca no meta conceito Logos forjado em Jo 1,1.

Referimo-nos ao momento da poética sequencial do prólogo em que os parâmetros cristológicos da glória promovem um aprofundamento da concepção messianológica joanina. Neste processo de refinamento cristológico, o Messias-Rei joanino, analogicamente passa a ser compreendido também como o Messias preexistente *Ἐν ἀρχῇ ἦν* (*En archē ēn*) “o que era desde a origem”, como aquele que possui um vínculo identitário intradivino com o Deus-Pai (BAUCKHAM 2003, p. 35-43), como aquele que era Deus *θεὸς ἦν ὁ λόγος*. (*theos ēn ho logos*).

De forma semelhante, sob uma contextura sequencial, a inserção da partícula *egeneto* em Jo 1,14 instaura-se como elo que confirma a sobreposição dialética tanto da concepção da preexistência e divindade (implícito em Logos), quanto o caráter terreno do Messias (implícito em *sarx*). Estrutura-se, assim, a imagética joanina do Messias-Deus joanino.

No tocante às conexões indiretas que perpassam este fenômeno hermenêutico, sugestionamos que a estruturação e associação de um matiz

⁷⁰⁹ No panorama da homologese encarnacional em Jo 1,14, a compreensão da divindade de Jesus não se desassocia da expectativa messiânica joanina. Nesse sentido, sem a pretensão de anacronismos, concordamos com o pressuposto cristológico patrístico de que Jesus é Deus, mas a sua filiação davídica continua essencial para a compreensão de sua pessoa (INÁCIO *apud* SCHWEIZER, 1969, p. 134). Acerca do rastreamento do perfil davídico do messianismo joanino, ver no item. 1.1.1 desta tese.

messianológico vertical ao ideário cristológico real joanino nutre-se, em determinada proporção, de uma influência corolária visibilizada em outras fontes vertentes messianológicas oriundas do judaísmo. Dentre estas fontes análogas encontram-se:

a) Os tradados de Fílon de Alexandria.

Nestes documentos encontram-se uma grande descrição do Logos e do seu papel mediador (FÍLON, *Quis Rerum*, frag. 119; 140; 205; 1976, p. 18-30), que se aproxima da condição pré-humana do Messias (INFANTINO, 2017, p. 186).

b) Os escritos rabínicos (ou ideário messiânico rabínico).

Os rabinos ensinavam que existem sete coisas que são criadas antes da existência do mundo: a Torah, a penitência, o éden, o geena, o trono da glória, o santuário e o nome do Messias⁷¹⁰ (GINZBERG, 1938, s/p; FEUILLET, 1971, p. 31; LINDARS, 2000, p. 87).

c) A concepção do Messias enóquico.

No livro das palavras de Enoque, o Senhor dos espíritos é definido no uso de seu *status* ontológico como transcendente, eterno, justo, presciente e misericordioso. O Messias, ao invés, assume uma definitiva 'dupla identidade' de ser humano transfigurado (Enoque) e de ser celeste preexistente à criação (INFANTINO, 2017, p. 153).

d) A concepção messiânica paulina.

No contexto hermenêutico paulino, a figura do Messias adquire matização divina a partir do fenômeno da ressurreição, na qual o *status* celeste do Messias associa-se com a concepção pré-humana⁷¹¹ do servo glorificado, exaltado à destra de Deus (Rm 8,34; 1Co 15,23-25; Col 3,1; Ef 1,20). Nessa paisagem, o Jesus-Messias é reconhecido a partir de um novo *status* cultural elevado, equivalente ao *status* divino de *lahweh*, originando um novo comportamento religioso no seio do judaísmo contemporâneo ao contexto paulino e ulteriores ao contexto do QE (INFANTINO, 2017, p. 60-95).

⁷¹⁰ O texto na íntegra retratado pelo talmudista Louis Ginzberg em sua coletânea *The legends of the jews* afirma: "No princípio, dois mil anos antes do céu e da terra, sete coisas foram criadas: a Torá, escrita com fogo negro sobre fogo branco e repousando sobre o colo de Deus; o Trono Divino, erguido no céu e que mais tarde estaria sobre as cabeças dos Hayyot; o Paraíso à direita de Deus, o Inferno à sua esquerda; o Santuário Celestial diretamente à frente de Deus, tendo em seu altar uma joia gravada com o Nome do Messias" (GINZBERG, 1938, s/p).

⁷¹¹ Paulo já se referia à condição preexistente do Messias ao declarar que: "a rocha que acompanhava Moisés era o Cristo" (1Co 10, 1-4) (INFANTINO, 2017, p. 186).

No contexto da saga cristológica do herói, todos estes elementos, de forma mais ou menos preponderante, situam-se dentro de um painel contextual correlato como prováveis pontos de contato direto ou indireto no que tange a estruturação da concepção do Messias-Deus joanino em Jo 1,14. Estas teias e contextos paralelos ao discurso da encarnação reinteram-nos uma vez mais a cena de pluralidades e complexidades messianológicas na qual se estruturou o messianismo real joanino.

Entretanto, apesar da visibilização destes prováveis pontos corolários, torna-se imperativa a menção de que a linguagem messiânica joanina não depende diretamente de uma conformidade com um padrão messiânico judaico específico, ou das expectativas populares do seu tempo (INFANTINO, 2017, p. 196). Sob essa ótica, enfatizamos que o processo de ressignificação do messianismo joanino implícito em Jo 1,14 adquire matizações próprias, que anunciam a estruturação genético-noemática de uma particular forma variante de messianismo que se desenvolve e reconfigura no perímetro da saga cristológica dos grupos joaninos. A essa particular plataforma messianológica que sintetiza o nexo de sobreposição dialética entre a concepção da imagem celeste/divina e o caráter terreno/humano do Messias denominamos de messianismo mesocristológico joanino. Dentro do espectro genético-noemático no qual se desenvolve a cristologia joanina, esta configuração messianológica insere-se como o primeiro elemento inerente ao modelo protocristológico genético oculto no discurso da encarnação do herói em Jo 1,14.

Isto posto, tratemos acerca da próxima dinâmica de ressignificação cristológica plasmada em *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*. Ora, a segunda analogia relacionada à *dynamis* cristológica bilateral e dialética de ressignificações implícitas em Jo 1,14 enuncia um processo de (re)configuração da cristologia joanina da glória a partir da concepção do Deus-Messias.

De forma prolegomenal, Zorell (1931, p. 777) dirige-nos à visibilização deste processo reconfigurante ao afirmar que, na esfera joanina, o Logos também pode ser concebido como a revelação messiânica de Deus, na qual Deus comunica-se através do Cristo anunciado pelos apóstolos. Analogicamente, de forma pontual, na contextura homologética encarnacional, esta dinâmica de (re)configuração cristológica pode ser atestada desde o impacto semiótico proporcionado pela

inserção do verbo ἐγένετο, quanto a partir dos sintagmas que se estruturam na continuidade do discurso da encarnação do Logos joanino.

No tocante à importância de *egeneto* para a visibilização deste processo de resignificação, concebemos que no tablado sintático dialético do discurso encarnacional, o verbo *egeneto* constitui-se no elo que imbrica a cristologia da glória com os elementos inerentes à *sarx* do herói, a sua humanidade. Nessa dinâmica, ao fazer-se humano (*sarx egeneto*), o Logos-Deus joanino também se instaurava de forma histórica na genealogia davídica⁷¹², fazendo-se assim Messias terreno, o rei que reinaria entre os seres humanos.

Este nexos cristológico Logos-Messias promovido pelo fluxograma *logos sarx egeneto* revela sequencialmente um processo de reestruturação cristológica em que a divindade de Jesus passa a ser compreendida na esfera da sua relação em meio aos seres humanos. Nesse cruzamento dialético bilateral entre plataformas cristológicas, a glória (que se relacionava, sobretudo, com a preexistência e divindade) Jo 1,1, também passa a tomar matizações de uma perspectiva telúrico-presencial que evoca a imagética do Deus-Messias vivente entre os seres humanos.

No âmbito sequencial poético de Jo 1,14, esta concepção elucidada a partir da inserção do verbo ἐσκήνωσεν (*eskēnōsen*) na homologese encarnacional do herói.

No contexto literário joanino, o verbo ἐσκήνωσεν deriva do substantivo *skene*, que significa: tenda, tabernáculo (relacionado a um lugar de culto), casa, habitação (ZORELL, 1931, p. 1209; BUZZETTI, 1989, p. 146), santuário (VOCABOLARIO DEL GRECO DEL NUOVO TESTAMENTO, 2013, p. 358); corpo humano (*Novum testamentum graece*, 1890, p. 125). Sua raiz léxica encontra-se no verbo σκηνώω que significa viver, morar em tendas⁷¹³ (GINGRICH, 1993, p. 190), armar uma tenda, tabernacular (BROWN, 2005, p. 45); habitar (FEUILLET, 1971, p. 103). Especificamente em Jo 1,14, a designação de ἐσκήνωσεν é análoga ao panorama veterotestamentário, essencialmente, à temática do atender-se que se encontra em Ex 25,8-9, onde Israel recebe a ordem de fazer uma tenda (o

⁷¹² Acerca do rastreamento do perfil davídico do messianismo joanino, ver nos itens. 1.1.1 e 1.1.2 desta tese.

⁷¹³ Segundo Gingrich (1993, p. 190), a utilização de σκηνώω pode ser observada em Jo 1,14 e Ap 7,15; 12,12; 13,6; 21,3.

tabernáculo: *skene*), para que assim Deus possa habitar em meio ao seu povo⁷¹⁴ (DU TOIT, 1968, p. 16; BROWN, 2005, p. 45; HENGEL, 2008, p. 284).

No que se refere ao processo de resignificação da cristologia da glória, implícito em Jo 1,14, a utilização de ἐσκήνωσεν tanto garante a conservação identitária autenticada no meta-conceito Logos⁷¹⁵ (DU TOIT, 1968, p. 16), indicando que os parâmetros da divindade de Jesus são mantidos, quanto, a partir de uma lógica de sobreposição, anuncia que a glória do herói não mais se equaciona somente a partir dos paradigmas de esplendor e preexistência do Logos, mas substancialmente passa a se revestir conceitualmente de uma camada histórico-fenomenológica, a qual os próprios olhos dos seguidores de Jesus puderam contemplar. Nessa progressão, ἐσκήνωσεν notifica a encarnação do herói não como uma epifania momentânea do divino vivenciada pelo povo hebreu, mas como uma exposição permanente, experiencial e visível da glória divina em meio à humanidade (BARRETT, 1971, p. 7), entre aqueles(as) que também são carne (PAROSCHI, 2006, p. 130).

No discurso da encarnação do herói joanino, esta camada histórico-fenomenológica demonstra-se em um primeiro momento na expressão “e habitou entre nós” καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (*kai eskēnōsen en hēmin*).

Wengst (2005, p. 66) transporta-nos a este cenário ao afirmar que, no contexto da encarnação, esta elaboração (“habitou entre nós”) carrega a ideia da presença de Deus em um evento histórico. Tal matiz historicizante, a nosso ver, introduz, uma vez mais, a plataforma cristológica da glória a uma zona de contato com o modelo protocristológico real joanino. Dentro desta tessitura dialética o *eskēnōsen en hēmin*, intrinsecamente reveste-se do pressuposto messsianológico real joanino e exprime a homologese de um Deus que se tornou carne, e em sua glória, não só habitou, como particularmente reinou entre os seres humanos.

⁷¹⁴ Na concepção de Painter (2014, p. 56), a associação com o tabernáculo em Jo 1,14 expressa a natureza impermanente e transitória da habitação da tenda de maneira sugestiva a vida transitória e itinerante de Jesus. De forma semelhante, Lagrange (*apud* FEUILLET, 1971, p. 103) afirma que em Jo 1,14, o “atender-se”, que remete à imagem da tenda, habitação provisória do povo nômade e poderia exprimir o caráter passageiro da permanência do Logos na terra. Entretanto, no discurso da encarnação, é pouco provável que o autor tencionou evocar a vida nômade, então, limitada ao deserto, dado, sobretudo, que o verbo grego pode significar habitar (FEUILLET, 1971, p. 103). Para maiores informações, ver em Sand (1998, p. 1306) e Paroschi (2006, p. 131).

⁷¹⁵ Em Jo 1,14, a manutenção identitária do Logos se na medida em que o assunto do verbo ἐσκήνωσεν ainda é o Logos (DU TOIT, 1968, p. 16).

Por seu turno, dentro da poética sequencial do discurso da encarnação, este viés histórico-fenomênico que passa a nutrir a perspectiva cristológica da glória do Jesus joanino sintetiza-se ulteriormente na expressão “e nós vimos a sua glória” ⁷¹⁶ καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ (*kai etheasametha tēn doxan autou*).

Nesse contexto, o emprego do ‘nós vimos’ em Jo 1,14, por uma parte, designa essencialmente o testemunho ocular joanino (FEUILLET, 1971, p. 104-113; PAROSCHI, 2006, p. 139). Este é o momento do enredo joanino em que a glória torna-se fisicamente visível pelo fato de se manifestar em *sarx* (PAROSCHI, 2006, p. 139). Sob esse prisma, a glória de Deus na carne só poderia ser vista por aqueles que eram as testemunhas oculares dessa carne (RIDDERBOS *apud* PAROSCHI, 2006, p. 139). Por outra parte, a utilização do “nós vimos” no discurso da encarnação, tendo em consideração a dialética da experiência e reflexão cognitiva humana, também indica a estruturação de um fenômeno religioso experiencial de linguagem corporativa, já que o plural de primeira pessoa é empregado para descrever a resposta da comunidade à fé ⁷¹⁷ (SCHNACKENBURG, 2001, p. 243), na iniciativa de revelação de salvação de Deus em Jesus como Cristo ⁷¹⁸ (ANDERSON, 2008, p. 334).

Esta dinâmica de um duplo horizonte hermenêutico sob a qual o herói joanino é concebido remonta-nos ao significado explícito e implícito do termo “glória” (*doxa*) contido na expressão καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ.

No tocante ao significado explícito do termo glória em Jo 1,14, torna-se consensual, entre a maioria dos exegetas do QE, que a expressão encontra-se diametralmente relacionada às narrativas veterotestamentárias em que a glória (*shekinah* ⁷¹⁹) de Deus no tabernáculo e no templo se manifestava de forma visível e

⁷¹⁶ No contexto joanino, a expressão paradoxal “vimos sua glória” constitui-se num dos temas básicos do QE, a começar pelo testemunho de João Batista em Jo 1,7 até chegar ao seu clímax na exaltação que aponta para a crucificação e na glorificação que aponta para a ressurreição do herói (HENGEL, 2008, p. 285).

⁷¹⁷ No panorama da encarnação, em Jo 1,14, a glória divina presente em Jesus só é visível aos que creem (SCHNACKENBURG, 2001, p. 243).

⁷¹⁸ Paroschi (2006, p. 135) também concebe o emprego do “nós vimos” em Jo 1,14 a partir do prisma fenomênico comunitário. No contexto joanino, esta afirmativa corporativa também está inserida no prólogo de 1Jo 1,1-4 (ANDERSON, 2008, p. 334).

⁷¹⁹ A expressão *shekinah* conota a presença de Deus no seio do povo e no mundo e tem relação estreita com o termo *kabod* (glória) nos textos rabínicos. No âmbito do QE, esta relação encontra-se explícita em Jo 1,14 (WENGST, 2005, p. 64). Acerca desta relação, ver também em Feuillet (1971, p. 103).

potente para o seu povo⁷²⁰ (BROWN, 2005, p. 47; KONINGS, 2005, p. 81; WENGST, 2005, p. 66).

Entretanto, no fenômeno da encarnação, estrutura-se um salto hermenêutico no qual os termos *sarx* e a *doxa* encontram-se unidos simbioticamente (KONINGS, 2005, p. 80; ANDERSON, 2008, p. 334). Nessa relação, se de um lado a glória só pode manifestar-se na carne, de outro, a carne tem a função de manifestar a glória (KONINGS, 2005, p. 80). Nesta nova plataforma cristológica, Deus é compreendido de uma maneira transformada. Em síntese, sua glória passa a ser presentificada⁷²¹ (MARTYN, 1979a, p. 150-151), testemunhada e manifestada de forma palpável (CULLMANN, 2001, p. 424), em termos compatíveis com a vida humana Jesus e os sinais por ele realizados em seu ministério terreno⁷²² (EVANS, 1993, p. 180; PAROSCHI, 2006, p. 147; PAINTER, 2014, p. 57).

Esta humanização dos parâmetros de glória a partir da vida terrena do Jesus joanino conduz-nos, por outra parte, ao principal significado implícito do termo *doxa* em Jo 1,14, a saber: no discurso da encarnação, a glória não se relaciona apenas com os sintagmas da divindade, mas, particularmente, retoma os vetores messianológicos intrínsecos à realeza do herói joanino.

Adam (1962, p. 201) credibiliza esta propositiva ao pontuar que no panorama joanino a melhor tradução para *doxa* seria “glória” ou “majestade”, que no contexto do QE está vinculada ao ser terreno de Jesus. De forma semelhante, Buzzetti (1989, p. 43) indica que dentro de seu núcleo polissêmico⁷²³, o termo *doxa* também significa reino.

⁷²⁰ No Antigo Testamento, o termo *Kabod* (greg. *Doxa*) significava, originariamente, “o que tem ou dá importância a alguma coisa; no caso de Deus, significava a força de sua manifestação (particularmente na tormenta), a poderosa revelação de Javé em Israel, ou mais concretamente, a nuvem de fogo que simbolizava” (ADAM, 1962, p. 201). Dentre as narrativas que englobam este conceito estão: Ex 24,15-16; 40,34; 1Re 8, 10-11; Ez 11,23 (BROWN, 2005, p. 47). Acerca deste assunto, ver também em Painter (2014, p. 57).

⁷²¹ No fenômeno da encarnação o “ver a glória” de Jesus não se resume a eventos do passado, mas presentifica-se em sua pessoa (MARTYN, 1979a, p. 150-151). Em síntese, o prazer do evangelista joanino é mostrar o resplendor da glória divina na vida terrena de Jesus (ADAM, 1962, p. 202).

⁷²² Na medida em que o Logos-divino veio a habitar entre os humanos em cumprimento à promessa da aliança, então a sua glória deveria ter sido inequivocamente visível para todos (PAROSCHI, 2006, p. 147). No contexto do QE essa *doxa* particularmente se manifestava de forma visível nos sinais de Jesus (Jo 2,11;11,4- 40) (PAROSCHI, 2006, p. 147; PAINTER, 2014, p. 57). No QE, a glória se manifesta na caminhada do Logos que se fez carne (BROWN, 2001, p. 139).

⁷²³ Não temos em português uma palavra que exprima em sua totalidade o significado de *doxa* (ADAM, 1962, p. 201). No panorama bíblico, o termo *doxa* significa: glória, honra, esplendor, senhorio, majestade, magnificência, poder e manifestação da santidade de Deus, de Cristo (VOCABOLARIO DEL GRECO DEL NUOVO TESTAMENTO, 2013, p. 108). Além destas conotações *doxa* também significa: grandeza, reino, motivo de orgulho, luminosidade, presença salvífica de Deus (BUZZETTI, 1989, p. 43). “No Novo Testamento, *doxa* é o sinal distintivo do mundo divino em frente

Sob esse ângulo interpretativo, e à luz da saga cristológica joanina, podemos assinalar que o termo *doxa* em Jo 1,14 (re)configura-se a partir de um matiz messianológico intrínseco ao discurso da encarnação. Nesta (re)configuração da cristologia da glória joanina, é sobreposta a todos os paradigmas relacionados à divindade do Logos toda a carga cristológica real produzida pelos grupos joaninos em sua caminhada.

Dentro deste prisma interpretativo, a formulação “nós vimos sua glória” não só expressa os nexos de esplendor e divindade estruturados em E2 a partir da concepção *Logos-Theos* em Jo 1,1, como também repercute sintaticamente os parâmetros axiológicos e históricos da *basileia* e da realeza do herói, diagramados desde a aurora cristológica até a escrita do Primeiro Evangelho joanino E1. Nesse movimento dialético ressignificante onde horizontes e concepções cristológicas se entrecruzam, sobrepõe-se ao matiz divino da glória do *Logos-Theos* toda a carga cristológica intrínseca na concepção da realeza do Jesus joanino repercutida no fragmento Jo 18,36⁷²⁴. Esse é o momento da saga cristológica joanina em que a visão da glória do herói em Jo 1,14 também remete ao testemunho ocular e memorial joanino do advento histórico messiânico de um rei e uma *basileia* que não se originam, mas que se estabelecem neste mundo.

Neste desfecho, ao proclamarem que haviam visto a glória do herói em Jo 1,14, *καὶ ἑθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ*, os poetas joaninos também confirmavam que haviam visto sua majestade. Nesse enredo, a *doxa* com todos os seus sintagmas cristológicos consiste na manifestação da *majestas* divina⁷²⁵ e humana do

ao terreno, a forma própria de Deus existir e se manifestar” (ADAM, 1962, p. 201, tradução própria). Acerca desta temática, ver também em Du Toit (1968, p. 18).

⁷²⁴ Todo esse conteúdo cristológico real joanino encontra-se de forma detalhada na análise do fragmento Jo 18,36 feita na seção 1.2.2 do primeiro capítulo desta tese.

⁷²⁵ Dentro dos atributos divinos, a glória configura a majestade divina em Cristo (ZORELL, 1931, p. 332-333).

herói joanino como o “unigênito” $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma$ (*monogenous*⁷²⁶) do Pai⁷²⁷ (HENGEL, 2008, p. 285; PAINTER, 2014, p. 57), cheio de graça e verdade⁷²⁸.

Este dado impulsiona-nos, pois, à etapa crucial de nossa empresa reconstitutiva. Chegamos, dessarte, ao momento do drama poético sequencial do prólogo em que se confirma que o fenômeno da encarnação em Jo 1,14 enuncia de forma implícita um imbricamento horizontal/vertical entre os modelos protocristológicos real e da glória visibilizado por um processo bilateral-dialético de ressignificação de ambas as representações cristológicas na esfera da homologese joanina. Neste palco dialético, de um lado, o matiz que remete à divindade do Logos imprime ao conceito messiânico real joanino um viés celeste não antes estruturado. De outro, a matização sárquica da glória do herói retoma os parâmetros messianológicos estruturados na comunidade. Nesse tablado, a partir de uma trama cristológico-imagética, as concepções do Rei-Deus e do Deus-Rei se relacionam entre si. Neste enredo poético desvenda-se, como síntese hermenêutica, a divindade da realeza e a realeza da divindade do herói. Em outras palavras, o rei passa a ser concebido como Logos e o Logos passa a ser compreendido como rei⁷²⁹.

Na esfera da saga cristológica do herói delineada em Jo 1,14, esta *dynamis* de engendramentos postula-nos o implícito plasmar de um neomodelo protocristológico genético no âmago dos grupos joaninos. Acerca deste protótipo cristológico teorizaremos a seguir.

⁷²⁶ Na carne do Logos encarnado está a glória do unigênito encontrado e atestado (ANDERSON, 2008, p. 334). Esta alegação joanina demonstra mais uma vez o processo de ressignificação do Logos filônico no contexto do prólogo do QE. Se em Filon, o Logos, era visto como *protogenes* (o primeiro gerado na criação de Deus), na concepção joanina, o Logos passa a ser concebido como *monogenes*, o unigênito do Pai (BOISMARD, 2000, p. 155).

⁷²⁷ Em Jo 1,14, a glória dos Logos encarnado, que os seguidores de Jesus viram, é ainda mais definida em termos de sua fonte $\delta\acute{o}\xi\alpha\nu\ \acute{\omicron}\varsigma\ \mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\omicron\upsilon\varsigma\ \pi\alpha\rho\acute{\alpha}\ \pi\alpha\tau\rho\acute{\varsigma}$ ‘*doxan hōs monogenous para patros*’ (PAINTER, 2014, p. 60), isto é, resulta da sua unidade com o Pai (HENGEL, 2008, p. 285).

⁷²⁸ $\pi\lambda\acute{\eta}\rho\eta\varsigma\ \chi\acute{\alpha}\rho\iota\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ‘*plērēs charitos kai alētheias*’. Nesta expressão “os termos ‘graça’ e ‘verdade’ de Jo 1,14 reproduzem provavelmente a famosa parelha veterotestamentária *hesed* e *emet*, ou seja, a ternura (misericórdia) de Deus na escolha de Israel, independente de qualquer mérito da parte deste, e a permanente fidelidade de Deus, que expressa essa ternura, a aliança com Israel” (BROWN, 2004, p. 464). Dentro desta concepção, a palavra glória serve para explicar a palavra “verdade” no final do versículo. Os dois termos são quase como sinônimos. Ambos se referem ao Logos feito carne e são termos de revelação (LA POTTERIE, 1986, p. 257). Maiores informações em Beutler (2013, p. 37).

⁷²⁹ Ainda que posterior à concepção cristológica joanina, o olhar patrístico do comentário de Orígenes dialoga com esta perspectiva ao referir-se à realeza do Logos enquanto o Logos é o próprio Cristo (ORÍGENES, Comentário ao Evangelho de João, XXVIII 30,200).

3.1.2.3 A mesocristologia joanina: epistemologia e considerações

Na gênese de nosso projeto reconstitutivo delineado na introdução desta pesquisa, tendo como ponto de partida um *insight* obtido em nossa banca de mestrado, propomos uma tentativa de visibilizar, a partir do *background* do discurso da encarnação em Jo 1,14, um modelo protocristológico que condessasse a *dynamis* cristológica de compreensão joanina acerca de seu herói.

Destarte, à luz da estruturação de um complexo trajeto genético-noemático, ao qual denominamos de saga cristológica joanina, percorremos, sob uma perspectiva exegética pendular, um longo caminho exploratório que nos traz ao momento e lugar diagramado nesta seção.

Aportamos, pois, a etapa de nossa investigação em que pretendemos conceituar o modelo protocristológico implícito em Jo 1,14 e estabelecer os nexos epistemológicos que constituem seu processo de construção paradigmática.

De forma sinótica, nossa tese equaciona-se na propositiva de que: no perímetro da saga cristológica joanina, explícita na poética sequencial do prólogo do QE, a homologese encarnacional do herói anuncia a estruturação e consolidação de um modelo protocristológico genético-noemático no qual os modelos protocristológicos real e da glória, orbitam, plasmam-se, e se ressignificam dialética e complementarmente. A este neoprotótipo protocristológico perpendicular, que estrutura-se como ponto de equilíbrio, intersecção e síntese cristológica integral⁷³⁰ e que explicita uma relação amalgamática e (re)estruturante não excludente entre as matrizes protocristológicas horizontal e vertical denominamos de mesocristologia joanina. Na *dynamis* interpretativa do QE, o protótipo mesocristológico configura-se como categoria cristológico-analítica que não se resume a um determinado título cristológico, mas designa substancialmente, uma condição cristológica *λόγος σὰρξ ἐγένετο* concebida/estruturada, a partir da homologese da encarnação do herói, o Deus-Rei joanino.

No panorama de nossa empresa reconstitutiva, a apropriação do termo grego “*mésos* - ê, - on”, que semanticamente designa algo considerado ou colocado no

⁷³⁰ De forma pertinente La Potterie (1986, p. 278) assinala que a teologia joanina nos convida a uma síntese entre o aspecto objetivo e o subjetivo da revelação. No contexto joanino, concebemos que esta síntese se estrutura no paradigma mesocristológico da encarnação.

meio, ou entre⁷³¹, fornece-nos significado na medida em evoca uma colocação relacional sintética imparcial entre possíveis extremidades evidentes entre modelos protocristológicos joaninos. Sob esse ponto de vista, diante do painel dicotômico polarizante-cristológico, o neologismo mesocristologia configura-se como uma espiral dialética, um espectro intermediário sintético, que evoca um fluxo crucial dialético ressignificante entre modelos protocristológicos em Jo 1,14.

Nesse enquadramento ressalva-se que a apreensão semântica do termo “*meso*”, no tocante à empresa reconstitutiva da saga cristológica joanina, institui-se como proposta hermenêutica, que não possui nenhuma analogia com perspectivas cristológicas patrístico-conciliares. Em nossa empresa reconstitutiva, não visamos, aos moldes conciliares, a enunciar ou fixar um parâmetro dogmático relacionado à pessoa de Jesus no contexto joanino. Do contrário, a partir de um traçado histórico retroativo, propomos como definição de mesocristologia joanina não um tipo parâmetro cristológico em que se encerra a pessoa de Jesus, mas um caminho hermenêutico revelacional particular no qual os poetas joaninos compreenderam e desvendaram os mistérios inerentes ao Cristo. Nesse sentido, o neologismo “mesocristologia” distancia-se tanto do referencial helênico anacrônico acerca das naturezas de Jesus⁷³², bem como de qualquer paradigma que conote uma espécie de ‘fusão’ cristológica do tipo monofisista⁷³³ para a interpretação da cristologia joanina. Em outras palavras, a mesocristologia joanina constitui-se numa síntese de compreensões acerca de Jesus e não numa fusão dogmática de substâncias ou naturezas do Cristo.

Esta epítome cristológica pode ser observada esquematicamente da seguinte forma:

⁷³¹ Maiores informações acerca do termo ‘*meso*’, in: *Dicionário Priberam da Língua Portuguesa*. 2008-2013. Disponível em < <https://www.priberam.pt/dlpo/meso>. Acesso em: 06 abr. 2018.

⁷³² A terminologia filosófica das duas naturezas de Jesus (humana e divina) é estranha ao QE e constitui-se numa formulação posterior concebida pelos Pais da Igreja (SCHNACKENBURG, 2001, p. 307).

⁷³³ O monofisismo foi uma doutrina cristológica formulada por Eutiques (378-454 d.C), na qual concebia-se que, no fenômeno da encarnação, a natureza divina de Jesus havia sido absorvida por sua natureza humana, gerando conseqüentemente um ser de terceira natureza. Em síntese, “Eutiques achava que depois da união hipostática só cabia falar de uma única natureza (Monofisismo) [...] impressionado pela unidade do Cristo, inferiu a unicidade de natureza do Senhor Divino” (BERKOUWER, 2011, p. 48). Maiores informações em Berkouwer (2011, p. 47-48).

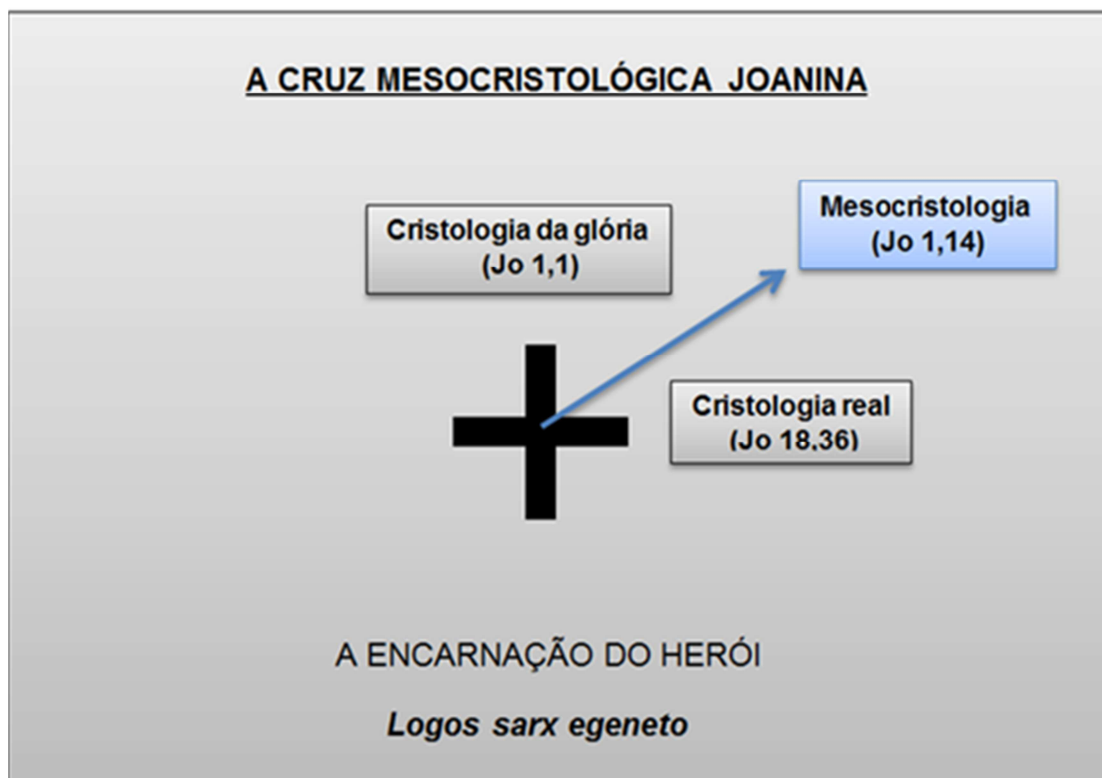


Gráfico 8. Autoria própria.

Postos os termos, no âmbito da saga cristológica do herói no QE, o complexo processo de construção paradigmática da mesocristologia joanina encontra-se imbricado por alguns vetores epistemológicos, a saber:

- 1- Na dinâmica do trajeto joanino localizado em Jo 1,14, a mesocristologia funda-se como um construto kerigmático soteriológico.

Como abordado anteriormente, o fenômeno da encarnação do herói joanino constitui-se no ponto de partida paradigmático para a história salvífica da humanidade (BARRETT, 1971, p. 51; FEUILLET, 1971, p. 99; HENGEL, 2008, p. 270). Neste aspecto, os sintagmas cristológicos do reino e da glória implícitos na fórmula *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, e, conseqüentemente, inerentes ao modelo mesocristológico joanino constituem-se como paradigmas soteriológicos, na medida em que evocam dialeticamente tanto a humanidade e divindade de Jesus, quanto a sua obra messiânica redentora no mundo.

No enredo do QE, este vocativo salvífico mesocristológico atinge seu zênite na cruz⁷³⁴ do herói, que tanto fornece um elo vital entre cristologias vertical e

⁷³⁴ Acerca desta temática, ver em Evans (1993, p.180) e Painter (2014, p. 57).

horizontal⁷³⁵ quanto evoca o nexa teleológico de sua obra⁷³⁶. Tal imperativo mesocristológico encontra, por sua vez, seu eco escriturístico, sobretudo em Jo 20,31⁷³⁷, discurso no qual o autor de E2 se utiliza tanto dos preceitos messianológicos (estruturados e ressignificados desde as TB, CS a E1), quanto do sintagma da glória (‘υἱὸς τοῦ θεοῦ’, “Filho de Deus”, próprio de E2) para se referir à obra salvífica de Jesus⁷³⁸.

2- Na dinâmica do trajeto joanino circunscrito em Jo 1,14, o modelo genético mesocristológico inaugura-se como um construto teo-político.

À luz de nossa perspectiva pendular que no discurso da encarnação agrega e ressignifica todo conteúdo teo-político intrínseco nos estágios anteriores (Jo 18,36; 1,1)⁷³⁹, podemos afirmar que este construto diz respeito, sobretudo, à matização teo-política imbricada nesse modelo protocristológico.

O primeiro passo que nos dirige a este engendramento mesocristológico estrutura-se a partir da concepção de que a “encarnação”, como categoria analítica, constitui-se num mecanismo cujas engreagens asseguram uma imbricação da religião e da política. Dentro destas engrenagens que se movem a partir do trânsito correlato entre o político e o teológico, esquemas de organização e de representação se mantêm, graças a deslocamentos ou transferências, que, por sua vez, possuem interface com a ideia da imagem do corpo e de sua duplicidade, da ideia do Um e de uma mediação entre o visível e o invisível, entre o eterno e o temporal (LEFORT, 1991, p. 288-294).

A partir deste enquadramento, ao apropriarmos-nos de matizes da teoria teo-política consideramos que a homologese encarnacional em Jo 1,14 reverbera e avaliza o nexa amalgamático entre teologia e política no horizonte da saga cristológica joanina. Nesse contexto que repercute uma dança simbiótica entre o teológico politizado e o político teologizado (LEFORT, 1991, p. 259-289; ASSMANN

⁷³⁵ A cruz de Jesus fornece um elo vital em seu padrão cristológico de subida e descida (EVANS, 1993, p. 180).

⁷³⁶ Por meio da obra do Cristo encarnado, a separação entre Deus e o ser humano é superada (THEISSEN, 2009, p. 86).

⁷³⁷ ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[σ]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ. “Mas estes foram escritos para que vocês creiam que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus e, crendo, tenham vida em seu nome” (Jo 20,31).

⁷³⁸ Maiores informações em Vidal (2013, p. 464).

⁷³⁹ Por esse conteúdo refirimo-nos tanto ao processo de politização superior do teológico estruturado no modelo protocristológico real em Jo 18,36, quanto ao processo de teologização de um conteúdo cristológico (super)politizado arquitetado no modelo protocristológico da glória em Jo 1,1 (E2).

apud AGAMBEN, 2011, p. 213), o modelo mesocristológico implícito na homologese encarnacional evidencia uma síntese de equilíbrio teo-político em seu conteúdo.

No campo da construção paradigmática da mesocristologia joanina em Jo 1,14, esse equilíbrio se evidencia a partir da interface dialética que ressignifica os modelos protocristológicos e visibiliza o imbricamento sintético entre o vértice de teologização da alta política (Rei-Deus/Messias-Logos), produzido na ressignificação da cristologia real e o vértice de politização superior do teológico (Deus-Rei/Logos-Messias) produzido na ressignificação da cristologia da glória no seio dos grupos joaninos. Este matiz cristológico em que teologia e política se equacionam, explicita, por sua vez, o vínculo entre o reino e a glória, o imanente e transcendente⁷⁴⁰ (MILBANK, 1995, p. 33; QUADROS, 2009, p. 33), o visível e o invisível, entre o temporal e o eterno na homologese da encarnação do herói joanino.

Na esfera da saga joanina, esta *dynamis* sintética de equilíbrio teo-político desconstrói por sua vez tanto os parâmetros interpretativos polarizantes de (super)espiritualização quanto de (super)politização da cristologia joanina. Em outros termos, a constatação do equilíbrio entre as esferas teológico-política inerente ao código cristológico *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* assinala que o protótipo mesocristológico não se reduz, de um lado, a um tratado politológico e, de outro, a um discurso estritamente pneumatológico relacionado ao herói joanino.

3- Na dinâmica do trajeto joanino localizado em Jo 1,14, a plataforma genética mesocristológica constitui-se num construto híbrido-cultural.

Na estrada kerigmática e fenomênica em que o próprio Jesus se faz companhia, as adversidades do caminho fazem da comunidade joanina uma andarilha entre dois mundos (HENGEL *apud* IRONS, 2006, p. 20). Neste contexto, a analogia entre os modelos protocristológicos real e da glória não se articula a partir de uma relação de ruptura ou transição paradigmática cultural⁷⁴¹, mas dentro de uma dinâmica relacional de adaptação e aprofundamento, que engloba a transmissão, apropriação e ressignificação de tradições. Essa dinâmica, por seu

⁷⁴⁰ Segundo o esquema da economia teo-política, “tudo que vai no sentido da imanência vai no sentido da transcendência, tudo que vai no sentido da explicitação dos contornos das relações sociais vai no sentido da interiorização da unidade, tudo que vai no sentido da definição de entidades objetivas, impessoais, vai no sentido de uma personalização dessas entidades” (LEFORT, 1991, p. 294).

⁷⁴¹ Neste ponto não concordamos com a formulação de Kessler (2003, p. 116), que acredita em um processo de transição paradigmática cultural no plano formativo das cristologias neotestamentárias.

turno, conglomerada uma preservação dialógica da continuidade e da unidade⁷⁴², relacionando em si a origem jesuânica e judaico-cristã e o respectivo contexto cultural helênico vivenciado pelos grupos joaninos⁷⁴³ (KESSLER, 2003, p. 118-119).

Diante deste cenário, a fórmula mesocristológica implícita em *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* integra-se como construto que se estrutura a partir da matriz cultural judaico-helenista com maior grau de aculturação helênica⁷⁴⁴. Todavia, esse maior grau de aculturação, inerente ao espectro híbrido cultural mesocristológico não suprime o viés contracultural intrínseco à homologação encarnacional do herói. Na fronteira que denota a interface da concepção cristológica joanina e seu contexto socioreligioso, o matiz contracultural mesocristológico se estabelece na medida em que os grupos joaninos se alojam na cultura para estabelecer uma crítica à mesma (BARCLAY, 1996). Nesse itinerário, a comunidade joanina se utiliza de elementos da cultura, principalmente da filosofia⁷⁴⁵ (*paideia*) grega, para criticar o terreno da religiosidade⁷⁴⁶ greco-romana, mais especificamente, o culto imperial. Esse dado leva-nos ao próximo ponto.

4- Na dinâmica do trajeto joanino localizado em Jo 1,14, a plataforma genética mesocristológica constitui-se num construto cultural.

Um dos aspectos estruturantes da mesocristologia joanina em Jo 1,14 diz respeito ao sintagma devocional inerente a esse modelo genético protocristológico.

⁷⁴² As características da fé cristológica judaico-cristã (tanto do tipo de exaltação como o tipo de encarnação) foram conservadas no Novo Testamento, e através desse documento válido para todos os tempos, elas o tem marcado para sempre ainda dando-lhe continuidade e unidade (KESSLER, 2003, p.118, tradução própria).

⁷⁴³ Sob esse ponto de vista, concordamos com Kessler (2003, p.118, tradução própria) que no contexto da estruturação cristológica joanina “o campo da experiência helenística não representa um mero caminho de roupagem, tampouco uma simples acomodação funcional. Em certos aspectos supõe um lucro e um aprofundamento da cristologia (a recondução mais radical do acontecimento de Cristo a Deus mediante a preexistência e a encarnação, um entrelaçamento universal e cósmico da fé cristológica)”.

⁷⁴⁴ Diagramada desde os primórdios sob uma matriz cultural judaico-helênica a variabilidade de modelos protocristológicos joaninos é diretamente proporcional aos graus de helenização presentes em cada momento do trajeto histórico da comunidade. Em outros termos, esses diferentes graus de helenização (assimilação, aculturação e alojamento), em determinada medida interagem com os diferentes (graus) da construção de sua(s) cristologia(s), e, por conseguinte, com a especificidade cristológica inerente a cada fase da comunidade. Da mesma forma, o processo de helenização experimentado pelos grupos joaninos indica, e em certo grau, responde a plataforma de pluralidades cristológicas do QE. Dentro desta concepção o modelo mesocristológico faz-se síntese deste processo de aculturação. Acerca da temática, remetemos uma vez mais à Hengel (1989, p. 2) e Barclay (1996, p. 92).

⁷⁴⁵ Conjecturamos que um maior grau de aculturação filosófica (*paideia*) no seio da comunidade joanina, culmina em um estágio de acomodação (alojamento) contracultural. Este se faz um dos aspectos inseridos na construção da alta e mesocristologia joanina.

⁷⁴⁶ A cristologia joanina é condicionada pelo fator cultural, mas não no sentido de se estruturar a partir dos traços religiosos da cultura helenista.

Na esfera da saga cristológica joanina, este sintagma devocional gesta-se a partir do amálgama dialético entre cristologias real e da glória em Jo 1,14, no qual, por uma parte, o matiz que remete à divindade do Logos imprime ao conceito messiânico real joanino um viés celeste não antes estruturado (messianismo mesocristológico). Por outra, a matização sárquica da glória do herói retoma de forma ressignificada os parâmetros messianológicos estruturados nos primórdios na comunidade.

Dentro desta dinâmica elementar, a homologese encarnacional *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* sinaliza a continuidade do complexo processo de mutação na tradição monoteísta joanina iniciado em Jo 1,1. Nesse fluxo poético, o movimento dialético bilateral de ressignificação entre os modelos protocristológicos real e da glória aponta-nos, por sua vez, para estruturação de um arquétipo protocultural neomonoteísta cristolátrico no seio dos grupos joaninos⁷⁴⁷.

Propomos o termo cristolatria a partir da derivação dos termos gregos *Χριστὸς* (*Christos*) e *λατρεία* (*latreia*). No contexto do QE, concebemos por cristolatria a *práxis* cultural *Χριστὸς/λατρεία* ao Messias-Deus (Messias-Logos/Rei-Deus) e ao Deus-Messias (Logos-Messias/Deus-Rei), que se fomenta a partir da dialética mesocristológica e associa o cristianismo joanino como um tipo peculiar de devoção a Jesus⁷⁴⁸. No horizonte poético sequencial do prólogo do QE, este matiz cúltico ao herói visibiliza-se a partir da conexão circular⁷⁴⁹ entre Jo 1,1 e Jo 1,14 e do amálgama cristológico implícito no discurso da encarnação.

Sob uma esfera sequencial escriturística do QE, a *práxis* cristolátrica também replica-se e se visibiliza, a nosso ver, desde o contexto da dinâmica corporativa implícita em Jo 1,14, na qual a utilização do ‘nós’ (Jo 1,14,16) sugere um *Sitz im Leben* cultural ao Deus-Messias/Messias-Deus por detrás do discurso⁷⁵⁰, até as enigmáticas declarações encontradas em Jo 9,38 e 20,28, estruturadas no panorama redacional de E2. Neste encadeamento, tanto o inovador ato de se prostrar diante de Jesus *προσεκύνησεν αὐτῷ* (*prosekynēsen autō*), repercutido por

⁷⁴⁷ Aqui reforçamos que nossa análise acerca da devoção ao Jesus joanino encontra respaldo nas pesquisas de Hurtado (1988, p. 2-127); Bauckham (2003, p. 16-34); Theissen (2009, p. 67-94) e Feitosa (2012, p. 7s).

⁷⁴⁸ Para maiores detalhes, ver em Hurtado (1988),

⁷⁴⁹ Maiores informações em La Potterie (1986, p. 57).

⁷⁵⁰ Em nível rudimentar, Anderson (2008, p. 329) corrobora com esta concepção ao assinalar que no contexto da dinâmica corporativa implícita em Jo 1,14, a utilização do “nós” (Jo 1, 14;16) também sugere um *Sitz im Leben* cultural por detrás do discurso.

aquele que era cego em Jo 9,38⁷⁵¹, quanto a axiomática confissão ‘Ο κύριός μου καὶ ὁ θεός μου (*ho kyrios mou kai ho theos mou*), “Deus meu, Senhor meu”, proferida por Tomé em Jo 20,28, possuem significado religioso profundo e ultrapassam a esfera de um mero gesto ou discurso profano em homenagem a um personagem⁷⁵² (VIDAL, 2013, p. 263).

Postos os termos, acreditamos haver delineado a partir do kerigma encarnacional do herói, as camadas teórico-estruturantes inerentes à condensação do modelo mesocristológico joanino. Entretanto, optamos por deixar para o próximo tópico a visibilização de outro importante sintagma inerente a esse complexo modelo protocristológico. Este elemento, por sua vez, encontra-se diametralmente relacionado ao contexto sociorreligioso vivenciado pelos grupos joaninos e evidencia a plataforma genético-noemática mesocristológica como um construto heterotópico contra-apoteótico, e conseqüentemente, contracultural.

Versaremos acerca disso na próxima seção. Antes, porém, propomos uma tentativa gráfico-esquemática dos sintagmas inerentes ao mapa mesocristológico joanino.

⁷⁵¹ Então o que era cego disse: ὁ δὲ ἔφη, Πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ. “Senhor, eu creio. E o adorou” (Jo 9, 38).

⁷⁵² Cabe aqui a ressalva de que a análise de Vidal (2013) refere-se somente ao texto de Jo 9,38. Contudo observamos o mesmo nexó interpretativo no caso de Jo 20,28.

MAPA MESOCRISTOLÓGICO JOANINO

A ENCARNAÇÃO DO HERÓI EM JO 1,14

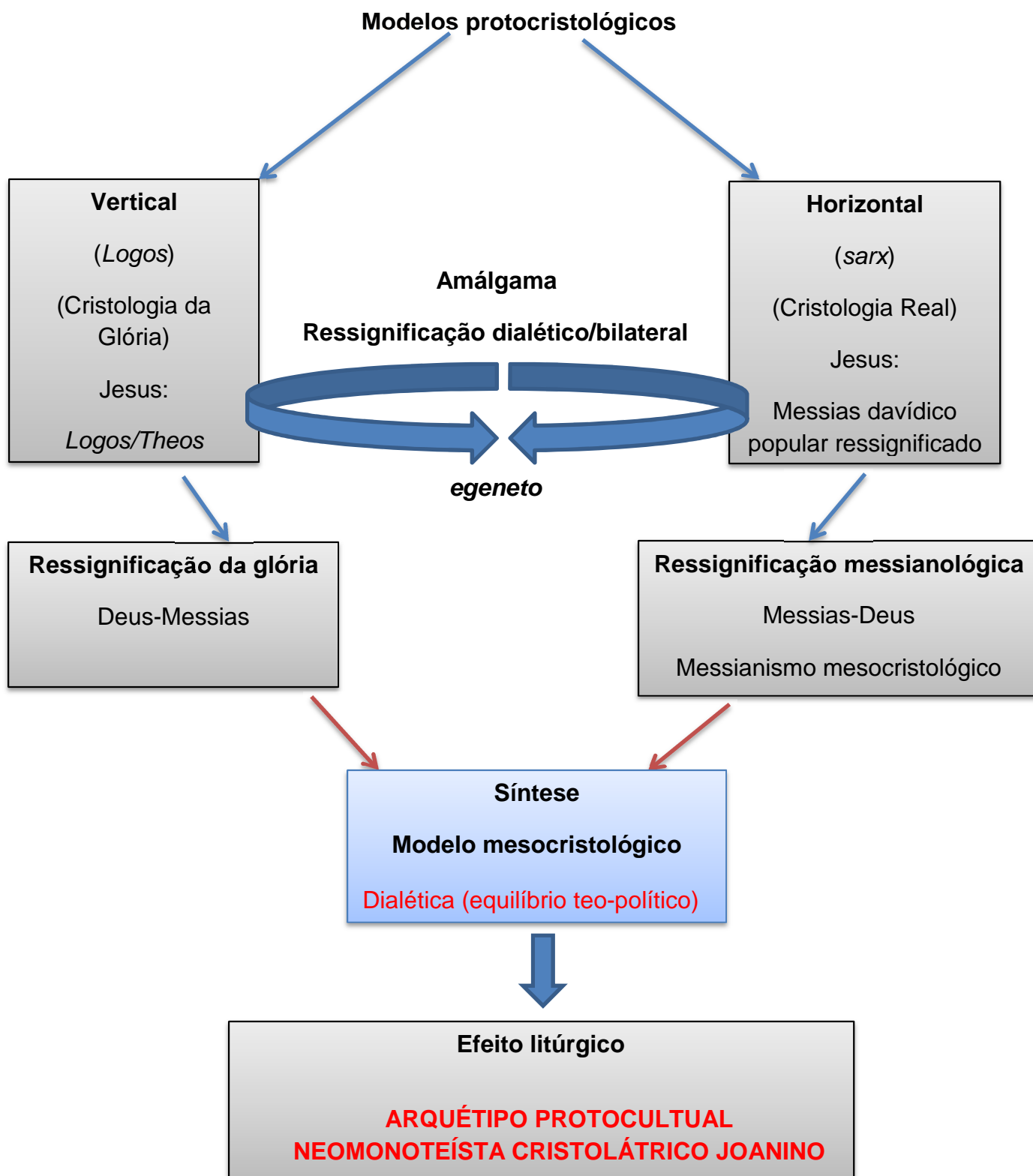


Gráfico 9. Autoria própria.

3.2 O CÂNTICO DA ENCARNAÇÃO: O PARADIGMA CONTRA-APOTEÓTICO DO HINO AO DEUS-REI JOANINO

Pois bem, sonho com uma ciência – digo mesmo uma ciência – que teria por objeto esses espaços diferentes, esses outros lugares, essas contestações míticas e reais do espaço em que vivemos. Essa ciência estudaria não as utopias, pois é preciso reservar esse nome para o que verdadeiramente não tem lugar algum, mas as heterotopias, espaços absolutamente outros; e, forçosamente, a ciência em questão se chamaria, se chamará, já se chama ‘heterotopia’.

(Michel Foucault)

Chegamos ao ponto de nossa empresa reconstitutiva em que versaremos acerca da analogia entre o construto mesocristológico implícito em Jo 1,14 e o contexto sociorreligioso análogo ao trajeto cristológico joanino. De forma particular, trataremos acerca da interface entre a homologese encarnacional do herói joanino e os ritos de apoteose imperial romana. Neste cenário dialógico, se, de um lado, ambas as concepções apresentam-nos uma matriz estrutural comum que evoca a relação entre o divino e o humano (NAYLOR, 2010, p. 223-225), de outro, as divergências axiológicas entre elas fazem-se mais do que significativas.

Dentro da proposta desta seção, por opção metodológica, pensaremos a partir deste momento no discurso encarnacional em Jo 1,14 como clímax cristológico de uma peça hínica orquestrada no âmago litúrgico protoeclesial joanino⁷⁵³. No contexto hínico do prólogo, a formulação *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (*Kai ho logos sarx egeneto*) instaura-se diante das circunstâncias experienciadas pelos grupos joaninos como o cântico da encarnação do herói Deus-rei.

Situada antes do texto, esta proclamação lírica, como em diversos outros hinos estruturados no panorama neotestamentário⁷⁵⁴, exhibe o estágio observável da

⁷⁵³ No contexto joanino, o hino ao Logos pode ser concebido como uma peça litúrgica. Sua estrutura possivelmente evoca um tipo de recitação antifonal (alternância de vozes entre dois corpos corais), na qual o dirigente da celebração cantava uma estrofe e a congregação em uníssono respondia a estrofe da sequência (MILLER, 1989, p. 96-97).

⁷⁵⁴ No Novo Testamento existem vários exemplos de hinos ou fragmentos hínicos relacionados a Jesus. Dentre estes estão o prólogo joanino Jo 1,11-18; Col 1,15-20; Fil 2,5-11; Ef 2,14-16; 5,14; 1 Tim 3,16; 1 Ped 3,18-22; Hb 1,3; Ap 4,8; 11; 5,9-10; 15,3-4; 5,13-14; 7,15-17; 11,15; 19,1-8. Estes são dedicadas principalmente a celebrar a obra e o significado de Cristo (HURTADO, 1988, p. 101). Sob um prisma analógico, pode até ser que o hino joanino a Cristo tenha influenciado ou tenha sido influenciado por outras expressões de culto como se encontram em Fil 2,5-11; Col 1,15-20 e Hb 1,1-4 (ANDERSON, 2008, p. 335).

reflexão e amadurecimento cristológico e configura-se provavelmente como o resultado do entusiasmo religioso fervoroso dos grupos joaninos (HURTADO, 1988, p. 102). Seu conteúdo remete a uma experiência dialética subjacente em todo prólogo do QE e configura-se como material poético que, por uma parte, reflete experiências corporativas de adoração e culto a Jesus⁷⁵⁵ (ANDERSON, 2008, p. 335-336), por outra, repercute a estruturação de um arquétipo litúrgico protocultural neomonoteísta cristológico no seio protoeclesial joanino.

Dentre todas as complexidades e elementos que envolvem a arquitetura do cântico da encarnação no prólogo joanino, ao concebermos que dentre as funções da cristologia joanina encontra-se a inerente perturbação do alojamento do *status quo* imperial romano (CARTER, 2008, p. 340), empreendemos a tese de que o âmago estruturante desta formulação hínica também possui um matiz heterotópico anti-apoteótico⁷⁵⁶.

Como já pontuado em outros momentos desta investigação, na concepção de Foucault (2009a) as heterotopias são outros espaços. Estes são lugares reais, espécies de utopias realizadas nas quais os posicionamentos reais que se encontram no interior de determinada cultura estão ao mesmo tempo representados, contestados e invertidos. Estes espaços diferentes são caracterizados por serem uma espécie de contestação concomitantemente mítica e real do espaço em que se vive (FOUCAULT, 2009a, p. 416). As heterotopias são espaços de ordem social alternativa, isto é, espaços cujo funcionamento difere claramente da ordem vigente. Estas podem ser tanto espaços de resistência como de controle (HETHERINGTON, 1997).

Do ponto de vista sociológico, a heterotopia pode ser lugar de resistências e liberdade, possibilitando outras realidades sociais que diferem daquelas que somente dominam e oprimem (RICHTER REIMER, 2004). Na concepção de Ramos (2010), as heterotopias surgem a partir de uma subversão do poder através das práticas cotidianas daqueles que verdadeiramente ‘usam’, produzem, se reproduzem

⁷⁵⁵ No contexto dos cristanismos originários, a canção constituía-se como uma forma familiar de adoração. Estas canções incluíam os salmos do Antigo Testamento (sobretudo aqueles considerados como profecia acerca do Cristo, ex: Sl 110), mas também composições novas que celebravam a adoração a Jesus (HURTADO, 1988, p. 101). Maiores informações acerca desta temática, ver também em Miller (1989, p. 96-97).

⁷⁵⁶ Este viés anti-apoteótico também se encontra nos hinos paulinos, sobretudo em Fl 2,6-11 (INFANTINO, 2017, p. 70).

no espaço: “Práticas essas que permanentemente atualizam forças, lutas, embates e contradições entre diferentes interesses e significados” (RAMOS, 2010, s/p).

À luz deste referencial teórico, podemos delinear que o complexo processo de construção da imagem do herói joanino implícito em Jo 1,14 se relaciona com o prisma de inversão e contestação paradigmática em que se insere o referencial heterotopológico⁷⁵⁷ foucaultiano. Dentro desta perspectiva, entre as diversas nuances heterotópicas instaladas no prólogo⁷⁵⁸, concebemos que a diagramação da homologese encarnacional na fórmula hínica *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* possui pontualmente um viés heterotópico de desvio⁷⁵⁹ (FOUCAULT 2009a, p. 416), diametralmente relacionado à atmosfera de pressão cultural vivenciada pelos grupos joaninos na cidade de Éfeso⁷⁶⁰ nos dias de Domiciano⁷⁶¹.

⁷⁵⁷ A teoria heterotopológica de Michel Foucault consiste em cinco princípios: O primeiro princípio afirma que “provavelmente não há uma única cultura no mundo que não se constitua de heterotopias” (FOUCAULT, 2009a, p. 416). O segundo princípio afirma que “cada heterotopia tem um funcionamento preciso e determinado no interior da sociedade, e a mesma heterotopia pode, segundo a sincronia da cultura na qual ela se encontra, ter um funcionamento ou um outro” (FOUCAULT, 2009a, p. 417). Nesse sentido, o cemitério é um exemplo. Ao longo dos tempos deixou de ser construído próximo aos grandes centros, foi colocado no limite exterior das cidades, removido para a periferia, transportado para um outro lugar. Sob essa ótica, “os cemitérios constituem, então, não mais o vento sagrado e imortal da cidade, mas a ‘outra cidade’, onde cada família possui sua morada sombria” (FOUCAULT, 2009a, p. 418). Seu terceiro princípio afirma que “a heterotopia tem o poder de justapor em um só lugar real vários espaços, vários posicionamentos que são em si próprios incompatíveis” (FOUCAULT, 2009a, p. 418). Dentro desta concepção, o teatro se enquadra como exemplo de estranhamento espacial. Para Foucault (2009a, p. 418), “é assim que o teatro fez alternar no retângulo da cena uma série de lugares que são estranhos uns aos outros”. O quarto princípio heterotopológico de Foucault trata da relação espaço-tempo, na qual as heterotopias estão ligadas a recortes do tempo, e “se põe a funcionar plenamente quando os homens se encontram em uma espécie de ruptura absoluta com seu tempo tradicional” (FOUCAULT, 2009a, p. 418). De acordo com o quinto princípio, “as heterotopias supõem sempre um sistema de abertura e fechamento que, simultaneamente, as isola e as torna penetráveis” (FOUCAULT, 2009a, p. 420).

⁷⁵⁸ Na contextura do hino ao herói joanino, este viés heterotópico encontra-se em interface com várias camadas do contexto sociorreligioso vivenciado pelos grupos joaninos. Neste cenário os elementos heterotópicos inerentes à confecção do hino comunitário joanino podem ser vistos desde: 1- a contraposição dos grupos joaninos em relação ao grupo de João Batista em Jo 1,6-8 (VIDAL, 2013; BROWN, 1983); 2- a nosso ver, as divergências com os judeus da sinagoga implícitas em Jo 1,17; 3- o argumento contra ala joanina docética dissidente, implícito em Jo 1,14 (VIDAL, 2013; BROWN, 1983).

⁷⁵⁹ Segundo Foucault (2009a, p. 416), a heterotopia é um dado sócio-cultural que possui variabilidades, como a crise ou o desvio: a heterotopia de crise é representada por “lugares privilegiados, ou sagrados, ou proibidos, reservados aos indivíduos que se encontram, em relação à sociedade e ao meio humano no interior do qual eles vivem, em estado de crise”, e a heterotopia de desvio “é aquela na qual se localizam os indivíduos cujo comportamento desvia em relação à média ou à norma exigida”. Na concepção de Stegemann e Stegemann (2004, p. 279), esta postura desviante se define na medida em que uma sociedade majoritária impõe regras e limites a grupos minoritários. Neste momento caracteriza-se a heterotopia. Para maiores informações, ver Stegemann (2012).

⁷⁶⁰ Acerca deste dado, conferir em Carter (2008, p. 344).

⁷⁶¹ Aqui remetemo-nos à atmosfera cultural delineada no item 2.1 desta tese.

Esta percepção conduz-nos novamente à metafórica cena do barco joanino diante do *iceberg* piramidal cultural plasmado no *cosmos*-Império. Agora, reportamo-nos a este cenário, não mais para tratarmos do culto aos Césares e de seus processos de construção, tampouco para arrazoarmos acerca de como o Jesus joanino foi compreendido a partir deste episódio, mas, sobretudo, para explicitarmos como o modelo mesocristológico encarnacional gestado em Jo 1,14 também possui seu matiz crítico e, nesse sentido, se instaura como canção desviante, espaço de contraposicionamento em relação à apoteose imperial romana vigente nos dias do filho de Vespasiano⁷⁶².

No âmbito da homologese encarnacional do herói joanino em Jo 1,14, esta trama heterotópica anti-apoteótica estrutura-se, a nosso ver, a partir de um processo análogo de inversão axiológica do *funus imperatorum* e da *consecratio* imperial, coeficientes matriciais estruturantes dos ritos de apoteose e, conseqüentemente, do processo de divinização dos Césares na esfera do Estado-Teatro romano.

Dentro dessa prospectiva, o objetivo desta seção consiste em estabelecer, sob um prisma diacrônico de interpretação, a analogia entre alguns matizes heterotópicos inerentes ao cântico da encarnação diante dos sintagmas rituais teatrocráticos que compunham o *funus imperatorum* romano e a *consecratio* imperial. Tais aspectos enumeram-se na seguinte sequência:

- 1- O cântico da encarnação se estrutura de forma heterotópica diante do nexo de ancestralidade implícito no rito funerário imperial.

Em um cenário no qual os ritos funerários estruturam-se como uma construção teatrológica para manipulação simbólica associada à glória imperecível do antepassado (GONÇALVES; TAVARES, 2011, p. 244), o cântico da encarnação sinaliza, por sua vez, a preparação de um espetáculo no qual a vida e obra terrena de Jesus concebem-se não somente a partir de um vínculo genealógico davídico, mas, sobretudo, a partir do nexo simbólico de preexistência e divindade do Logos gestado na concepção de uma relação identitária intradivina com o Pai.

⁷⁶² De forma geral, a pesquisa de Carter (2008, p. 318-340) introduz-nos a essa atmosfera heterotópica ao informar-nos que em um pano de fundo de conflitos com a ordem Imperial em Éfeso, o discurso joanino estruturava-se sob uma retórica de distância e contraposicionamento que nega irônicamente a credibilidade da apoteose imperial.

2- O modelo mesocristológico implícito no discurso da encarnação delinea-se como um contra-argumento em relação ao ideário simbólico do duplo corpo do governante⁷⁶³ arquitetado no espetáculo do *funus imperatorum*.

Diante da conjuntura espetacular do *funus imperatorum* na qual se estruturava um ideário simbólico de dicotomização entre corpo mortal e corpo político do imperador⁷⁶⁴, a síntese dialética entre os modelos protocristológico real e da glória implícita no discurso da encarnação evidencia um paradigma de unicidade e integralidade relacionado à compreensão cristológica joanina, e consequentemente, ao ideário do corpóreo de Jesus.

Sob esse aspecto, o fluxograma conceitual binário dialético Logos-sarx, na formulação *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, evoca uma matização sárquica na qual o herói joanino não é concebido sob o viés de estruturação simbólica de um corpo político, mas, sim, a partir do fenômeno estruturante de um corpo em carne e osso, tendo em *σὰρξ* a ideia de um corpo/imagem física e humana em toda sua integralidade⁷⁶⁵. Neste contexto tanto o ideário messianológico quanto a concepção da divindade/glória do Jesus joanino encontram-se intrínsecas ao fenômeno encarnacional.

3- A homologese da encarnação do herói enquadra-se como um construto heterotópico em relação ao processo de divinização e encarnação simbólica do Estado-Teatro romano.

No tablado espetacular da *funus imperatorum* no qual o ideário do corpo político do governante é análogo ao processo de divinização e encarnação simbólica do Estado romano, o estabelecimento da homologese encarnacional joanina estrutura-se sob um viés de contraposicionamento crítico sistêmico. Esta *gens* desviante se reproduz na medida em que o viés messianológico implícito no modelo mesocristológico joanino remonta ao kerigma da *basileia* do Messias-Deus perante aos paradigmas teatrocárnicos do *cosmos*-Império.

⁷⁶³ Para ressalvas que contra-argumentam o possível viés anacrônico da teoria de Kantorowicz (1998) acerca do corpo duplo do rei no conteúdo desta tese, ver no item 2.2.2.1 do segundo capítulo deste trabalho.

⁷⁶⁴ Uma vez mais norteamos nossa afirmativa fundamentados no referencial teórico de Apostolidès (1993, p. 13) e Kantorowicz (1998, p. 21).

⁷⁶⁵ Acerca deste tema, conferir em Feuillet (1971, p. 103) e Gingrich (1993, p. 186-187).

4- O cântico da encarnação do herói em Jo 1,14 possui um matiz heterotópico em relação aos meandros estruturantes da chamada “*pompa funebris*” no percurso ritualístico do *funus imperatorum*.

Sob a atmosfera de um cenário em que os protagonistas e articulistas da “*pompa funebris*” eram os membros da aristocracia romana⁷⁶⁶, o discurso da encarnação remete a um viés sociológico de desconstrução paradigmática.

Nesse sentido, em contraste com os valores de ancestralidade, prestígio, riqueza e poder teo-político expressos na “*pompa funebris*” e nutridos pela aristocracia romana, o cântico da encarnação do herói em Jo 1,14 se instaura sob um nexu axiológico inverso na medida em que, na homologese joanina, o Logos faz-se carne e insere-se na descendência não de antepassados da elite, ricos, poderosos e de prestígio no serviço imperial, mas de pais provincianos, pessoas não leais ao Império (CARTER, 2008, p. 136-137). Concebido à luz do prisma mesocristológico em Jo 1,14, este viés heterotópico “antipompa” implícito no discurso encarnacional remete uma vez mais ao conteúdo do messianismo campesino ressignificado⁷⁶⁷ e da realeza do herói, visibilizado desde as Tradições Básicas (TB) a E1, sendo (re)configurado em última instância no código cristológico *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*.

5- O cântico da encarnação do herói configura-se de forma heterotópica em relação aos parâmetros axiológicos delineados na *laudatio funebris* imperial.

Remontamos aqui à cena em que a *laudatio funebris* imperial confeccionava-se como um mecanismo teatocrático homilético de propaganda, no qual, a partir da estrutura teo-política de plausibilidade e da retórica do deslumbramento, os atores protagonistas desse ritual tinham a capacidade de manipular a realidade e exagerar nos eventos que poderiam beneficiar os sucessores no poder (RAMIREZ, 2008, p. 117; GONÇALVES, 2008, p. 45-46).

Diante deste cenário, o cântico da encarnação em Jo 1,14 estrutura-se como um construto cristológico que não se diagrama sob uma lógica de manutenção de um poder protocelestial por parte dos grupos joaninos. Do contrário, no contexto

⁷⁶⁶ Conforme a descrição de Herodiano (IV.2.2-3)

⁷⁶⁷ A partir de um duplo horizonte de interpretação (MARTYN, 1979a, p. 30) soma-se a esta caracterização cristológica antipompa o retrato campesino e heterotópico da própria comunidade joanina na ocasião de seu deslocamento da região da Palestina para um perímetro geográfico rural localizado nas regiões da Galaunítide e Bataneia (VIDAL, 2013; WENGST, 1988). Para maiores informações, ver item 1.1.3 desta pesquisa.

fenomênico joanino, a formulação *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* possui um viés retórico heterotópico e se imprime sob um nexos homilético ontológico, no qual, a encarnação do herói designa-se como kerigma soteriológico diante dos paradigmas teatrocárnicos de dominação inerentes ao *cosmos*-Império.

6- O modelo mesocristológico implícito no discurso da encarnação formata-se sob uma diagramação heterotópica anti-catasterista e anti-panteonizante estruturada na cena da *crematio* imperial.

No contexto das revoluções celeste e telúrica que perpassam as teias teatrocárnicas e teo-políticas do *cosmos*-Império, a *crematio* imperial (cremação do cadáver) instaurava-se como rito divinizante espetacular que sinalizava o ingresso da alma do governante à esfera urânico-divina e o início de sua veneração junto aos demais deuses do panteão romano⁷⁶⁸.

Frente a esse tablado panteonizante, no qual um ser humano “tornava-se” *divus* (*divino*), o paradigma cristológico *Theos-sarx egeneto*⁷⁶⁹ “Deus se tornou carne”, implícito no cântico da encarnação do herói no QE, evidencia a estruturação paradoxal de um mecanismo anti-apoteótico no qual de forma diametralmente oposta, o Deus joanino fenomenicamente se fazia humano⁷⁷⁰.

Nesse ponto o cântico da encarnação se estabelece sob uma propositiva ousada perante o panorama religioso greco-romano. Este concebia a ideia de super-homens que eram elevados à companhia dos deuses (como na *crematio* imperial), entretanto não adotava a concepção de um ser divino que se tornaria realmente humano e mortal (LINDARS, 2000, p. 86), regendo-se por parâmetros nos quais a divinização deveria partir da humanidade e não a humanidade partir da divinização (SANTOS, 2013, p. 54).

À luz desta plataforma cristológica, diante das redes de poder inerentes à *crematio* imperial, a homologese encarnacional joanina se estrutura como um protótipo heterotópico anti-catasterista e anti-panteonizante na medida em que:

- a) O fluxograma binário dialético *Logos-sarx egeneto* explicita um processo histórico de descida (verticalização) do Logos, que, por sua vez, se articula de

⁷⁶⁸ Cf. Herodiano (IV. 2.2-3) e Plutarco (2001, p. 245-251).

⁷⁶⁹ Aqui sucitamos a analogia *Theos-sarx egeneto* a partir do estabelecimento da fórmula cristológica *λόγος / θεός* visibilizada em Jo 1,1 e evidenciada na seção 2.3.3 do capítulo anterior.

⁷⁷⁰ Santos (2013, p. 54, grifos nossos) corrobora com essa ideia ao assinalar que: No QE “o caminho estrutura-se de forma oposta à ideia *apoteótica* comumente promulgada. Não o humano se torna divino, mas o divino se torna humano”.

forma contrária à representação mítico-simbólica da ascensão do governante à esfera celeste mediante a soltura de uma águia que, segundo a crença romana levaria a alma dos imperadores para os céus⁷⁷¹.

Neste cenário paradoxal, a formulação mesocristológica em *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* repercute em Jo 1,14 um nexos cristológico, no qual a imagem divino-humana do herói joanino não se reduz a uma plataforma simbólica-ritual (CARTER, 2008, p. 330), mas, sobretudo, estrutura-se a partir da visão palpável do seu reino e glória.

- b) De forma contrária ao modelo panteonizante que insere o imperador na esfera celeste e transcendental, o paradigma da imanência explícito na fórmula *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* estrutura-se como fenômeno sárquico sob o qual o herói joanino é colocado mais perto dos seres humanos do que quaisquer outras divindades (THEISSEN, 2009, p. 80). Nesse enquadramento, o nexos de suplantação imagética imperial gestada em Jo 1,1 tem seu ápice na formulação hínico mesocristológica em Jo 1,14.
- c) No cântico da encarnação o paradigma teológico que remete à preexistência, atemporalidade e transcendência do *Logos-Theos* joanino plasma-se como conceito inverso ao ideário de aquisição da imortalidade impresso na dinâmica catasterista forjada em César.

Em outros termos, diante de um cenário de metamorfose sideral⁷⁷², em que o astro prefigura a dicotomia mortal/divino e transforma-se no corpo simbólico e teopolítico do governante, o código cristológico *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* evidencia, em síntese, o fenômeno sárquico de um Logos divino, preexistente, eterno e imortal.

- 7- O modelo mesocristológico implícito no discurso da encarnação condensa-se sob uma diagramação heterotópica em relação à *consecratio* imperial.

Em nível introdutório, a pesquisa de Carter (2008) traz-nos suporte para esta proposição na medida em que afirma que, no contexto joanino, a divindade de Jesus não se estrutura sob um nexos de fabricação imagética apoteótica. Para os autores joaninos, Jesus não foi feito por ninguém, ele é Deus desde o início, mesmo antes de ascender aos céus após sua ressurreição. De forma contrária ao ritual apoteótico

⁷⁷¹ Cf. Herodiano (IV.2, 10-11).

⁷⁷² Acerca do tema, rememoramos as obras de Brandão (2000, p. 65) e Ramírez (2008, p. 222).

imperial, não há estrutura burocrática, nenhuma testemunha para oferecer provas⁷⁷³, nenhum ritual para efetuar sua transformação em *divus* (CARTER, 2008, p. 330).

Sob essa perspectiva, perante uma atmosfera em que o governante era “tornado” / “feito” *divus* a partir de um ato decisório senatorial (PRICE, 1987, p. 72-73), de cunho burocrático-legislativo (WEINSTOCK, 1971, p. 389), o cântico da encarnação prefigura um nexu cristológico autônomo, no qual o *Logos-Theos* preexistente, a partir de sua relação intradivina, decide tornar-se *sarx* e habitar em meio à humanidade.

Nesse encadeamento poético, a inserção do verbo ἐγένετο (*egeneto*) na homologese encarnacional joanina estrutura-se como fator anti-consecratio, na medida em que sinaliza que tanto a divindade quanto a humanidade do herói joanino não são aspectos análogos ou condicionados a um processo de aclamação performática forense. Do contrário, em um cenário no qual o paradigma César-*divus* estruturava-se sob uma *dynamis* de fabricação imagético-simbólica de cunho teopolítico, o “tornar-se” de *egeneto* em Jo 1,14, explicita, tanto a realidade ontológica do *Logos-Theos* incriado (o que era *Theos* desde a origem)⁷⁷⁴, quanto reforça o grau de autonomia imbricada ao fenômeno sárquico do Logos joanino.

Diante desta esfera paradoxal, concordamos com a pertinente assertiva de Hinkelammert (1998, p. 10, tradução própria) de que “revoluções na terra pressupõem revoluções no céu”. Na paisagem joanina, esse paradigma revolucionário demonstra-se, em suas devidas proporções, sob um nexu de inversão mecânica e axiológica, tanto no cântico da encarnação quanto nas dimênicas que circunscrevem os ritos da apoteose imperial romana. Entretanto, no tablado dialético espetacular em que estes heróis foram concebidos, enquanto um herói ao ser divinizado revolucionava o âmbito celeste a partir das decisões teatrocráticas tomadas na terra, outro, sendo eternamente *Theos*, ao encarnar-se, revolucionava a humanidade a partir de uma decisão soteriológica vinda dos céus.

Essa síntese antagônica se expressa no organograma a seguir:

⁷⁷³ No contexto da apoteose imperial “era necessário também que existisse um *iurator*, ou seja, uma pessoa (*ainda que paga para isso*), que declarasse publicamente ter visto a imagem do imperador subindo aos céus” (GONÇALVES, 2008, p. 49, grifos nossos).

⁷⁷⁴ Para essa conexão circular entre Jo 1,1 e Jo 1,14 respaldamo-nos uma vez mais em La Potterie (1986, p. 57).

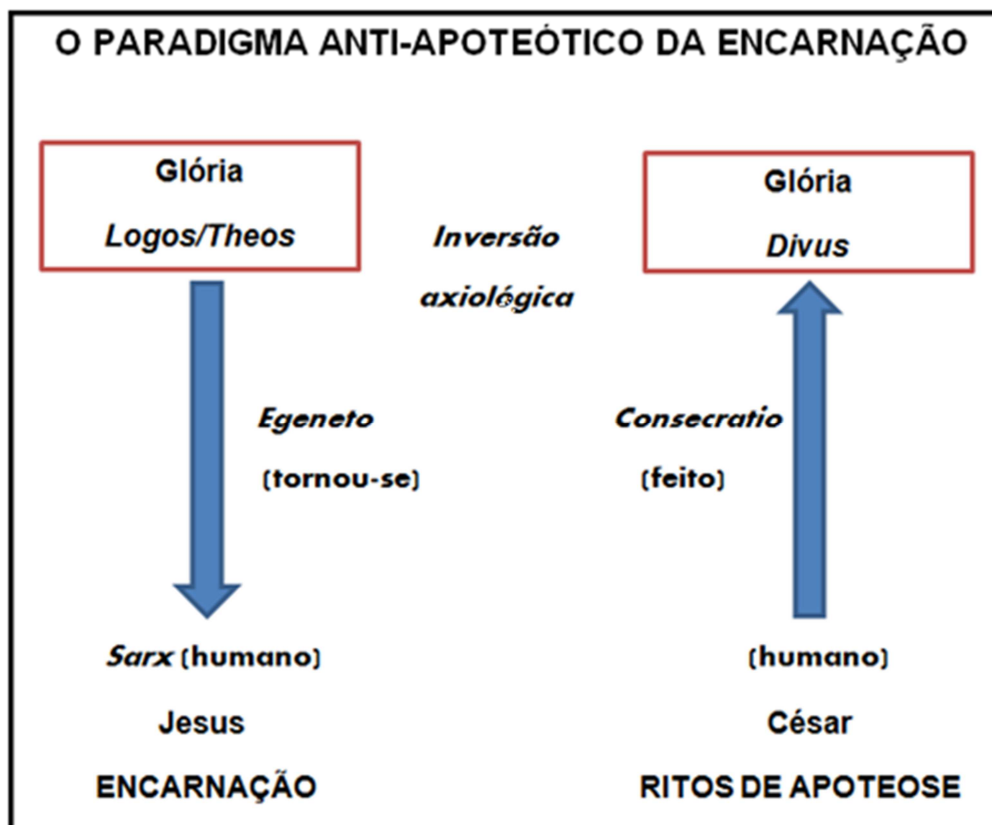


Gráfico 10. Autoria própria.

No contexto da saga cristológica joanina, todos estes sintagmas heterotópicos e anti-apoteóticos implícitos na canção desviante da encarnação remetem, por sua vez, a uma crítica matricial contracultural. Nesse encadeamento, a consolidação do arquétipo protocultural neomonoteísta cristolátrico no seio protoeclesial joanino, implícita na fórmula mesocristológica *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, confirma a estruturação de uma plataforma devocional heterotópica anti-idolátrica e anti-politeísta, na qual, tanto a compreensão da divindade/glória quanto da humanidade/realeza de Jesus estruturam-se como paradigmas contrários ao culto imperial vigente em Domiciano e a todas as estruturas teotocráticas engendradas neste⁷⁷⁵.

Todo este panorama contracultural, descortinado a partir do modelo genético cultural mesocristológico implícito no cântico da encarnação encaminha-nos para o último passo do nossa empresa reconstitutiva. Este diz respeito à história efetual

⁷⁷⁵ Tratamos de forma pontual acerca destas estruturas na seção 2.2 desta tese.

que perpassa a construção paradigmática contracultural da mesocristologia joanina. O desfecho final da saga cristológica do herói. O fim da jornada dos poetas joaninos.

Adentrar-se-á nesta última cena agora.

3.3 O 'FIM' DA JORNADA: OS EFEITOS DA MESOCRISTOLOGIA JOANINA

A história efetual tem sua estrutura na experiência.

(Hans-Georg Gadamer)

Chegamos à altura de nosso trajeto kierkegaardiano em que o enredo que apresenta-nos em nuances de espetáculo a saga cristológica do herói descortina-nos suas prováveis cenas finais. Aportamos, pois, ao momento de nossa investigação que diz respeito à história efetual (GADAMER, 1997), que circunscreve o complexo processo construcional paradigmático do modelo mesocristológico joanino. Nessa paisagem o resgate da memória histórica e dos efeitos históricos de histórias e interpretações significa tomar posse de um legado deixado pelos escritos joaninos (RICHTER REIMER, 2005, p. 12).

No contexto do QE, esta dinâmica de efetualidades remete às (des)continuidades que envolvem o trajeto histórico dos grupos joaninos e equaciona-se basicamente em três aspectos. Os dois primeiros fatores serão abordados respectivamente nos itens 3.3.1 e 3.3.2 e correlacionam-se diretamente com os efeitos da concepção mesocristológica a um nível conflitual externo (macro) e interno (micro) à comunidade joanina. Tais elementos transportam-nos ao ato epilodal da saga cristológica joanina e proclamam um dos maiores dramas e conflitos vivenciados pelos poetas da comunidade. O último coeficiente efetual, por sua vez, relaciona-se de forma pontual, com a prospectiva do efeito teórico-interpretativo da mesocristologia joanina à luz do prisma redacional final do QE. Este elemento teórico será delineado no item 3.3.3 desta seção e nos conduzirá ao apagar das luzes de nossa reconstituição.

3.3.1 Mais do que Poetas: efeitos externos de perseguição e martírio joanino

Não! Nada será perdido daqueles que foram grandes; cada qual à sua maneira e conforme a grandeza do objeto que amou. Pois aquele que amou a si mesmo foi grande por sua pessoa; quem amou a outra pessoa foi grande porque se deu; porém aquele que amou a Deus foi maior do que todos.

(Soren Kierkegaard)

Na definição de Kierkegaard (s/d), o poeta é aquele que se mantém fiel a seu amor ao herói, e nesse caminho de lealdade combate diuturnamente contra as armadilhas do seu esquecimento. Nessa trama, o herói, ávido para arrebatá-lo, ao cumprir sua missão, entra na sua companhia e ama-o, do mesmo modo, com um amor identicamente fiel, pois, para ele, herói, “o poeta é o melhor do seu ser, como uma apagada lembrança, com certeza, porém tão transfigurado quanto ele” (KIERKEGAARD, s/d, p. 35-36).

Aproximamo-nos do momento de nosso trajeto kierkegaardiano que anuncia um dos maiores dramas implícitos na saga cristológica do herói. O drama da perseguição e martírio⁷⁷⁶ vivenciado pelos poetas joaninos. Este episódio constitui-se num capítulo difícil e obscuro e traumático na sua história joanina (MARTYN, 1979b), e relaciona-se com os efeitos e conflitos inerentes à construção paradigmática da mesocristologia a um nível externo à comunidade.

À luz da metáfora foucaultiana, a cena de perseguição na qual os poetas joaninos são transfigurados, desenha-se a partir do momento em que o barco joanino encontra-se num mar conflitual, no qual o *cosmos* se materializa concêntricamente⁷⁷⁷ em todas as suas esferas de poder⁷⁷⁸.

Nesta cena, em que a hostilidade do meio ambiente se fazia cada vez mais aguda (VIDAL, 2013, p. 94), a consolidação do arquétipo protocultural neomonoteísta cristológico no seio protoeclesial joanino implícita na fórmula hínica mesocristológica

⁷⁷⁶ “Dos primeiros atritos em Jerusalém até os horrores da última grande investida anti-cristã, longa é a história da perseguição e do martírio no cristianismo antigo; complexo é seu estudo sistemático. Ampla, igualmente, é sua literatura: atas, paixões, legendas, exortações [...] Graças a essa documentação, pode-se, por vezes, reconstituir, em detalhes, todos os passos de um processo: delação, interrogatório, prisão, tortura, julgamento, condenação, execução cruenta”(CÂNDIDO, 2007, p. 2).

⁷⁷⁷ Maiores informações em Konings (2005, p. 37s).

⁷⁷⁸ Estas esferas de poder, por sua vez, remetem à concepção concêntrica de micro e macrocosmos engendrada em Jo 18,36 (E1).

Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο confirma a estruturação de uma plataforma devocional que gera efeitos e conflitos tanto em relação aos parâmetros do judaísmo rabínico (microcosmos) quanto em relação à estrutura cultural diagramada no Império dos Césares (macrocosmos). Tais conflitos, por sua vez, sinalizam dinâmicas de perseguição e martírio joanino sob uma vertente bilateral, estruturada tanto por parte dos judeus, que já haviam expulsado a comunidade da sinagoga, quanto por parte do Império Romano sob Domiciano. No contexto joanino este cenário de ataque aprofunda o medo e a desconfiança da comunidade (MARTYN, 1979b).

Sob um nível microcósmico, o enredo de perseguição e martírio joanino delineou-se sob a atmosfera e continuidade das polêmicas de cunho cristológico entre os grupos joaninos e os judeus rabínicos, ocorridos ainda num período pós-expulsão da sinagoga (TEPEDINO, 1993, p. 177).

Neste cenário no qual a conduta de fé joanina não se diagramava a partir da estruturação de uma criptocristologia e de uma conseguinte cripto-devoção ao herói⁷⁷⁹, o kerigma e culto ao Deus encarnado intrínseco à fórmula mesocristológica joanina instaura-se como uma heresia que não só continuava a confrontar os pressupostos messianológicos, quanto também passava a afrontar a tradicional concepção teológica-cultural monoteísta⁷⁸⁰ do judaísmo rabínico.

Martyn (1979b, p. 105) auxilia-nos nessa reconstituição, ao confirmar que, nesse período, os grupos joaninos foram tidos como diteístas⁷⁸¹ que ao proclamarem a numinidade/glória de Jesus levaram outros judeus para a adoração de um segundo deus ao lado de Adonai. Esta violação direta ao paradigma cultural monoteísta judaico⁷⁸² gerou novas medidas restritivas por parte do judaísmo rabínico. Dentre estas medidas, os judeus “foram capazes não apenas de excomungar aqueles que confessavam Jesus, mas também para prender alguns dos evangelistas da comunidade separada e submetê-los a julgamento e, na verdade, a execução como sedutores” (MARTYN, 1979b, p. 105, tradução própria).

⁷⁷⁹ Assim como Brown (1983), utilizamo-nos do termo “cripto” (oculto) em nosso processo reconstitutivo acerca do trajeto dos grupos joaninos.

⁷⁸⁰ Esta concepção monoteísta rabínica basicamente se estruturava no pressuposto matricial da *Shemá Israel* (Dt 6,4).

⁷⁸¹ O diteísmo é um sistema religioso que admite a existência de dois deuses iguais e distintos sob uma visão dualista. Brown (1983) retrata essa provável situação conflitual entre a teologia judaica e a nascente concepção cristã joanina de Deus.

⁷⁸² O culto na sinagoga servia para a profissão de fé em um único Deus (LOHSE, 2000).

À luz do panorama escriturístico do QE, esta cena que prefigura a execução de alguns membros da comunidade joanina encontra-se travestida sob um duplo horizonte de interpretação⁷⁸³ na seguinte passagem:

16.1 Ταῦτα λελάληκα ὑμῖν ἵνα μὴ σκανδαλισθῆτε.

16.2 ἀποσυναγώγους ποιήσουσιν ὑμᾶς· ἀλλ' ἔρχεται ὥρα ἵνα πᾶς

ὁ ἀποκτείνας ὑμᾶς δόξῃ λατρεῖαν προσφέρειν τῷ θεῷ.

“Tenho-lhes dito tudo isso para que vocês não venham a tropeçar. Vocês serão expulsos das sinagogas; de fato, virá o tempo quando quem os matar pensará que está prestando culto a Deus” (Jo 16, 1-2).

De acordo com a interpretação de Martyn (1979b, p. 56-57), esta passagem textual explicita a ideia da perseguição dos cristãos joaninos estritamente por parte dos judeus⁷⁸⁴, indicando que os judeus que criam em Jesus podiam ser submetidos não só à expulsão, mas também a uma disciplina severa, e, de fato a uma perseguição que ia até a morte. Nesse contexto não se sabe muito acerca deste homem que persegue até a morte, a não ser que ele entende que sua atividade se configura como um ato de serviço de adoração a Deus.

De forma semelhante, a empresa reconstitutiva de Vidal (2013, p. 368-373) assinala-nos que esta passagem textual é, em grande medida, uma interpretação joanina de diversos motivos da tradição geral cristã acerca da perseguição⁷⁸⁵. Em seu *background*, encontra-se a dura situação dos pequenos grupos joaninos ameaçados pelo “mundo” não crente, especialmente o judaísmo, com o conseqüente perigo de apostasia. Nesse contexto, por uma parte, o verbo “escandalizar-se”, em Jo 16,1, indica o cair (abandonar a fé) por causa de um tropeço (‘escândalo’ da perseguição). Por outra parte, Jo 16,2 aponta os perseguidores como os judeus que investem seu ataque à comunidade joanina como uma defesa de sua entidade religiosa, de “serviço” a Deus. Esta perseguição, por sua vez, podia ter como

⁷⁸³ Neste texto, o que se apresenta como futuro se refere precisamente ao presente atual da comunidade (VIDAL, 2013, p. 368).

⁷⁸⁴ De acordo com a interpretação de Martyn (1979b, p. 56-57), ainda que alguns intérpretes cristãos desejem ver este versículo como uma referência à perseguição de cristãos não por judeus, mas por autoridades romanas, várias evidências indicam que esse segundo trauma foi provocado pelas autoridades judaicas. Fato que segundo o autor infelizmente a partir de uma política de interpretação anti-judaica tem sido usado como “justificativa” da perseguição dos judeus pelos cristãos ao longo dos séculos.

⁷⁸⁵ Segundo Vidal (2013, p. 368-373), o texto Jo 16, 1-4 é um segundo suplemento de E3 ao discurso de despedida de Jesus (15,18-16,15), sendo redigido como uma exortação ao ânimo frente à hostilidade do entorno e ao perigo de apostasia. Sua ênfase é determinada pelo dualismo eclesiológico de E3, com sua separação radical entre a comunidade crente e o mundo não crente.

consequência, em algum caso, a morte de alguns cristãos joaninos (VIDAL, 2013, p. 373).

No panorama da saga cristológica do herói joanino, as dinâmicas de perseguição estabelecidas pelo judaísmo rabínico não só se articulavam a partir de medidas restritivas internas, mas também se estabeleciam a partir de um mecanismo de denúncia da conduta devocional dos grupos joaninos ao Império Romano. Nesse contexto, pós-expulsão sinagoga, uma vez que os cristãos joaninos não eram mais considerados judeus, a denúncia de que estes cristãos não aderiam aos costumes pagãos e deixavam de participar do culto imperial criava problemas legais à comunidade joanina (BROWN, 1983, p. 44).

Este quadro de denúncia, por sua vez, conduz-nos à análise do viés de incriminação (STEGEMANN; STEGEMANN, 2004, p. 356-35), perseguição e martírio sofrido pelos cristãos joaninos por parte do *macrocosmos* que os envolvia. Chegamos à altura dos acontecimentos em que a crise joanina não se caracterizava somente pela perseguição por parte dos judeus, mas também por parte do 'mundo'-Império Romano⁷⁸⁶ (RICHARD, 1994, p. 25; CASONATTO, 1994, p. 24; KONINGS, 2005, p. 37).

Em um nível *macrocósmico*, o enredo de perseguição e martírio joanino delineou-se, a partir do momento em que, sob uma atmosfera de pressão cultural em Domiciano, os grupos joaninos esperavam e proclamavam algo frontalmente oposto à propaganda cultural do Império (VIDAL, 2008, p. 25). Em um cenário no qual adorar alguém além do imperador ocasionava implicações políticas consideráveis à proclamação do Logos encarnado designava uma poderosa declaração de lealdade (ANDERSON, 2008, p. 339). Nesse encadeamento, a estruturação de uma plataforma devocional heterotópica anti-idolátrica e anti-politeísta implícita no modelo protocultural joanino gerou um posicionamento contracultural no seio da comunidade. Em outras palavras, metaforicamente, concebemos que diante do *iceberg* piramidal cultural teatrocrático engendrado no mar do *cosmos*-Império, o barco joanino de forma heterotópica optou por adorar a Jesus e não a César⁷⁸⁷.

⁷⁸⁶ Segundo Konings (2005, p. 39), a exclusão dos cristãos abria caminho à arbitrariedade por parte do Império Romano.

⁷⁸⁷ No contexto joanino, a escolha entre Jesus e o imperador é bastante explícita em Jo 19,12-15 (SALIER *apud* CARTER, 2008, p. 336). No panorama imperial, fiéis joaninos foram martirizados por se posicionarem diante do dilema: escolher a Jesus ou César (Jo 19,14-15) (CASONATTO, 1994, p. 32). Para mais informações, ver em Carter (2008, p. 332).

No panorama joanino, este posicionamento contracultural especificamente implícito na liturgia hínica da encarnação do herói em Jo 1,14, ao contrário de alguns pressupostos do judaísmo sinagoga, não se submetia a negociações com o Império⁷⁸⁸, e reivindicava um nexu cristocêntrico de fidelização e exclusividade devocional atribuída a Jesus. Sob esse viés de cristocentricidade⁷⁸⁹, a contingente posição de recusa cultural na qual todos os sintagmas de poder inerentes à imagem do *divus*-César eram deliberadamente negados, por sua vez, foi vista por parte do Império Romano como um ato de traição calculada (CROSSAN; REED, 2007, p. 21) e desencadeou uma onda de perseguição aos cristãos joaninos⁷⁹⁰ (VIDAL, 2008, p. 25), vinda da parte de Domiciano⁷⁹¹.

Ekeke (2012, p. 176) transporta-nos a esse panorama histórico ao sinalizar que nos dias de Domiciano, o desgosto romano pelo cristianismo dava-se em grande parte devido à sua ruptura paradigmática com os padrões de fidelização⁷⁹² inerentes ao Império. A esta interrupção relacionavam-se tanto a natureza incompreendida de sua adoração a Jesus, quanto sua recusa de prestar culto ao imperador. Sob essa ótica, concebemos que a perseguição domiciana articulou-se como um ataque ao cristianismo como tal, ocasionado pela falta de vontade dos cristãos joaninos de se conformarem às práticas/observâncias do culto imperial (AUSTIN *apud* EKEKE, 2012, p. 183; MCFAYDEN, 2016, p. 46-58).

Dentro de uma perspectiva histórica, estudos recentes têm corroborado com a ideia de que, embora provavelmente não tenha ocorrido um fenômeno de perseguição em massa, existiu um empreendimento esporádico⁷⁹³ e pontual de perseguição e martírio de indivíduos⁷⁹⁴ que professavam sua fé em Jesus sob o governo de Domiciano (NAYLOR, 2010, p. 227-228). Sob esse ponto de vista,

⁷⁸⁸ Carter (2008, p. 332) afirma que em um panorama de negociação com o império, alguns judeus da sinagoga participavam do culto imperial por acreditarem se tratar de uma prática inofensiva, na medida em que o único significado que esta possuía para eles estava vinculado à conformidade social e à participação econômica que este rito produzia.

⁷⁸⁹ Retiramos o termo cristocentricidade da pesquisa de Dal Pozzo (2006, p. 97).

⁷⁹⁰ “Do sinédrio ao foro romano, de Nero a Diocleciano, a missão cristã priorizou a liberdade de ação, a pertinácia no anúncio, a fidelidade ao testemunho, sem barganhar com o poder, nem render-se à idolatria; bem se sabe a que preço” (CÂNDIDO, 2007, p. 1).

⁷⁹¹ Acerca da perseguição aos cristãos em Domiciano, ver em Harris (1979, p. 16-20); Wengst, 1991, p.174-198); Ekeke (2012, p. 176-188); Naylor (2010, p. 227-228) e Mcfayden (2016, p. 46-58).

⁷⁹² No contexto das perseguições em Domiciano, oferendas de incenso, orações e votos ao imperador eram expressões de lealdade, e se estruturavam como um teste identitário para os cristãos (JONES *apud* CUKROWSKI, s/d, p. 63).

⁷⁹³ As perseguições romanas eram geralmente esporádicas, localizadas e dependentes do clima político e disposição de cada imperador (FERGUSON *apud* EKEKE, 2012, p. 188).

⁷⁹⁴ Nos dias de Domiciano, é mais provável que a ação de perseguição tenha sido tomada contra alguns indivíduos quando seu comportamento veio à atenção do imperador (LAFFER, 2005, p. 178).

apesar dos recentes debates acerca da existência ou não de uma dinâmica de perseguição, a confirmação histórica que descredibiliza os nexos de superestimação e generalização da perseguição domiciana, por sua vez, não suplanta⁷⁹⁵, ou subestima⁷⁹⁶ a ideia histórica de que houve a instituição de um ato normativo contra o perigo de deslealdade ao Estado-Teatro representado por uma minoria religiosa que não aderiu ao culto imperial nos dias deste imperador (HARRIS, 1979, p. 16-20).

Em síntese, esta questão da perseguição relacionada ao culto imperial em Domiciano explica-se, sobretudo, a partir de dois fatores: a personalidade do imperador e a situação política em seu reinado (MCFAYDEN, 2016, p. 47). Nas palavras de Mcfayden (2016, p. 57, tradução própria):

O fato é que o egoísmo de Domiciano, às vezes, beirava a insanidade, e, de todos os seus atos furiosos, o menos sensato era seu ataque aos cristãos, simplesmente porque eles se recusavam a se conformar ao cerimonial exterior e confesso que era a expressão estabelecida de lealdade no Império.

Além das prováveis pistas contidas no Apocalipse de João⁷⁹⁷, os próprios anais da história romana pintam a figura de Domiciano a partir dos tons de sua crueldade⁷⁹⁸.

Dentro deste horizonte, o historiador romano Dion Cassio escreve que tamanha era a crueldade de Domiciano que ele desconfiava de toda a

⁷⁹⁵ Perante às tendências interpretativas que suplantam o viés histórico da perseguição domiciana, Jenkins (1999, p. 7-10) propõe-nos uma postura de equilíbrio, na qual opta-se por não passar do extremo do excesso para o extremo oposto da negação deste fenômeno.

⁷⁹⁶ Um exemplo de subestimação da perseguição domiciana encontra-se nos estudos de Laffer (2005, p. 100-178). Em sua obra, o autor argumenta que este fenômeno não ocorreu realmente, sendo fruto de um processo de fabricação/invenção lendária martiriológica para validação da fé cristã a partir de uma agenda anti-Domiciano.

⁷⁹⁷ Aqui chamamos atenção para o livro de Apocalipse como uma fonte escriturística que também corrobora com a concepção do retrato cruel de Domiciano no tocante à perseguição dos cristãos joaninos. De forma peculiar, este livro expressa a atmosfera de obrigatoriedade e conseguinte perseguição contracultural, sobretudo em seu capítulo 13. Esta passagem sugere ao menos uma tentativa de imposição do culto ao imperador para todas as classes da sociedade do Império (MCFAYDEN, 2016, p. 64). De acordo com Laffer (2005, p. 100), mesmo diante de tentativas revisionistas, muitos comentaristas cristãos aceitam que o Apocalipse foi escrito durante o reinado de Domiciano e refletiu sua perseguição dos cristãos.

⁷⁹⁸ O historiador romano Dion Cassio retrata-nos bem a face de crueldade de Domiciano. Nas palavras do historiador, “não havia ser humano por quem ele sentisse qualquer afeição genuína, exceto algumas mulheres; mas ele sempre fingiu gostar da pessoa que no momento ele mais desejava matar. Tão infiel era ele mesmo em relação àqueles que mostravam seu favor ou o ajudavam em seus crimes mais revoltantes, que, sempre que as pessoas lhe davam grandes somas de dinheiro ou apresentavam informações falsas contra um grande número de pessoas, ele certamente as destruiria” (DION CASSIO, *História Romana*, LXVII. 1,3, tradução própria). Acerca da crueldade de Domiciano, ver ainda em Ekeke (2012, p. 183).

humanidade (DION CASSIO, *História Romana*, LXVII. 14,4). Sob essa atmosfera, muitas pessoas foram multadas ou mortas por vários tipos de acusações, sobretudo, aquelas que feriam a índole divina de Domiciano. Neste cenário, entre tantos os que ele executou encontram-se os exemplos de uma mulher⁷⁹⁹ morta por ter se despido diante de uma imagem de Domiciano e por ter se associado aos astrólogos (DION CASSIO, *História Romana*, LXVII. 12,2), bem como a famosa execução do cônsul Flávio Clemente e o exílio⁸⁰⁰ de Flávia Domitila, dois cristãos⁸⁰¹, ambos acusados de ateísmo, uma denúncia sob a qual muitos outros que adotaram os costumes judaicos foram condenados⁸⁰² (DION CASSIO, *História Romana*, LXVII. 14,1).

Por seu turno, a historiografia patrística também corrobora com a concepção do retrato cruel de Domiciano no tocante à perseguição dos cristãos joaninos. Segundo o relato de Eusébio de Césaréia:

Domiciano deu provas de uma grande crueldade para com muitos, dando morte sem julgamento razoável a não pequeno número de patrícios e de homens ilustres, e castigando com o desterro fora das fronteiras e confisco de bens a outras inúmeras personalidades sem causa alguma. Terminou por constituir a si mesmo sucessor de Nero na animosidade e guerra contra Deus. Efetivamente ele foi o segundo a promover a perseguição contra os cristãos (EUSÉBIO, *História Eclesiástica*, Livro III. 17,1, grifos nossos).

Eusébio, ao remeter-se ao testemunho de Hegesipo⁸⁰³, ainda nos relata uma cena de execução, na qual Domiciano ordena a morte aos descendentes de Davi. Nas palavras do pai da igreja:

O próprio Domiciano deu ordem de executar os membros da família de Davi, e uma antiga tradição diz que alguns hereges acusaram os

⁷⁹⁹ Para a estruturação de uma tipologia do martírio feminino, ver em Cândido (2007, p. 7-38).

⁸⁰⁰ No décimo quinto ano de Domiciano, Flávia Domitila, filha de uma irmã de Flávio Clemente, um dos cônsules daquele ano em Roma, junto com muitos outros, foi castigada com o desterro à ilha de Pontia, por causa de seu testemunho sobre Cristo (EUSÉBIO, *História Eclesiástica*, Livro III. 17,4).

⁸⁰¹ Dion Cassio não se refere a Flávio Clemente e Flávia Domitila como cristãos. Contudo, Eusébio de Césaréia possivelmente remonta-se a esta narrativa de Dion Cassio para afirmar que ambos, Clemente e Domitila, foram castigados por Domiciano por seu testemunho acerca de Cristo. Em suas palavras tal foi o testemunho de fé que brihou naqueles dias que os próprios historiadores romanos, alheios à doutrina cristã, não vacilaram em transmitir em suas narrativas a perseguição e os martírios que então ocorreram (EUSÉBIO, *História Eclesiástica*, Livro III. 17,4). Este relato por sua vez, ratifica historicamente a cena de perseguição aos cristãos em Domiciano. Pois se Clemente e Domitila eram realmente cristãos, o surto da perseguição domicianiana pode ser plausivelmente contabilizado (MCFAYDEN, 2016, p. 60). Maiores informações em Jenkins (1999, p. 18-19).

⁸⁰² Suetônio (2012, p. 414-416) também trata da crueldade de Domiciano. Em seus relatos, o historiador romano menciona várias cenas de tortura e crucificação protagonizadas pelo imperador.

⁸⁰³ Historiador eclesiástico do século II d.C..

descendentes de Judas - que era irmão do Salvador segundo a carne —, com o pretexto de que eram da família de Davi e parentes do próprio Cristo. Isto é o que declara Hegesipo quando diz textualmente: ‘Da família do Senhor viviam ainda os netos de Judas, seu irmão segundo a carne, aos quais delataram por serem da família de Davi. O *evocatus* conduziu-os à presença do César Domiciano, porque este, assim como Herodes, temia a vinda de Cristo. Perguntou-lhes se descendiam de Davi; eles o admitiram. Perguntou-lhes então quantas propriedades tinham ou de quanto dinheiro dispunham, e eles disseram que ambos não possuíam mais do que nove mil denários, metade de cada um, e ainda assim afirmaram que não o possuíam em metal, mas que era a avaliação de apenas trinta e nove pletros de terra, cujos impostos pagavam e que eles mesmos cultivavam para viver’ (EUSÉBIO, *História Eclesiástica*, Livro III. 19,1; 20,1-2).

Outro importante testemunho martiriológico cristão análogo aos dias de Domiciano encontra-se na famosa carta de Plínio, o jovem, expedida ao imperador Trajano.

No documento, o governador da Bitínia, inquieto pela multidão de mártires, e em dúvidas acerca do que fazer diante da situação, relata ao imperador sobre o excessivo número de cristãos que eram executados por sua fé⁸⁰⁴. Em um contexto em que os cristãos eram denunciados, Plínio relata que ele mesmo participou de interrogatórios, nos quais os cristãos eram forçados a abandonar sua fé sob a pena de execução⁸⁰⁵. Nessa cena, enquanto aqueles persistiam em confessar a Cristo eram mortos, aqueles que o negavam e amaldiçoavam, passando a adorar os deuses e a imagem do imperador eram libertos (PLÍNIO, *Cartas II, Livro X-XCVI*).

Em sua carta, Plínio detalha essa cena a Trajano da seguinte forma:

Essas acusações se espalharam (como é normalmente o caso) a partir da simples investigação do assunto e de diversas formas de corrupção virem à tona. Um cartaz foi colocado, sem qualquer assinatura, acusando um grande número de pessoas pelo nome. Aqueles que negaram ser, ou ter sido, cristãos, e que repetiram, depois de mim, uma invocação aos deuses e ofereceram adoração, com vinho e incenso, à vossa imagem, que eu tinha, juntamente com a dos deuses, encomendado para essa ocasião, e que finalmente amaldiçoaram a Cristo - achei que fosse adequado dispensar-lhes. Outros que foram nomeados por esse informante de primeira

⁸⁰⁴ “Para o assunto pareceu-me bem a pena referir-se a você (*Trajano*), especialmente considerando o número dos que estão em perigo. Pessoas de todas as categorias e idades, e de ambos os sexos, estão e estarão envolvidas na acusação. Pois esta superstição contagiosa não se limita apenas às cidades, mas se espalhou pelas aldeias e distritos rurais; parece possível, no entanto, verificá-la e curá-la” (PLÍNIO, *Cartas II, Livro X-XCVI*). Conferir também em Eusébio (*História Eclesiástica*, Livro III. 33,1-2).

⁸⁰⁵ “O método que observei para aqueles que me denunciaram como cristãos fora o seguinte: interrogava-os se eram cristãos; se eles confessassem, eu repetia a pergunta duas vezes, acrescentando a ameaça da pena de morte; se eles ainda perseverassem, ordenava que fossem executados” (PLÍNIO, *Cartas II, Livro X-XCVI*, tradução própria).

confessaram ser cristãos, mas em seguida negaram; verdade, eles tinham sido de persuasão, mas finalmente desistiram de algo que, para alguns, era de cerca de três anos, outros há muitos anos e alguns tanto como vinte e cinco anos atrás. Todos eles adoraram a vossa estátua e as imagens dos deuses e amaldiçoaram a Cristo⁸⁰⁶ (PLÍNIO, Cartas II, Livro X-XCVI).

Wengst (1991, p.177) nos auxilia na leitura deste quadro histórico ao afirmar que este procedimento adotado por Plínio “já era comprovado, e, certamente, exercido nos dias de Domiciano. Dentro desta conjuntura “a ‘sustentação do testemunho de Jesus’ adquire sentido bem preciso: é a perseverança na profissão de fé em Jesus no processo, apesar da condenação e da morte que se podem esperar com certeza” (WENGST, 1991, p. 177).

Diante deste panorama em que a adoração ao imperador instaurava-se como um teste de fidelidade, o grande nexos culpabilizante dos cristãos tinha a gênese em sua devoção a Jesus. Em síntese, todo seu erro e culpa resumia-se no hábito dos cristãos de se reunirem na aurora de um determinado dia fixo da semana, para cantarem, em versos alternados, um hino a Cristo como a um Deus⁸⁰⁷ (PLÍNIO, Cartas II, Livro X-XCVI).

Todas estas narrativas historiográficas se estruturam de forma homeomorfa⁸⁰⁸ ao panorama devocional joanino implícito no cântico da encarnação do herói em Jo 1,14 e comprovam o cenário de perseguição e martírio dos cristãos joaninos sob o governo de Domiciano⁸⁰⁹.

À luz da metáfora foucaultiana, este cenário de perseguição e martírio apresenta-nos os efeitos da postura heterotópica e contracultural do barco joanino diante do *iceberg* cultural teatrocrático engendrado no mar do *cosmos-Império*⁸¹⁰. Nesta dinâmica que evoca as tramas finais da saga cristológica do herói, diante do

⁸⁰⁶ Eis a prova crucial: “no momento da adversidade, do sofrimento, da prova final são muitos os que dissimulam, declinam, abandonam a fé. Nem todos são cristãos de verdade” (CÂNDIDO, 2007, p. 1).

⁸⁰⁷ Este testemunho hínico devocional também é repercutido em Eusébio (*História Eclesiástica*, Livro III, 33,1-2). Para maiores informações, ver a importante obra “*Carmen Christi*” de Martin (1967).

⁸⁰⁸ Sinônimo de análogo ou correlato. Acerca desta analogia, conferir em Mcfayden (2016, p. 60).

⁸⁰⁹ Na concepção de Ramsay (*apud* JENKINS, 1999 p. 22-23), a perseguição domiciana pode ser duvidada pelo crítico, mas não pelo historiador. Em suas palavras, “uma tradição tão forte e precoce como a que constituiu Domiciano como um segundo grande perseguidor não pode ser desacreditada sem destruir os fundamentos de história antiga. Aqueles que o desacreditam devem, para ser consistentes, resolverem descartar nove décimos do que aparece nos livros como história antiga, incluindo o que é interessante e valioso”.

⁸¹⁰ Neste contexto, a elaboração de Gallazzi (1999) se imbrica pertinentemente: “Nunca más el mar, lugar de la bestia, memoria permanente de tanta explotación. Nunca más el mar, eje del mercado greco-romano, surcado por los navíos abarrotados de las mercaderías producidas por el latifundio esclavista. Nunca más el mar, orgullosamente llamado por los romanos *mare nostrum*, o “nuestro mar”, lugar de un imperialismo dominador y aparentemente invencible” (GALLAZZI, 1999, p. 89).

impasse dicotômico devocional no qual o *Theos*-Jesus e o *divus*-César figuravam como rivais pela suprema lealdade dos homens⁸¹¹ (MCFAYDEN, 2016, p. 66), o kerigma mesocristológico contracultural do Deus-rei joanino soa como resposta definitiva.

Desenha-se assim um dos enredos mais dramáticos vivenciado pelos poetas joaninos. Este evoca a confissão intrépida daqueles(as) que ao caminharem e conhecerem a Jesus estavam dispostos(as) agora a morrer por ele⁸¹² (LINDARS, 2000, p. 80; BEUTLER, 2013, p. 23-24). Neste espetáculo martiriológico do crer até as últimas consequências, o poeta joanino também se torna herói em cena.

Como interpreta Agostinho (*apud* PEREIRA, 2007, p. 40), ao testemunharem a grandeza do Cristo, é como se os poetas joaninos dissessem: ‘vimos e somos mártires’⁸¹³. Estes mártires, com efeito,

sofreram tudo o que sofreram para darem testemunho ou do que eles por si mesmos viram ou do que eles ouviram, cada vez que seu testemunho não agradava àqueles diante de quem os davam. Como testemunhas de Deus sofreram. Quis Deus ter como testemunhas seres humanos, a fim de que estes tenham por testemunha o próprio Deus (AGOSTINHO *apud* PEREIRA, 2007, p. 40).

Chegamos, destarte, à proposta reconstitutiva final relacionada à repercussão contracultural joanina diante do *cosmos* que a rodeia. Contudo, esta projeção não encerra nossa investigação acerca das efetualidades relacionadas à construção paradigmática da mesocristologia joanina. Faz-se necessário, ainda, uma evidenciação de como as sequelas desse complexo processo de compreensão do herói se relacionam analogicamente com os conflitos relacionados ao âmago

⁸¹¹ “O fato é que o ano 95 d.C é uma data de suprema importância na história humana. Ela marca o início de um conflito entre a religião e o Estado. Nesse contexto em que a lealdade ao imperador era vista como um dever cívico-religioso percebeu-se de ambos os lados que Deus e o imperador eram rivais pela suprema lealdade dos homens” (MCFAYDEN, 2016, p. 66, tradução própria).

⁸¹² “Durante muito tempo prevaleceu a ideia de que a conclusão primitiva do Quarto Evangelho (Jo 20,30s.) fosse circunscrita suficientemente com a fé em Jesus como Messias e Filho de Deus. Mostraremos, porém, que se acrescenta outro empenho, o de conduzir à confissão intrépida de Cristo. Esta finalidade vem à luz, sobretudo, através da estratégia narrativa do Quarto Evangelho e através das figuras exemplares que vivem a confissão intrépida, como o cego de nascença em Jo 9, Nicodemos em sua evolução até participar no sepultamento de Jesus sob os olhos da potência ocupadora, ou Tomé, que declara: ‘Vamos nós também para morreremos com ele!’ (Jo 11,16)” (BEUTLER, 2013, p. 23-24).

⁸¹³ Essa interpretação feita por Agostinho baseia-se no texto de 1Jo 1,2: ‘A vida se manifestou; nós a vimos e dela testemunhamos, e proclamamos a vocês a vida eterna, que estava com o Pai e nos foi manifestada’ (PEREIRA, 2007, p. 40).

protoeclesial intracomunitário joanino. Para alcançarmos esse objetivo, abriremos uma fenda temporal que nos anunciará uma derradeira cena. O último ato dos poetas joaninos.

3.3.2 O Fim da Comunidade Joanina: efeitos internos e destino dos poetas do QE

No horizonte da saga cristológica do herói, o destino de perseguição e martírio joanino articulado na esfera do *cosmos*-Império não excluiu a comunidade de vivenciar outra crise retratada em sua história: o episódio que remete à cisão intracomunitária e dissolução dos grupos joaninos. Nesse tablado de fendas temporais, paralelismos e sobreposições circunstanciais, a construção paradigmática da mesocristologia joanina implícita no discurso da encarnação possui interfaces e efeitos que repercurtem de forma colateral na esfera das relações internas à própria comunidade joanina.

Deparamo-nos com a etapa do trajeto joanino que expressa a articulação de uma zona conflitual intracomunitária e prefigura um grande drama vivenciado pelos poetas joaninos (BROWN, 1983; VIDAL, 2013). Este momento descortina-nos a existência de um agudo processo de separação entre as alas ortodoxa e dissidente da comunidade⁸¹⁴ que se constitui como o maior trauma da história do movimento joanino (VIDAL, 2013, p. 603).

No contexto cronológico do percurso joanino, esta etapa intraconflitual inicia-se no final do primeiro século (a nosso ver nos dias de Domiciano 81-96 d.C), estendendo-se até o início do segundo século e vincula-se diretamente com a última fase redacional da escola joanina. Este é o momento em que se evidencia, de um lado, o surgimento do Evangelho glosado (E3), equivalente a uma reelaboração sucessiva de E2, com acréscimos e suplementos e notas de comentário. De outro, o surgimento dos outros escritos joaninos: 1Jo, um escrito polêmico; 2Jo, uma carta polêmica; 3Jo, uma carta apologética. Além da evolução posterior do Evangelho (E4), que inclui modificações de ordem e a adição de Jo 7,53-8,11 (VIDAL, 2013, p. 30-94).

⁸¹⁴ Ao molde da empresa reconstitutiva de Vidal (2013, p. 62-96), esta divisão entre ala ortodoxa e ala dissidente joanina se estabelece a partir da identificação do perfil hermenêutico destes grupos. Esta divisão, por sua vez, se fundamenta em uma análise textual conjunta entre o QE e as cartas joaninas. Dentro desta perspectiva, as alas ortodoxa e dissidente são identificadas como duas escolas joaninas de interpretação. Para maiores informações, ver em Vidal (2013, p. 62-96) e Brown (1983).

No que se refere ao processo reconstitutivo da saga cristológica joanina, esta trama redacional final revela-nos que o panorama conflitual intracomunitário se estabeleceu, substancialmente, a partir de um embate cristológico travado por duas escolas joaninas de interpretação no próprio ambiente em que a cristologia fora concebida⁸¹⁵ (BROWN, 1983; VIDAL, 2013).

Esta batalha desenha-se em um contexto em que diversas cristologias coexistiam (NÚÑEZ, 2008, p. 69-78) e configura-se basicamente entre os grupos da ala ortodoxa (ligada à escola joanina de mestres glosadores tradicionalistas⁸¹⁶) e os grupos da ala dissidente/cismática⁸¹⁷ (ligados à escola de mestres joaninos que possuíam interpretações excessivamente espiritualistas de cunho doceta, cujos possíveis escritos estão perdidos) (VIDAL, 2013, p. 77-96).

A proposta reconstitutiva de Vidal (2013) introduz-nos a essa prospectiva ao assinalar que a doutrina dissidente era centrada no tema cristológico e assim como o grupo ortodoxo, também recorria à tradição textual joanina⁸¹⁸ para elaborar sua perspectiva acerca de Jesus (VIDAL, 2013, p. 96; 619). Nesta arena hermenêutica, os membros da ala divergente da comunidade, influenciados por uma leitura parcial dos textos que já haviam sido redigidos (isto é, dos textos de E2), passaram a produzir perspectivas gnosticizantes acerca da cristologia que se referia à divindade/glória de Jesus (TEPEDINO, 1993, p. 289). Este é o momento em que se instala um processo hermenêutico de unilateralização cristológica intracomunitário no qual se supervalorizava a preexistência na medida em que se desvalorizava e se esquecia do potencial salvífico da humanidade de Jesus (TEPEDINO, 1993, p. 272-273).

Forjava-se assim o perfil dos grupos joaninos divergentes.

Algo importante a ser pontuado é que devido aos possíveis escritos confeccionados pela ala dissidente joanina estarem perdidos, em nível analógico intertextual, a reconstituição e identificação destes grupos separatistas se estabelece sempre a partir de uma crítica ou resposta da ortodoxia joanina frente às

⁸¹⁵ Desde a época dos cristanismos originários, a temática cristológica não se constitui no terreno das unanimidades ou consensos interpretativos. Esta tendência pluralizante de olhares e interpretações acerca de Jesus pode ser vista no próprio seio dos grupos joaninos.

⁸¹⁶ Os testemunhos dessa época são E3 e 1-3Jo, obras de vários mestres da escola joânica ortodoxa desse tempo (VIDAL, 2013, p. 94).

⁸¹⁷ De acordo com Painter (*apud* NÚÑEZ, 2008, p. 70), estes grupos também podem ser chamados de hereges ou cismáticos.

⁸¹⁸ Na concepção de Vidal (2013, p. 96), tanto as raízes do cisma joanino quanto das divergências cristológicas encontram-se no processo interpretativo de E2 por parte dos grupos joaninos.

heresias destes grupos. Este panorama crítico pode ser observado desde o próprio discurso da encarnação em Jo 1,14, quanto em alguns textos emblemáticos como 1Jo 1,1-3; 1Jo 2,18-27; e 1Jo 5,6.

Este quadro heterotópico, por sua vez, evidencia que, em síntese, estes eram grupos separatistas ultrajoânicos (VIDAL, 2013), que produziram um tipo de cristologia ultra-elevada⁸¹⁹ que caminhava em direção ao docetismo (BROWN, 1983; TEPEDINO, 1993, p. 272-273; VIDAL, 2013). Nesta trama hermenêutica, estes grupos radicalizavam ao extremo a concepção dualista e espiritualista da escola de E2, interpretando a figura de Jesus sem pensar em sua carreira terrena como real e sem preocupar-se com o conteúdo soteriológico (BROWN, 1983) implícito no referencial cristológico até então formulado.

Este tipo de docetismo afirmava a existência humana de Jesus somente em aparência (*dokesis*) e que em consequência separava o ser divino, procedente do âmbito celeste, do homem concreto (Jesus). Este entendimento negava que Jesus houvesse tido uma autêntica existência humana, que tivesse vindo em carne e também sofrido a morte realmente (VIDAL, 2013, p. 619).

Diante deste tablado de divergências interpretativas, o posicionamento da ala ortodoxa dos grupos joaninos encontra-se transversalmente relacionado com a repercussão e manutenção do protótipo mesocristológico encarnacional, desta feita, no âmbito redacional final do QE e das cartas joaninas.

Tal reverberação prototípico-cristológica adquire viés de plausibilidade a partir de um procedimento exegético análogo entre o QE e os demais escritos joaninos⁸²⁰. Nesse processo, o matiz mesocristológico se identifica textualmente na medida em que:

- a) O Evangelho e as cartas convergem para uma visão unificada da cristologia joanina. Nesse encadeamento, a carta de 1João não se

⁸¹⁹ Para Brown (1983), os separatistas ao compreenderem a si mesmos como filhos de Deus através da fé em Jesus pela escolha do Pai, passaram a colocar essa escolha antes de suas vidas terrenas e pensaram que eles próprios eram divinos por sua origem, à imitação de Jesus.

⁸²⁰ Há algum tempo instituiu-se como consenso nos estudos acerca do Evangelho joanino que cartas joaninas constituem-se num guia interpretativo para o QE (BROWN, 1983; TEPEDINO, 1993, p. 289; SCHNACKENBURG, 2001, p. 263). De acordo com Konings (2005, p. 25), “as Cartas de João mostram muita semelhança temática com os discursos de Jesus no Quarto Evangelho, especialmente Jo 15–16”. De forma análoga a essa perspectiva, torna-se factual que a apreciação do QE, à luz das cartas joaninas, constitui-se num convincente acesso hermenêutico aos escritos da comunidade (SCHNACKENBURG, 2001, p. 263). Em se tratando especificamente da diagramação cristológica joanina, a referida síntese dialético-interpretativa entre o QE e as cartas joaninas fornece-nos subsídios para compreensão do panorama de (des)continuidades e conflitos envolvendo um embate cristológico intracomunitário joanino.

distancia do conteúdo cristológico do QE (BROWN, 2001, p. 227). Do contrário, esta se estrutura sobre a cristologia desenvolvida no prólogo de Jo 1⁸²¹ (SCHNACKENBURG, 2001, p. 263).

- b) As cartas joaninas confirmam a existência de uma plataforma cristológica que se estrutura posteriormente à formulação da alta cristologia (cristologia da glória) e que se estabelece como reação dialética a esta (VANCELLS *apud* TEPEDINO, 1993, p. 287).

Em uma paisagem de conflitos e (des)continuidades, esta repercussão do modelo mesocristológico no seio dos grupos joaninos instaura-se como um argumento ortodoxo contra a heresia cristológica doceta produzida pela ala dissidente da comunidade, sendo reverberado e reafirmado diante de um panorama de heresias como um vetor hermenêutico da ortodoxia joanina.

No plano redacional joanino, tal caracterização heterotópica com matização mesocristológica pode ser vista de forma substancial na carta de 1Jo, construto textual que atua como um compêndio de correção dialética a partir da perspectiva da fé e hermenêutica ortodoxa da comunidade (TEPEDINO, 1993, p. 289).

Dentro deste tecido redacional, de forma pontual em textos como 1Jo 4,2⁸²² e 1Jo 5;5⁸²³, a escola joanina, dentro de uma lógica apologético-doutrinária, procura corrigir os grupos dissidentes que não reconhecem de forma suficiente a humanidade de Jesus (BROWN, 2001, p. 227). Neste processo de retificação, os pressupostos estruturados no modelo mesocristológico são retomados, na medida em que a ala ortodoxa joanina passa a enfatizar o Jesus vindo na carne e no sangue a partir de uma articulação dialética entre o Jesus da *sarx* e o Jesus da glória⁸²⁴ (TEPEDINO, 1993, p. 288).

Neste contexto de contraposições, a declaração explícita em 1Jo 4,2 faz referência à doutrina fundamental sobre Jesus. Nesse aspecto, na formulação *ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* (*en sarki elelythota*), o “vir” se refere à missão ou vida completa (aparição neste mundo) de Jesus e “em carne” (*en sarki*, igual em 2Jo 7).

⁸²¹ Esta evidência de interface e influência cristológica pode ser vista na comparação entre o prólogo da carta e o prólogo do QE (SCHNACKENBURG, 2001, p. 263).

⁸²² ἐν τούτῳ γινώσκετε τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ· πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν, “Vocês podem reconhecer o Espírito de Deus deste modo: todo espírito que confessa que Jesus Cristo veio em carne procede de Deus” (1Jo 4,2).

⁸²³ τίς [δέ] ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; “Quem é que vence o mundo? Somente aquele que crê que Jesus é o Filho de Deus”(1Jo 5,5).

⁸²⁴ Para maiores informações, ver em Tepedino (1993, p. 287-288).

Esta diagramação, por sua vez, indica o modo (dativo modal) da vida de Jesus, como um homem real e mortal (carne), isto é, como um homem histórico de carne e osso (VIDAL, 2013, p. 635).

Evidencia-se assim mais um sintagma heterotópico relativo aos efeitos paradigmáticos da mesocristologia joanina. Neste espaço conflitual, a repercussão da plataforma mesocristológica implícita na tessitura textual de 1Jo torna-se prelúdio contingencial de um dos maiores dramas vivenciados pela comunidade joanina. Este drama promulga um cisma definitivo entre as alas ortodoxa e dissidente da comunidade e decreta as cenas finais do movimento joanino (VIDAL, 2013, p. 31-31).

No tocante à reconstituição do trajeto joanino pode-se dizer que após esta ruptura radical o desfecho final destes grupos joaninos vincula-se diretamente com o processo de institucionalização da Igreja iniciado no final do século I. Tal procedimento funcionava como um filtro normativo homogeneizante e anti-herético que tentava integrar dentro de uma igreja uniforme e institucionalizada as diversas correntes dos cristanismos originários (VIDAL, 2013, p. 96).

Nas tramas finais do enredo joanino este processo de institucionalização preconiza a dissipação de ambas as vertentes da comunidade joanina até a metade do segundo século⁸²⁵. Nesse decurso, se de um lado, o desaparecimento dos grupos dissidentes se dá por uma provável não adesão normativo-institucional, e pela perda de seus escritos⁸²⁶, a partir da não conservação dos mesmos por parte da “grande Igreja”⁸²⁷, de outro, a dissipação da ala ortodoxa joanina dá-se a partir de sua aproximação⁸²⁸, ingresso e diluição no setor incipiente da “grande Igreja”.

Nesta caminhada, os grupos joaninos ortodoxos aceitaram a tradição e a concepção da “grande Igreja”, porém, conservando tais paradigmas em um típico

⁸²⁵ O mesmo que se sucedeu a outros grupos cristãos como, por exemplo, os paulinos, ocorreu com os grupos joaninos. Ambos desapareceram como tais durante a metade do século II d.C (VIDAL, 2013, p. 96).

⁸²⁶ Uma hipótese para o final dos grupos dissidentes joaninos é de que estes foram se diluindo, provavelmente, em diversos movimentos gnósticos, sobretudo no movimento valentiniano, já que sabemos que o QE era especialmente estimado dentro dele (VIDAL, 2013, p. 97). Esta relação dissidente joanina com a atmosfera gnóstica também possui conexões com os apócrifos Evangelho de Tomé e Atos de João. Maiores informações acerca desta perspectiva encontram-se no trabalho de Do Paraizo (2017, p. 183-204).

⁸²⁷ O termo “grande Igreja” é adotado por Vidal (2013) e Brown (1983) basicamente para referir-se à “igreja do século II, que procedia dos primeiros cristãos apostólicos do século I, onde as igrejas se encontravam associadas mais estreitamente entre si por uma crescente estrutura comum de episcopado e presbitério em mutuo reconhecimento” (BROWN 1983, p. 139).

⁸²⁸ Nesse período de cisão interna, o grupo ortodoxo joanino se aproximou cada vez mais da grande Igreja (VIDAL, 2013, p. 31-31).

modelo joanino. Foi sob esses moldes que os poetas joaninos levaram consigo toda sua produção literária que foi assim preservada⁸²⁹ adquirindo uma ampla difusão até chegar a formar parte do Novo Testamento (VIDAL, 2013, p. 30-31; 96-97). Desta forma o QE sobreviveu às situações de conflito em que foi escrito e ao fim da comunidade joanina, para se tornar um dos livros mais valiosos da Bíblia (LINDARS, 2000, p. 80).

Todos os dados relacionados até aqui nos conduzem ao final da nossa empresa reconstitutiva relacionada à história dos grupos joaninos. Entretanto, as teias da indecidibilidade (DERRIDA, 1971; 2007) apresentam-nos ainda uma última etapa exegético-reconstitutiva imbricada à saga cristológica do herói. Este passo interage, desta feita, com a história dos efeitos interpretativos do legado mesocristológico deixado pelos poetas joaninos. Acerca disso versaremos a seguir.

3.3.3 O Efeito Interpretativo da Mesocristologia: análises à luz do prisma redacional final do QE

Os efeitos da história efetual operam em toda a compreensão, esteja ou não consciente disso.

(Hans-Georg Gadamer)

Em sua acertiva construção teórica acerca do fenômeno hermenêutico que envolve a história das interpretações, Gadamer (1997) apresenta-nos o que denomina de história efetual⁸³⁰. De acordo com sua definição, “o interesse histórico não se orienta somente pelos fenômenos históricos ou pelas obras transmitidas, mas tem como temática secundária o efeito dos mesmos na história (o que implica também a história da investigação)” (GADAMER, 1997, p. 449). Em outros termos, “quando procuramos compreender um fenômeno histórico a partir da distância histórica que determina nossa situação hermenêutica como um todo, encontramos sempre sob os efeitos dessa história efetual” (GADAMER, 1997, p. 449).

⁸²⁹ Este processo de conservação dos escritos da ala ortodoxa joanina nos leva a pensar em até que medida o modelo mesocristológico joanino fora validado, cooptado e repercutido pela “grande Igreja”. Mas isso não se pode averiguar neste momento. Destarte, deixamos a questão aberta para pesquisas ulteriores.

⁸³⁰ Para maiores informações acerca da história efetual, ver em Gadamer (1997, p. 449-557).

Esta pertinente definição acerca da história das efetualidades coloca-se como suporte epistemológico para nossa investigação acerca dos efeitos interpretativos (RICHTER REIMER, 2005, p. 12-13), da construção paradigmática da mesocristologia joanina. De forma específica, neste tópico, delinearemos acerca deste fenômeno hermenêutico experiencial, tendo em consideração o paradigma escriturístico que nos remete ao panorama redacional final⁸³¹ do QE. Nesse desdobramento, proporemos um prisma interpretativo final para a cristologia joanina a partir do legado hermenêutico implícito na *gens* mesocristológica joanina.

Atemo-nos, neste momento, não à diacronicidade do método interpretativo que estabelece perguntas em relação às fontes e origem dos fragmentos textuais do QE, mas, sobretudo, ao estado em que o Evangelho se apresenta atualmente (KONINGS, 2005, p. 33; CULPEPPER, 2016, p. 4), isto é, ao significado que se desvenda na leitura do texto em seu complexo integral, e na conseguinte compreensão da mudança mental que o texto requer de seus leitores (CULPEPPER, 2016, p. 4).

Tal concepção, que evoca uma metodologia sincrônica de interpretação, possibilita a aceitação da leitura do texto na esfera de sua unidade e do conseguinte esforço para compreender os seus elementos em conjunto/integração, seguindo a regra do círculo hermenêutico do todo e das partes (LA POTTERIE, 1986, p. 32). Sob esse prisma integrativo, dentre os diversos horizontes históricos cristalizados no QE (vida histórica de Jesus, vida da comunidade), o nível redacional final figura como o último e mais acessível horizonte e engloba todos os outros horizontes anteriores (KONINGS, 2005, p. 36).

No que se refere à saga cristológica do herói, a consideração destes sintagmas inerentes ao prisma redacional final do QE equaciona-se como um aspecto fundamental no tocante à diagramação dos efeitos interpretativos da mesocristologia joanina.

Nesse percurso, a abordagem sincrônica do QE permitir-nos-á a analogia acerca dos efeitos interpretativos da mesocristologia, como indica La Potterie (1986, p. 32), a partir da descoberta das múltiplas correlações entre elementos textuais e a melhor observação das funções de cada um destes elementos em conjunto. Nesse

⁸³¹ Acerca desta temática, conferir em La Potterie (1986, p. 32); Konings (2005, p. 36) e Culpepper (2016, p. 4-7).

caminho não se elimina o possível confronto com os textos e com as influências em jogo, mas pretende-se, sobretudo, apreciar melhor a perspectiva da unidade ponderada (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 29).

Tendo em vista este enquadramento teórico, faz-se necessária, por outra parte, a retificação de que o caráter integrativo-sincrônico inerente à trama redacional final do QE não exclui todos os dados e fragmentos obtidos na análise diacrônica estruturada ao longo desta tese. Pelo contrário, em se tratando da construção paradigmática da mesocristologia joanina, a retomada/agrupamento do método sincrônico sob uma ótica redacional final homologa nossa posição de que a cristologia joanina desvenda-se a partir da investigação que considera o caráter de complementariedade/mutualidade e a contingente combinação das abordagens diacrônica e sincrônica no QE⁸³² (MENKEN, 1993, p. 320; ANDERSON, 1996, p. 28; LÉON-DUFOUR, 1996, p. 26).

Esta opção metodológica, por sua vez, resguarda-nos de prováveis tendências polarizantes, que repercutem, de um lado, a negação do caráter integrativo da cristologia joanina a partir da interpretação diacrônica, de outro, a negligência ao panorama de pluralidades e tensões cristológicas existentes, por parte do método sincrônico de interpretação⁸³³.

Dentro deste encadeamento complementar, no contexto de nossa empresa reconstitutiva do trajeto cristológico joanino, em síntese, se de um lado explicitamos a construção da mesocristologia sob um prisma diacrônico, de outro, visamos evidenciar seus efeitos interpretativos a partir de um prisma sincrônico de interpretação do QE. Em outras palavras, à luz deste espectro metodológico-interpretativo, se por uma parte, diacronicamente observamos a partir de Jo 1,14 um cenário de fragmentação e bipartição cristológica e sua conseguinte estruturação de vários modelos protocristológicos ao longo da história dos grupos joaninos, por outra, sincronicamente, prezamos por identificar os efeitos da unidade cristológica

⁸³² Os métodos sincrônico e diacrônico são complementares, erro seria achar que estes são mutuamente exclusivos (LÉON-DUFOUR, 1996, p. 26). Dentro deste entendimento é fundamental que combinemos o estudo da cristologia joanina no nível redacional final com a investigação sobre a história da tradição dos elementos dos quais a cristologia joanina foi construída e no desenvolvimento histórico dessa cristologia (MENKEN, 1993, p. 320).

⁸³³ Acerca deste cenário polarizante, conferir em Anderson (1996, p. 28).

explícita no protótipo mesocristológico joanino em Jo 1,14, desta feita, em um nível de estruturação redacional final do QE⁸³⁴.

No circuito da saga cristológica joanina, esta história efetual desenha-se substancialmente a partir da concepção do legado interpretativo imbricado à confecção do prólogo do QE⁸³⁵.

Segundo o postulado de Gadamer (1997, p. 451), “a consciência da história efetual é, em primeiro lugar, consciência da situação hermenêutica”. Nesse estágio de desencadeamento, “a compreensão é uma forma de efeito, e se sabe a si mesma como tal efeito” (GADAMER, 1997, p. 505).

Sob essa concepção, dentro da dinâmica escriturística do QE, o prólogo joanino pode ser compreendido como um discurso regulador hermenêutico, que, apesar de ter sido composto em um estágio posterior (E2), passa a controlar como os leitores do QE compreendem seu conteúdo como um todo. Nesse processo todo o Evangelho passa a ser interpretado à luz dos referenciais teológicos e cristológicos engendrados no prólogo (MATERA, 2003, p. 322).

Esta diretriz hermenêutica implícita no prólogo, por sua vez, faz-se análoga à concepção cristológica intrínseca em seu próprio conteúdo. Dentro desta correlação, o discurso da encarnação em Jo 1,14 surge como um guia de leitura para a comunidade e configura-se como o resumo da cristologia joanina (SCHNACKENBURG, 2001, p. 299). Dentro desta tessitura, todo enquadramento narrativo do QE não figura como algo extrínseco à obra de Jesus, mas sim, se configura como espelho da sua encarnação (KONINGS, 2016, p. 17). Nesse entrelaçamento, concebemos que o modelo mesocristológico implícito não só se instaura como síntese cristológica como também se configura como regulador hermenêutico dos pressupostos cristológicos instaurados tanto nas etapas anteriores quanto nas etapas posteriores ao registro da homologese encarnacional do herói em Jo 1,14.

Na cena redacional final joanina, os efeitos desta síntese hermenêutica mesocristológica desenvolvem-se e demonstram-se basicamente sob quatro camadas interpretativas, a saber:

⁸³⁴ Schnackenburg (2001, p. 261) conduz-nos a esta prospectiva ao assinalar que certamente o processo de redação final do Evangelho fundiu os vários princípios cristológicos numa unidade.

⁸³⁵ Acerca da interpretação do prólogo joanino em nível redacional final do QE, ver em La Potterie (1986, p. 31-53).

1- A primeira camada interpretativa efetual diz respeito ao efeito do pressuposto hermenêutico mesocristológico em relação à interpretação dos títulos cristológicos no panorama do QE⁸³⁶.

No que tange a essa correlação efetual, concebemos que: os títulos cristológicos: Senhor, Profeta, Cordeiro de Deus, Filho de Deus e Filho de homem, atribuídos a Jesus no QE, são ressignificados pela escola joanina à luz do prisma mesocristológico joanino.

Este axioma estrutura-se sob o pressuposto de que a homologese encarnacional do herói *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* “E o Logos se tornou carne”, em Jo 1,14, constitui-se numa asserção que desdobra uma visão cristológica única no contexto do QE. Esta alegação cristológica, por sua vez, tanto transcende (SCHNACKENBURG, 2001, p. 299) e ressignifica os predicados cristológicos anteriores, quanto revela a inserção de novos predicados cristológicos na tessitura redacional joanina.

No tocante ao processo de ressignificação predicativa anterior à concepção mesocristológica, a apropriação da proposta reconstitutiva de Vidal (2013, p.119-165) permite-nos afirmar que: os títulos cristológicos relacionados à chamada baixa cristologia joanina: como Senhor⁸³⁷ *κύριος*, Profeta⁸³⁸ *προφήτης*, Cordeiro de Deus⁸³⁹ *ἀμνὸς τοῦ θεοῦ* e Filho de Deus⁸⁴⁰ *υἱὸς τοῦ θεοῦ*, confissões messiânicas típicas das Tradições Básicas e de E1, ao serem (re)lidos e atualizados a partir do

⁸³⁶ Schnackenburg (2001, p. 262) encaminha-nos a essa asseveração ao afirmar que apesar das tensões entre os diversos títulos atribuídos a Jesus no QE não se pode renunciar à unidade cristológica joanina. Essa unidade é nítida na medida em que no centro cristológico joanino se encontra a figura de Jesus Cristo, dado que garante a significância do Evangelho.

⁸³⁷ No contexto das ressignificações cristológicas do QE, o título *Kyrios* (*κύριος*) (observado em E1, exemplo: Jo 4,19; 11,12; 13,9; 20,18-20) passa a receber uma matização cristológica típica de E2 (VIDAL, 2013, p. 263). Entre os exemplos clássicos deste processo se encontram as inserções dos textos de Jo 9,38 *ὁ δὲ ἔφη, Πιστεύω, κύριε· καὶ προσεκύνησεν αὐτῷ*. “Então o homem disse: ‘Senhor, eu creio’. E o adorou”, e a confissão ‘*Ὁ κύριός μου καὶ ὁ θεός μου*’ “Deus meu, Senhor meu” proferida por Tomé em Jo 20,28. Maiores informações, em Vidal (2013, p. 165-174; 204; 288-293; 333-335; 458-459).

⁸³⁸ Acerca deste título, ver Vidal (2013, p. 119-120) e Boismard (2000, p. 68-69).

⁸³⁹ Acerca deste título, ver Vidal (2013, p. 165).

⁸⁴⁰ Ao apropriarmos-nos dos pressupostos reconstitutivos de Vidal (2013), podemos asseverar que, no contexto da saga joanina, o título Filho de Deus (*υἱὸς τοῦ θεοῦ*), inicialmente repercutido em E1 uma única vez em Jo 1,49, como um título messiânico, semelhante ao ‘Rei de Israel’, a partir da concepção mesocristológica do autor de E2, ganha um sentido mais profundo vinculado ao caráter divino do herói joanino, a ponto de ser repercutido em 25 vezes em E2 e duas vezes em E3 (VIDAL, 2013, p. 127-128).

referencial hermenêutico mesocristológico também passam a ser compreendidos sob uma matização que evoca a divindade/glória do herói joanino.

Por outra parte, no que concerne à inserção de novos predicados cristológicos na tessitura do QE, a empresa reconstitutiva de Vidal (2013, p.119-165) apresenta-nos a concepção do título Filho do homem⁸⁴¹ υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου) como um predicativo mesocristológico. Inserido na trama redacional joanina somente a partir dos textos do Evangelho transformado⁸⁴² (E2), o título Filho do homem concebe-se como um reflexo da concepção mesocristológica na medida em que tanto se vincula ao caráter especial da missão de Jesus e seu destino enquanto agente messiânico do reino divino (VIDAL, 2013, p. 129), quanto engloba a concepção do Jesus terreno e do Logos preexistente (TEPEDINO, 1993, p. 168; VANCELLS, *apud* TEPEDINO, 1993, p. 226).

2- A segunda camada interpretativa da história efetual inerente à mesocristologia joanina é relativa ao efeito do pressuposto hermenêutico mesocristológico em relação à esfera interpretativa das narrativas e discursos do QE.

No que tange a essa correlação efetual, concebemos que: na medida em que o processo de ressignificação cristológica desencadeia um processo de ressignificação textual no contexto joanino, todas as narrativas e discursos acerca de Jesus, de um lado, são relidos e atualizados e, de outro, inseridas no QE a partir do prisma mesocristológico de compreensão do herói.

No tocante à dinâmica de (re)leitura dos textos e narrativas, concebemos que: no círculo da saga cristológica joanina, o processo de redação final do QE proporciona à escola e aos leitores(as) joaninos acesso a um código interpretativo sob o qual as fontes ou fragmentos são (re)lidos a partir de uma ótica cristológica amadurecida e sofisticada da comunidade. Dentro desta *dynamis* hermenêutica, todos os textos de E1, sob um movimento de leitura retrospectiva, são atualizados a partir do filtro mesocristológico gestado em E2 e repercutido em E3, E4 e nas cartas joaninas.

⁸⁴¹ Acerca do Filho do homem, ver em Tepedino (1993, p. 272); Segalla (1992, p. 105) e Culmann (2001, p. 181-252).

⁸⁴² É sintomático que essa expressão dentro do QE figure antes de tudo em E2. A mesma não aparece nas Tradições Básicas, tampouco em E1. Das 13 vezes em que é mencionado o título aparece doze vezes em E2 (Jo 1,51; 3,13.14; 5,27; 6,27.62; 8,28; 9,35; 12,23.34a.34b; 13,31) e depois somente uma vez em E3 (Jo 6,53) (VIDAL, 2013, p. 129).

Ainda na esfera das efetualidades, este processo de atualização textual, por sua vez, evoca uma alteração cristológica na qual todos os textos de E1 que se referem à humanidade e messianidade de Jesus também passam a ser lidos a partir da compreensão de sua divindade/glória. Neste encadeamento, instaura-se uma dinâmica substitutiva na qual a baixa cristologia imbricada na tessitura textual de E1 é suplantada pelo modelo mesocristológico joanino.

Um exemplo deste processo de revisão e ressignificação semântico-textual joanina encontra-se no próprio fragmento textual Jo 18,36, objeto exegético do primeiro capítulo desta tese.

Ao ser relido e atualizado a partir do prisma mesocristológico, o intrigante discurso proferido pelo herói joanino diante de Pilatos: “A minha *basileia* não se origina neste mundo” ‘*Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου*’, ganha um matiz potencializado de compreensão. Nessa dinâmica, de um lado, a expressão “minha *basileia*” ‘*Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ*’, que em E1 evocava a figura de Jesus como um agente messiânico davídico real, representante do Reino de Deus (o Pai), desta feita, passa a evidenciar o herói joanino como o próprio rei-Deus, o dono do reino que não se origina neste mundo. De outro, insere-se à concepção do *cosmos* como um ordenamento sistêmico axiológico maligno de poderes, em E1, a ideia de sua manifestação a partir de paradigmas *latreocráticos*/teatrocráticos divinizantes e culturais intrínseca ao protótipo mesocristológico.

Por seu turno, no tocante à dinâmica de inserção dos discursos e narrativas no QE, a partir do prisma mesocristológico de compreensão do herói, concebemos que todo o conteúdo escriturístico joanino produzido após a concepção do protótipo mesocristológico é concebido e interpretado dialeticamente a partir do mesmo⁸⁴³. Nesse empreendimento, todos os textos de E2, E3, E4 e das cartas joaninas que se referem à humanidade de Jesus não descartam ou deixam de refletir sua divindade (Ex: 1Jo 4,2), e todas as passagens que aludem à sua divindade não rejeitam seu pressuposto humano (Ex: Jo 17,1-26).

⁸⁴³ Esta asseveração leva-nos a um adendo importante. Ao ratificar a permanência intrínseca do paradigma cristológico real joanino em todo o conteúdo do QE, o modelo mesocristológico corrobora com a tese de que, ao contrário do que concebem alguns teóricos do Evangelho (ex: Pixley (1986) e Léon-Dufour (1998)), o conceito de *basileia* não fora substituído pelo conceito de vida eterna no decorrer do trajeto joanino. Do contrário, a nosso ver, ambos se encontram num contexto de coexistência na tessitura do QE, circulando dentro de um parâmetro de interrelação não excludente entre um e outro. Maiores informações acerca da temática em Konings (1994, p. 56) e Theissen (2007).

Ainda dentro do nível das efetualidades, este processo, por sua vez, evidencia-nos que, à luz do paradigma mesocristológico, não há mais uma repercussão/inserção textual de pressupostos que evocam pontualmente a existência singular de uma baixa ou de uma alta cristologia nos discursos e narrativas do QE.

Sob o prisma redacional último do QE, estes modelos cristológicos instauram-se como categorias interpretativas de Jesus localizadas apenas em um nível fragmentário e histórico-evolutivo, tanto do trajeto cristológico joanino, quanto de um processo de análise exegética das fontes joaninas. À luz do referencial mesocristológico, estas categorias inserem-se como eventos hermenêuticos intermediários no processo de concepção da pessoa do herói, atuam como parte significativa da saga cristológica joanina, mas não representam o seu clímax hermenêutico cristológico.

- 3- Uma terceira camada interpretativa da história efetual inerente à mesocristologia joanina é concernente aos efeitos desta matriz hermenêutica em relação à perspectiva interpretativa acadêmica acerca da cristologia joanina.

No que tange a essa correlação efetual, concebemos que a concepção do protótipo mesocristológico como categoria cristológico-analítica possibilita aos pesquisadores do QE a abertura de um *locus* hermenêutico e epistemológico mais sofisticado em relação à compreensão da pessoa do herói joanino.

Neste aspecto, a consideração do modelo mesocristológico em um plano teórico dos estudos cristológicos do QE faz-se significativa na medida em que:

- a) Ao estruturar-se e apresentar-se como uma síntese cristológica que evoca uma leitura condensada entre protótipos cristológicos, o modelo mesocristológico joanino estabelece-se propositivamente como uma chave hermenêutica diametralmente oposta às perspectivas teórico-interpretativas polarizantes da cristologia joanina.

Nessa dinâmica, diante de um cenário teórico pluri-hermenêutico não convergente, de um lado, a visibilização da relação amalgamática entre os modelos cristológicos horizontal/vertical (reino e glória) fornece um paradigma interpretativo

não dicotomizante, um ponto de equilíbrio hermenêutico⁸⁴⁴, no qual não se negligência ou se suprime um modelo cristológico em detrimento do outro⁸⁴⁵.

De forma semelhante, a visibilização da relação entre o viés sárquico-histórico e o matiz divino-atemporal do herói intrínseca à síntese mesocristológica se implanta propositivamente como um mecanismo hermenêutico diametralmente oposto às perspectivas ultracristológicas mitologizantes, gnosticizantes e ontologizantes de interpretação da cristologia joanina⁸⁴⁶.

- b) Todos os efeitos interpretativos da mesocristologia vivenciados pelos grupos joaninos instauram-se como proposta análoga de interpretação para os estudos cristológicos contemporâneos.

Em outras palavras, sob o prisma efetual inerente à construção paradigmática da mesocristologia joanina, os efeitos repercutidos, em um nível redacional final nas esferas interpretativas dos títulos cristológicos, das narrativas e discursos, analisadas anteriormente, alcançam e fazem-se possibilidade correlata de (re)construção/retificação do olhar do exegeta acerca do Jesus joanino nos dias de hoje.

- 4- A quarta e última camada interpretativa da história efetual inerente à mesocristologia joanina refere-se ao efeito do pressuposto hermenêutico da *gens* mesocristológica em relação ao panorama eclesiástico-cultural que envolve a história dos cristanismos ao longo dos tempos.

No que tange a essa correlação efetual, ratificamos nossa asserção inicial de que o cristianismo originário joanino instaura-se como protótipo cristológico-cultural cristolátrico que kerigmatiza e reivindica uma *práxis* devocional centralizada em Jesus, e que, nesse sentido, a *gens* cultural mesocristológica implícita em Jo 1,14 implanta-se como construto homologético paradigmático em relação a qualquer *práxis* 'divinizante' e cultural forjada teatrocriticamente sob dispositivos hermenêuticos não cristocêntricos ao longo da história. Nesse âmbito interpretativo análogo efetual, o viés contracultural implícito no modelo mesocristológico neomonoteísta cristolátrico joanino se estrutura como uma matriz interpretativa

⁸⁴⁴ Diante de um contexto interpretativo polarizante acerca da cristologia joanina, Menken (1993, p. 296) sinaliza-nos a possibilidade de uma via interpretativa intermediária. A nosso ver, este ponto de equilíbrio hermenêutico delinea-se e clarifica-se no modelo mesocristológico joanino.

⁸⁴⁵ Acerca desta elaboração, conferir em La Potterie (1986, p. 56).

⁸⁴⁶ No tocante à essa temática, remontamos à Mussner (1986, p. 83-86).

diametralmente antagônica às instâncias *latreocráticas*/teatrocráticas de fabricação de divindades e devotos, e de seus consequentes dogmas e cultos, forjados a partir de uma apropriação prototípico-simbólica gestada em César e mimetizados na história eclesiástica dos cristianismos ao longo dos tempos⁸⁴⁷. Nesse cenário, a *gens* mesocristológica se estabelece como código heterotópico, sobretudo, a partir do processo histórico de imperialização⁸⁴⁸, ou “*constantinianização*” do cristianismo.

Todos estes dados encaminham-nos para o ato final da empresa reconstitutiva desta tese. Nessa trama epilodal, a autenticação dos sintagmas da história efetual inerente à construção paradigmática da mesocristologia joanina a partir da homologese encarnacional *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* em Jo 1,14, evidencia-nos, de um lado, o término da saga cristológica no âmbito histórico dos grupos joaninos e de outro, a continuidade de uma saga cristológica hodierna em nível teórico e eclesial, fomentada, por seu turno, a partir do legado interpretativo que os efeitos da busca dos poetas joaninos pelo herói proporcionam-nos até os dias de hoje.

Diante desta constatação, propomos, na sequência, uma tentativa gráfico-esquemática de apresentar a síntese da empresa reconstitutiva proposta no início deste capítulo. Após esta sinopse, caminharemos para as conclusões relacionadas especificamente ao final da saga do herói joanino, o que nos conduzirá, por fim, às considerações finais desta tese em um âmbito geral.

⁸⁴⁷ Acerca da reverberação imagética de César na história da igreja e da consequente apropriação simbólica que evoca o intercâmbio entre culto imperial e liturgia eclesiástica, ver sucessivamente em Wyke (2008, p.241-255) e Agamben (2011, p. 185-282). “Nesse contexto, César não se encontra na sombra de Cristo, *mas a interpretação eclesiástica do Cristo e de outros personagens encontra-se na sombra de César*” (WYKE, 2008, p. 255, grifos nossos).

⁸⁴⁸ Maiores informações, ver em Hinkelammert (1998).

**O ÚLTIMO PASSO DA SAGA CRISTOLÓGICA JOANINA
(O HERÓI, O REINO E A GLÓRIA)**

Substratos cristológicos

***Fontes:** Evangelho joanino transformado (E2) (*sequência poética Jo 1,14*), E3, E4 e as cartas joaninas.

***Período:** final do primeiro século (81-96 d.C), estendendo-se até o início do segundo século.

***Zona geográfica:** Ásia Menor/ Éfeso.

***Cultura:** Judaísmo-Helenista/ maior grau de aculturação/*paideia*.

***Contexto Sociorreligioso análogo:** pressão cultural em Domiciano.

O PARADIGMA DA ENCARNAÇÃO DO HERÓI (JO 1,14).

NEOMODELO PROTOCRISTOLÓGICO SINTÉTICO

MATURAÇÃO:

Ressignificação dialético-bilateral entre os modelos protocristológicos
real e da glória

(SÍNTESE: ESPIRAL DIALÉTICA)

(MESOCRISTOLOGIA JOANINA)

(Re)configuração litúrgica (protocultural)

**Neomonoteísmo cristolátrico joanino*

Matiz heterotópico:

-O Cântico da encarnação como paradigma contra-apoteótico

HISTÓRIA EFEITUAL

-Perseguição e martírio

-Conflitos e dissolução

-Legado hermenêutico mesocristológico

Gráfico 11. Autoria própria.

3.4 TERCEIRA CONCLUSÃO

Nenhum tratado poderia bastar para explicar em pormenores a própria substância e natureza de Cristo, por isso o Espírito divino diz: Sua linhagem, quem a narrará?; pois na verdade ninguém conheceu o Pai senão o Filho, e ninguém conheceu alguma vez ao Filho, segundo sua dignidade, se não o próprio Pai que o engendrou.

(Eusébio, *História Eclesiástica*)

No presente e último capítulo desta tese, ao considerarmos o nexo de continuidade de nossa proposta arqueológico-reconstitutiva, versamos acerca da *dynamis* cristológica que permeia o último passo cristológico da saga do herói joanino. Este momento vivenciado pelos poetas joaninos fez-se prenúncio do final de nosso trajeto kierkegaardiano e descortinou-nos, desta feita, o mosaico correlacional entre a imagem do herói, o reino e a glória.

Em termos metodológicos, esse último passo verificou-se a partir de um regresso exegético pendular dialético, no qual a homologese da encarnação do herói *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* (*Kai ho logos sarx egeneto*), em Jo 1,14, evidenciou-se como fenômeno paradoxal de alto teor cristológico. A partir desse movimento retrospectivo, nosso pêndulo hermenêutico, concomitantemente, evidenciou a fórmula encarnacional em Jo 1,14 como célula matricial e núcleo epistemológico investigativo capaz de agregar em seu conteúdo toda a carga histórica-cristológica estruturada no âmago da saga dos grupos joaninos.

Dentro deste cenário dialético-reconstutivo, em um primeiro momento, tratamos diretamente acerca dos eixos sintagmáticos referentes ao conteúdo cristológico implícito na homologese da encarnação em Jo 1,14, pergunta chave da nossa tese.

Nesse empreendimento, diante de um quadro teórico-interpretativo, pluri-hermenêutico não convergente que engendra debates e tendências dicotômicas e polarizantes acerca do fenômeno encarnacional, propôs-se, a partir de Jo 1,14, a configuração de um modelo protocristológico genético-noemático cultural, que atuasse como centro gravitacional cristológico, assinalando a condensação da *dynamis* cristológica de compreensão joanina acerca de seu herói.

Neste percurso reconstitutivo, o primeiro sintagma inerente à construção desse modelo protocristológico repercutiu-se a partir da identificação do fluxograma binário dialético Logos-*sarx* intrínseco à estruturação sintático-conceitual da homologese *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο*, em Jo 1,14.

Evidenciado, sobretudo, a partir do emprego do verbo *egeneto*, o fluxograma *Logos sarx egeneto* constituiu-se como catalisador de uma nova dimensão cristológica no QE e designou-se como um código de interpretação e eixo teórico fundante para a visibilização e identificação coexistencial intrínseca das representações protocristológicas real e da glória na tessitura homologético-cristológica de Jo 1,14, um nexos cristológico implícito na fórmula encarnacional, até então não abordado no campo das pesquisas do QE.

Subsidiada metodologicamente por uma perspectiva exegética diacrônico-sincrônica e teoricamente pelo princípio da indecidibilidade e da hermenêutica da imaginação criativa, a identificação destes modelos protocristológicos em Jo 1,14 sustentou-se, sobretudo:

1- a partir da teoria das fontes de Vidal (E1 e E2) e da concepção de que os conceitos Messias e Logos, elementos cristológicos maturados em estágios anteriores (Jo 18,36 e Jo 1,1), permanecem válidos e intrínsecos ao estágio cristológico inerente à encarnação em Jo 1,14; 2- a partir da clarificação do fluxograma binário dialético Logos-*sarx*, na medida em que: a) sob um nexos de continuidade/sequencial, a escola joanina tanto conserva no conceito Logos o referencial cristológico da glória do herói estruturado e delineado no primeiro versículo do prólogo em Jo 1,1; b) ao utilizar-se do termo *sarx* para designação do caminho histórico e humano de Jesus (remetendo de forma intrínseca a sua descendência davídica), a escola joanina retoma o discurso messianológico real característico à sua trajetória cristológica desde os primórdios; 3- a partir da correlação entre o discurso da encarnação e os conteúdos do testemunho de João Batista, delineado no prólogo.

Por seu turno, no domínio da continuidade de nossa empresa reconstitutiva a formulação hínica joanina evidenciou-nos não apenas a existência orbital, ou junção cristológica cumulativa, entre as cristologias real e da glória, em Jo 1,14, mas apontou-nos, fundamentalmente, a existência de um amálgama cristológico sintético

implícito que se constitui como ponto de interação entre estes modelos protocristológicos na homologese joanina.

Em um palco dialético este imbricamento cristológico horizontal/vertical implícito em Jo 1,14, por sua vez, matura-se a partir de um processo noemático de (re)configuração cristológica dialético/bilateral, que possui duas interfaces circulares e simbióticas, a saber:

1- Na primeira interface, a concepção messianológica inerente à cristologia real joanina é ressignificada a partir da concepção do Messias-Deus (isto é, a partir dos parâmetros da divindade e da devoção ao herói joanino formatados em Jo 1,1.). Nesse processo, o matiz que remete à divindade do Logos imprime ao conceito messiânico real davídico popular joanino um viés celeste não antes estruturado dando origem ao que denominamos de messianismo mesocristológico joanino. Dentro do espectro genético-noemático no qual se desenvolve a cristologia joanina, esta configuração messianológica insere-se como o primeiro elemento inerente ao modelo protocristológico genético oculto no discurso da encarnação do herói em Jo 1,14.

2- Na segunda conexão, a cristologia joanina da glória (re)configura-se a partir da concepção do Deus-Messias (isto é, a partir da concepção de um matiz histórico fenomenológico, que envolve a carne, humanidade, e messianidade de Jesus entre os que também são carne). Nessa dinâmica interpretativa, a matização sárquica da glória do herói retoma os parâmetros messianológicos estruturados na comunidade. Dentro desta progressão, o termo glória (*doxa*) assume um nexo de ressignificação, que não só mantém os princípios cristológicos da preexistência, coexistência divina e divindade do Logos, quanto coopta para si os significados de esplendor oriundos da vida de Jesus na terra, através dos sinais majestáticos por ele manifestados em seu ministério, em seu reino no mundo dos homens. Neste enredo poético, desvenda-se, como síntese hermenêutica, a divindade da realeza e a realeza da divindade do herói, em outras palavras, o rei passa a ser concebido como Logos e o Logos passa a ser compreendido como rei.

Na esfera da saga cristológica do herói delineada em Jo 1,14, esta *dynamis* de engendramentos notabiliza-nos a estruturação e consolidação de um modelo protocristológico genético-noemático no qual os modelos protocristológicos real e da glória, orbitam, plasmam-se, e se ressignificam dialética e complementarmente. A este neoprotótipo protocristológico perpendicular, que estrutura-se a partir de uma

espiral dialética como ponto de equilíbrio, intersecção e síntese cristológica, e que explicita uma relação amalgamática e (re)estruturante não excludente entre as matrizes protocristológicas horizontal e vertical denominamos de mesocristologia joanina.

Na dinâmica do trajeto joanino circunscrito em Jo 1,14, evidenciou-se que o modelo genético mesocristológico imbrica-se por alguns vetores epistemológicos que o designam, em um primeiro momento, como um construto do tipo kerigmático soteriológico, teo-político, híbrido cultural e cultural (este último, por sua vez, constituindo-se como fator explicitante da estruturação de um arquétipo protocultural neomonoteísta cristolátrico no seio dos grupos joaninos).

No horizonte desta investigação, o delinear das camadas teórico-estruturantes inerentes à condensação do modelo mesocristológico joanino em Jo 1,14 dirigiu-nos, por sua vez, à busca análoga entre o construto mesocristológico e o contexto sociorreligioso intrínseco ao trajeto cristológico joanino. Nesse itinerário tratamos de forma particular acerca da interface entre o cântico da encarnação do herói joanino e os ritos de apoteose imperial romana.

Sob essa perspectiva, ao retomarmos a metáfora do barco joanino diante do *iceberg* cultural romano nos dias de Domiciano, constatou-se, sob um prisma diacrônico de interpretação, que a fórmula hínica *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* orchestra-se sob um matiz heterotópico de desvio de cunho anti-apoteótico contracultural, visibilizado, sobretudo, em relação aos sintagmas rituais teatrocráticos que compunham o *funus imperatorum* romano e a *consecratio* imperial.

Nesse caminho explicitou-se que o modelo mesocristológico implícito no discurso da encarnação estrutura-se substancialmente como construto heterotópico em relação: 1- ao nexo de ancestralidade implícito no rito funerário imperial; 2- ao ideário simbólico do duplo corpo do governante arquitetado no espetáculo do *funus imperatorum*; 3- aos meandros estruturantes da chamada “*pompa funebris*” imperial ; 4- aos parâmetros axiológicos delineados na *laudatio funebris* imperial. 5- à diagramação catasterista e panteonizante estruturada na cena da *crematio* imperial; 6- ao parâmetro teo-político de burocratização e aclamação performática forense inerente à *consecratio* imperial.

Neste contexto heterotopológico, em síntese, o fluxograma binário dialético Logos-sarx diagramado na poética sequencial do prólogo estrutura-se de forma

diametralmente contrária à fórmula sacralizante César-*divus*. Nesse encadeamento, a estruturação do paradigma cristológico *Theos-sarx egeneto* (Deus que se tornou carne) se estabelece como vetor heterotópico anti-apoteótico tanto na medida em que, de um lado, desconstrói os vetores relacionados à suposta formulação apoteótica 'Jesus-*divus*', como de outro, institui-se como mecanismo inverso a todos os elementos plasmados nas engrenagens de fabricação do divino César.

Diante destes dados, confirmamos nossa hipótese da configuração genético-noemática de uma mesocristologia joanina, que se faz construção heterotópica e teo-política em relação à apoteose romana, e, por conseguinte, se estabelece como construto cristolátrico, cristocêntrico e paradigmático em relação ao culto imperial e às estruturas teatrocráticas engendradas neste.

A comprovação desta hipótese, por sua vez, conduziu-nos à análise da história dos efeitos e sintagmas significativos inerentes ao caráter heterotópico da homologese mesocristológica joanina.

No contexto do QE, esta dinâmica de efetualidades inerentes à construção paradigmática contracultural da mesocristologia joanina equaciona-se basicamente nos cenários extra e intracomunitário joanino e no panorama teórico-interpretativo mesocristológico à luz do prisma redacional final do QE.

No que diz respeito aos efeitos, em um nível extracomunitário joanino, constatou-se que a consolidação do arquétipo protocultural neomonoteísta cristolátrico no seio protoeclesial joanino implícita na fórmula hínica mesocristológica *Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο* confirma a estruturação de uma plataforma devocional (não cripto-cultural), que gerou efeitos e conflitos tanto em relação aos parâmetros do judaísmo rabínico (microcosmos) quanto em relação à estrutura cultural diagramada no Império dos Césares (macrocosmos). Tais conflitos, por sua vez, sinalizam dinâmicas de perseguição e martírio joanino sob uma vertente bilateral, estruturada tanto por parte dos judeus, que já haviam expulsado a comunidade da sinagoga, quanto por parte do Império Romano em Domiciano.

Diante deste espetáculo martiriológico que evoca um dos enredos mais dramáticos vivenciado pelos poetas joaninos, o kerigma (não-criptocristológico), intrépido do herói Deus-Rei, até as últimas consequências, revelou-nos a instância do crer na qual o poeta joanino também se torna herói em cena.

Por seu turno, no que diz respeito aos efeitos em um nível intracomunitário joanino, observamos a constituição de um tablado conflitual cristológico protagonizado entre os grupos da ala ortodoxa (mesocristológica) e os grupos da ala separatista (ultracristológica) joanina, diante do qual a repercussão heterotópica e manutenção do protótipo mesocristológico encarnacional no espectro redacional final do QE e das cartas joaninas evidenciou-se colateralmente como prelúdio contingencial de um dramático evento cismático definitivo entre estes grupos. Esta ruptura radical, por sua vez, preconiza o desfecho histórico final para a comunidade joanina, no qual suas alas ortodoxa e dissidente são dissipadas a partir de um processo de institucionalização da igreja, até a metade do segundo século.

Por sua parte, no tocante aos efeitos da construção paradigmática da mesocristologia joanina em um nível teórico-interpretativo redacional final do QE, a partir de um referencial metodológico exegético sincrônico, constatou-se, sinteticamente, que o Jesus joanino é Deus e homem do começo ao fim do QE. Dentro desta perspectiva, verificou-se que o modelo mesocristológico implícito no prólogo não só se instaura como síntese cristológica como também se configura como legado regulador hermenêutico dos pressupostos cristológicos instaurados tanto nas etapas anteriores quanto nas etapas posteriores ao registro da homologese encarnacional do herói em Jo 1,14.

Destarte, na cena redacional final joanina, os efeitos desta síntese hermenêutica mesocristológica desenvolvem-se e demonstram-se basicamente sob quatro camadas interpretativas.

As duas primeiras camadas dizem respeito à esfera interpretativa dos títulos cristológicos atribuídos a Jesus e das narrativas e discursos do QE. Nesse painel correlato evidenciou-se um processo de resignificação, no qual, por uma parte, todos os títulos atribuídos a Jesus são resignificados e, de outra, todas as narrativas e discursos são relidos e atualizados ou inseridos no QE pela escola joanina a partir do prisma hermenêutico mesocristológico.

A terceira camada efetual diz respeito ao legado efetual interpretativo acerca da cristologia joanina em um nível teórico-acadêmico dos estudos do QE. No que tange a essa correlação efetual, visibilizou-se que a concepção do protótipo mesocristológico como categoria cristológico-analítica possibilita aos pesquisadores do QE a abertura de um *locus* hermenêutico e epistemológico mais sofisticado em relação à compreensão da pessoa do herói joanino.

Por fim, a quarta camada efetual analisada diz respeito ao efeito do pressuposto hermenêutico mesocristológico em relação ao panorama eclesiástico-cultural que envolve a história dos cristianismos ao longo dos tempos. Nesse círculo interpretativo análogo efetual, confirmou-se nossa hipótese inicial de que o viés contracultural implícito na *gens* mesocristológica neomonoteísta cristológica joanina se estrutura como uma matriz interpretativa diametralmente antagônica ao maquinário *latreocrático*/teatrocrático de fabricação de divindades e devotos, e de seus consequentes dogmas e cultos, forjados a partir de uma apropriação prototípico-simbólica gestada em César e repercutidos mimeticamente na história eclesiástica dos cristianismos ao longo dos tempos. Nesse palco, a *gens* mesocristológica se situa como código heterotópico, sobretudo, a partir do processo histórico de imperialização, ou “*constantinianização*” do cristianismo.

Diante de todos estes dados, como remate deste capítulo, a ratificação do legado sintagmático efetual inerente à construção paradigmática da mesocristologia joanina em Jo 1,14, evidenciou-nos tanto o desfecho da saga cristológica no âmbito histórico dos grupos joaninos, quanto um viés de continuidade de uma saga cristológica hodierna em nível teórico e eclesial que permanece até os dias atuais.

Esta trama epilodal aponta-nos, por sua vez, um final (ainda que provisório) de nosso trajeto kierkegaardiano em busca do herói joanino. Todavia, antes do apagar das luzes desta empresa reconstitutiva, ainda se fazem necessárias algumas considerações acerca de ‘Heróis em Cena’.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O fim é só o começo.

(Diogo Barbosa)

Este é o momento de nossa tese em que o repto lançado por uma página em branco no início desta pesquisa transforma-se na tarefa de se estabelecer um desfecho epistêmico acerca do que fora gestado neste trabalho após uma trajetória de anos de estudo. Esta trama epilógica anuncia a etapa de nosso trajeto kierkegaardiano no qual objetivamos traçar algumas considerações específicas no que concerne à enigmática saga cristológica do herói joanino.

Diante deste desafio e da inesgotabilidade do tema, acima de uma reprodução sinótica do que já fora posto e repercutido nas conclusões de cada capítulo, optamos, estrategicamente, por tecermos nossas apreciações a partir de um mapeamento conceitual, no qual serão sinteticamente explicitadas as teses basilares que orbitam essa empresa reconstitutiva, suas eventuais contribuições epistemológicas e o quadro provocativo das possíveis (des)continuidades exploratórias inerentes a cada uma delas.

Nosso percurso kierkegaardiano desenhou-se na trilha hermenêutica da indecidibilidade e da imaginação criativa, nutrindo-se, sobretudo, do referencial heterotopológico foucaultiano, o qual permitiu-nos visibilizar cada passo cristológico da comunidade contingencialmente explicitado na trama de cada capítulo a partir do enredo metafórico do barco joanino a navegar no mar do *cosmos*-Império.

Sob o enredo foucaultiano do barco dos poetas joaninos, o primeiro passo da saga do herói delineou nossa primeira tese medular, a saber:

O conteúdo cristológico do fragmento textual Jo 18,36, subsidiado pela anamnese monumental do herói-rei, evidencia a maturação e consolidação de um processo de resignificação do messianismo davídico popular joanino e, por conseguinte, postula, a partir de uma síntese dialética entre os substratos cristológicos do rei e da *basileia*, a complexa e incipiente *dynamis* construcional paradigmática do modelo protocristológico real joanino.

Diante do círculo concêntrico em que se materializa o *cosmos* no QE, o teor resignificado da cristologia real joanina, de um lado, visibiliza o viés heterotópico dos grupos joaninos perante as práticas de dominação do Império Romano, de

outro, se configura como vetor dos embates messianológicos com o judaísmo rabínico e conseqüentemente como elemento catalisador da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga.

Mediante a estruturação desta tese, a pesquisa lança contribuições na medida em que: 1- a partir da análise do fragmento Jo 18,36, tendo por subsídio uma gama de variáveis, dentre elas o cruzamento imagético Jesus-Bar Giora, esta investigação propõe e demonstra a estruturação incipiente de um modelo protocristológico joanino do tipo real como um dos principais substratos que engendram a denominada baixa/horizontal cristologia joanina; 2- Esta exploração constata no núcleo cristológico real joanino a estruturação de uma digital messianológica popular kerigmática axiologicamente inversa aos paradigmas de dominação do Império Romano, e ao tradicional parâmetro messianológico real oficial judaico. Nesse aspecto, a pesquisa torna-se significativa, sobretudo, na medida em que, ao lançar luzes a um debate ainda aberto, propõe o mapeamento da digital messiânica joanina e a conseguinte configuração de um protótipo messiânico davídico popular ressignificado como um caminho elucidativo até então não considerado no tocante ao conteúdo e *background* da expulsão dos grupos joaninos da sinagoga.

Na continuidade de nosso trajeto, o segundo passo da saga do barco joanino delineou nossa segunda tese basilar, a saber:

Na dinâmica poética do prólogo joanino, os três atos do drama cosmológico do herói, em Jo 1,1 (Jo 1,1a; Jo 1,1b; Jo 1,1c), evidenciam a construção paradigmática do modelo protocristológico da glória, no qual o herói joanino é compreendido como *Theos* diante de uma atmosfera de pressão cultural sob Domiciano. Este modelo protocristológico, por sua vez, designa a estruturação de uma plataforma protocultural neomonoteísta de cunho ideológico anti-idolátrico e anti-politeísta diante de um *iceberg* piramidal cultural teatrocrático gestado matricialmente em César e travestido no culto domiciano.

Mediante a estruturação desta tese, a pesquisa lança contribuições na medida em que: 1- a partir da análise de Jo 1,1, por uma parte, propõe e demonstra a estruturação incipiente de um modelo protocristológico joanino da glória como um dos principais substratos que engendram a denominada alta/vertical cristologia joanina; 2- a partir do viés análogo da saga cristológica joanina com o contexto sociorreligioso da comunidade, a pesquisa se faz significativa na medida em que:

a) propõe a estruturação sintagmática de um *iceberg* cultural *latreocrático/teatrocrático* romano germinado na fabricação simbólico-imagética do *divus-Julius*; b) a partir do cruzamento imagético Jesus-César, designa a concepção neomonoteísta joanina e a conseguinte devoção ao herói do QE, sob uma lógica suplantativa e substitutiva dos nexos de concorrência cultural imperial.

De forma pontual, no tocante à proposta de projeção estrutural de uma pirâmide cultural romana, destacamos o fato de termos realizado um estágio doutoral sanduíche na Itália como elemento importante de nossa reconstituição. Nesse empreendimento, a possibilidade da coleta *in loco* de materiais epigráficos análogos ao processo de construção do divino César, fez-se vetor de credibilidade histórica para a prospectiva de um *iceberg* cultural imbricada neste trabalho. Trazendo à memória a significativa avaliação de nosso co-supervisor Dr. Vittorio Berti: ‘dentro da grandeza experiencial proporcionada por uma pesquisa científica no Velho Mundo, todos os dados arqueológicos colhidos nas expedições realizadas em território italiano e grego proporcionaram para essa tese um processo de visibilização e materialização histórica de uma teoria historiográfica, até então, para nós do Novo Mundo, engendrada somente nos livros’.

Por seu turno, no que se refere à evidenciação de uma *dynamis* de concepção da divindade e da conseguinte *práxis* devocional instituída ao Jesus joanino, esta pesquisa também se torna significativa na medida em que: a) ao resgatar e evidenciar o paradigma ontológico devocional do herói-Deus joanino, esta investigação desconstrói e desconsidera os parâmetros hermenêuticos de concepção cristológica que reduzem a imagem de Jesus ao estereótipo messiânico-simbólico de um companheiro de uma revolução político-social a ser instaurada neste mundo; b) na busca intelectual por um distanciamento das fronteiras hermenêuticas anacrônicas que se estabeleceram entre o documento joanino e a dogmatização cristológica posterior, a presente tese confirma a maturação de um protótipo cristológico devocional originário nos idos do QE, que não depende ou enraíza-se em categorias filosóficas elencadas em palcos conciliares posteriores à dissolução dos grupos joaninos.

Por fim, o último passo da saga do barco joanino sintetiza a tese principal desta pesquisa, a saber:

Estruturada dentro de uma poética sequencial do prólogo joanino, a homologese da encarnação do herói, em Jo 1,14, repercute a saga cristológica da

comunidade e revela a configuração genético-noemática do que denominamos de mesocristologia joanina. Este neoprotótipo cristológico sintético, no qual os modelos cristológicos real/horizontal e da glória/vertical orbitam e se ressignificam dialeticamente, institui-se como construção heterotópica e teo-política em relação aos ritos de apoteose romana, e, por conseguinte, se estabelece como construto cristolátrico, cristocêntrico e paradigmático em relação ao culto imperial e às teias teatrocráticas imbricadas neste.

Mediante a estruturação deste axioma, a pesquisa lança contribuições, sobretudo, na medida em que: a) promove a perspectiva estrutural genético-noemática de um neomodelo protocristológico sintético no contexto dos grupos joaninos, e, nesse contexto, evidencia a existência de uma categoria cristológico-analítica mais sofisticada para os estudos do QE; b) explicita a homologese encarnacional do herói como um kerigma fenomênico cristolátrico heterotópico diametralmente oposto aos ritos de apoteose imperial romana e, por conseguinte, como uma designação crítica sistêmico-estrutural cultual; c) ao estruturar-se como *locus* e legado hermenêutico, o modelo mesocristológico designa o início de uma cadeia efetual interpretativa que perpassa: 1- a concepção cristológica num nível redacional final por parte dos grupos joaninos; 2- a esfera teórico-acadêmica dos estudos cristológicos do QE; 3- a história eclesiástica dos cristianismos ao longo dos tempos, configurando-se como uma plataforma crítica em relação às instâncias cultuais orquestradas a partir de uma apropriação prototípico-simbólica gestada no *Divus-Julius* romano.

Especificamente, no que diz respeito à propositiva de um foro de apoderamento e *mimesis* prototípica enraizada geneticamente no divino César, a presente tese promove desafios de continuidade. Este viés de desdobramentos se estabelece na medida em que a história efetual da igreja nos convida à análise crítico-exploratória do análogo processo de construção mimético-monumental e apoteose teatrocrática de novos heróis e heroínas, *divi* e *divae*, e do seu conseguinte prisma dogmático-devocional repercutido na paisagem eclesial, sobretudo a partir do processo de imperialização ou '*constantinianização*' do cristianismo. Na esfera desta dialética investigativa, talvez também possamos compreender/(re)ler que é neste tablado de efetualidades históricas que a construção apoteótico-devocional mariana, gestada mimeticamente no sustentáculo

prototípico do *Divus Julius*, a partir da representação panteonizante da *Diva Maria*, introduz no palco histórico da igreja uma 'nova' heroína divina em cena.

Diante deste complexo terreno a ser explorado, os argumentos tecidos nesta investigação fornecem um importante ponto epistêmico de partida. Sob essa perspectiva, se, de um lado, a projeção estrutural sintagmática de uma pirâmide cultural romana configura-se como um vetor analítico das tramas *latreocráticas/teatrocráticas* de devoção e culto arquitetadas a partir de um processo de romanização da igreja, de outro, o paradigma heterotópico da *gens mesocristológica joanina* ecoa como exemplo, reverberando a possibilidade de constante (re)forma e (re)atualização teológico-dogmática e eclesiológica, também nos nossos dias.

No percurso desta tese, todos estes resultados foram obtidos através de uma opção metodológico-exegética não convencional, fundamentada por alguns elementos do método histórico-crítico. Nesse aspecto, esta investigação proporciona contribuições, sobretudo na medida em que evoca um método exegético pendular diacrônico-sincrônico para análise e explicitação do conteúdo cristológico do meta-texto Jo 1,14 e conseqüentemente para a reconstituição do que denominamos de saga cristológica do herói joanino.

Dentro desta dinâmica, a pesquisa faz-se significativa na medida em que: a) promove um acesso exegético fora do controle da ortodoxia à homologese da encarnação do herói; b) propõe um peculiar processo de reconstituição cristológica pendular a partir de três meta-versículos (Jo 1,14, Jo 1,1 e Jo 18,36); c) explicita uma propositiva de (re)configuração do importante referencial teórico reconstitutivo cristológico elaborado por Vidal, fornecendo, dessarte, uma contribuição para o avanço dos estudos joaninos⁸⁴⁹; d) propõe a visibilização do processo de construção paradigmático contracultural da mesocristologia joanina a partir do engendramento dialógico entre as categorias heterotopia e teo-político, referenciais analíticos até então não trabalhados no que diz respeito à cristologia joanina.

⁸⁴⁹ Em se tratando de ciência nada é feito do nada. Aqui fazemos questão de tecer nossos agradecimentos a Senén Vidal (*in memoriam*), pelas contribuições em relação aos estudos do QE, em especial, pela elaboração da teoria recositutiva joanina, que se fez matriz deste trabalho. De forma semelhante, reportamos gratidão à Dra. Ana Maria Tepedino (*in memoriam*), quem também muito contribuiu com nossa tese através de sua investigação sobre o movimento cristológico dos grupos joaninos.

Todas estas informações nos levam para as últimas considerações a serem feitas acerca desta pesquisa. Estas dizem respeito ao matiz fenomenológico inerente à saga cristológica dos poetas joaninos.

Por uma parte, este matiz revela-nos a diferença capital entre os heróis em cena, evocando o principal nexos axiológico diametralmente oposto entre o heroísmo do Jesus joanino e o heroísmo de Júlio César. Neste tablado de cruzamentos imagéticos, em que ambos os heróis são compreendidos sob um viés soteriológico, se, de um lado, o heroísmo de César é designado a partir da temporalidade de seus feitos e vitórias militares, do outro, a face heroica do Jesus joanino é constituída, sobretudo, a partir do caráter ontológico, atemporal e salvífico inerente à sua pessoa e obra. Esta dinâmica paradoxal delinea o ideário narrativo do QE, no qual a maior crítica estabelecida pelo herói joanino ao Império Romano não se dá em relação à pessoa histórica de Júlio César, mas, substancialmente ao *cosmos* como ordenamento sistêmico cultural maligno de poderes materializado e representado pelo símbolo de seu poder. Diante desta realidade sob a qual o próprio César constituía-se refém, o Deus-herói joanino não se encontrava em cena para destruir ou destituir o ditador, mas, sim, para se sacrificar e morrer também por ele.

Por outra parte, no perímetro do trajeto histórico dos grupos joaninos, fora este matiz e premissa soteriológico-fenomenológica inerente ao herói, o fundamento da continuidade vivencial do crer joanino. Nesse circuito ontológico, a experiência com o herói se enquadra como responsável tanto pela capitalização do processo dinâmico e dialético de compreensão acerca de Jesus, quanto pela fomentação do kerigma intrépido e absurdo do herói Deus-rei. Kerigma este, que, sob uma atmosfera martiriológica, ao final da saga, também transformou os poetas joaninos em heróis em cena. Este é o momento metamorfofísico epopeico ovidiano diante do qual somente assim poderíamos pensar em um tipo de apoteose ou catasterismo joanino, a saber: a apoteose dos próprios poetas do QE, que, ao registrarem o kerigma do herói, em uma dinâmica simbiótica, ao final de sua trajetória, transformaram-se na própria poesia escrita acerca dele⁸⁵⁰.

Em última instância analítica, podemos ainda afirmar que este viés fenomênico relacionado ao herói joanino também contempla o horizonte da nossa experiência.

⁸⁵⁰ Nas palavras de Liveley (*apud* MOTA, 2015, p. 306), “quando Ovídio prenuncia: ‘serei recitado pelos lábios do povo’ - *ore legar populi* – evoca, simplesmente, a metamorfose final, ou seja, a transformação do poeta em sua própria poesia”.

Dentro deste vértice interpretativo, ao retomarmos o enredo hermenêutico do triplo horizonte sob o qual se delineou esta investigação, poderíamos questionar de quem realmente é o herói e quem realmente empreendera uma saga em busca do mesmo. Frente a esta questão não hesitamos em responder que o trajeto cristológico também fora nosso, visto que o herói joanino continua em cena, a se revelar aos atores e poetas do agora, deste tempo. Nesse enredo, nossa expedição ao topo da Acrocorinto⁸⁵¹, na Grécia, confirma nossa busca pela face do herói, ainda que por espelho, em enigma. Neste tablado fenomênico, que se faz prenúncio da continuidade de nossa saga kierkegaardiana na vida para além do texto e do encantamento das palavras⁸⁵², tal qual o filósofo⁸⁵³, sobretudo, também não desconhecemos as atitudes do herói que os poetas do QE admiraram como sendo grandes e generosas. No caminho da experiência ontológico-salvífica do Deus-Rei que nos alcança em nossos dias, tais atitudes encontram eco em nossa alma, pois estamos humildemente convictos de que, ele, o herói joanino também lutou em nossa defesa.

⁸⁵¹ A fotografia que remete a esta experiência encontra-se na dedicatória desta tese.

⁸⁵² Em nossa luta com as palavras, “quem sabe, mesmo não sendo loucos, conseguimos a façanha de poder encantá-las” (ANTUNES, 2005, p. 193).

⁸⁵³ Estabelecemos aqui uma paráfrase acerca da declaração de Kierkegaard (s/d, p. 48).

REFERÊNCIAS

A – DOCUMENTOS TEXTUAIS:

AGOSTINHO, Santo. *A Trindade*. São Paulo: Paulus, 1994.

_____. *Confissões*. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2008.

APPIANO. *Storia di Roma: Le guerre Civili. Libro I e II*. A cura di Atto Rupnik. Roma: Idee Nuove Editore, 2004. Citado como Apiano.

AUGUSTO, Cesare Ottaviano. *Res gestae divi Augusti*. A cura di Luca Canali. Roma: Editori Riuniti Spa, 1992.

BÍBLIA NVI. Disponível em <<https://www.bibliaonline.com.br/nvi>> Acesso em: 21 jun. 2018.

DIO CASSIUS. *Dio's Roman History*. Trad. Earnest Cary. Harvard: University Press, 1924. (The Loeb Classical Library). Citado como Dion Cassio.

ERODIANO. *Storia dell'Impero Romano dopo Marco Aurelio*. Testo e versione a cura di Filippo Cassola. Firenze: Sansoni, 1967.

EUSÉBIO de CÉSARÉIA. *História Eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

FILÓN de ALEJANDRÍA. *Obras completas de Filón de Alejandría*. Tomo III. Traducción directa del griego, introducción y notas de José María Triviño. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, 1976. Citado como Filón.

FRONTINO, Sesto Giulio. *Gli acquedotti di Roma*. Texto latino a fronte. A cura di Francesco Galli. Lecce: Argo, 1997.

HERÁCLITO. *Fragmentos: sobre a natureza*. Tradução de José Cavalcante de Souza. "Digitalizado e Editado por Alex Oliveira". Disponível em <[www.https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/.../fragmentos-de-herc3a1clito-da-natur](https://filosoficabiblioteca.files.wordpress.com/.../fragmentos-de-herc3a1clito-da-natur)>. Acesso em: 18 jun. 2018.

_____. *Fragmentos selecionados de Heraclito*. Disponível em <www.uern.br/professor/arquivo_baixar.asp?arq_id=1724>. Acesso em: 17 mai. 2018.

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

NESTLE, Eberhard; ALAND, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. 27ª ed. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 2006.

ORIGENE. *Commento al Vangelo di Giovanni*. A cura di Eugenio Corsini. Torino: Unione Tipografico: Editrice Torinese, 1968. Citado como Orígenes.

OVIDIO. *Le metamorfosi*. Traduzione di Guido Paduano. Torino: Giulio Einaudi editore, 2000.

_____. *Metamorfoses*. Tradução do inglês de Vera Lucia Leitão Magyar. São Paulo: Madras, 2003.

PLINY. *Letters II*. Translation William Melmoth. Cambridge Massachusetts; London: The Loeb Classical Library; Harvard University Press; Willian Heinemann Ltd, 1947. Disponível em < <https://archive.org>>. Acesso em: 26 jun. 2018. Citado como Plínio.

PLUTARCO. *Alexandre e César*. Tradução de Hélio Veja. São Paulo: Ediouro, 2001.

SUETÔNIO, Caio. *A vida dos doze Césares*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

TÁCITO, C. Cornélio. *Anais*. Tradução de Leopoldo Pereira. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

B – OBRAS GERAIS:

ADAM, Karl. *O Cristo da fé*. Tradução de José de Assis Carvalho. São Paulo: Herder, 1962.

AGAMBEN, Giorgio. *O reino e a glória*. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. *O fascínio discreto de Pôncio Pilatos*. São Leopoldo, 27 set. 2013. [artigo científico]. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/524130>>. Acesso em: 27 out. 2014.

AHN, Sanghee. *The Christological Witness Function of the Old Testament Characters in the Gospel of John*. Eugene; Oregon: Wipf & Stock, 2014.

ALBERTO, Paulo F. O simbólico na construção da imagem e do programa ideológico de Augusto: os mitos da fundação da Cidade. *Ágora*, Avieiro, n. 6, p. 27-50, 2004.

ALEXANDER, H. E. *O Evangelho Segundo João*. São Paulo: Ação Bíblica, 1957.

ALEXANDER, Philip S. The king messiah in rabbinic judaism. In: DAY, John (Org.). *King and Messiah in Israel and the Ancient Near East*. Proceedings of the Oxford Old Testament Seminar. London; New York: T&T Clark International, 2013. p. 456-473.

ALFÖLDY, Gésa. *História social de Roma*. Versión de Víctor Alonso Troncoso. Madrid: Alianza Editorial, 1996.

ALMEIDA, Maria Aparecida de Andrade. Os judeus e a exclusão da sinagoga para a comunidade joanina. *Oracula*, São Paulo, n.10, p.15-28, 2009.

ANDERSON, Paul. N. *The christology of the fourth gospel: its unity and disunity in the light of John 6*. Tübingen: Mohr, 1996.

_____. On gessing points and naming stars: epistemological origins of John's christological tensions. In: BAUCKHAM, Richard; MOSSER, Carl (Orgs.). *The Gospel of John and Christian theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. p. 311-345.

ANDRADE, Aíla Luzia Pinheiro de. *À maneira de Melquisedeque: o Messias segundo o judaísmo e os desafios da cristologia no contexto neotestamentário e hoje*. Tese (Doutorado em Teologia) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2008.

ANDRINGA, William van. Emperors and Their Divine Honours Rhetoric and Divine Honours: On the “Imperial Cult” in the Reigns of Augustus and Constantine. In: KAHLOS, Maijastina (Org.). *Emperors and the Divine – Rome and its Influence*. Finland: Editors & Contributors, 2016, p. 10-21.

ANTUNES, Irlandé. *Lutar com as palavras: coesão e coerência*. São Paulo: Parábola Editorial, 2005.

APOSTOLIDÈS, Jean-Marie. *O rei-máquina: espetáculo e política no tempo de Luis XIV*. Tradução de Cláudio César Santoro. Rio de Janeiro: José Olímpio/EDUNB, 1993.

ARANTES JUNIOR, Edson. Regime de memória romano: imagens do herói Heracles nos escritos de Luciano de Samósata (século II d.C.). Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, 2008.

ARCE, Javier. Muerte, consecratio y triunfo del imperador Trajano. In: GONZÁLEZ, Julián (Org.). *Trajano Emperador de Roma*. Roma: Bretschneider, 2000a, p. 55-70.

_____. Imperial funerals in the later Roman empire: change and continuity. In: THEUWS, Frans e NELSON, Janet Laughland (Orgs.). *Rituals of power: from late antiquity to the early middle ages*. Leiden; New York; Koln: E.J.Brill, 2000b, p. 115-130.

ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia: uma biografia*. Tradução de Maria Luiza X e de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

ARTAUD, Antonin. *O teatro e seu duplo*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

ASHTON, John. *The Gospel of John and Christian Origins*. Minneapolis: Fortress Press, 2014.

ASIEDU-PEPRAH, Martin. *Johannine Sabbath Conflicts as Juridical Controversy*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2001.

BADIAN, Ernst. 'From the Iulii to Caesar'. In: GRIFFIN, Miriam (Org.). *A Companion to Julius Caesar*. Oxford: Blackwell, 2009, p. 11-22.

BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

BARCLAY, John M.G. *Jews in the mediterranean diaspora: from Alexander to Trajan (323 bce-117 ce)*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1996.

BARRETT, Charles. *The prologue of St John's Gospel*. London: The Athlone Press, 1971.

_____. *The Gospel according to St. John*. Philadelphia: Westminster Press, 1978.

BATLIWALA, S. The meaning of women's empowerment: new concepts from action. In: SEN, G.; GERMAIN, A. e CHEN, L. (Orgs.). *Population policies reconsidered: health, empowerment and rights*. Boston: Harvard University Press, 1994, p. 127-138.

BAUCKHAM, Richard. *Dios crucificado: monoteísmo y cristología en el Nuevo Testamento*. Barcelona: Editorial Clie, 2003.

_____. *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007a.

_____. Messianism according to the Gospel of John. In: LIERMAN, John (Org.). *Challenging Perspectives on the Gospel of John*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007b, p. 34-68.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma nova teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERKOUWER, G.C. *A pessoa de Cristo*. Tradução de A. Zimmermans e P.G. Hollanders. São Paulo: Aste, 2011.

BERTINELLI, Maria Gabriella Angeli. Sacerdotes e culto imperiale a luna e nella Cisalpina romana. In: *Est enim ille flos Italaie: vita econômica e sociale nella Cisalpina romana*. Verona: s/e, 2006, p. 21-34.

BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João: Comentário*. Tradução de Johan Konings, 2013. Disponível em <<http://livrozilla.com/doc/1149300/beutler-coment%C3%A1rio-i-sem-categoria-coment%C3%A1rio>> Acesso em: 21 jun. 2018.

BICKERMAN, Elias. Consecratio. In: *Le Culte des Souverains dans l'Empire Romain: Sept Exposés Suivis De Discussions (Entretiens sur l'antiquité classique)*. Vandeuves; Geneve: Fondation Hardt, 1972. p. 1-37.

BLANCHARD, Yves-Marie. O Reino de Deus no Evangelho de João. In: *Evangelho e Reino de Deus*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulus, 1997, p. 67-73.

_____. *São João*. Tradução de Mariana N. Ribeiro Echalar. São Paulo: Paulinas, 2004.

BOISMARD, Marie-Émile. *All'alba del cristianesimo: prima della nascita dei dogmi*. Casale Monferrato: Piemme, 2000.

BONAMENTE, Giorgio. La scomparsa del nome di Cesare dagli elenchi dei divi. In: POLI, Diego (Org.). *La cultura in Cesare*. Roma: Editrice 'Il Calamo', 1993. p. 707-731.

BONIFASI, Neuro. *Gesù il Messia: dal messianismo giudaico alla cristologia apostolica*. Arezzo: Edizioni Helicon, 2010.

BOOR, Werner de. *O Evangelho de João*. Tradução de Werner Fuchs. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

BORNECQUE, H.; MORNET, D. *Roma e os romanos*. Tradução de Alceu Dias Lima. São Paulo: E.P.U./Edusp, 1977.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BOUSSET, Wilhelm. *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*. Translated by John E. Steely. Nashville: Abingdon, 1970.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

BRELICH, Angelo. *Gli eroi greci: um problema storico*. Roma: Edizioni dell'Ateneo e Bizzarri, 1978.

BRO LARSEN, Kasper. Narrative docetism: christology and storytelling in the Gospel of John. In: BAUCKHAM, Richard; MOSSER, Carl (Orgs). *The Gospel of John and Christian theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. p. 346-355.

BROWN, Raymond E. *A comunidade do discípulo amado*. Tradução de Euclides Carneiro da Silva. São Paulo: Paulinas, 1983.

_____. *As Igrejas dos apóstolos*. Tradução de I. F. Leal Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. *El Evangelio según Juan I-XII: introducción, traducción y notas*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1999.

_____. *Introducción a la cristologia del Nuevo Testamento*. Salamanca: Sigueme, 2001.

_____. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. *Giovanni: comento al Vangelo spirituale*. Traduzione di Anita Sorsaja e Maria Teresa Petrozzi. Città di Castello: Cittadella editrice, 2005.

BRUCE, F. *João: introdução e comentário*. Tradução de Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 1987.

BRUNER, Frederick Dale. *The Gospel of John: A Commentary*. Michigan: Eerdmans Publishing, 2012.

BULTMANN, Rudolf. *Primitive Christianity in its Contemporary Setting*. Translated by R. H. Fuller. London: Thames and Hudson, 1956.

_____. *The gospel of John: a commentary*. Translated by G.R. Beasley-Murray, R.W.N. Hoare and J.K. Riches. Philadelphia: Westminster, 1971.

_____. *Teologia del Nuevo Testamento*. Tradujo Víctor A. Martínez de Lopera. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.

BURITY, Joanildo. Cultura e identidade no campo religioso. *Revista Estudos Sociedade e Agricultura*, Rio de Janeiro, n. 9, p. 137-177, out. 1997.

BURKE, Peter. *A fabricação do rei: a construção da imagem pública de Luis XIV*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

BUSSCHE, Henri van den. *El Evangelio Segun San Juan: Comentario el Libro de los Signos, el Libro de las Obras, el Libro de los Adioses, el Libro de la Pasión*. Madrid: Studium Ediciones, 1972.

BUZZETTI, Carlo. *Dizionario base del Nuovo Testamento Greco-italiano*. Roma: Libreria Sacre Scritture, 1989.

CALDERONE, Salvatore. Teologia Política, sucessione dinastica e consecratio in eta costantiniana. In: *Le Culte des Soverains dans l'Empire Romain: Sept Exposés Suivis De Discussions (Entretiens sur l'antiquité classiqu)*. Vandoures; Grenchen: Fondation Hardt, 1972. p. 215-269.

CAMIA, Francesco. Imperatori romani tra gli dei greci. Riflessioni sull'associazione tra culto imperiale e culti tradizionali in Grecia a partire dalla documentazione epigráfica. In: *Obeloi: Contatti, scambi e valori nel Mediterraneo antico*. Studi offerti a Nicola Parise. Paestum-Atene: Pandemos, 2009. p. 205-222.

CAMPBELL, Joseph. *O poder do mito*. Tradução de Carlos Felipe Moisés. São Paulo: Palas Athena, 1990.

_____. *O herói de mil faces*. Tradução Adail Ubirajara Sobral. São Paulo: Cultrix/Pensamento, 1997.

CÂNDIDO, Edinei Rosa. Editorial. *Cadernos Patrísticos*, Florianópolis, v.2, n. 4, p. 1-4, nov. 2007.

_____. O diário de Perpétua, mãe e mártir: para uma tipologia do martírio feminino. *Cadernos Patrísticos*, Florianópolis, v.2, n. 4, p. 7-38, nov. 2007.

CANFORA, Luciano. *Augusto Figlio di Dio*. Roma: Editori Laterza, 2015.

CARCOPINO, Jérôme. *La vida cotidiana em Roma en el apogeo del Imperio*. Traducción de Mercedes Fernández Cuesta. Madrid: Temas' de hoy, 2001.

CARDOSO, Zelia de Almeida. A representação da mulher na poesia latina. In: FUNARI, Pedro Paulo A; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da. (Orgs.). *Amor, desejo e poder na Antigüidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. p. 261-285.

CARRELL, Peter R. *Jesus and the angels: Angelology and the christology of the Apocalypse of John*. Cambridge: University Press, 1997.

CARTER, Warren. *John and empire: initial explorations*. New York: T & T Clark, 2008.

CASELLA, Vitelli Mattia. Il culto imperiale nella provincia romana di Dalmazia attraverso le attestazioni epigrafiche. In: ZERBINI, Livio (Org.). *Culti e religiosità nelle province danubiane*. Ferrara: I Libri de Emil, 2013. p. 299-314.

CASENEUVE, Jean. *Sociologia do rito*. Porto: Rès, s/d.

CASONATTO, Odalberto Domingos. O Evangelho de João a partir da comunidade Joanina. *Caminhando Com o ITEPA*, Passo Fundo, v.17, n. 56, p. 29-41, 2000.

CASTILLO, José M. Reino de Deus. In: TAMAYO, Juan José (Org.). *Novo dicionário de teologia*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 466-470.

CAVICCHIOLI, Marina Regis. A posição da mulher na Roma Antiga: do discurso acadêmico ao ato sexual. In: FUNARI, Pedro Paulo A; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da (Orgs.). *Amor, desejo e poder na Antigüidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. p. 287-295.

CHALUPA, Aleš. How Did Roman Emperors Become Gods? Various Concepts of Imperial Apoteose. *Anodos: Studies of the Ancient World*, s/c, n. 6-7, p. 201-207, 2007a.

_____. Roman Emperors: Gods, Men, Something Between Or An Unnecessary Dilemma. *Religio, Rozhledy*, v.15, n. 2, p. 257-270, 2007b.

CHAMPLIN, Russel Norman. *Novo Testamento interpretado*. Tradução de João Marques Bentes. São Paulo: Milenium Distribuidora Cultural Ltda, 1979.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*. São Paulo, v.5, n.11, s/p, jan./abr. 1991.

CHAVES, Ernani; SENA, Allan Davy Santos. Nem gênio, nem herói: Nietzsche, Renan e a figura de Jesus. *Rev. Filos, Aurora*, Curitiba, v. 20, n. 27, p. 321-336, jul./dez. 2008.

CHESTER, Andrew. *Messiah and Exaltation: Jewish Messianic and Visionary Traditions and New Testament Christology*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.

COHEN, Shaye J. D. *From the Maccabees to the Mishnah*. Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2006.

_____. *The Significance of Yavneh and Other Essays in Jewish Hellenism (Texts & Studies in Ancient Judaism)*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2010.

COLLINS, John J. *The Scepter and the Star: Messianism in Light of the Dead Sea Scrolls*. Michigan; Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010.

COOPER, Mark Dwain. *The Johannine Jesus as the interpretive basis for the Johannine Logos in light of Philo's logos*. Dissertation (Master of Theology)-Mississippi College, 2012.

COPELIOVITCH, Andrea. Artaud e a utopia no teatro. *Revista. doc*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 3-16, jan./jun. 2007.

CORDOVANA, Orietta Dora. Per i vivi o per i morti? Politica e consecratio in eta giulio-claudia e antonina. In: GNOLI, Tommaso; MUCCIOLI, Federicomaria (Orgs.). *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi: tra antichità e Medioevo*. Rastignano: Bononia University Press, 2014. p. 265-279.

COX, Harven G. Prefácio. In: PIXLEY, George V. *O Reino de Deus*. Tradução de I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1986. p. 5-9.

CRAWFORD, Katherine. *The Foundation of the Roman Imperial Cult*. St. Olaf College. Northfield: s/e, S/d.

CROATTO, José Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vasquez Gutiérrez. São Paulo: Paulinas, 2001.

CROSSAN, John Dominic; REED, Jonathan L. *Em busca de Paulo: como o apóstolo de Jesus opôs o Reino de Deus ao Império Romano*. Tradução de Jaci Maraschin. São Paulo: Paulinas, 2007.

CUKROWSKI, Kenneth. He influence of the emperor cult on the book of revelation. *Abilene Christian University*, Abilene, p. 55-69, s/d.

CULLMANN, Oscar. *Jesus e os revolucionários de seu tempo: culto, sociedade, política*. Petrópolis: Vozes, 1972.

_____. *Cristologia do Novo Testamento*. Tradução de Daniel Costa e Daniel de Oliveira. São Paulo: Liber, 2001.

CULPEPPER, Alan. R. *The Gospel and Letters of John: Interpreting Biblical Texts Series*. Nashville: Abingdon Press, 1998.

_____. The christology of the Johannine writings. In: POWELL, Mark Alan; BAUER, David. R (Orgs.). *Who do you say that I am?* Louisville: Westminster John Knox Press, 1999. p. 66-87.

_____. Introduction to the johannine writings. In: *The Johannine literature*. Sheffield Academic Press Ltd: Sheffield, 2000. p. 9-29.

_____. *Anatomia del quarto vangelo*. Studio di critica narrativa. Traduzione di Eugenia Cafferata. Milano: Edizioni Glossa, 2016.

DAL POZZO, Edson Luiz. *“Para que todos sejam um”*: Estudo exegetico-teológico de João 17,20-26. Dissertação (Mestrado em Teologia)- Faculdades Est, São Leopoldo, 2006.

DA SILVA, Débora Casanova. *Genius Augusti: uma análise dos fundamentos do culto imperial a partir do altar Belvedere (ca. 12 a.C.)*. Monografia (Especialização em História Antiga e Medieval)- Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

DAVIES, W D. The historical Jesus in the johannine christ. In: SMITH, Dwight Moody; CULPEPPER, Alan; BLACK, Carl Clifton (Orgs.). *Exploring the Gospel of John: In Honor of D. Moody Smith*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1996. p. 43-64.

DE CICCIO, Vincenzo. *Vita cristiana e rapporti sociali nei secoli II-IV d.C.* Lamezia Terme: Vincenzo de Cicco, 2011.

DE LA BÉDOYÈRE, Guy. *Os romanos para Leigos*. Rio de Janeiro: Alta Books, 2013.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DERRIDA, Jacques. A estrutura, o signo e o jogo no discurso das ciências humanas. In: *A escritura e a diferença*. Tradução de Maria Beatriz Marques Nizza da Silva. São Paulo: Perspectiva, 1971. p. 229-249.

_____. *Força de lei: o fundamento místico da autoridade*. Tradução de Leyla Perrone-Moysés. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

DICIONÁRIO PRIBERAM DA LÍNGUA PORTUGUESA. 2008-2013. Disponível em < <https://www.priberam.pt/dlpo/meso>>. Acesso em: 06 abr. 2018.

DO PARAIZO, Elias Santos. *O extracanônico 'Acta Johannis': conceitos operatórios e a reorganização da memória*. Studium Theologicum, Curitiba, ano. 11, n. 19, p. 183-204, 2017.

DODD, Charles Harold. *Las parabras del reino*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.

_____. *La tradicion historica en el cuarto evangelio*. Madrid: Cristiandad, 1978.

_____. *A interpretação do Quarto Evangelho*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

DREW, Robert. *Course book: judaism, christianity and islam, to the beginnings of modern civilization*. Nashville: Vanderbilt University, 2016.

DU TOIT, A. The incarnate word: a study of John 1, 14. In: *The Christ of John: essays on the christology of the Fourth Gospel*. Potchefstroom: Pro Rege, 1971. p. 9-21.

DUBOIS-CHARLIER, F; LEEMAN, D. *Bases de análise linguística*. Coimbra: Almedina, 1977.

DUNDES, Alan. *The hero pattern and the life of Jesus*. Berkeley, CA: Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture, 1977.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. Tradução Joaquim Pereira Neto. São Paulo: Paulinas, 1989.

ECHEGARAY, Hugo. *Anunciar el Reino: selección de artículos*. Lima: Centro de Estudios y Publicaciones, 1981.

EHRMAN, Bart. *Como Jesus se tornou Deus*. Tradução de Lúcia Britto. São Paulo: LeYa, 2014.

EKEKE, Emeka C. Persecution and martyrdom of christians in the roman empire from ad 54 to 100: a lesson for the 21st century church. In: *European Scientific Journal*, Ponta Delgada Açores, v. 8, n.16, 2012. p. 175-190,

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELIAS, Norbert. *Introdução à sociologia*. Tradução de Maria Luísa Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70. LDA, 2008.

ERICKSON, Victoria Lee. *Onde o silêncio fala: feminismo, teoria social e religião*. Tradução de Cláudia Gerpe Duarte. São Paulo: Paulinas, 1996.

EVANS, Craig A. *Word and Glory: On the Exegetical and Theological Background of John's Prologue*. Sheffield: Academic Press, 1993.

_____. Messianic hopes and messianic figures in late Antiquity. *Journal of Greco-Roman Christianity and Judaism*, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, v. 3, p. 9-40, 2006.

EZQUERRA, Jaime Alvar; GÓMEZ, Fernando Lozano. Un tonto entre los dioses: Vilipendio del monarca. *Potestas*. Revista del Grupo Europeo de Investigación Histórica, Catellón, n.1, p. 35-56, 2008.

FABRIS, Rinaldo. *Giovanni*: traduzione e commento. Roma: Edizioni Borla, 2003.

FACCIO, Flávio Braga. Os sinais do reino de Deus na história. *Boletim Teológico*, São Paulo, n. 21, p. 13-41, jul./set. 1993.

FAVRO, Diane; JOHANSON, Christopher. Death in Motion: Funeral Processions in the Roman Forum. *Journal of the Society of Architectural Historians*, s/c, v. 69, n. 1, p. 12-37, mar. 2010.

FEITOSA, Darlyson Moysés Alves. *Epístola aos Hebreus*: bases textuais para um neomonoteísmo cristão. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2012.

FELDMAN, Sérgio Alberto. *Perspectivas da unidade político-religiosa no reino hispano visigodo de Toledo*: As obras de Isidoro de Sevilha e a questão judaica. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2004.

FENDRICH, H. Logos. In: SOFFRITTI, Omero. *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paidea Editrice, 1998. p. 202-213.

FERNÁNDEZ, Ángel Martínez. Religión y política. El culto imperial en creta. *Fortvnatae*, s/c, n. 21, p. 27-54, 2010.

FERNÁNDEZ, Julián González. El culto a Augusto Vivo y la Devotio Popular: el origen del culto imperial. *Revista Onoba*, Huelva, n. 03, p. 15-24, 2015.

FERREIRA, Joel Antônio. *Paulo, Jesus e os marginalizados*: leitura conflitual do Novo Testamento. Goiânia: Ed. América, 2009.

_____. *Jesus na origem do cristianismo*: os vários grupos que iniciaram o cristianismo. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 2012.

_____. O Messias/rei Jesus e os Messias camponeses de seu tempo. *Caminhos*, Goiânia, n. 2, v. 13, p. 336-352, jul./dez. 2015.

FERREIRA, Reinaldo. *Poemas*. Disponível em: <www.astormentas.com/reinaldo.htm>. Acesso em: 24 abr. 2016.

FEUILLET, André. *Il prologo del Quarto Vangelo*: studio sulla teologia giovannea. Assisi: Cittadella Editrice, 1971.

FISHWICK, D. *The Imperial Cult in the Latin West: Studies in the Ruler Cult of the Western Provinces of the Roman Empire*. Leiden; Boston: Brill, 2002.

_____. *Cult Places and Cult Personnel in the Roman Empire*. Ashgate Variorum, 2014.

FLANAGAN, Neal M. *El evangelio y las cartas de San Juan*. Collegeville: The Liturgical Press, 1996.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Tradução de Vera Porto Carrero Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

_____. *A hermenêutica do sujeito*. Tradução de Mário Alves da Fonseca; Salma Tannus Muchail. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Segurança, Território e População*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. Outros espaços. In: Manoel Barros da Motta (Org.). *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a. p. 411-422.

_____. *Estratégia, Poder-Saber*. Tradução de Inês Autran Dourado Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009b.

_____. *Microfísica do poder*. São Paulo: Graal, 2012.

FOULQUIÉ, P. *A dialética*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1978.

FREDRIKSEN, Paula. Christians in the Roman Empire in the First Three Centuries CE. In: *Jews, Christians, and the Roman Empire: The Poetics of Power in Late Antiquity*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 2013. p. 249-266.

FRIES. Parola. In: COENEN, L; BEYREUTHER, E; BIETENHARD, H (Orgs.). *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1976, p. 1168-1175.

FRIESEN, Steven J. *Twice Neokoros: Ephesus, Asia, and the Cult of the Flavian Imperial Family*. Leiden; New York; Koln: E.J.Brill, 1993.

_____. *Imperial cults and the Apocalypse of John: reading revelation in the ruins*. New York: Oxford University Press, 2001.

FUNARI, Pedro Paulo A. Falos e relações sexuais: representações romanas para além da "natureza". In: FUNARI, Pedro Paulo A; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da. (Orgs.). *Amor, desejo e poder na Antigüidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. p. 317-325.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e Método I: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Tradução de Flávio Paulo Meuer. Petrópolis: Vozes, 1997.

GALLAZZI, Sandro. Sin mar, sin templo y sin lágrimas (Ap 21-22). *Revista de Interpretación Bíblica Latinoamericana*, Quito, n. 34, p. 88-92, 1999.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o Silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2001.

GEERTZ, Clifford. *Negara: O Estado Teatro no Século XIX*. Lisboa, Difel, 1980.

_____. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

GILES, Glenn W. *Messianic movements of the first century*. Indiana: Trinity Theological Seminary, 2002.

GINGRICH, F. Wilbur. *Léxico do Novo Testamento grego / português*. Tradução de Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Sociedade Religiosa Edições Vida Nova, 1993.

GINZBERG, Louis. *The legends of the jews*. Library of Alexandria, 1938.

GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma*. Petrópolis: Vozes, 1987.

GOETHE, Johann Wolfgang von. *Fausto*. Tradução António Feliciano de Castilho. Cultura Brasileira. s/d.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. Funus Imperatorum: Uma análise da cerimônia de apoteose do imperador Septímio Severo. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 9, p. 25-36, 2003a.

_____. Um olhar sobre Júlia Domna: esposa e mãe de imperadores. In: FUNARI, Pedro Paulo A; FEITOSA, Lourdes Conde; SILVA, Glaydson José da. (Org.). *Amor, desejo e poder na Antigüidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003b. p. 327-354.

_____. Construção e inserção de imagens na memória política romana: O caso dos Severos. *História Revista*, Goiânia, v. 9, p. 107-144, 2004.

_____. Septímio Severo e a Consecratio de Pertinax: Rituais de morte e poder. *História*, São Paulo, v. 26, n. 1, p. 20-35, 2007a.

_____. Rupturas e continuidades: os Antoninos e os Severos. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 4, p. 1-15, 2007b.

_____. As festas romanas. *Revista de Estudos do Norte Goiano*, Uruaçu, v. 1, n. 1, p. 26-68, 2008.

_____. TAVARES, Wendryll José Bento. Ritos funerários e poder político: relendo a obra de Dion Cássio. In: SOUZA, Alice Maria de; GONÇALVES, Ana Teresa Marques; DA MATA, Giselle Moreira (Orgs.). *Dinâmicas socioculturais na antiguidade mediterrânea: memórias, identidades, imaginários sociais*. Goiânia: Ed. da Puc Goiás, 2011. p. 229-252.

_____. *A noção de propaganda e sua aplicação nos estudos clássicos: o caso dos imperadores romanos Septímio Severo e Caracala*. Jundiá: Paco Editorial, 2013.

_____. Entre gregos e romanos: história e literatura no Mundo Clássico. *Revista Tempo*, v. 20, p. 1-14, 2014.

_____. MOTA, Thiago Eustáquio Araújo. De Iúlo aos Iulii: as gentes romanas e itálicas em busca do passado heroico. *Phoênix*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 72-93, 2016.

GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Martin Dreher e Ilson Kayser. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

GORDLEY, M. *The Johannine Prologue and Jewish Didactic Hymn Traditions: A New Case for Reading the Prologue has a Hymn*. *JBL* 128, p. 781-802, 2009.

GRASSO, Santi. *Il vangelo di Giovanni*. Commento esegetico e teológico. Roma: Città Nuova Editrice, 2008.

GRILLO, José Geraldo Costa; FUNARI, Pedro Paulo Abreu. El Culto Imperial Romano y el Cristianismo inicial, algunas consideraciones. *Revista Mundo Antigo*, Campos dos Goytacazes, v. 4, n. 8, p. 49-65, dez. 2015.

GRIMAL, Pierre. *O Império Romano*. Tradução de Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70, 1993.

_____. *El alma Romana*. Traducción de Mercedes Corral Corral. Madrid: Editorial Espasa Calpe S.A, 1999.

_____. *O século de Augusto*. Tradução de Rui Miguel Oliveira Duarte. Lisboa: Edições 70. LDA, 2008.

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, 2015a.

_____. Messias e heróis: a ressignificação do messianismo popular na comunidade joanina. *Fragmentos de cultura*, Goiânia, n.3, v. 25, p. 325-340, jul./set. 2015b.

_____. O anúncio feminino do Reino de Deus: perspectivas a partir de Lucas 8,1-3. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Por amor à vida!: crenças, resistências e conquistas na Bíblia e na atualidade*. Goiânia: Editora da Puc-Goiás, 2015c. p. 111-134.

GUILLET, Jacques. *Jesus Cristo no Evangelho de João*. Tradução de Jean Brant. São Paulo: Paulinas, 1985.

GUTIÉRREZ, Gertrudis Castro. O Reino de Deus: Triunfo da vida sobre a morte. *Cadernos da ESTEF*, v. 2, n. 37, p. 5-19, 2006.

HABERMANN, Ruth. Gospel of John: spaces for women. In: SCHOTTROFF, Luise; WACKER, Marie-Theres. *Feminist Biblical Interpretation: a compendium of critical commentary on the books of the bible and related literature*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2012. p. 662-679.

HARLAND, Philip. Honours and worship: Emperors, imperial cults and associations at Ephesus (first to third centuries C.E.). *Studies in Religion, s/c*, v. 25, n. 3, p. 319-334, 1996.

HEGEL, Georg Wilhelm F. *Fenômenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 2002.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. *Interpretações fenomenológicas sobre Aristóteles*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2011.

HEKSTER, Olivier. Honouring ancestors: the dynamic of deification. In: HEKSTER, Olivier; SCHMITD-HOFNER, Sebastian; WITSCHHEL, Christian (Orgs.). *Ritual Dynamics and Religious Change in the Roman Empire: Proceedings of the Eighth Workshop of the International Network Impacto of Empire*. Boston; Leiden: BRILL, 2009. p. 95-110.

_____. *Emperors and Ancestors: Roman Rulers and the Constraints of Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

HENDERSON, Bybernard W. *Five Roman Emperors: Vespasian, Titus, Domitian, Nerva, Trajan, a. D. 69-117*. New York: Macmillan Company, 1927.

HENGEL, Martin. *The Johannine Question*. Translated John Bowden. London: SCM Press, 1989.

_____. *Studies in early christology*. New York: Clark International, 2004.

_____. The prologue of the gospel of John as the gateway to christological truth. In: BAUCKHAM, Richard; MOSSER, Carl. *The gospel of John and Christian Theology*. Michigan: Eerdmans Publishing, 2008. p. 265-290.

HERNÁNDEZ, Carmen Alarcón. El culto imperial: una reflexión historiográfica. *Arys, s/c*, v.12, p. 181-212, 2014.

HETHERINGTON, Kevin. *The Badlands of Modernity, Heterotopia and Social Ordering*. London: Routledge, 1997.

HINKELAMMERT, Franz. *El grito del sujeto: del teatro-mundo del evangelio de Juan al pero-mundo de la globalización*. San José, Costa Rica: DEL, 1998.

HORSLEY, Richard A; HANSON, John S. *Bandidos, profetas e Messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. Tradução de Edwino Aloysius Royer. São Paulo: Paulus, 1995.

_____; SILBERMAN, Neil Asher. *A Mensagem e o Reino: como Jesus e Paulo deram início a uma revolução e transformaram o mundo antigo*. Tradução de Barbara Theoto Lambert. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Jesus e o Império: O Reino de Deus e a nova desordem mundial*. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.

HÜNERMANN, Peter. Teologia histórica. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2004. p.1504-1507.

HURTADO, Larry. *One God, one Lord: early christian devotion and ancient jewish monotheism*. London: SCM press, 1988.

_____. *Signore Gesù Cristo. La venerazione di Gesù nel cristianesimo più antico*. vol.2. Traduzione Angelo Fracchia. Brescia: Paidea Editrice, 2007.

_____. *Señor Jesu Cristo. La devoción a Jesús en el cristianismo primitivo*. Salamanca: Sígueme, 2008.

INFANTINO, Salvatore. *La venerazione di Gesù nel protocristianesimo: Indagine sulla cristologia dalle origini gerosolimitane all'età sub-apostolica*. Roma: Citta Nuova Editrice, 2017.

IRONS, Lee. *The use of "hellenistic judaism" in pauline studies. Partial fulfillment of nt 802 the History of New Testament scholarship*. Fuller Theological Seminary, 2006.

JAUBERT, Annie. *Leitura do Evangelho segundo João*. Tradução Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1982.

JEFFRIES, Kevin P. *The Propaganda of Augustus Caesar: How Peace, Power, and Stability was Achieved. During the Age of Augustus*. Monmouth: Senior Seminar, Western Oregon University, 2006.

JENKINS, Ferrell. The Domitianic Persecution: A Response. In: *Did Domitian Persecute Christians?* Ogden's Biblical Resources, 1999. p. 7-10.

_____. The Domitianic Persecution: A Response 2. In: *Did Domitian Persecute Christians?* Ogden's Biblical Resources, 1999. p. 18-23.

JEREMIAS, Joachim. *Teologia del Nuevo Testamento*. Tradução de Constantino Ruiz Garrido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.

JOSAPHAT, Carlos. *Evangelho da unidade e do amor*: texto e doutrina do Evangelho de S. João. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1966.

KAJAVA, Mika. Gods and Emperors at Aigeai in Cilicia. In: KAHLOS, Maijastina (Org.). *Emperors and the Divine: Rome and its Influence*. Finland: Editors & Contributors, 2016. p. 56-63.

KANTOROWICZ, Ernest H. *Os Dois Corpos do Rei*. Tradução de Cid Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

KÄSEMANN, Ernst. *El testamento de Jesus*: el lugar histórico del evangelio de Juan. Tradução: Faustino Martínes Goni. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1983.

KELBER, Werner H. In the Beginning Were the Words: The Apoteose and Narrative Displacement of the Logos. *Journal of the American Academy of Religion*, Spring, v. 58, n. 1, p. 69-98, 1990.

KESSLER, Hans. *Manual de cristología*. Traducción Claudio Gancho y Marciano Villanueva. Barcelona: Herder Editorial, 2003.

KIERKEGAARD, Soren. *Temor e Tremor*. Tradução de Torrieri Guimarães. Rio de Janeiro: Editora tecnoprint, s/d.

KLAPPERT, B. Parola. In: COENEN, L; BEYREUTHER, E; BIETENHARD, H (Orgs.). *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1976. p. 1175-1200.

_____. Palavra. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2 vols. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p.1510-1533.

KOESTER, Helmut. *Introdução ao Novo Testamento*: história e literatura do cristianismo primitivo. Tradução de Euclides Liuz Calloni. São Paulo: Paulus, 2005.

KONINGS, Johan. "Meu reino não é deste mundo": de que se trata? *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, n. 17, p. 54-64, 1994.

_____. *A palavra se fez livro*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Evangelho segundo João*: amor e fidelidade. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. *O Evangelho do discípulo amado*: um olhar inicial. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

KOORTBOJIAN, Michael. *The Divinization of Caesar and Augustus*. New York: Cambridge University Press, 2013.

KRAYBILL, J. Nelson. *Culto e comércio imperiais no Apocalipse de João*. São Paulo: Paulinas, 2004.

KREITZER, Larry Joseph. *Striking New Images: Roman Imperial Coinage and the New Testament World*. England: Sheffield Academic Press, 1996.

KYSAR, Robert. *The fourth evangelist and his Gospel: an examination of contemporary scholarship*. Minneapolis: Augsburg, 1975.

_____. *John: the Maverick Gospel*. Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2007.

LA POTTERIE, IGNACE de. *Studi di cristologia giovannea*. Traduzione Fabrizio Tosolini. Genova: Casa Editrice Marietti, 1986.

LA ROCCA, Eugenio. Dal culto di ottaviano all'apoteosi di Augusto. In: URSO, Gianpaolo (Org.). *Dicere laudes: elogio, comunicazione, creazione del consenso*, Pisa: Pisa Edizioni ETS, 2011, p. 179-204.

LAFFER, Ken. *The alleged persecution of the Roman Christians by the emperor Domitian*. Edith Cowan University. Thesis (Master of Arts) – Edith Cowan University, Perth, 2005.

LAMB, David A. *Text, Context and the Johannine Community: A Sociolinguistic Analysis of the Johannine writings*. London; New York: Bloomsbury Publishing, 2014.

LANGFORD, Julie. *Maternal Megalomania: Julia Domna and the Imperial Politics of Motherhood*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2013.

LE GOFF, Jacques. *Heróis e maravilhas da Idade Média*. Tradução de Stephania Matousek. Petrópolis. Editira Vozes, 2009.

LEERS, Bernardino. Vida religiosa e Reino de Deus. *Horizonte Teológico*, Belo Horizonte, v. 8, n. 16, p. 88-105, jul./dez. 2009.

LEFORT, Claude. *Pensando o político*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1991.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan*. Tradujo Alfonso Ortíz García. Salamanca: Sígueme, 1989.

_____. *Leitura do Evangelho segundo João I*. Tradução de Johan Konings. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

_____. *Leitura do Evangelho segundo João IV*. Tradução de Johan Konings. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

LEUNG, Mavis M. *The Kingship-Cross Interplay in the Gospel of John: Jesus' Death as Corroboration of His Royal Messiahship*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock, 2011.

LIERMAN, John. The Mosaic pattern of John's christology. In: LIERMAN, John. *Challenging Perspectives on the Gospel of John*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2007. p. 210-234.

LIGHTFOOT, Robert. H. *St. John's Gospel*. Oxford: Oxford University Press, 1957.

LINCOLN, Bruce. La politica di mito e rito nel funerale di Giulia: Cesare debuta nella sua carriera. In: POLI, Diego. *La cultura in Cesare*. Roma: Editrice 'Il Calamo', 1993. p. 387-398.

LINDARS, B. *Il Messaggio di Giovanni: tradizione e teologia*. Traduzione Benedettine Maria di Rosano. Milano: Vita e Pensiero, 1978.

_____. John. In: *The Johannine literature*. Sheffield Academic Press Ltd: Sheffield, 2000. p. 30-109.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo Testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.

LOVELADY, Edgar J. The Logos concept a critical monograph on John 1:1. *Grace Theological Journal* 4.2, Spring, p. 15-24, 1963.

LOZANO, Fernando. Histórias fabulosas: un aspecto de la construcción de la divinidad de los emperadores romanos. *Habis, s/c*, v. 39, p. 153-162, 2008.

LUCASS, Shirley. *The Concept of the Messiah in the Scriptures of Judaism and Christianity*. New York: T&T Clark International, 2011.

MACHADO, Carlos Augusto Ribeiro. Entre homem e Deus: o ritual da apoteose imperial na Roma antiga. *Mare Nostrum*, São Paulo, n. 5, p. 59-76, 2014.

MAIA, Francisco Helton Reis. O acontecer da fé no Evangelho de João. *Revista Bíblica Brasileira*, Fortaleza, 2002. n. 3, p. 224-300, 2002.

MALINA. Bruce J. *El mundo del Nuevo Testamento*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1995.

_____. *O Evangelho social de Jesus: o reino de Deus em perspectiva mediterrânea*. Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi. São Paulo: Paulus, 2004.

MARTIN, R. P. *Carmen Christi: Philippians II, 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*. Cambridge: Cambridge University Press, 1967.

MARTYN, J. Louis. *History & Theology in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon, 1979a.

_____. *The gospel of John in christian history: essays for interpreters*. New York: Paulist Press, 1979b.

MASSEY, Doreen B. *Pelo espaço: uma nova política da espacialidade*. Tradução de Hilda Pareto Maciel, Rogério Haesbaert. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2008.

MATA, José Arztoizio Garriguet. El culto imperial en las tres capitales provinciales hispanas: fuentes para su estudio y estado actual del conocimiento. *AAC*, Córdoba: v.8, p. 43-68, 1997.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989a.

_____. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1989b.

MATERA, Frank J. *Cristologia narrativa do Novo Testamento*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis, Vozes, 2003.

MATLOCK-MARSH, Sharon. *Symbolism of language: A study in the dialogue of power between the imperial cult and the Synoptic Gospels*. Thesis (Religious Studies) – University of South Florida, 2004.

MATOS, Olgária Chain Féres. Construção e desaparecimento do herói: uma questão de identidade nacional. *Tempo Social*, São Paulo, v. 6, n.1-2, p. 83-90, 1994.

MCFAYDEN, Donald. The Occasion of the Domitianic Persecution. *The American Journal of Theology*, s/c, v. 24, n. 1, p. 46-66, jan.1920.

MCINTYRE, John. *The Shape of Christology: Studies in the Doctrine of the Person of Christ*. Edinburgh: T & T Clark, 1998.

MCLAREN, J.S. 'Jews and the imperial cult: From Augustus to Domitian'. *Journal of the Study for the New Testament*, s/c, v. 32, p. 257-278, 2005.

MEEKS, Wayne A. *The Prophet King: Moses Traditions and the Johannine Christology*. Leiden: Brill Archive, 1967.

_____. *As origens da moralidade cristã: os dois primeiros séculos*. Tradução de Adayri Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1997.

MEINCKE, Silvio. *Luta pela terra e Reino de Deus*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

MENDES, Norma Musco. O Culto imperial como "transcrito público". *Maracanan*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 9, p.145-166, jan./dez. 2013.

MENKEN, Maarten. The christology of the fourth Gospel: a survey of recent research. In: DE BOER, Martinus (Org.). *From Jesus to John: essays on Jesus and New Testament christology in honour of Marinus de Jonge*. Sheffield: Academic Press, 1993. p. 292-320.

MERCIER, Roberto. *El Evangelio segun el discípulo a quien Jesus amaba*. Santa Fé de Bogotá: San Pablo, 1994.

MICHAELS, J. Ramsey. *João*. Tradução Rev. Oswaldo Ramos. Deerfield, Florida: Vida, 1994.

MÍGUEZ, Nestor. *Para além do espírito do Império: novas perspectivas em política e religião*. São Paulo: Paulinas, 2012.

MILBANK, John. *Teologia e Teoria social: para além da razão secular*. Tradução de Adail Sobral, Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Loyola, 1995.

MILLER, Eddie LeRoy. *Salvation-history in the prologue of John: the significance of John 1:3/4*. Leiden: Brill, 1989.

_____. *The Johannine Origins of the Johannine Logos*. *Journal of Biblical Literature*, Autumn, v. 112, n. 3, p. 445-457, 1993.

MIREAUX, Émile. *A vida quotidiana no tempo de Homero*. Tradução de Sophia de Mello Breyner Andresen. Lisboa: Livros do Brasil, s/d.

MOILA, Philip. Reinado de Deus e compromisso político. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 30, p. 83-97, 1990.

MOINGT, Joseph. A cristologia da Igreja primitiva: o custo de uma mediação cultural. *Concilium*, Petrópolis, n. 269, p. 77-85, 1997.

_____. *O homem que vinha de Deus*. Tradução de Nadyr de Salles Penteadó. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

MONTERO, Javier Solís. Adoración corporativa y culto imperial. Cuando lo “privado” invade lo “público”. *Antesteria*, s/c, n. 1, p. 371-378, 2012.

_____. El emperador romano: señor del tiempo, dueño del espacio. *Antesteria*, s/c, n. 3, p. 209-224, 2014.

MORELLI, Anna Lima; FILIPPINI, Erica. Divinizzazioni Femminili nella prima eta imperiale: analisi della documentazione numismatica. In: GNOLI, Tommaso; MUCCIOLI, Federicomaria (Orgs.). *Divinizzazione, culto del sovrano e apoteosi: tra antichità e Medioevo*. Rastignano: Bononia University Press, 2014. p. 211-250

MOTA, Thiago Eustáquio Araújo. *Do Descensus à Consecratio: analisando os funerais heroicos da Eneida de Virgílio (I A.C)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2011.

_____. *Eri ad Sidera Tolli: as promessas de divinização na Eneida e a ancestralidade heroica dos Iulii*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2015.

MOWBRAY, Whitfield D. *The Johannine logos doctrine and its sources*. Masters thesis: Durham University, 1952.

MUSSNER, Franz. *Il Vangelo di Giovanni e il problema del Gesù storico*. Brescia: Morcelliana, 1968.

_____. Omologesi cristologica e vita di Gesu evangelica. In: SCHLIER, Heinrich; WELTE, Bernhard (Orgs.). *La storia della cristologia primitiva: gli inizi biblici e la formula di Nicea* (Orgs.). Brescia: Paideia, 1986. p. 71-88.

NATIVIDADE, Everton da Silva. Pirro em Roma: O Rei-General Epirota como herói nos anais de Quinto Ênio. *PHAOS*, Campinas, v. 7, p. 85-101, 2007.

NAYLOR, Michael. The Roman Imperial Cult and Revelation. *CBR*, s/c, v. 8, n. 2, p. 207-239, 2010.

NEUFELD, Dietmar. "And when that one comes": Aspects of johannine messianism. In: EVANS, Craig A; FLINT, Peter W (Orgs.). *Eschatology, Messianism, and the Dead Sea Scrolls*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997. p. 120ss.

NICCACCI, Alviero; BATTAGLIA, Oscar. *Comentário ao Evangelho de São João*. Tradução de Pe. Ney Brasil Pereira. Petrópolis: Vozes, 1985.

NIETZSCHE, Friedrich. *Considerações Intempestivas*. Tradução de Lemos de Azevedo. Portugal: Editorial Presença, 1977.

_____. *Além do bem e do mal: Prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

NILES, D.T. *Las herramientas del Reino*. Buenos Aires: La Aurora, s/d.

NOVUM TESTAMENTUM GRAECE: *He kaine diatheke*: cum lectionibus variis et lexico graeco-latino ad usum scholarum. Edidit Jos. Perin. Patavii: Typis Seminarii, 1890.

NÚÑEZ, César Carbullanca. *La encarnación: Factor de crisis en las comunidades joánicas*. Ribla, Quito, v.1, n. 59, p. 69-78, 2008.

NÚÑEZ, Emilio Antônio. La natureza del Reino de Dios. In: PADILLA, C. Rene (Org.). *El Reino de Dios y America Latina*. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1975. p. 17-42.

O' DEA. Thomas F. *Sociologia da religião*. São Paulo: Pioneira, 1969.

O'COLLINS, Gerald. *Incarnazione*. Brescia: Queriniana, 2004.

OMENA, Luciane Munhoz de. A performance de Nero: entre encenação e ritualização. In: SOUZA, Alice Maria de; GONÇALVES, Ana Teresa Marques; DA MATA, Giselle Moreira (Orgs.). *Dinâmicas socioculturais na antiguidade mediterrânea: memórias, identidades, imaginários sociais*. Goiânia: Ed. Da Puc Goiás, 2011. p. 137-164.

OTERO, Aurelio de Santos. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2005.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado*. Tradução de Prócoro. V. Filho. São Bernardo do Campo: Imprensa Metodista, 1985.

PAINTER, Jackson R. *The Gospel of John: A Thematic Approach*. Eugene; Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2010.

_____. The prologue as an hermeneutical key to reading the fourth gospel. In: *Studies in the Gospel of John and its christology*. Leuven; Paris: Peeters, 2014, p. 37-60.

PALACIOS, José Luis Cañizar. *Divus, aeternitas, numen, ... ¿teología imperial en la legislación tardoantigua?* *Aevum*, Milano, v. 81, p. 187-200, 2007.

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.

PALOMBI, Domenico. *Roma: culto imperiale e paesaggio urbano. Sacrum facere*, Trieste, EUT Edizioni Università di Trieste, p. 119-164, 2014.

PANNENBERG, Wolfhart. *Teología y reino de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1974.

PAROSCHI, Wilson. *Incarnation and covenant in the prologue to the Fourth Gospel (John 1:1-18)*. Bern: Lang, 2006.

PEREIRA, Ney Brasil. Estevão, o protomártir. *Cadernos Patrísticos*, Florianópolis, v. 2, n, 4, p. 39-46, nov. 2007.

PERKINS, Pheme. Evangelho Segundo João. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A; MURPHY, Roland Edmund (Orgs.). *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Tradução de Celso Eronides Fernandes. São Paulo, SP: Academia Cristã, Paulus, 2011. p. 736-744.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Palavras para crer. Imaginários de sentido que falam do passado. In: Nuevo Mundo Mundos Nuevos. *Debates*, 2006. Disponível em: <<http://nuevomundo.revues.org/1499>>, acesso em: 28 de Março 2014.

PIETRANTÔNIO, Ricardo. *El Mesías Asesinado: el mesías Bem Efraim em el Evangelio de Juan*. Buenos Aires: El autor, 2004.

PIXLEY, George V. *O Reino de Deus*. Tradução de I.F.L. Ferreira. São Paulo: Paulinas, 1986.

_____. O Império no Evangelho segundo João. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, v.2, n. 48, p. 97-106, 2004.

POMYKALA, Kenneth E. Images of David in early judaism. In: EVANS, Craig A (Org.). *Of Scribes And Sages: Early Jewish Interpretation And Transmission Of Scripture: Ancient Versions and Traditions*. London; New York: T&T Clark International, 2004. p. 33-46.

PRADO, Leonardo de Arrizabalaga y. *The Emperor Elagabalus: Fact Or Fiction?* Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

PRETTO, Hermilo E. Reino de Deus: reino de partilha. *Vida Pastoral*, São Paulo, v. 27, n. 126, p. 27-33, jan./fev. 1986.

PRICE, Simon. *Rituals and Power: The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

_____. From Noble Funerals to Divine Cult: The Consecration of Roman Emperors. In: CANNADINE, D; PRICE, S (Orgs.). *Rituals of Royalty*. Cambridge: University Press, 1987, p. 58s.

QUADROS, Eduardo G. de. O teo-político dos Impérios. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 7, p. 32-52, 2009.

QUESNEL, Michel. Introdução. In: *Evangelho e Reino de Deus*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo: Paulus, 1997, p. 7-11.

RAE, Murray. The testimony of works in the christology of the John's Gospel. In: BAUCKHAM, Richard; MOSSER, Carl (Orgs.). *The Gospel of John and Christian theology*. Grand Rapids: Eerdmans, 2008. p. 295-310.

RALPH, Margaret Nutting. *La Sagrada Escritura: alimentados por la Palabra*. Chigago: Loyola Press, 2006.

RAMOS, Tatiana Tramontani. *Heterotopias urbanas: Espaços de poder e estratégias sócio-espaciais dos Sem-Teto no Rio de Janeiro*. [artigo científico]. Disponível em < <http://www.polis.revues.org/916>>. Acesso em: 25 set. 2014.

REDFORD, John. *Bad, Mad or God? : Proving the Divinity of Christ from St John's Gospel*. London: St Pauls, 2004.

REIMER, Haroldo. *Inefável e sem forma: estudos sobre o monoteísmo hebraico*. Goiânia: Ed. da UCG; São Leopoldo: Oikos, 2009.

_____. Paz na criação de Deus: esperança e compromisso. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 51, n.1, p. 138-156, jan./jun. 2011.

_____; RICHTER REIMER, Ivoni. Reino de Deus. In: FILHO, Fernando Bortolletto. *Dicionário Brasileiro de Teologia*, São Paulo: ASTE, 2008. p. 855-859.

RIBEIRO, Ari Luís do Vale. Jesus e os movimentos messiânicos. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 17, n. 66, p. 27-54, jan./mar. 2009.

RICHARD, Pablo. Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora: Quarto Evangelho e Cartas. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v.1, n. 17, p. 7-26, 1994.

RICHTER REIMER, Ivoni. *O belo, as feras e o novo tempo*. São Leopoldo; Petrópolis: CEBI; Vozes, 2000.

_____. Construção de heterotopias socioculturais nas obras de comunidades judaico-cristãs. *Caminhos*, Goiânia, v. 3, n.1, p. 113- 122, jan./jun. 2004.

_____. *Grava-me como selo sobre o teu coração: teologia bíblica feminista*. São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. *El milagro de las manos*. Sanaciones y exorcismos de Jesús em su contexto histórico-cultural. Navarra: Verbo Divino, 2011.

_____. Textos do Novo Testamento como fonte para estudos da história. In: NETO, Dirceu Marchini; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Org.). *Idade Média: entre a história e a historiografia*. Goiânia: Ed. Da PUC Goiás, 2012. p. 235-252.

_____. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história*. São Paulo: Paulus, 2013.

_____; GUERRA, Danilo Dourado; OLIVEIRA, Eliezer Cardoso de. Ave César: a deificação do imperador como teatro de poder no Império romano. *Plura, Revista de Estudos de Religião*, s/c, v. 7, n. 2, p. 78-93, 2016.

RIDDERBOS, Herman. *The Gospel of John: A Theological Commentary*. Michigan: Eerdmans Publishing, 1997.

RIES, Julien. *L'uomo religioso e la sua esperienza del sacro: il culto imperiale*. Milano: Jaca Book, 2007.

RINGE, Sharon. *Wisdom's friends: community and Christology in the fourth gospel*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1999.

RIVIÈRE, Claude. *Os ritos profanos*. Petrópolis: Vozes, 1996.

ROCHER, Guy. *Sociologia geral*. Tradução de Ana Ravara. Lisboa: Editorial Presença, 1971.

RODRIGUES, Carlos Augusto Santos. *O messianismo na genealogia de Jesus em Mateus*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2009.

ROMANO, Jorge O. Empoderamento: recuperando a questão do poder no combate à pobreza. In: ROMANO, Jorge O; ANTUNES, Marta (Orgs.). *Empoderamento e direitos no combate à pobreza*. Rio de Janeiro: ActionAid Brasil, 2002. p. 9-20.

ROSA, José Maria Silva. *Monoteísmo, Trindade e Teologia Política*. Covilhã: Lusosofia Press, 2008.

ROTH, Cecil. "Simon bar Giora, Ancient Jewish Hero." *Commentary* 29, s/c, p. 52-58, 1960.

ROULAND, Nourbert. *Roma, democracia impossível?: os agentes de poder na urbe romana*. Tradução de Ivo Martinazzo. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1997.

RUBEAUX, Francisco. *João 13-17: o livro da comunidade*. Belo Horizonte: CEBI, 1986.

RYLE, J.C. *Comentário do Evangelho segundo S. João*. Tradução de Domingos Ribeiro. São Paulo: Imprensa Metodista, 1957.

SABUGAL, S. *Christos: Investigación exegética sobre la cristologia joannea*. Barcelona: Editorial Herder, 1972.

SALINERO, Raúl González. *Le persecuzioni contro i cristiani nell'Impero romano*. Graphe: IT Edizioni, 2009.

SAND, A. Sarx. In: SOFFRITTI, Omero (Org.). *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*. Brescia: Paidea Editrice, 1998. p. 1300-1309.

SANTOS, Antônio Carlos Soares dos. *A suprema glorificação: um estudo sobre a apoteose de Jesus a partir de João 5,19-30*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista, São Bernardo do Campo, 2013.

SANTOS, Suely Xavier dos. Milton Schwantes: a messianidade vai tomando forma de cruz! *Revista Caminhando*, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 47-54, jul./dez. 2012.

SCHÄFER, Peter. *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other*. Princeton: Princeton University Press, 2012.

SCHIAVO, Luigi. *Il Vangelo perduto e ritrovato: la finte Q e le origini Cristiane*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2010.

SCHIFFMAN, Lawrence H. Early judaism and rabbinic judaism. In: COLLINS, John J; HARLOW, Daniel C (Orgs.). *Early Judaism: A Comprehensive Overview*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2012. p. 420-434.

SCHILLEBEECKX, Edward. *Jesus: An Experiment in Christology*. London; New York: Bloomsbury T&T Clark, 2014.

SCHLOSSER, Jacques. O reinado de Deus na teologia bíblica. In: LACOSTE, Jean-Yves (Org.). *Dicionário crítico de teologia*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2004. p. 1500-1504.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Belo Horizonte: Del Rey, 2006.

SCHNACKENBURG, Rudolf. *El Evangelio según san Juan: versión y comentario*. Versión catellana de Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1987.

_____. *Jesus Cristo nos quatro Evangelhos*. Tradução de Guido Edgar Wenzel. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2001.

SCHOTTROFF, Luise. Novo Testamento. In: GÖSSMANN, Elisabeth; MOLTSMANN-WENDEL, Elisabeth; PISSAREK-HUDELIST, Herlinde; PRAETORIUS, Ina; SCHOTTROFF, Luise; SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen (Orgs.). *Dicionário de teologia feminista*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 218-222.

_____. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres*. Tradução de Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *As origens cristãs a partir da mulher*. Uma nova hermenêutica. Tradução de João Rezende Costa. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. *Jesus e a política da interpretação*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. *Caminhos da Sabedoria*. Uma introdução à interpretação bíblica feminista. Tradução de Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2009.

SCHWANTES, Milton. Uma promessa de Dinastia para Davi na Ótica de Jerusalém: anotações sobre Messianismo e Davidismo em 2Samuel 7. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 16, n. 63, p. 9-32, abr./jun. 2008a.

_____. O rei-Messias em Jerusalém: Observações sobre o messianismo davídico nos Salmos 2 e 110. *Revista Caminhando*, São Paulo, v. 13, n. 21, p. 19-29, jan./jun. 2008b.

_____. “E de suas raízes um renovo trará fruto”: o Messias no Espírito em defesa dos pobres em 11.1-5 (6-9). *Revista Caminhando*, v. 14, n. 1, p. 15-21, jan./jun. 2009.

SCHWEIZER, Eduard. *Cristologia Neotestamentaria: Il mistero pasquale*. Bologna: Edizioni Dehoniane, 1969.

SCROGGS, Robin. *Christology in Paul and John: the reality and revelation of God*. Philadelphia: Fortress Press, 1988.

SEGALLA, Giuseppe. *A cristologia do Novo Testamento: um ensaio*. Tradução de José Luís Gonzaga do Prado. São Paulo: Loyola, 1992.

SELLIER, Phillipe. *Le Mythe du Héros*. Paris: Bordas, 1970.

SIMPSON, A. B. *Juan, comentario al evangelio*. Terrassa: Clie, 1985.

SIQUEIRA, Érick Araújo Pereira. O Logos no prólogo do Evangelho segundo São João (Jo 1.1-18). Rio de Janeiro. *Revista semestral de Filosofia e Teologia da Faculdade de São Bento*, v. 3, n. 6, p. 229-248, Jul. 2004.

SLADE, Stan D. *Evangelio de Juan: introducción y comentario*. Buenos Aires: Kairos, 1998.

SOBRINO, Jon. O reino de Deus e Jesus. Compaixão, justiça, mesa compartilhada. *Concilium*, Petrópolis, n. 326, v. 3, p. 67-78, 2008.

SOUSA, Carolina Bezerra de. *Jesus e as mulheres no Evangelho de Marcos: paradigmas de relações de gênero*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2014.

_____. *Marcos: Evangelho das mulheres*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2017.

SOUSA, Maria da Conceição Fernandes Evangelista de. *O papel da mulher no cristianismo primitivo: uma leitura do Quarto Evangelho*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Faculdades Est, São Leopoldo, 2012.

SOUSA, Rodrigo F. O desenvolvimento histórico do messianismo do judaísmo antigo. *Revista USP*, São Paulo, n. 82, p. 8-15, jun./ago. 2009.

STEGEMANN, Ekkhard W; STEGEMANN, Wolfgang. *História social do protocristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo*. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

STEGEMANN, Wolfgang. *Jesus e seu tempo*. Tradução de Uwe Wegner. São Leopoldo: Sinodal/EST, 2012.

STEVANOVIĆ, Lada. Human or Superhuman: the Concept of Hero in Ancient Greek Religion and/in Politics. *Bulletin of the Institute of Ethnography*, v. 56/2, 2008, p. 7-22.

STUCKENBRUCK, Loren T. *Angel Veneration and Christology: A Study in Early Judaism and in the Christology of the Apocalypse of John*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1995.

SUMI, Geoffrey S. *Ceremony and Power: Performing Politics in Rome Between Republic and Empire*. Michigan: The University Of Michigan Press, 2005.

TAYLOR, William Carey. *Dicionário do Novo Testamento grego*. Rio de Janeiro: JUERP, 1978.

TEPEDINO, Ana Maria Azevedo Lopes. *Espiritualidade e ética: Jesus Cristo e a História da Comunidade joanina*. Tese (Doutorado em Teologia) – PUC/RJ, Rio de Janeiro, 1993.

_____. Las discípulas de Jesús: Hombres y mujeres como discípulos y discípulas de Jesús. *Theologica Xaveriana*, Bogotá, v. 57, n.161, p. 185-192, jan./mar. 2007.

TERRA, João Evangelista Martins. O Evangelho de São João. *Revista de Cultura Bíblica*, São Paulo, n. 89/90, p. 5-10, 1999.

_____. *Evangelho de João: uma leitura espiritual*. Aparecida: Editora Santuário, 2000.

THATCHER, Tom. Remembering Jesus: John's negative christology. In: PORTER, Stanley E (Org.). *The Messiah in the Old and New Testaments*. Michigan; Cambridge: B. Eerdmans Publishing, 2007. p.165-189.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia del movimiento de Jesus: el nacimiento del cristianismo primitivo*. Tradução de José Antônio Jauregui. Santander: Sal Terrae, 1979.

_____. *La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo*. Tradução de Manuel Olasagasti Gaztelumendi. Salamanca: Biblioteca de Estudios Bíblicos, 2002.

_____. *O Novo Testamento*. Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. *A religião dos primeiros cristãos: uma teoria do cristianismo primitivo*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2009.

TORNO, Armando. *O homem que não entendia a verdade*. São Leopoldo, 31 jul. 2011. [artigo científico]. Disponível em <[http:// www.ihu.unisinos.br/45866](http://www.ihu.unisinos.br/45866) >. Acesso em: 27 out. 2014.

TORRES, Milton. A retórica joanina do Logos. *Revista Caminhando*, São Paulo, v. 21, n. 2, p. 147-167, jul./dez. 2016.

TOURINHO, Carlos Diógenes Côrtes. A estrutura do noema e a dupla concepção do objeto intencional em Husserl. *Veritas*, Porto Alegre, v. 58, n. 3, p. 482-498, set./dez. 2013.

TOYNBEE, J. M. C. *Death and Burial in the Roman World*. London; Southhampton: Thames and Hudson, 1971.

TRIVIÑO, José María. Introducción. In: *Obras completas de Filón de Alejandría*. Tomo III. Traducción directa del griego, introducción y notas de José María Triviño. Buenos Aires: Universidad Nacional de La Plata, 1976, p. 4-34.

TUAN, Y. F. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Tradução de Livia de Oliveira. São Paulo: Difel, 1983.

UTECH, Ilo. *El Reino de Dios: utopia de los pobres*. Managua: Universidad Luterana de El Salvador e Iglesia Luterana de Nicaragua, 1991.

VALENTINE, Simon Ross: The Johannine Prologue: A Microcosm of the Gospel. *The Evangelical Quarterly*, s/c, v. 68, n. 4, p. 291-304, 1996.

VALLE, Cléa Fernandes Ramos; TELLES, Verônica. O mito do conceito de herói. *Revista eletrônica do ISAT*, n. 2, p.1-6, dez. 2014.

VANCELLS, José O. Tuñi. *O testemunho do Evangelho de João*: introdução ao estudo do Quarto Evangelho. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1989.

VASCONCELOS, Pedro Lima. Impressões sobre os caminhos na leitura mais recente do Evangelho (e cartas) de João. *Revista de Cultura Teológica*, São Paulo, v. 4, n.15, p. 77-84, 1996.

VEIGA, Daniel Soares. Jesus: uma análise do seu processo de divinização pela comunidade joanina no final do século I, dentro do contexto da sociedade imperial romana. *Revista Jesus histórico*, Rio de Janeiro, v. 10, p.12-32, 2013.

VEYNE, Paul. *A Sociedade Romana*. Tradução de Maria Gabriela de Bragança. Lisboa: Edições 70, 1990.

_____. O Império Romano. Tradução de Hildegard Feist. In: ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges (Orgs.). *História da vida privada*. Do Império romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. p. 19-224.

_____. *Sexo e poder em Roma*. Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

VIDAL, Senén. *Iniciación a Pablo*. Maliaño: Editorial Sal Terrae, 2008.

_____. *Jesus, o Galileo*. Tradução de Solange do Carmo. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *Evangelio y Cartas de Juan*: Génesis de los textos juánicos. Bilbao: Ediciones Mensajero, 2013.

VIELHAUER, Philipp. *História da literatura cristã primitiva*: introdução ao Novo Testamento, aos apócrifos e aos Pais Apostólicos. Tradução de Ilson Kayser. Santo André: SP: Editora Academia Cristã Ltda, 2005.

VILLACORTA, Alberto Enríquez; RODRÍGUEZ, Marcos. Metodologias e ferramentas para implementar estratégias de empoderamento. In: ROMANO, Jorge O; ANTUNES, Marta (Orgs.). *Empoderamento e direitos no combate à pobreza*. Rio de Janeiro: ActionAid Brasil, 2002. p. 45-66.

VOCABOLARIO DEL GRECO DEL NUOVO TESTAMENTO. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2013.

WALKER, Denis. *The mask of power*. Seneca's tragedies na imperial Rome. Chicago: Bolchazy Carducci, 1985.

WARDEN, D. Imperial Persecution and the Dating of 1 Peter and Revelation. *JETS*, s/c, v. 34, p. 203-212, 1991.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: LTC, 1979.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: Manual de metodologia*. São Paulo: Paulus, 2002.

WEINSTOCK, S. *Divus Julius*. Oxford: Clarendon Press, 1971.

WENGST, Klaus. *Interpretación del Evangelio de Juan*. Salamanca: Sígueme, 1988.

_____. *Pax romana: pretensão e realidade*. Tradução de Antônio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. *Il Vangelo di Giovanni*. Traduzione Carlo Danna. Brescia: Editrice Queriniana, 2005.

WIKENHAUSER, Alfred. *El Evangelio Según San Juan*. Versión catellana de Florencio Galindo. Barcelona: Editorial Herder, 1978.

WILL, James E. *A Christology of Peace*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1989.

WYKE, Maria. *Caesar: a life in western culture*. London; Chigago: The University of Chigago Press, 2008.

YANGUAS, Narciso Santos. Domiciano, el senado y los cristianos. *Helmàntica*, Salamanca, v. 61, n. 184-185, p. 97-121, 2010.

_____. El culto al Emperador en la Asturias romana. *Tiempo y sociedade*, s/c, n. 6, p. 42-78, 2012.

YÉBENES, Sabino Perea. Imago imperatoris, ad sidera! El funeral de los emperadores romanos, la apoteosis y el "cuerpo doble". *Oppidum*, Segovia, n. 1, p. 103-120, 2005.

YODER, Juan H. La expectativa messiânica del Reino y su caracter central para uma adecuada hermenêutica contemporânea. In: PADILLA, C. Rene. *El Reino de Dios y America Latina*. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1975. p. 113-120.

ZABATIERO, Júlio Paulo T. B. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 2035-2055.

ZANELLA, Danilo. *Alle sette chiese: Apocalisse epifania della speranza*. Milano: Paoline editoriali libri, 2004.

ZEVINI, Giorgio. *Vangelo secondo Giovanni*. Roma: Città Nuova Editrice, 2009.

ZORELL, Francisco. *Lexicon Graecum: Novi Testamenti*. Paris: Sumptibus P. Lethielleux Editoris, 1931.