

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

DANILO DOURADO GUERRA

**O REINO DE DEUS E O MUNDO DOS HOMENS:  
EM BUSCA DA HETEROTOPIA JOANINA**

GOIÂNIA  
2015

DANILO DOURADO GUERRA

**O REINO DE DEUS E O MUNDO DOS HOMENS:  
EM BUSCA DA HETEROTOPIA JOANINA**

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

Orientadora: Dra. Ivoni Richter Reimer.

GOIÂNIA

2015

Dados Internacionais de Catalogação da Publicação (CIP)  
(Sistema de Bibliotecas PUC Goiás)

Guerra, Danilo Dourado.  
G934r O Reino de Deus e o mundo dos homens [manuscrito] : em  
busca da heterotopia joanina / Danilo Dourado Guerra. – Goiânia,  
2015.  
193 f. : il. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de  
Goiás, Programa de Mestrado em Ciências da Religião, 2015.  
“Orientadora: Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer”.  
Bibliografia.

1. Bíblia. N.T. João. 2. Reino de Deus. 3. Jesus Cristo. I.  
Título.

CDU 27-247.8(043)

DISSERTAÇÃO DO MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO DEFENDIDA  
EM 04 DE FEVEREIRO DE 2015 E APROVADA PELA BANCA  
EXAMINADORA

1) Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás (Presidente) *Ivoni R. Reimer*

2) Dr. Haroldo Reimer / PUC Goiás (Membro) *H. Reimer*

3) Dr. Johan Maria Herman Jozef Konings / FAJE (Membro) *J. Konings*

Dedico este trabalho ao Senhor Jesus, o Motivo dessa  
pesquisa, o Motivo da minha vida.

## AGRADECIMENTOS

A Deus pela oportunidade de viver o que antes era 'impossível', pela companhia e  
inspiração.

À minha esposa Laís Guerra, pela força, paciência e grande amor, te amo.

À minha mãe, Aparecida Dourado Guerra por todo incentivo e grande exemplo, a  
senhora faz parte dessa vitória.

Aos meus amigos e familiares, ao meu irmão Arinan pelo exemplo, em especial a  
minha filha Danielly, meu orgulho.

À Igreja Batista Central, na pessoa do pastor Eduardo Shiloáh Vasconcelos.

À minha orientadora Dra. Ivoni Richter Reimer, por me apresentar a possibilidade  
das heterotopias, e, nessa jornada humana de fé, relações e construção do  
conhecimento me ensinar a ver o 'invisível' e ouvir o 'silêncio'. Sempre terei orgulho  
de ter sido seu orientando.

Aos membros da banca de defesa, Dr. Johan Konings e Dr. Haroldo Reimer, por  
aceitarem o convite e pela gentileza da leitura desse trabalho.

À coordenadora do PPGCR, Dra. Irene Dias pela generosidade e acolhimento. Aos  
professores e professoras do PPGCR por cada momento de aprendizado dentro e  
fora da sala de aula. Ao Geovani, por todo suporte e tratamento.

Aos meus (minhas) colegas de curso, companheiros(as) de jornada, em especial à  
Carolina Bezerra pela força desde o começo. Ao meu amigo e sempre professor  
Douglas Oliveira dos Santos.

Ao Procad na pessoa do Dr. Haroldo Reimer, por me possibilitar a realização de  
uma importante e inesquecível missão de estudos.

Às amigas da biblioteca das Faculdades EST, Marta, Leonice e Aline pela recepção  
e prestatividade.

Aos professores Dr. Flávio Schmitt e Verner Hoefelmann pela recepção e  
orientações que muito contribuíram para a realização desse trabalho.

A Faculdade Faifa na pessoa do professor Wellington Cardoso de Oliveira, por  
acreditar que seria possível.

Ao Seminário Teológico Batista Nacional na pessoa de meus queridos mestres(as),  
amigos(as) e colegas. "Desde o primeiro dia de aula eu já sabia que esse dia  
chegaria".

A Capes pelo financiamento do meu curso.

Não compreendo os teus caminhos, mas te darei a minha canção; doces palavras te darei. Me sustentas em minha dor, e isso me leva mais perto de ti, mais perto dos teus caminhos. E ao redor de cada esquina, em cima de cada montanha, eu não procuro por coroas ou pelas águas das fontes. Desesperado eu te busco, frenético acredito, que a visão da tua face é tudo o que eu preciso. E te direi: Senhor valeu apenas mesmo... (Juliano Son)

## RESUMO

GUERRA, Danilo Dourado. O Reino de Deus e o mundo dos homens: em busca da heterotopia joanina. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2015.

Esta pesquisa se propõe a investigar o Reino de Deus e o mundo sob o viés da comunidade joanina a partir da exegese de Jo 18,36. Objetiva-se demonstrar que, a partir do discurso de Jesus sobre o seu Reino, registrado em Jo 18,36, a comunidade joanina é uma construção heterotópica tanto em relação ao incipiente judaísmo rabínico quanto ao Império Romano do século I. Para tanto, o estudo foi dividido em três capítulos. O primeiro capítulo é uma introdução ao Quarto Evangelho, com ênfase na história da comunidade joanina e sua cristologia. O segundo é uma jornada onde explora-se o *cosmos* e a *basileia* a partir de Jo 18,36. No terceiro, os aspectos heterotópicos da comunidade joanina são analisados em relação ao mundo, com base no referencial teórico de Foucault. Nesse percurso, é possível demonstrar que o Reino de Deus promove heterotopias ao longo dos tempos e das sociedades, explicitando, na comunidade joanina, a concretização de um espaço crítico em relação ao seu mundo, ou seja, um espaço de decisões e ressignificações, capaz de romper com paradigmas sócio-religiosos e alterar as relações de poder existentes.

Palavras-chave: Comunidade joanina, Reino de Deus, mundo, heterotopia, relações de poder, cristologia.



## ABSTRACT

GUERRA, Danilo Dourado. The Kingdom of God and the men's world: in search of the Johannine heterotopia. Master Thesis (Post-Graduate Program in Religious Science) – Pontifical Catholic University of Goias, 2015.

This research aims to investigate the Kingdom of God and the world under the bias of the Johannine community from Jo 18:36 exegesis. The objective is to demonstrate that, from the discourse of Jesus on his kingdom, recorded in John 18:36, the Johannine community is a heterotopic construction both in relation to incipient rabbinic Judaism as to the Roman Empire in first century. For thus, the study was divided into three chapters. The first chapter is an introduction to the Fourth Gospel, with emphasis on the Johannine community history and its Christology. The second chapter is an exploratory journey to the cosmos and the basileia from John 18:36. In the third chapter, the heterotopic aspects of the Johannine community are analyzed in relation to the world, based on the theoretical framework of Foucault. In this way, it can be shown that the Kingdom of God promotes heterotopias over time and societies, making it clear, the achievement of a critical space in relation to its world in the Johannine community, that is, a space of decisions and resignifications, capable of breaking socio-religious paradigms and change existing power relations.

Keywords: Johannine Community, Kingdom of God, world, heterotopia, power relations, christology.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>11</b>
<b>1 O DONO DO REINO E A COMUNIDADE JOANINA</b> .....	<b>19</b>
1.1 A COMUNIDADE JOANINA .....	19
1.1.1 O <i>Sitz Im Leben</i> Joanino .....	20
1.1.2 Lembrar é preciso: O Texto como Representação .....	26
1.1.3 As Fases da Escrita .....	29
1.1.4 A Comunidade do Discípulo que andou com Cristo .....	35
1.1.5 O 'Retrato' da Comunidade Joanina .....	37
1.2 A CRISTOLOGIA JOANINA .....	42
1.2.1 As Múltiplas Faces e o Cristo Joanino .....	43
1.2.2 O Trajeto Cristológico Joanino .....	48
1.2.3 A Cristologia do Rei .....	54
1.2.4 Uma Cristologia no Mundo .....	61
<b>2 COSMOS E BASILEIA</b> .....	<b>66</b>
2.1 A COSMOLOGIA JOANINA .....	67
2.1.1 A Polissemia Cósmica Joanina .....	67
2.1.2 O <i>Cosmos</i> em Jo 18,36: O Macrocosmo existencial da Comunidade Joanina 70	
2.2 O COSMOS - IMPÉRIO .....	75
2.2.1 A Naturalização das Desigualdades: O Espaço das Injustiças Justificadas .....	76
2.2.2 Ser Mulher em Roma: Perspectivas de Gênero sobre a Voz Feminina na Antiguidade .....	81
2.2.3 A <i>Pax Púrpura</i> : O outro lado do Evangelho de César .....	90
2.3 A <i>BASILEIA</i> .....	96
2.3.1 Hermenêuticas do Reino: Uma Breve História Interpretativa da <i>Basileia</i> . 97	
2.3.2 A <i>Basileia</i> no QE: O Evangelho da presença do Rei .....	103
2.3.3 Os Princípios Heterotópicos da <i>Basileia</i> .....	112
<b>3 ASPECTOS HETEROTÓPICOS DA COMUNIDADE JOANINA</b> .....	<b>119</b>
3.1 SER MULHER NA COMUNIDADE JOANINA: HISTÓRIAS E ENCONTROS SOB UMA PERSPECTIVA DE GÊNERO .....	121
3.1.1 Ser Mulher no QE .....	124

3.1.2	Dá-me de beber: O Encontro com a Samaritana (Jo 4,1-42) .....	130
3.2	UMA LUZ NA ESCURIDÃO: VIDA PLENA E MARGINALIZADA NO QE.....	135
3.2.1	Corpos Estratificados: Em busca dos Territórios esquecidos. ....	137
3.2.2	Heterotopias Marginais: O Drama da expulsão .....	142
3.3	O DRAMA DO JULGAMENTO: PERSPECTIVAS E CONTRAPOSIÇÕES 149	
3.3.1	A ameaça à <i>Pax</i> e ao Templo.....	150
3.3.2	O Julgamento: A Cruz como Trono .....	153
3.3.3	O Fragmento Heterotópico Jo 18,36: A <i>Basileia</i> na Escrita.....	161
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>168</b>
	<b>REFERÊNCIAS .....</b>	<b>179</b>

## INTRODUÇÃO

Olhos nos olhos. Um encontro inesperado. Como em um efeito caleidoscópico<sup>1</sup> a vida de Jesus passa diante de seus olhos. Então ele, frente à Pôncio Pilatos profere a intrigante frase: “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). Aqui começa nossa busca.

O tema da pesquisa é o Reino de Deus e o mundo no Quarto Evangelho. O paradoxo existente entre o Reino de Deus e o mundo dos homens, no que se refere ao estabelecimento e principalmente à administração das relações de poder dentro dessas duas esferas foi o que me levou a iniciar essa pesquisa. A vontade de entender a natureza humana fascinada pelo poder em meio as relações sociais sejam elas políticas ou religiosas, me fizeram procurar no QE<sup>2</sup> o sentido das palavras de um Rei sobre o seu Reino em meio a um *cosmos* de conflitos. Nesse *cosmos*, que pode ser visto como um mar de relações de poder os seres humanos tem construído seus próprios castelos ou Impérios de areia. Dessa forma, diante de Pilatos, em um contexto onde verdade e poder estão em jogo (SLADE, 1998), o que Jesus pretendeu ao anunciar uma *basileia* que não se origina nesse mundo? O que seria esta *basileia*, e o que seria o mundo?

A priori, o que sabemos é que “uma série imensa de interpretações errôneas e confusas, como igualmente aplicações questionáveis, decorreu desse único texto” (COX, 1986, p. 5). Desde Clemente, o QE tem sido interpretado em um sentido espiritual. Essa interpretação abriu pressupostos para uma leitura ‘espiritual’ da obra joanina, o que ocasionou um grande problema hermenêutico, inclusive em relação à interpretação do Reino de Deus no contexto do QE. Isso não é de se admirar à medida que os poderosos<sup>3</sup> prefeririam adiar a sua ‘deposição do trono’ para um outro mundo, e não para este (COX, 1986). Assim, a dimensão desse problema envolve desde políticas de interpretação que descaracterizam o alcance social da

---

<sup>1</sup> Nesse efeito, memórias e imaginários se entrelaçam em um triplo horizonte que contempla as vidas de Jesus, da comunidade joanina e do pesquisador.

<sup>2</sup> A partir daqui adotaremos a sigla QE para nos referirmos ao Quarto Evangelho.

<sup>3</sup> Cox (1986) refere-se à teologia elitista que se satisfaz com o Reino supraterrâneo e imagina reinos figurados ou pós-históricos

*basileia* a políticas interpretativas baseadas em padrões androcêntricos e patriarcais (SCHÜSSLER FIORENZA, 2005).

Em um sentido oposto a essa tendência interpretativa, esta pesquisa será feita a partir de dados bibliográficos que referenciam as construções teóricas e históricas sobre a temática abordada. Adotaremos o conceito de exegese como “o trabalho de explicação e interpretação de um ou mais textos bíblicos” (WEGNER, 2002, p. 11). Nesse aspecto, pretender-se-á analisar o Quarto Evangelho a partir do método histórico crítico (WEGNER, 2002), à luz de uma hermenêutica libertadora (PIXLEY, 1986; RICHARD, 1994; SCHÜSSLER FIORENZA, 2005; RICHTER REIMER, 2011; FERREIRA, 2012), localizando o documento joanino como um discurso subversivo ao seu cotidiano.

Compreendemos que a narrativa do Quarto Evangelho é produto de uma fusão de horizontes (GADAMER, 2005) que envolvem memórias, interpretações e ressignificações da vida de uma comunidade, que aqui chamaremos de comunidade joanina. Nesse relato, onde os passos do Cristo se confundem com os passos da comunidade, o discurso de Jo 18,36 confronta as estruturas de poder e dominação em ambos os contextos. Sob essa perspectiva, as palavras de Jesus em Jo 18,36 refletem o discurso de uma comunidade inserida em um contexto de estruturas de dominação social em todos os seus níveis (gênero, classes, etnias), sendo produto kerigmático da memória e do testemunho de fé dessa comunidade em relação ao seu grande herói ressurreto, que venceu a morte, venceu o mundo.

Essa investigação convida para uma visita a esses olhares. Todavia, compreendemos essa pesquisa como fruto de um triplo horizonte. Nessa trajetória não somos isentos. Sabemos que o olhar sobre o olhar diz muito sobre nosso próprio ser no mundo (HEIDEGGER, 2006). Nessa fusão de horizontes, de alguma forma o nosso olhar também se cruza com o olhar de Jesus e da comunidade joanina. É sob essa fusão de vidas e olhares, imaginários e memórias que analisaremos o Reino de Deus e o mundo, a partir do fragmento Jo 18,36, nosso objeto.

Nosso horizonte traz uma perspectiva contemporânea que pode ser agregada ao contexto joanino. Trata-se do conceito de heterotopia a partir de Michel Foucault. Ele será o meta-ponto hermenêutico de nossa pesquisa.

Compreendemos que o mundo romano do século I é um espaço de relações de poder (BALANDIER, 1980; HINKELAMMERT, 1998), paisagem onde se

encontram outros espaços promovidos pelas comunidades dos cristianismos originários (WENGST, 1991; LOHSE, 2000; STEGEMANN e STEGEMANN, 2004; REIMER e RICHTER REIMER, 2011). Dentro dessa relação paradoxo-espacial verificam-se também as relações entre espaço profano e sagrado (ELIADE, 1992), em um contexto repleto de lugares outros.

Por espaço compreendemos um “produto de inter-relações, como sendo constituído através de interações, desde a imensidão global até o intimamente pequeno” (MASSEY, 2008, p. 29). O espaço é a esfera da possibilidade da existência da multiplicidade, nele coexiste a heterogeneidade. O mesmo está sempre em construção, jamais está acabado. Nunca está fechado (MASSEY, 2008).

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”.

De acordo com Foucault (2009a, p. 415), 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.

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). A heterotopia pode ser lugar de resistências e liberdade, possibilitando outras realidades sociais que se diferem daquelas que somente dominam e oprimem (RICHTER REIMER, 2004).

Para Ramos (2010, s/p) as heterotopias surgem a partir de uma subversão do poder através das práticas cotidianas daqueles que verdadeiramente “usam”, produzem, se reproduzem no espaço. “Práticas essas que permanentemente atualizam forças, lutas, embates e contradições entre diferentes interesses e

significados”. Sob esse prisma as heterotopias podem ser entendidas como espaços de ressignificação e de sobrevivência.

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”.

Conforme o primeiro princípio<sup>4</sup> heterotopológico em Foucault (2009a, p. 416), “provavelmente não há uma única cultura no mundo que não se constitua de heterotopias”. Para Richter Reimer (2004) o contexto histórico dos cristianismos originários traz consigo a construção de heterotopias socioculturais. Por essa razão, há plausibilidade na utilização desse conceito como centro hermenêutico para a análise dos paradoxos espaciais especificamente inseridos no Quarto Evangelho, visto que a heterotopia “é uma constante de qualquer grupo humano” (FOUCAULT, 2009a, p. 416). Segundo Foucault (2009a, p. 422), o grande exemplo heterotópico 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).

Sob o prisma heterotópico observaremos a comunidade joanina. Ao compreendemos o espaço como um lugar de relações humanas podemos pensá-lo

---

<sup>4</sup> 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 dessa perspectiva 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).

como um lugar de relações de poder, um lugar de construções heterotópicas. Em nossa senda investigativa passaremos a tratar a comunidade joanina como um desses espaços relações e de subversão do poder, uma comunidade que em meio às crises e conflitos se fez espaço de sobrevivência e de ressignificação do crer. Nesse aspecto, pretende-se demonstrar que o Reino de Deus promove heterotopias ao longo dos tempos e das sociedades, explicitando na comunidade joanina a concretização de um espaço crítico em relação ao seu mundo, ou seja, um espaço de decisão, capaz de romper com paradigmas sociais e religiosos, bem como alterar as relações de poder a sua volta. Nessa paisagem, o QE atua como material crítico e kerigmático em relação ao macro e micro *cosmos* joanino.

De forma corolária também pretender-se-á explicitar que tanto o Império Romano quanto a comunidade joanina são espaços estruturados pelo viés da religião, que legitima ou questiona as relações de poder em cada espaço. De forma a visibilizar essa realidade, a pesquisa se inicia, se desenvolve e termina no fragmento heterotópico Jo 18,36.

Ao longo da pesquisa procurar-se-á mostrar que o arco narrativo joanino repercute os dramas e a esperança da comunidade do QE. O mesmo é produto de fé e reflete uma posição. Sob essa perspectiva, a pergunta central que nos intriga é: a partir do discurso de Jesus sobre o seu Reino, registrado em Jo 18,36, qual seria o posicionamento da comunidade joanina em relação ao mundo?

Compreendemos que o termo 'mundo' no QE engloba tanto a criação divina, quanto as diversas estruturas de poder, como o judaísmo rabínico<sup>5</sup> e o próprio Império Romano. Estas estruturas se manifestam nas práticas de dominação e opressão, tanto na esfera de gênero quanto de classes na sociedade mediterrânea do século I. Diante dessa realidade, esta pesquisa objetiva demonstrar a seguinte hipótese: a comunidade joanina é uma construção heterotópica tanto em relação ao judaísmo rabínico quanto ao Império Romano do século I.

Para tal, propomos a realização de uma busca, uma análise exploratória que pretende encontrar os aspectos heterotópicos da comunidade joanina em relação ao seu mundo. Entretanto, para pensarmos em aspectos heterotópicos de uma

---

<sup>5</sup> O judaísmo em reformulação evidenciado após a destruição de Jerusalém (70 d.C.) é chamado por Konings(2000) e Ferreira(2012)de judaísmo formativo. Stegemann e Stegemann (2004) o denominam de judaísmo formativo, clássico, ou rabínico. Em nossa pesquisa, por questão de opção, adotaremos a expressão 'judaísmo rabínico'.



comunidade primeiro tem que haver comunidade. Para isso, partimos do próprio texto. Nele visualizaremos um duplo horizonte que contempla uma fusão de vozes e de histórias. Estes nos revelarão a vida de Jesus e conseqüentemente a vida da comunidade joanina (MARTYN, 1979a).

A dissertação divide-se em três capítulos. O primeiro capítulo se propõe a ser uma introdução ao QE, com ênfase na história da comunidade joanina e sua cristologia. Nele, através de um processo 'arqueológico' do QE localizaremos a história da comunidade joanina e falaremos sobre sua trajetória com Jesus, observada nas linhas desse Evangelho. Em seguida, na tentativa de encontrar o Jesus joanino como o dono desse Reino trataremos das concepções e elaborações cristológicas encontradas nessa comunidade.

O segundo capítulo propõe uma viagem exploratória ao *cosmos* e à *basileia* a partir de Jo 18,36. Nele trataremos da cosmologia joanina observando de forma mais específica as práticas de dominação no *cosmos*-Império Romano no espectro das relações de classes, gênero e da *Pax Romana*. Em contraponto, abordaremos a temática da *basileia* no QE, sua história interpretativa e seus princípios desviantes.

O terceiro capítulo revela os aspectos heterotópicos da comunidade joanina em relação ao mundo. Nele, veremos a perspectiva joanina em relação às mulheres, às estratificações sociais; e em relação ao *cosmos*-Império, além de vislumbrarmos o discurso de Jo 18,36 como fragmento heterotópico em ambos os horizontes do QE.

No curso de nossa pesquisa, categorias como imaginário e memória (PESAVENTO, 2006) nos levarão a refletir sobre o olhar de Jesus frente ao representante do Império dos Césares. Um olhar que carrega consigo sua história, suas obras, sua vida. Fixaremos-nos nesse olhar. Como um efeito caleidoscópico esse olhar remete a uma sequência de lembranças entrelaçadas da vida de Jesus e da história da própria comunidade. Lembranças que falam da atuação da *basileia* em meio ao mundo de traumas e opressões. É nesse conjunto de memórias que pretendemos compreender o sentido da *basileia* do Jesus joanino.

Para isso de forma dialógica, investigaremos as perícopes Jo 4,1-42; 9,1-41 e 18,28-19,16, contidas do Evangelho joanino. Também serão feitos levantamentos de dados inseridos em fontes históricas contemporâneas ao contexto neotestamentário e de referenciais teóricos sobre história romana. Observar-se-á as relações de poder estabelecidas no primeiro século sob o olhar de Foucault (2009b), bem como as

estruturas sócio-religiosas verificáveis nesse contexto de espaços outros. Dessa forma, os textos selecionados, bem como o contexto geral do QE serão vistos e analisados sob uma perspectiva teológica, mas também sob o viés de teóricos da História Cultural e da Sociologia da Religião.

Em termos de contribuições, na esfera eclesiológica, entendemos a comunidade joanina como um exemplo heterotópico que nos leva a questionar onde se encontram as heterotopias eclesiais no nosso tempo. Compreendemos que Impérios e homens passam, no entanto, as estruturas de dominação se reconfiguram e persistem a existir ao longo dos tempos. No QE, tanto o Reino de Jesus quanto as estruturas desse mundo ultrapassam histórias e temporalidades, eles nos alcançam. Por essa razão, achamos relevante compreender o pensamento crítico joanino, à medida que o mesmo pode influenciar-nos a vivermos em sociedade sob uma práxis eclesiológica que não se amolda ao sistema, mas que esteja disposta a entrar em conflito com ele, baseada nos valores de um Reino que não se origina nesse mundo.

Do ponto de vista acadêmico, a relevância da pesquisa se encontra na centralização epistemológica da temática Reino de Deus no panorama do QE, algo pouco abordado até o momento. Além disso, podemos dizer que existem poucas pesquisas que promovam análises exegéticas que utilizem o processo dialógico das fontes joaninas com os teóricos modernos das Ciências da Religião, Filosofia, Sociologia e História. Nesse aspecto, novos aportes teóricos, como a fenomenologia em Heidegger, os conceitos de representação, memória e imaginário advindos da História Cultural, fornecem um amplo espaço para construção de um novo prisma hermenêutico em relação ao arco narrativo joanino. Da mesma forma, ao valer-se dos princípios heterotopológicos em Foucault (2009a) como chave hermenêutica para a interpretação sócio-religiosa do discurso joanino, a pesquisa se torna relevante no sentido da promoção de uma perspectiva interpretativa não convencional sobre o QE. Dentro dessa proposta hermenêutica, a categoria "heterotopia abre novas perspectivas e possibilidades na construção de outros lugares, contra-lugares históricos em meios a lugares de injustiça, exclusão e exploração, e viabiliza também tecer e vivenciar alternativas ante a crise generalizada do atual mundo globalizado" (RICHTER REIMER, 2004, p. 114).

Outra contribuição se dá no sentido de que a própria pesquisa tem um caráter heterotópico, pelo fato de trazer à tona perspectivas outras e posicionamentos

científicos não ortodoxos em relação ao Quarto Evangelho. Sob esse viés, a pesquisa se propõe a ser um espaço crítico em relação às interpretações 'superespiritualizantes' e androcêntricas do QE. Sendo assim, à medida que se propõe a ser um espaço crítico, de contraposições a tendências dogmáticas de uma hermenêutica tradicional sobre o Evangelho joanino, nossa pesquisa se faz heterotopia.

Enfim, ao adentrarmos na obra joanina pretendemos demonstrar uma comunidade com aspectos heterotópicos reais visualizados nas situações e encontros do cotidiano. São nessas situações que Jesus e sua *basileia* se manifestam. Cenas que envolvem conflitos, mas que também oferecem oportunidades. A priori, o que podemos afirmar é que entre relações de poder, espaços e heterotopias, o caminho exegético de Jo 18,36 nos conduzirá a perceber que a *basileia* e o *cosmos* joanino são mais concretos do que imaginamos.

Olhos nos olhos. Nossa expedição irá começar.

## 1 O DONO DO REINO E A COMUNIDADE JOANINA

Esse Jesus, contado nos anais do passado com uma morte vulgar, surge com sua ressurreição como o eterno Presente [...] é aqui que no limite de sua experiência humana, o Senhor se eleva como o rei dos séculos.  
(Henri van den Bussche)

Esse capítulo trata da pessoa de Jesus Cristo. Contudo, não apenas de sua pessoa, mas de sua majestade. Compreendemos que a expressão ‘meu reino<sup>6</sup>’ observada no discurso de Jesus em Jo 18,36 traz consigo uma alta carga cristológica que merece ser considerada e pesquisada. Nesse sentido, a partir de Jo 18,36 desejamos entender o perfil do dono desse Reino. Para tal, através de um processo de ‘arqueologia do QE’ olharemos para a vida da comunidade joanina, certos de que, na caminhada dessa comunidade encontraremos o Cristo<sup>7</sup> em várias dimensões. Com esse objetivo, na seção 1.1 trataremos sobre a comunidade joanina e sua trajetória com Jesus, observada nas linhas do QE. Em seguida, na seção 1.2 discorreremos sobre as concepções e elaborações cristológicas encontradas no seio dessa comunidade.

### 1.1 A COMUNIDADE JOANINA

A existência de uma comunidade joanina só é cogitada devido à existência ‘sobrevivente’ do QE. Dessa forma, não há como mencionarmos sua provável história sem antes tratarmos do documento que a contém e a revela. Nesse tópico abordaremos a história dessa comunidade. Uma história de constantes tensões e entraves refletidos no próprio texto do QE. É na vida dessa comunidade implícita nas linhas do QE que tentaremos identificar o nosso parâmetro exegético. Para

<sup>6</sup> Na expressão grega “*Ἔ βασιλεία ἐ ἐμῆ*” encontrada em Jo 18,36 entendemos haver uma conotação messiânica e cristocrática que será abordada ao longo da pesquisa.

<sup>7</sup> Segundo Paula Fredriksen (*apud* SCHÜSSLER FIORENZA, 2005, p. 7), “a busca pelo Jesus-Histórico tem necessariamente de ser igual a busca de seu público no século I [...] Todas as informações que constam de nossas fontes falam mais diretamente desse público do que dele, porque Jesus não nos deixou escritos”. No entanto, não procuramos nesse trabalho um tipo de Jesus histórico, visto que o mesmo é reduzido ao método histórico crítico (KÄHLER *apud* LADD, 2003) e as políticas de sentido (SCHÜSSLER FIORENZA, 2005). Aqui, se podemos voltar de alguma forma ao panorama do século I, pretendemos encontrar o Jesus da fé proclamado por uma comunidade histórica.

encontrá-la adotaremos um esquema inverso e gradativo que partirá do documento para a comunidade. Assim, no item 1.1.1 abordaremos o *Sitz Im Leben* do QE. Na sequência em 1.1.2 trataremos a questão do QE como representação. Em 1.1.3 observaremos as pesquisas sobre suas possíveis fases da escrita. Em seguida, em 1.1.4 mencionaremos a importância do discípulo amado para a comunidade joanina e por consequência, para a conservação do QE. Por fim, em 1.1.5 tentaremos de alguma forma vislumbrar o ‘retrato’ histórico dessa comunidade.

### 1.1.1 O *Sitz Im Leben* Joanino

Pesquisar sobre o QE é algo muito complexo. Por essa razão, nosso primeiro passo em direção a essa senda literária de caminhos desconhecidos e enigmáticos fixa-se na busca pelo *Sitz Im Leben*<sup>8</sup> joanino<sup>9</sup>. Ele nos dará condições para seguirmos adiante sem ‘tantos’ tropeços dentro desse labirinto exegético em que nos propomos entrar. O certo é que mesmo com o *Sitz Im Leben* estabelecido tropeçaremos, porém em menor escala.

Em nossa concepção, não há como tratarmos sobre autoria, sem identificarmos o documento com um espaço de tempo em que ele supostamente foi produzido. Sob esse aspecto, o estabelecimento de uma provável datação da escrita do documento contribui na formação de hipóteses sobre sua autoria. No caso do QE, um recorte histórico-temporal feito a partir da análise de sua tradição de manuscritos pode ser considerado um caminho tanto para sua datação quanto para sua identificação autoral.

Segundo Jaubert (1982, p. 22) “a tradição manuscrita do evangelho de João é excelente”. É com base nessa tradição documental<sup>10</sup> que podemos estabelecer um argumento em relação a sua provável data de sua escrita. Nesse aspecto:

---

<sup>8</sup> Expressão alemã que pode ser entendida como o ‘contexto vital’, em nosso caso do QE.

<sup>9</sup> Schnackenburg (1987, p. 56) fala sobre o *sitz im leben* joanino.

<sup>10</sup> 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). Richter Reimer (2012, p. 235-252) também trata sobre a importância das fontes literárias do Novo Testamento dentro do panorama de compreensão e interpretação dos textos e da história em suas temporalidades. No contexto do QE, segundo Bruce (1987, p. 17) “dois outros códices de papiro do evangelho de João procedem do fim do segundo século; eles pertencem à Biblioteca Bodmer, de Coligny, perto de Genebra. Um deles, o Papiro 66, contém a maior parte de João 1-14 e 4 porções substanciais dos outros capítulos, o outro, o Papiro 75, contém a maior parte do evangelho de Lucas, seguida de João 1-11 quase completo e de porções dos capítulos 12-15”.

O testemunho mais comovente, por ser o mais antigo, é um pequeno papiro, do tamanho de um côncavo da mão, descoberto no Egito. Publicado no Egito, contém de um lado e do outro os versículos 18,31-33 e 37-38 do evangelho de João. É datado pelos papirólogos entre 100 e 150. Confirma a opinião tradicional de que a redação final não pode ultrapassar o começo do século II (JAUBERT, 1982, p. 22).

O interessante em relação a nossa pesquisa é que o discurso sobre a majestade de Jesus nas cenas do julgamento diante de Pilatos é o mais antigo fragmento de um Evangelho canônico já encontrado (VIELHAUER, 2005). Esse fragmento foi denominado de papiro 52. Estamos cientes que à datação do QE já foi motivo de polêmicas<sup>11</sup>. No entanto, a descoberta do papiro 52 delimita as expectativas tardias em relação à data de fechamento<sup>12</sup> de sua escrita e provável gênese de sua circulação<sup>13</sup>.

Toda reconstituição histórica necessita de uma delimitação temporal, no caso do QE, seu referencial cronológico é o papiro 52 (BULTMANN, 1971; VIELHAUER, 2005). Ele volta os olhos dos estudiosos do QE para o século I e início do século II<sup>14</sup>. É lá que estão os verdadeiros enigmas sobre esse Evangelho que intriga e que ao mesmo tempo fascina tantas mentes e corações. É ao século I e ao início do século II que devemos fazer perguntas sobre a obra joanina, e encontrar quem sabe algumas respostas acerca de sua autoria, mas principalmente em relação à história que a subjaz.

Com relação à autoria do QE, encontrar o rosto do autor(a) ou dos autores(as) através das marcas deixadas por suas mãos tem sido um dos grandes objetivos das pesquisas sobre o Evangelho joanino. Principalmente quando existe a possibilidade da confirmação que esse rosto contemplara, de alguma forma *in loco*, a vida e obra de Jesus Cristo. Nessa busca, a fé dos escritos joaninos tem sido rastreada a fim de comprovar a aproximação histórica dos escritores com a própria gênese da fé, o Cristo.

O que sabemos é que desde o período da patrística até o surgimento da crítica liberal no século XIX, a posição autoral de João, filho de Zebedeu, chamado

---

<sup>11</sup> Dentro da alta-crítica em relação ao QE, inclusive sobre uma datação tardia do mesmo, figura a pesquisa de F. C. Baur (1844-1847) (VIELHAUER, 2005, p. 442).

<sup>12</sup> Boor (2002) apresenta a tese da escrita 'precoce' de Gericke. Ele defende que o QE surgiu pouco depois de Marcos e o mais tardar no ano de 68 d.C..

<sup>13</sup> Segundo Koester (2005, p. 203), a descoberta do papiro 52 em terras egípcias, presume que o QE tenha sido levado da Síria para o Egito no começo do século II.

<sup>14</sup> Na pesquisa sobre o QE "a data da redação pode ser determinada com mais exatidão: O *terminus ad quem* é o primeiro quartel do séc. II" (VIELHAUER, 2005, p. 488).

por Taylor (1950) ‘a águia’<sup>15</sup> e ‘segundo violino’<sup>16</sup> da orquestra dos doze, era tida como ponto pacífico<sup>17</sup>.

Entretanto, os últimos 40 anos<sup>18</sup> presenciaram “uma mudança na exegese joanina e um novo veio se tornou o centro de atenção dos especialistas: o estudo sobre a história da comunidade joanina” (TEPEDINO, 1993, p. 49). Isso em grande parte se deu em razão do aumento de estudos sociológicos<sup>19</sup> em relação ao Novo Testamento e com eles a tentativa de reconstruir a história das comunidades dos cristianismos sob seu aspecto sócio-cultural. O que esses estudos nos revelaram também foi uma alteração na perspectiva sobre a autoria do QE. Assim, “a grande novidade desses estudos foi a afirmação de que os escritos joaninos não são obra de um artista genial, mas de uma comunidade”(TEPEDINO, 1993, p. 52). Diante dessa descoberta, se antes com base na tradição se afirmava que o mesmo era fruto da mente e das mãos de João, o apóstolo, hoje as opiniões divergem.

Apesar dos avanços feitos pela pesquisa histórico-crítica, a questão da autoria do Quarto Evangelho é complexa e continua sendo não consensual. Os que elegem<sup>20</sup> João, o apóstolo, filho de Zebedeu como seu autor se baseiam em critérios analíticos internos<sup>21</sup> e externos<sup>22</sup> ao QE, principalmente no peso do testemunho da

---

<sup>15</sup> “A águia é forte. Sua visão é cada vez mais clara, madura, certa. O Espírito lhe fala. ‘Escreve, João’. E a hora predestinada. Conheces tudo e todos. Sabes o que os demais escreveram. Resta ser colocada a pedra de toque, para acabar o templo da revelação aperfeiçoada da Nova Aliança. Teu dedo, João, escreverá a última Escritura Sagrada, o final amém. Escreve” (TAYLOR, 1950, p. 11).

<sup>16</sup> “Quando, porém, a original orquestra toda morre, então ele, o segundo violino, toma a primazia, por necessidade. Ninguém sabe melhor a música, ninguém é mais capaz de dirigi-la. [...] Aquele que fora segundo violino do Batista, de Jesus, de Pedro e , por décadas, de Paulo. Agora, como seu sucessor na maior igreja do apóstolo dos gentios, no fim do século dirige a orquestra da revelação até findar o seu programa. E a música é a mais doce e majestosa que temos” (TAYLOR, 1950, p. 12).

<sup>17</sup> Para uma síntese sobre a história da pesquisa joanina em relação à autoria ver Vielhauer (2005, p. 440-444).

<sup>18</sup> Em 1970 apareceram inúmeras obras sobre a comunidade joanina (TEPEDINO, 1993).

<sup>19</sup> Entre esses estudos se encontra a *Sociologia del movimiento de Jesus: el nacimiento del cristianismo primitivo* escrita por Theissen (1979).

<sup>20</sup> Defensor da tradição, Taylor (1950, p. 19) traz uma galeria com mais de quarenta autores que apoiam a autoria de João, o apóstolo, filho de Zebedeu.

<sup>21</sup> Defensor da tradição, Taylor (1950, p. 19) traz uma galeria com mais de quarenta autores que apoiam a autoria de João, o apóstolo, filho de Zebedeu.

<sup>21</sup> Westcott (*apud* Dodd, 1978, p. 25) a favor da paternidade tradicional se baseia no testemunho interno do Evangelho. Este “indica que autor era: um judeu, um judeu da palestina, uma testemunha ocular, um apóstolo, e finalmente o apóstolo João”. Segundo Tenney (1988, p. 319, tradução própria) “a prova interna demonstra um escritor íntimo a Jesus. Pode ser que a tradição não seja infalível, porém não se inventou uma hipótese mais aceitável que a que este evangelho deve sua gênese a João, filho de Zebedeu”.

<sup>22</sup> Dentro dos critérios externos em relação à autoria do QE, a tradição que confirma a autoria do Quarto Evangelho junto à pessoa do apóstolo João, filho de Zebedeu se configura basicamente nos testemunhos de Irineu, Clemente, Orígenes, Tertuliano e do Cânon Muratoriano (JIMENEZ, 1956). Irineu, bispo de Lyon (130-200 d.C) é uma figura importante, pois segundo a tradição ele teria sido

tradição<sup>23</sup> (TAYLOR, 1950; JIMENEZ, 1956; RYLE, 1957; ALEXANDER, 1957; BUSSCHE, 1972; WIKENHAUSER, 1978; NICCACCI e BATTAGLIA 1985; SIMPSON, 1985; TERRA, 1999; BOOR, 2002). Existem também as correntes de pensamento que encontram na tradição um terreno mais sólido do que oferecem as reconstituições hipotéticas em relação à autoria e história do QE (DODD, 1978; TENNEY, 1988; SLADE, 1998).

Nossa pesquisa, entretanto, caminha pelo prisma que descentraliza a questão autoral tradicional e concorda que o QE é produto da vida e obra de uma comunidade<sup>24</sup> (JOSAPHAT, 1966; MARTYN, 1979b; JAUBERT, 1982; BROWN, 1983; SCHNACKENBURG, 1987; TEPEDINO, 1993; CASONATTO, 2000, FERREIRA, 2012; VIDAL, 2013). Dentro dessa perspectiva, a relevância da autoria se encontra na alteridade entre documento e a vida da comunidade que o produziu.

Na realidade, “desconhecemos quem escreveu o evangelho e as cartas de João e tão pouco sabemos onde foram escritos” (BULTMANN, 1981, p. 426, tradução própria). No entanto, a vontade de rastrear a proto- geografia do QE tem feito parte de muitas pesquisas. Nesse aspecto, apesar das incertezas em relação à pátria do Evangelho, as hipóteses tradicionais localizam a origem do documento em Éfeso (LÉON-DUFOUR, 1989; MERCIER, 1994; MICHAELS, 1994; SLADE, 1998; DODD, 2003; BROWN, 2004), ou na região da Síria (RUBEAUX, 1986; SCHNACKENBURG, 1987; KOESTER, 2005; VIELHAUER, 2005). Entretanto, existe também a hipótese da múltipla geografia<sup>25</sup>, que incluiria as regiões da Palestina e da Síria em seu processo redacional (VIDAL, 2013).

---

um discípulo de Papias, além de ter convivido com Policarpo bispo de Esmirna (EUSÉBIO, *História Eclesiástica*, 5. 20.5-7) . Segundo Irineu, Papias foi “ouvinte de João, companheiro de Policarpo e varão dos antigos” (EUSÉBIO, *História Eclesiástica*, 3. 39.1). Assim, tanto Papias, bispo de Hierápolis como Policarpo, bispo de Esmirna eram discípulos de João, o apóstolo. Portanto, em um caminho retroativo em busca de legitimações, eles são vistos como os elos entre a patrística e o ‘autor’ do QE. Nessa conexão repousa a tradição joanina. Além dos pilares em que a tradição João-QE se estruturou, existem também os documentos paralelos aos critérios ortodoxos, mas que de alguma forma corroboraram para a tese da autoria joanina. Segundo Michaels (1994, p. 17), “certo Ptolomeu, um gnóstico (cerca de 130-140 d.C) atribuiu a ‘João, o discípulo do Senhor’ as palavras ‘no princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus e o Verbo era Deus’”.

<sup>23</sup> Para maiores informações sobre os critérios internos e externos e a questão da tradição em relação à autoria do QE ver em Vielhauer (2005, p. 481-489).

<sup>24</sup> Apesar do consenso em relação à existência de uma comunidade joanina, a redação sob um nível comunitário não é unanimidade entre os pesquisadores. Slade (1998) e Konings (2000) acreditam nos traços de individualidade vistos no QE, não em um comitê redacional.

<sup>25</sup> Vidal (2013) adota a tese de que como o QE é fruto de um processo de construção. Cada fase de sua escrita pode ter acontecido em uma região específica. Começando pelas Tradições Básicas (TB) produzidas provavelmente em Jerusalém, depois a ‘primeira e segunda versão do Evangelho’ (E1 e E2) escritos ao leste do mar da Galiléia, nas regiões da Galaunítide e Batanéia, e o Terceiro



Entre hipóteses e aproximações, compreendemos que a pátria do QE só pode ser realmente identificada à luz da história de sua comunidade. Ela pode ser a chave que nos abre prováveis respostas para todas essas perguntas. A priori, o que podemos afirmar é que o vislumbrar dos possíveis trajetos percorridos por uma comunidade errante<sup>26</sup> provavelmente não fixa essa múltipla produção escrita em um só plano geográfico (VIDAL, 2013). Todavia, em Bultmann (2005), o pressuposto da autoria e geografia desconhecida desvia o nosso foco do rosto do autor e paisagem para a mensagem escrita. Nesse caso, independente do rosto, da mão, ou das mãos que o escreveram e de onde os seus pés pisaram existe um documento, um testemunho de uma comunidade.

Com relação ao panorama cultural<sup>27</sup> do QE, a pluri-efervescência de culturas observada no mundo mediterrâneo<sup>28</sup> do século I traz à tona a questão da provável ou das prováveis influências culturais na sua produção<sup>29</sup>. Isso porque o contexto neotestamentário aponta para uma realidade cultural variada, onde a cultura helênica-romana e o judaísmo não se deixam separar nitidamente (LOHSE, 2000).

Segundo Tepedino (1993) as alternativas de outrora que consideravam ou o judaísmo, ou o helenismo<sup>30</sup> como configurações culturais hegemônicas em se tratando do QE já foram superadas. Por sua vez, o estudo moderno das ideias joaninas revela “múltiplas e variadas linhas que denotam influência dos dois. Além de outras tantas...” (TEPEDINO, 1993, p. 37). Diante desse complexo panorama analítico, “a primeira coisa a notar é que o evangelho mostra uma sensibilidade cultural excepcional. Nesse evangelho, ecoam muitas das concepções das correntes culturais mais importantes daquela época” (VANCELLS, 1989, p. 174). Assim, em

---

Evangelho (E3) poderia ser produzido um pouco mais ao norte dessa zona, quem sabe em uma região sobre a influência da comunidade de Antioquia.

<sup>26</sup> Ao longo da pesquisa trataremos sobre a história da comunidade joanina. A priori, o que podemos dizer é que as reconstituições feitas sobre ela retratam uma comunidade que teve que se movimentar muito geograficamente devido às crises e tensões que fizeram parte de sua história.

<sup>27</sup> Compreendemos a cultura como um sistema simbólico, um padrão de significados articulados que fornecem sentido ao ser humano (GEERTZ, 2008).

<sup>28</sup> Uma abordagem sobre a(s) cultura(s) no ambiente do Novo Testamento sob um viés antropológico é feita por Malina (1995, p. 21-35). Sobre cultura mediterrânea ver também em Stegemann e Stegemann (2004, p. 303-310).

<sup>29</sup> Nesse aspecto, o estabelecimento teórico de uma cultura ou das culturas que configuraram QE poderia ajudar a estabelecer tanto o local onde foi escrito, quanto as prováveis localizações geográficas de sua comunidade.

<sup>30</sup> Lohse (2000, p. 232-237) aborda a importância do pensamento helênico-filosófico para construção da cosmovisão mediterrânea do século I. Segundo o autor, a influência da filosofia estoica foi assimilada tanto pelos romanos, quanto pelo o judaísmo- helenístico e pelo cristianismo primitivo, que além da filosofia estoica também foram influenciados pela visão platônica de mundo.

meio a tantas hipóteses<sup>31</sup>, concordamos com o posicionamento que considera a multiplicidade cultural e o sincretismo das culturas como ambiente do QE (TEPEDINO, 1993; VASCONCELOS, 1996). Essa realidade sincrética engloba em sua configuração influências do judaísmo ortodoxo e heterodoxo, helenismo, samaritanismo e gnosticismo<sup>32</sup> (TEPEDINO, 1993, p. 47).

Contudo, acima das delimitações em relação a parâmetros exegéticos como autoria, geografia e cultura, compreendemos que a autoridade do Evangelho repousa no peso do testemunho do próprio documento, algo muito mais sólido do que a identidade<sup>33</sup> do autor (VANCELLS, 1989; MICHAELS, 1994). Sendo assim, apesar de todas as tentativas de estabelecimento de nortes interpretativos no sentido da redação e do ambiente do QE, “de fato, nos parece que relativamente pouco dependem as decisões que se tomem em relação a esses aspectos se em verdade o interprete busca submeter-se a autoridade do texto recebido” (SLADE, 1998, p. 13-14, tradução própria).

Enfim, não pretendemos aqui encontrar o rosto da comunidade joanina. Isso não impede que busquemos o seu provável olhar sobre as situações na qual esteve inserida. Esse olhar repleto de decisões e atitudes pode ser encontrado nas linhas do QE. Pode ser achado no discurso de Jesus acerca do seu Reino.

---

<sup>31</sup> No entanto, com relação à influência cultural em seu processo de construção de QE, não há consenso entre os pesquisadores. Nesse sentido, muitos estudiosos acreditam na miscelânea cultural judaico-helenista (DODD, 1978; JAUBERT, 1982; BRUCE, 1987; KONINGS, 2000; LONA, 2000; CULLMANN, 2001). Contudo, existem as opiniões extremas que tendem a centralizar a atmosfera do QE em um âmbito puramente helenista. Compartilham desse pensamento Paul Le Cour e Ernest Havet (LELOUP, 2000, p. 11). Outra hipótese nos mostra sua configuração sob a atmosfera histórico-religiosa de um ambiente helenista invadido por correntes gnósticas (BULTMANN, 1981; VANCELLS, 1989; MAZZAROLO, 2001). No outro extremo, outra vertente das pesquisas aponta o pano de fundo cultural judaico palestinese (SIMPSON, 1985; LELOUP, 2000) a partir da sua relação com os escritos de Qumrã. (JIMENEZ, 1956; MATEOS e BARRETO, 1989; MERCIER, 1994; PERKINS, 2011). Nessa esfera, para um maior aprofundamento entre a provável relação do QE com os escritos de Qumrã, ver os paralelos temáticos e textuais traçados por Perkins (2011, p. 736). Já Bultmann (1981, p. 427, tradução própria), concorda que a terminologia dualista do QE apresenta certo parentesco com Qumrã, porém isso não quer dizer que João seja produto dos círculos da seita. Ele afirma que “toda vez que a terminologia dualista apresenta um certo parentesco com certas passagens dos textos de Qumrã, se tem tratado repetidamente a questão da relação que pode haver entre eles. De qualquer maneira não se pode provar mais que uma certa proximidade de atmosfera”.

<sup>32</sup> Assim como Bultmann (1971), Koester (2005) e Vielhauer (2005) analisam o QE sob uma chave cultural gnóstica.

<sup>33</sup> Sob essa perspectiva, “respeitemos portanto o anonimato do autor. Se ele não quis dar-se a conhecer, não fará muita falta conhecê-lo”(KONINGS, 2000, p. 33).

### 1.1.2 Lembrar é preciso: O Texto como Representação

Muitos caminharam com Cristo, nós, porém conhecemos o Jesus da memória<sup>34</sup>. Trata-se do Jesus das narrativas e dos discursos que não foram registrados *in loco*, e que não são produtos de um copista atento seguidor dos seus passos e ditos no seu tempo. Para Schüssler Fiorenza (2005, p. 6-7),

os transmissores e redatores evangélicos não se preocupavam pura e simplesmente com o registro daquilo que Jesus disse e fez; em vez disso, tentavam compreender o que Jesus significara para os seus primeiros seguidores e que sentido sua vida e ministério tiveram para sua própria época e suas comunidades.

Segundo Richter Reimer (2012), dentro de um contexto pluralista e heterotópico, os evangelhos são reconstruções, produtos da memória e das experiências dos indivíduos e comunidades naquele tempo. Inserida nessa configuração experiencial “a história de Jesus foi passada pelo filtro das comunidades, buscando responder suas inquietações, problemas, vocações e desafios específicos” (RICHTER REIMER, 2012, p. 238).

Os atos de Jesus são inesquecíveis. Seus ditos e ensinamentos fizeram parte da vida daqueles (as) que com ele conviveram, mas também acompanham aqueles (as) que não o viram, mas creram. Essa dupla realidade pode ser observada nas linhas do QE que anuncia um Cristo onipresente diante das temporalidades. Um Jesus que vivera, mas que principalmente continuava vivo nos corações e na memória da comunidade joanina através da ação pneumática do Paráclito<sup>35</sup>.

Para Pesavento (2006), 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. Dessa forma, o lembrar Jesus na comunidade joanina evidencia acontecimentos históricos reconfigurados pelo seu próprio presente. Na preservação da voz do passado

---

<sup>34</sup> Schüssler Fiorenza (2005, p. 6) sugere em sua pesquisa a substituição da narrativa ‘realista’ acerca do Jesus histórico, pela categoria da memória. “Essa categoria inclui a criação da história, mas é bem mais ampla e mais adequada aos nossos textos fontes”.

<sup>35</sup> Vale ressaltar aqui, que, caso da comunidade joanina, o agente de sua memória era pneumático, era o Espírito Santo (Jo 14,26). Sobre esse tema, Tepedino (1993, p.76-109) dedica parte de sua tese à importância da figura do Paráclito no seio da comunidade joanina.

ecoam as melodias de uma tradição que a comunidade joanina recebia e se apropriava (MARTYN, 1979a).

Na esfera social, conforme Pesavento (2006, s/p), a memória é fator agregador, pois constrói laços de pertença dos indivíduos com o passado: “a memória patrimonializa as lembranças, levando os grupos à coesão social e a uma comunidade simbólica de sentido partilhada. Cria identidades, enfim, atividades de referência imaginária que situam os indivíduos no mundo”.

De acordo com Catroga (*apud* PESAVENTO, 2006, s/p) “toda memória se apresenta como um capital simbólico que visa a fomentar a recordação”. Além disso, o processo da memória implica em estratégias não explícitas: o que se pretende esquecer ao lembrar? Talvez por isso o Cristo da fé joanino (BULTMANN, 2005) é trazido à tona pelas recordações de sua comunidade, pelo fato de fazê-los esquecer o que de ruim ficou para traz, olhando para a parte do passado que lhe traz esperança, para aquele de quem vale apenas se lembrar<sup>36</sup>.

Contudo, compreendemos que nem tudo o que se lembra é agradável ou confortante. A verdade é que as sombras do passado não estão ausentes da memória. Nesse aspecto as memórias são “construídas. Inventadas sem serem necessariamente falsas. Desejáveis e confortantes, porque positivadas. Ou incômodas e mobilizadoras de ação reivindicatória, revanchista e punitiva, porque vivenciadas como injustas e negativas” (PESAVENTO, 2006, s/p).

Não há como falarmos sobre os registros dos discursos de Jesus sem mencionar a sua carga representativa. No caso do discurso régio de Jesus em Jo 18,36 nos perguntamos, porque ele só consta no QE? O que isso representa?

Dentro da perspectiva exegética histórico-crítica, os textos não são aquilo que aconteceu, na realidade são versões sobre o fato ocorrido, e estão repletos de “ações simbólicas que se utilizam de signos polissêmicos, e por isso necessitam da interpretação” (THEISSEN *apud* RICHTER REIMER, 2012, p. 241). Nesse panorama, as fontes Neotestamentárias são representações, baseadas na interação entre o passado e o presente, filtrados pelo olhar daquele quem a produziu. (RICHTER REIMER, 2012). Essas são constituídas a partir do imaginário social, sendo que sua força “se dá não pelo seu valor de verdade [...], mas] pela capacidade

---

<sup>36</sup> Sobre o Jesus lembrado ver em Stegemann (2012, p. 131-135).

de mobilização e de produzir reconhecimento e legitimidade social” (PESAVENTO *apud* RICHTER REIMER, 2012, p. 243).

Segundo Pesavento (2004) as representações<sup>37</sup> 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. São matrizes geradoras de condutas, que possuem força de coesão e dão sentido ao mundo dos grupos e indivíduos. De acordo com Chartier (1991, s/p) as representações coletivas são “matrizes de práticas construtoras do próprio mundo social”.

Richter Reimer (2012, p. 242) se apropria da noção de representação como “presentificar algo ou alguém ausente” também para interpretações de textos bíblicos. Nesse sentido o Cristo Neotestamentário se faz presente através das expectativas ideológicas, políticas e religiosas de determinada comunidade, onde o próprio texto sobre ele se faz representação. Vale refletir que um cenário de heterotopias nos movimentos de Jesus, as representações podem ser vistas como características de resignação ou de resistência (RICHTER REIMER, 2012). Sob esse prisma, compreendemos a produção do QE e especificamente Jo 18,36 como um discurso representativo, com véis de resistência, pelo qual a comunidade joanina construía seu mundo e pautava sua existência.

Nas palavras de Halbwachs (*apud* SANTOS, 1998, s/p):

Como uma sociedade, qualquer que seja, poderia existir, subsistir, tomar conhecimento de si mesma, se ela não considerasse um conjunto de acontecimentos do presente e do passado, se ela não pudesse reconstruir o curso do tempo e recuperar incessantemente os traços que deixou de si mesma?

No caso da comunidade joanina essa trajetória auto-reconstrutiva pode ser vista nas linhas do QE. De acordo com Swain (*apud* RICHTER REIMER, 2011, p. 48, tradução própria):

A vida social produz além de bens materiais, bens simbólicos e imateriais, um conjunto de representações cujo domínio é a comunicação que se expressa em diferentes tipos de linguagem, discursos que se materializam em textos ‘imaginários’, iconográficos, impressos, orais, gestuais etc.

---

<sup>37</sup> Para Pesavento (2004) a categoria central da História Cultural é a representação.

Sob esses aspectos vislumbramos a construção do QE. Entendemos que o mesmo é um *corpus* representativo, um conjunto de registros kerigmáticos de uma comunidade, que ao ‘retornar’ e ‘reconstruir’ o seu passado, de certa forma constrói o seu presente. Nesse processo de construção, trazer à memória o Cristo é a garantia de coesão e sobrevivência de uma comunidade que ao se lembrar dele auto-preserva e ressignifica sua realidade. Dessa forma, concordamos com Pesavento (2006, s/p) que os discursos da memória reconfiguram o tempo do passado, criam imaginários de sentido a partir do real. São “ficções plausíveis, verossímeis, socializadas, temporalizadas na sua feitura e na sua recepção. Palavras para crer”.

O processo de compreensão do próprio Evangelho joanino como representação permite a observação do discurso régio de Jesus em Jo 18,36 como fruto de uma fé que envolve memórias e intencionalidades mescladas aos acontecimentos presentes da comunidade joanina. Ele nos mostra que essa comunidade não deixou o tempo silenciar as melodias do seu passado (MARTYN, 1979a). E é essa realidade palpável através das linhas do QE que nos mostra a filosofia da comunidade do Jesus da fé, a saber: quando se lembra, se escreve; se proclama.

Assim, entendemos que o QE, é, “portanto antes de tudo, não um escrito, mas uma proclamação oficial, uma mensagem gritada, transmitida ao homem ou ao povo que aguardam a libertação” (JOSAPHAT, 1966, p. 12). Sob o viés que concebe a escrita do QE como representação do Cristo da fé, não identificamos nas mãos daqueles que produziram o texto traços de resignação em relação a sua realidade. Ao contrário, entendemos que “a representação é portadora do poder simbólico que mobiliza e controla a vida social por meio do dizer e do fazer crer, [...], seja para manutenção do *status quo* ou para sua mudança” (RICHTER REIMER, 2012, p. 244). No caso heterotópico do QE, vislumbramos a segunda alternativa, à medida que o mesmo pode ser visto como instrumento crítico, de contraposição a sua realidade.

### 1.1.3 As Fases da Escrita

Um texto bíblico não é uma produção instantânea. Na realidade, “todo texto antes de ser escrito foi uma experiência” (TEPEDINO, 1993, p. 168). Dentro dessa

configuração, experiência, oralidade e escrita culminam nos registros da fé e da história de um povo. Sob esse aspecto, compreendemos que a narrativa do Quarto Evangelho é produto de uma fusão de horizontes (GADAMER, 2005) que envolvem memórias, interpretações e ressignificações da vida da comunidade joanina, onde os passos do Cristo se confundem com os passos da comunidade.

No âmbito geral, a realidade simbólico-kerigmática do QE está explícita em cada fase de sua escrita. No entanto, ainda que concordemos que o mesmo se faz representação, questões como os prováveis estágios<sup>38</sup> de sua confecção continuam abertas.

Antes de tudo, consideramos o QE sob o prisma hermenêutico de um duplo horizonte (MARTYN, 1979a). Por isso:

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).

Outro dado importante a ser considerado é que a composição do QE deve ser entendida sob o panorama histórico<sup>39</sup> de experiências<sup>40</sup> e conflitos entre

---

<sup>38</sup> Antes de analisarmos os prováveis estágios de produção textual do QE, convém a consideração de que o próprio QE já é fruto de um estágio de produção textual 'antes do texto'. Nessa trajetória pré-textual consideramos primeiramente a experiência seguida da oralidade da comunidade joanina. Nesse momento já há existência do texto em forma oral.

<sup>39</sup> 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 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. 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). Tendo esse dado histórico em mente, grande parte dos pesquisadores da história da comunidade joanina partem para a leitura do Evangelho sob prisma hermenêutico, e é geralmente sobre ele que são lançadas as hipóteses e reconstituições. Sobre essa temática ver também em Stegemann e Stegemann (2004, p. 254-282).

comunidades cristãs e judaísmo rabínico<sup>41</sup> pós 70 d.C.. Nesse contexto, enquanto o judaísmo rabínico presava por um processo de integração religiosa, as comunidades crentes em Cristo perseveraram sob um ponto de vista sociológico em um estado de comunidades exclusivas (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004).

Outro aspecto a ser considerado é que “de fato, o plano que estrutura o Evangelho de João é teológico. Não é uma biografia de Jesus [...] nem sequer resumo de sua vida, mas interpretação de sua pessoa e obra, feita por uma comunidade no seio da sua experiência de fé” (MATEOS e BARRETO, 1989, p. 6).

Tendo isso em mente, compreendemos que o processo redacional do QE é complexo e pressupõe a pesquisa sobre possíveis materiais orais e escritos que foram paulatinamente incorporados e reinterpretados, dando origem a um documento original por ter mesclado essas fontes de forma criativa, objetiva e singular. No entanto, a teoria das fontes<sup>42</sup> em relação ao Evangelho joanino continua a transitar na plataforma das múltiplas hipóteses. Dentro desse interminável debate, “quanto mais se complica a teoria das fontes, mais difícil se torna a explicação da forma atual do Evangelho” (SCHNACKENBURG, 1987, p. 15, tradução própria).

Para Blanchard (2004, p. 28), a redação do Evangelho tem múltiplos autores e se deu “por etapas, escalonada no tempo”. Dessa forma, a autoria múltipla é atribuída a um círculo de escritores (porta-vozes) inseridos na própria comunidade

---

<sup>40</sup> De acordo com Stegemann e Stegemann (2004), o QE reflete as experiências vividas pelas comunidades messiânicas com o judaísmo depois de 70.

<sup>41</sup> Segundo Stegemann e Stegemann (2004), o período de reformulação do judaísmo pós 70 d.C é conhecido como “judaísmo rabínico” ou “judaísmo clássico”. No entanto, também se usa a expressão “judaísmo formativo”. Nesse período, diante da reformulação social e religiosa do judaísmo pós 70, a pequena região de Jâmnia, situada na costa da Palestina se converteu no centro espiritual do judaísmo. Konings (2000) também fala desse “novo” judaísmo que surge pós-destruição do Templo de Jerusalém em 70 d.C, formado por rabinos da tendência farisaica de Hillel que reconstituem a comunidade judaica em torno da Torá, em Jabne/Jâmnia, perto da atual Tel-Aviv.

<sup>42</sup> 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 haviam 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) expõe as teorias de R.T. Fortna, G. Reim, A. Dauer e W. Langbrandtner. Bruce (1987) apresenta a teoria da única fonte. No entanto, para Wikenhauser (1978, p. 58), a unidade de linguagem e estilo é tanta, que é impossível distinguir no texto diversas fontes. Contudo, para Konings (2000, p. 39), o sentido do QE não está na comparação das fontes em primeiro lugar. Nesse aspecto, “para apreciar um tecido vale mais ver a arte de sua textura do que saber onde os fios foram comprados”. Da mesma forma, segundo Veloso (1994, p. 6) “as teorias que se tem proposto para resolver este problema não têm tido êxito. É preferível correr o risco de trabalhar com um texto não exatamente organizado com o original, do que produzir uma nova ordem mais distante ainda e com maiores possibilidades de distorção do que encontramos no Evangelho que chegou até nós”. Para uma maior apreciação sobre a teoria das fontes ver em Wegner (2002, p. 106-115).



joanina: a chamada “escola joanina”<sup>43</sup> (BROWN, 1983; RUBEAU, 1986; LÉON-DUFOUR, 1989; BLANCHARD 2004; VIELHAUER<sup>44</sup>, 2005; KOESTER<sup>45</sup>, 2005; VIDAL, 2013). Contudo, são muitas<sup>46</sup> as tentativas e hipóteses reconstitutivas das supostas etapas redacionais do QE.

Brown (2004) elabora o processo de redação em quatro fases<sup>47</sup>: Para ele a primeira fase precede o Evangelho escrito, mas já modela o seu pensamento. Esta é marcada por conflitos e expulsão dos judeus cristãos da sinagoga (até os anos 70 ou 80). A segunda fase seria o momento onde o texto básico foi escrito, provavelmente na região de Éfeso, sob a luz de uma atmosfera helenista. A terceira fase é a da redação das epístolas de 1 e 2 João (por volta do ano 100 d.C), um período onde a comunidade se dividiu em duas. Já a quarta fase engloba a redação epístola de 3 João e a inserção do cap. 21 no Evangelho de João. Estas seriam tentativas de inserção na ‘Grande Igreja’<sup>48</sup>.

Léon-Dufour (1989) aponta para um esquema de quatro etapas redacionais. A etapa 0, onde João filho de Zebedeu transmite seus ensinamentos ; a etapa 1, que engloba a escola joanina com seus teólogos e pregadores; a etapa 2, momento que entra em cena o evangelista escritor; e a etapa 3, onde um redator-compilador finalizaria a obra.

---

<sup>43</sup> Para Brown (1983), a comunidade não é a autora do Evangelho, mas sim um evangelista integrante da escola joanina, formada por aqueles que teriam estado historicamente mais próximos do discípulo Amado, aqueles que eram mais ativos a escrever e a dar testemunho. É para esse grupo que ele reserva o termo “escola joanina” dentro de uma comunidade joanina mais ampla. Segundo Vidal (2013, p. 81) a escola joânica é a chave para entender a continuidade e ao mesmo tempo, a transformação da tradição dos grupos joânicos ao largo das sucessivas etapas de sua história. Sem ela, seria incompreensível tanto a origem como a evolução dos escritos joânicos. Seu objetivo geral era o ensino da comunidade, porém, seu trabalho incluía também a defesa da tradição ante aos ataques de fora, do judaísmo basicamente, e na última etapa frente à ameaça herética.

<sup>44</sup> Dentro do círculo joanino abordado por Vielhauer (2005), o QE foi escrito por redatores inseridos na comunidade joanina.

<sup>45</sup> Para Koester (2005, p. 202), autor do QE “está profundamente inserido nas tradições especiais das comunidades joaninas”.

<sup>46</sup> Wikenhauser, (1978, p. 58) apresenta uma hipótese tradicional de reconstituição. Segundo ele, o Quarto Evangelho coleta por escrito a pregação do apóstolo durante muitos anos. Já Veloso (1984) apresenta a teoria do processo complexo de Barnabas Lindars. Sob caráter informativo, Schnackenburg (1987) apresenta a hipótese de W. Wilkens que supõe três fases: Um Evangelho básico, uma ampliação com as partes de discursos e a transformação em um Evangelho da paixão feito pelas mãos do evangelista.

<sup>47</sup> Todavia, Schnackenburg (1987, p. 14, tradução própria) critica a hipótese reconstitutiva de Brown sobre as fases do escrito. Para ele “esta teoria deixa bastante campo para explicar as tensões e divergências do Evangelho atual, porém, é difícil verificar o que diz respeito a distribuição nos diferentes estágios”.

<sup>48</sup> Brown (1983) cunha esse termo de Inácio de Antioquia. Na leitura de Brown, esse termo refere-se a grande igreja institucionalizada já vista entre o final do século I e início do século II d.C. Foi no âmbito dessa igreja maior que os escritos joaninos foram preservados.

Konings (2000) faz uma reconstituição em quatro<sup>49</sup> estágios: O primeiro se caracteriza pelo início da pregação oral por um discípulo de Jesus, nos âmbitos judaicos e afins (Jerusalém, Galiléia, Samaria, círculos Batistas, diáspora), indo até a metade do século I. O segundo pode contemplar uma primeira redação escrita dessa pregação, esta ocorre antes da destruição de Jerusalém (70 d.C). O terceiro engloba a redação final da obra, incluindo as releituras e complementos (Jo 3,16-21.31-36; 6,51-58; 12,37-50; os capítulos 15-16 e 17, e o prólogo). O quarto estágio, envolve alguns retoques do “editor”, como a inserção do cap. 21, na época em que o escrito foi posto em circulação entre as comunidades.

Vidal (2013), a partir de uma análise fragmentada dos escritos do Evangelho, mostra que cada fragmento textual é fruto hermenêutico de uma época específica da comunidade joânica. Nesse intuito identifica de forma progressiva uma elaboração do Quarto Evangelho em quatro etapas redacionais que englobam a produção de (E1, E2, E3 e E4)<sup>50</sup>. Dentro dessa relação de alteridade entre escritos e comunidade, cada etapa da escrita reflete o pensamento de uma determinada escola, seu mundo e seus interesses. A partir dessa lógica, o esquema reconstitutivo<sup>51</sup> dos escritos e da comunidade joânica em Vidal segue a seguinte ordem:

Primeira Etapa (anos 30-70 apr.). Esta é a etapa pré-literária, onde vigoravam as Tradições joânicas Básicas (TB<sup>52</sup>), que consistem nas Tradições Independentes (T<sup>53</sup>), na Coleção dos Sinais (CS<sup>54</sup>) e nos Relatos da Paixão (RP<sup>55</sup>).

Segunda etapa (anos 70-80 apr.). Momento em que se observa a primeira etapa literária, onde a partir de recopilações e reinterpretções das Tradições

<sup>49</sup> Rubeaux (1986) também observa a construção do QE em quatro etapas.

<sup>50</sup> E1,E2,E3 e E4 são as nomenclaturas utilizadas por Vidal (2013) para se referir a cada etapa do Evangelho escrito. Nesse caso, a partir de uma serie de releituras e acréscimos que teriam suas origens nas TB (Tradições Básicas), E1 seria o Primeiro Evangelho, E2 o Segundo Evangelho, E3 o Terceiro Evangelho e E4, o Quarto Evangelho (a quarta e última obra a ser produzida).

<sup>51</sup> Para mais, ver a teoria do processo complexo de Barnabas Lindars, em Veloso (1984).

<sup>52</sup> Segundo Vidal (2013, p. 31) essa tradição engloba 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 QE.

<sup>53</sup> Conforme Vidal (2013, p. 32), 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.

<sup>54</sup> De acordo com Vidal (2013), vários indícios apontam a existência de uma antiga coleção escrita de sinais ou milagres (CS), que foi fundamental para composição do Primeiro Evangelho (E1).

<sup>55</sup> Segundo Vidal (2013) junto com seu paralelo sinótico, o RP joanino é a narração mais antiga e importante de toda tradição sobre Jesus. Se trata de uma fonte composta para proclamar Jesus como Senhor messiânico exaltado.

Básicas (TB), a escola joânica escreve o Primeiro Evangelho joânico (E1<sup>56</sup>), com uma configuração literária basicamente narrativa, muito semelhante a do Evangelho de Marcos. Seu tom geral, já não é como nas TB, a renovação interna do judaísmo, mas sim a superação e a substituição dele.

Terceira etapa (ano 80 até apr. fim do séc I). Como havia acontecido com as Tradições Básicas (TB), o Primeiro Evangelho das comunidades joânicas (E1) também sofreu um processo de releituras, acréscimos e interpretações. Nesse período o relato de E1 foi alongado com um amplo material de ditos de Jesus pelo autor do Evangelho transformado (E2), uma segunda edição consolidada e ampliada de E1. O autor de E2 teria aproveitado as situações de diálogo de E1 para estender as palavras de Jesus através do acréscimo de discursos temáticos de cunho sapiencial e místico. Outra característica importante de E2 é está na no seu caráter sectário e dualista e no aparecimento da alta cristologia em suas linhas pela primeira vez. São precisamente os textos de E2 (junto com os de E3) que diferenciam o Evangelho joanino dos Evangelhos sinóticos. Visto que, o arco discursivo de E2 é caracterizado por sua diferenciação dos Evangelhos sinóticos, pelo aparecimento da alta cristologia e pelo vínculo com a tradição sapiencial judaica.

Quarta etapa (fim do século I - começo do século II). A partir de uma reelaboração sucessiva de E2, comentaristas confeccionam o Evangelho glossado (E3<sup>57</sup>), com mensagens curtas e com suplementos mais amplos, tendo como características as notas explicativas, além da introdução do personagem discípulo amado. Esta etapa engloba também o surgimento dos outros escritos joânicos, 1 Jn, um escrito polêmico; 2Jn, uma carta polêmica; 3 Jn, uma carta apologética. Além da evolução posterior do Evangelho (E4<sup>58</sup>), que inclui modificações de ordem e a adição de Jn 7,53-8,11.

Assim, a pluralidade de hipóteses em relação à redação do QE nos revela a complexidade tanto em relação à tentativa do estabelecimento de um paradigma

---

<sup>56</sup> E1 é o que Vidal (2013, p. 46-51), denomina de Primeiro Evangelho joanino. Baseado nas Tradições Básicas, a escola joanina escreveu esse Evangelho sob uma configuração literária basicamente narrativa, muito semelhante ao Evangelho de Marcos. Esse documento foi produzido em caráter etiológico, como forma de justificar a existência da comunidade joanina nessa época, a partir de suas tradições.

<sup>57</sup> Para Vidal (2013, p. 61), a existência desse estágio na formação do Evangelho de Jn, é evidente no apêndice de Jn 21, texto claramente acrescentado depois da conclusão do Evangelho em 20,30-31.

<sup>58</sup> Segundo Vidal (2013, p. 68), E4 se trata concretamente de algumas modificações no que se refere à ordem do Evangelho original de Jn e o acréscimo de 7,53-8,11, um texto que não teve sua origem na tradição judaica.

redacional quanto em relação ao objetivo de se descobrir a trajetória da comunidade joanina com base no próprio *corpus* joanino<sup>59</sup>. Entretanto, a exegese joanina pós-meados do século XX não se esquivava dessa tentativa. Nesse sentido, esse trabalho de ‘arqueologia’ do QE tem ficado a cargo daqueles (as) que pretendem encontrar no próprio documento o perfil, as marcas e as nuances reveladas pelo suposto ‘retrato’ dessa comunidade.

#### 1.1.4 A Comunidade do Discípulo que andou com Cristo

Na tentativa de revelar o ‘retrato’ joanino já começamos ‘esbarrando’ na questão da sua origem. Compreendemos que uma comunidade cristã, como a joanina, que produzira um documento digno de ser canonizado, ‘teoricamente’ não poderia ter nascido apenas do kerigma pós-apostólico, ela precisaria de um agente fundador. Em um mundo proto-cristão onde sob um processo de institucionalização da igreja só ‘sobreviviam’<sup>60</sup> as ideias e escritos apostólicos, sua gênese precisava ser identificada com alguém que tivesse andado com Cristo, no caso da comunidade joanina, o(a) discípulo(a) amado(a)<sup>61</sup>.

Não há como buscarmos um tratamento hermenêutico do QE, nem nos referirmos à comunidade joanina sem mencionarmos sua importância em seu prisma configuracional. Segundo Culpepper (*apud* BROWN, 1983, p. 34) “o papel do Discípulo Amado é a chave do caráter da comunidade”. Por essa razão, dentro do panorama investigativo em relação aos horizontes contextuais do QE, temos no enigma do discípulo amado uma provável orientação para sua compreensão.

Em relação a esse personagem enigmático, a tendência dogmatizante da tradição e as múltiplas hipóteses da crítica moderna caminham em horizontes opostos. No caso da tradição, o consenso habita na identificação da figura do discípulo amado com a pessoa do apóstolo João, filho de Zebedeu (RYLE, 1957; BUSSCHE, 1972; JAUBERT, 1982; SIMPSON, 1985). Já a crítica moderna transita entre as hipóteses que contemplam questões como o anonimato, o simbolismo, a

---

<sup>59</sup> Inclui além do QE, 1Jo, 2Jo e 3 Jo.

<sup>60</sup> Consideramos que muitos escritos tidos como apócrifos também sobreviveram até nossos dias. Aqui, particularmente falamos sobre a sobrevivência do QE sob um crivo apostólico, tradicional e canônico a partir de um processo de institucionalização da igreja cristã no fim do século I.

<sup>61</sup> Na sequência da pesquisa trataremos da possibilidade do discípulo amado ter sido na realidade uma mulher.

representatividade, historicidade, o ser ou não ser testemunha ocular, relacionadas a esse personagem.

Para Brown (1983), Lona (2000) e Vidal (2013) o discípulo amado não faz parte dos doze, é um personagem anônimo, histórico e representativo, um agente de coesão e legitimação da tradição comunitária, além de ser um canal de identificação e assimilação ante a grande igreja institucionalizada. Nele se encontra o elo da comunidade joanina com o Cristo. Nele se encontra o argumento legitimador de uma comunidade ‘aparentemente’ sem raízes, um grupo não convencional dentro da realidade apostólica ‘exigida’ as comunidades dos cristianismos originários do século I. Além do mais, “o testemunho do Discípulo Amado possibilitava aos cristãos joaninos defender seus pontos de vista peculiares em cristologia e eclesiologia” (BROWN, 1983, p. 32).

Por outro lado, conforme Mateos e Barreto (1989), Leloup (2000) e Maia (2002) o discípulo amado é visto restritamente sob o espectro simbólico, a representação do discípulo ideal, perfeito na fé, prefigurando até mesmo a própria comunidade enquanto amiga de Jesus.

Em meio às hipóteses, o que sabemos é que o discípulo amado é peça fundamental (BROWN, 1983) do quebra-cabeça joanino. Não há como refletirmos no âmbito do QE em relação à autoria e em relação à vida da comunidade joanina sem ao menos mencioná-lo. Todavia, em relação a esse fascinante personagem as discussões estão abertas<sup>62</sup>, “em suma, o que se pode chegar é a formulação de hipóteses mais ou menos fundadas” (SCHNACKENBURG, 1987, p. 20, tradução própria).

Enfim, o(a) discípulo(a) amado(a) está de alguma forma nas raízes da comunidade joanina. Nele(a) podemos observar os sentimentos e reações de uma comunidade com aguçada noção de auto-preservação e sobrevivência tanto em relação a si mesma, quanto em relação aos seus escritos, os registros de sua história. Contudo, para o significado da nossa pesquisa, não fará muita falta continuar olhando para o seu rosto desconfigurado pelo anonimato sem encontramos respostas. Aqui, fizemos questão de mencioná-lo(a) porque de alguma

---

<sup>62</sup> Brown (1983, p. 32) apresenta a teoria recente e original de H. Thyen. Segundo ela, o discípulo amado seria o presbítero de 2Jo e 3 Jo, que não foi testemunha ocular do ministério de Jesus, mas teve o papel particular de distinguir a interpretação verdadeira da falsa.

forma, seja no âmbito histórico ou no das intencionalidades, esse personagem faz parte do ‘álbum das origens’ e da vida dessa comunidade.

#### 1.1.5 O ‘Retrato’ da Comunidade Joanina

Nos tópicos acima procuramos mostrar que a complexa construção do QE não é fruto de um número solo, trazendo a proposta sonora de apenas um violino. Não é produto de um voo razante de uma única águia, nem da memória de um só indivíduo, por maior que seja o seu peso apostólico. Pelo contrário, tentamos nos aproximar das perspectivas que vislumbram o QE como uma representação, um fruto comunitário, uma grande árvore, viva e frondosa, que:

Foi crescendo e formando-se através de sucessivas podas e novos enxertos. Em seus textos se permitem ver ainda as cicatrizes dessas podas e enxertos dentro de um amplo curso de seu crescimento e configuração. E o solo em que foi crescendo essa árvore não foi outro senão a vida de alguns grupos de cristãos especiais, cujas origens remontam ao início dos movimentos de Jesus e cuja história, complexa e fragmentada se desenvolveu até o século II (VIDAL, 2013, p. 29, tradução própria).

Compreendemos que “sobre as origens da comunidade joânica, é certamente muito pouco o que sabemos” (SCHNACKENBURG, 1987, p. 107, tradução própria). 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, ele 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. Dentro dessa suposta configuração plural comunitária joanina, observaremos a dinâmica da comunidade matriz.

Concordamos que o QE “surge de uma comunidade e deve ser entendido à luz e trajetória desta [...] com os pés bem fixados no chão, ouve comunidades e a elas fala” (VASCONCELOS, 1996, p. 78). Uma comunidade que viveu diversas fases, que reconfigurou a si mesma e o seu modo de pensar Cristo ao decorrer de sua história. Por essa razão, a escrita do QE não pode ser desvinculada do trajeto

histórico da comunidade joanina, pois “esse evangelho não se concentra em um único bloco: diversos pontos de vista coexistem no livro, tanto mais facilmente porque a redação faz eco a situações históricas diferentes” (BLANCHARD, 2004, p. 33). Nesse aspecto, tanto a gênese quanto os demais processos de formação da comunidade joanina tem sido fruto de debates e hipóteses<sup>63</sup> nas bancadas acadêmicas. Sob esse viés, alguns estudiosos<sup>64</sup> modernos se propuseram a reconstituir a trajetória dessa comunidade a partir de ‘pistas’ extraídas do próprio QE, pois, “uma vez que não possuímos dados externos que nos ajudem, temos que recorrer ao próprio texto do evangelho, deixando que ele mesmo expresse a vida que lhe está subjacente” (TEPEDINO, 1993, p. 53).

Para Casonatto (1994, p. 24), “conhecer a história da Comunidade Joanina é chave de leitura importante para interpretar o Evangelho de São João e Cartas”. Nesse sentido apresentaremos algumas das reconstituições mais relevantes em se tratando das fases da comunidade joanina refletidas nas linhas do Quarto Evangelho. No entanto, nenhuma dessas hipóteses é um dado consensual acadêmico e muito menos está isenta de críticas<sup>65</sup>. O que todas elas têm em comum é o ‘retrato’ de uma comunidade não linear, cheia de conflitos extra e intra-comunitários.

Louis Martyn (1979b) vislumbra a história da comunidade joanina desde as origens até o período de sua vida onde o Evangelho foi escrito. No marco inicial de sua teoria se encontra o drama da expulsão sinagoga<sup>66</sup>, observado na narrativa do homem cego em Jo 9. A partir dessa referência são estabelecidos os retratos dessa comunidade, antes e depois da excomunhão. Nesse sentido, a reconstituição de

---

<sup>63</sup> Para Léon-Dufour (1989, p. 21, tradução própria) “as hipóteses subjacentes a esta ‘história’ são tão numerosas e tão pouco seguras que muitos críticos preferem abandoná-las”.

<sup>64</sup> Dentro desse grupo estão nomes como o de Louis Martyn (1979b), Raymond Brown (1983) e Senén Vidal (2013) entre os que procuram visibilizar essa realidade comunitária a partir do próprio texto e com isso reconstituir um ‘retrato histórico’ da chamada comunidade joanina. Essa, sob o prisma da fé pode ser considerada a verdadeira autora de sua história.

<sup>65</sup> Slade (1998, p. 14, tradução própria) é um dos que critica as teorias reconstitutivas de Martyn e Brown ao dizer que eles “esquadrinham o Evangelho não tanto para encontrar a mensagem de João sobre Jesus, mas para descobrir pistas e reconstruir a comunidade joânica [...] O mais natural, é que João possua alguns reflexos das situações e desafios que pertenciam a vida real do pregador. Entretanto, não temos fonte histórica alguma fora do Evangelho com que poderíamos traçar em forma independente tal experiência comunitária. Portanto, a empresa de reconstruir a história da comunidade joânica somente com base no Evangelho, apesar de ser muito interessante, nos parece extremamente duvidosa e evasiva. Em nosso juízo, muito desse trabalho empregado em tal empresa padece de circularidade de raciocínio e subjetividade”. Robert Kysar (*apud* VELOSO, 1984, p. 6), afirma que “estas teorias são interessantes e imaginativas, ‘porém essencialmente improváveis”.

<sup>66</sup> Abordaremos esse assunto mais adiante. No entanto, sobre a temática da expulsão sinagoga desde já consideramos importante a pesquisa de Stegemann e Stegemann (2004, p. 266-281).

Martyn traz um olhar tripartite em relação à história da comunidade joanina. Segundo ele existiram três períodos:

Período primitivo: Momento da concepção de um grupo messiânico dentro da comunidade da sinagoga. Período onde se iniciam as homilias distintas.

Período médio: Nasce uma comunidade separada pelo fato de experimentar dois grandes traumas: a excomunhão e o martírio. O primeiro trauma ocorre quando as autoridades da sinagoga introduzem no culto litúrgico a *Birkat há-Minim*<sup>67</sup>, com a finalidade de expulsar<sup>68</sup> os que proclamavam a messianidade de Jesus. O segundo trauma ocorre quando essas autoridades condenaram e executaram alguns dos evangelistas da comunidade joanina, acusados de desviar os judeus, levando-os a adorar um segundo deus ao lado de *Adonai*.

Período tardio: Movimento em direção a firmes configurações teológicas e sociais. Época de crescente auto-identificação entre a comunidade joanina os criptocristãos<sup>69</sup> e os outros cristãos que tinham deixado a sinagoga.

Brown (1983) reconstitui a vida da comunidade joanina em quatro fases: a primeira fase era a pré-evangélica. Retrata as origens da comunidade e sua relação

<sup>67</sup> De acordo com Vidal (2013, p. 47), essa foi a famosa “bênção para amaldiçoar os hereges”, com a qual por volta do ano 80 d.C se ampliou a antiga 12ª bênção da importante oração sinagoga das “dezoito bênçãos” (*Shemoneh Esreh*) com que se amaldiçoavam os apóstatas. Segundo Stegemann e Stegemann (2004, p. 268), na recensão Palestina ela é formulada assim: “Para caluniadores, porém, não haja esperança, e o governo perverso seja logo eliminado em nossos dias, e [os *nozrim* (nazarenos) e] os *minim* (hereges) sejam destruídos num piscar de olhos, apagados do livro da vida e não sejam relacionados juntamente com os justos. Louvado sejas tu, Senhor, que humilhas os insolentes”. No entanto, sobre a relação entre a comunidade joanina e a *Birkat ha-minim* existem diversas concepções. Para Shäfer (*apud* STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 268), originalmente a *Birkat ha-minim* se dirigia apenas a dois grupos: os hereges judeus de diversas tendências e à autoridade romana. Nessa lógica, os cristãos foram incluídos posteriormente. Segundo Colpe (*apud* STEGEMANN e STEGEMANN 2004, p. 269), os crentes em Cristo que quisessem atuar como cantores no culto sinagoga, ariscavam ter que aplicar a palavra de bênção contra os hereges a si mesmos. “Razão pela qual não só eles, mas também os membros da comunidade sem função litúrgica não mais participavam do culto judaico”. Segundo Schiffman (*apud* STEGEMANN e STEGEMANN 2004, p. 269), a *Birkat há-minim*, até pretendia excluir os judeus crentes em Cristo da participação ativa no culto sinagoga, mas de forma alguma visava expulsá-los. Nesse sentido “a heresia – por maior que tenha sido – nunca pôde cortar o elo dos hereges com o judaísmo” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 269). Em resumo, segundo Stegemann e Stegemann (2004, p. 272), é necessário considerar que se tratava de uma oração cultual, mas de forma alguma de um instrumento disciplinar. Dessa forma, a *Birkat ha-minim* se refere a uma situação de oração, “podendo referir-se, pois, apenas a um ato de auto-exclusão ou de evitar a participação no culto”. Enfim, na compreensão de Stegemann e Stegemann (2004, p. 272) “as afirmações joaninas sobre a exclusão da sinagoga e a *birkat ha-minim* não tem em mente o mesmo evento”.

<sup>68</sup> Segundo Stegemann e Stegemann (2004), o QE nos recorda três casos de exclusão observados no panorama de reformulação judaica pós-70 d. C. São elas: (Jo 9,22; 12,42; 16,2). Essas passagens geralmente são ligadas ou a prática da exclusão da sinagoga, ou a *Birkat há-minim*. No entanto, segundo eles nenhuma das soluções é convincente.

<sup>69</sup> O termo remete aos cristãos ocultos. Para Brown (1983) estes eram um grupo de judeus que se sentiam atraídos por Jesus e até criam nele. No entanto, eles tinham medo de confessar sua fé em público com medo de serem expulsos da Sinagoga.



com o judaísmo da metade do primeiro século, inclusive a expulsão sinagoga<sup>70</sup>. Esta fase vai desde a metade dos 50 até o fim dos 80 d.C.

A segunda fase envolve a situação da comunidade no tempo em que o Evangelho foi escrito, onde os anos 90 datariam como sua principal redação. A expulsão da sinagoga já havia passado, mas a perseguição continua, e há profundas cicatrizes na alma joanina em relação aos judeus. Esse é o período onde circulam as relações entre a comunidade joanina e os estranhos: o mundo, os judeus, os adeptos de João Batista, os criptocristãos, as igrejas de cristãos judeus de fé inadequada e os cristãos das igrejas apostólicas. Esse tempo é marcado pela tentativa de proclamar a luz de Jesus sobre os gentios e o mundo havia se tornado o termo geral para todos aqueles que preferem as trevas à luz.

A terceira fase envolve a vida nas comunidades joaninas agora divididas, no tempo em que foram escritas as epístolas, por volta do ano 100. Nela ocorrem os conflitos de interpretação do Evangelho por parte de dois grupos dos discípulos de João em relação a temas como cristologia, ética, eclesiologia e escatologia.

A quarta fase contempla a dissolução dos dois grupos joaninos depois que as epístolas foram escritas. Nesse período estão os separatistas que tenderam mais rapidamente no século segundo para o docetismo, o gnosticismo, o cerintianismo e o montanhismo, e a ala conservadora adepta do autor de 1 João, que foi agregada a Grande Igreja.

Segundo Vidal (2013, p. 82, tradução própria) a descrição fragmentária da formação da literatura joânica e das fases de sobre sua comunidade, “é antes de tudo a descrição da evolução da escola joânica, porque esta foi o fator decisivo tanto na história dos grupos joaninos quanto na história da formação de seus escritos”. Nesse sentido, ele reconstitui a vida da comunidade joanina basicamente em quatro períodos. Em seu esquema as fases comunidade e da redação do QE estão inter-relacionadas:

Período 1: As origens estão na época antiga (anos 30-70 apr.). Esta é a etapa pré-literária, onde vigoravam as Tradições joânicas Básicas (TB). Geograficamente, as TB oferecem dados muito significativos sobre a rápida expansão do movimento joânico em um âmbito amplo da Palestina. Nessa etapa os grupos joânicos

---

<sup>70</sup> Brown não estabelece efetivamente uma localização geográfica para essa fase. No entanto ele considera a “área da Palestina como a terra natal e original do movimento joanino” (BROWN, 1983, p. 40).

configuravam um movimento messiânico de renovação dentro do judaísmo. Porém, junto com as tradições e práticas judaicas, estes tinham também algumas práticas e tradições peculiares. Nesse tempo também são vistas as relações de tensão com as outras comunidades cristãs.

Período 2: Expulsão da cena do judaísmo (anos 70-80 apr.). Momento em que se observa a primeira etapa literária (E1). Geograficamente, no tempo de E1 seguiam existindo grupos joânicos nas mesmas zonas palestinas de sua época anterior. Porém, há alguns indícios que apontam para um âmbito geográfico novo (provavelmente nas regiões de Galaunítide e Batanéia), para alguns grupos joânicos desse tempo, inclusive o grupo do autor de E1. Nessa etapa, o trauma da expulsão do seio do judaísmo significou para os grupos joânicos o seu nascimento como uma nova comunidade religiosa, com identidade própria, separada das práticas do judaísmo.

Período 3: A grande transformação (ano 80 até apr. fim do séc I). Tempo da segunda etapa literária com o surgimento do Evangelho transformado (E2). Nessa etapa, sob a pressão do ambiente hostil, os grupos joânicos sofrem uma profunda evolução no sentido de um espírito sectário e dualista.

Período 4: Divisão interna<sup>71</sup> (fim do século I- começo do século II). Período em que se daria a terceira e a quarta etapa literária, geograficamente identificada em uma região sob a influência da importante comunidade da Antioquia. Nessa época só se conserva a produção literária do grupo joânico ortodoxo, já que o mesmo se ingressa na Grande Igreja. Nesse contexto encontra-se uma preocupação com a temática da ética e do amor como chaves para coesão e unidade intracomunitária diante das ameaças internas e externas.

Lançadas todas essas hipóteses reconstitutivas, o que vimos em comum em todas elas é que a comunidade joanina em meio a crises e conflitos, por uma questão de sobrevivência foi obrigada a reestruturar sua identidade. Nesse aspecto,

---

<sup>71</sup> Vidal (2013, p. 94, tradução própria) visualiza um conflito entre uma ala ortodoxa e uma ala dissidente dentro da comunidade e do QE. Conflito que gerou uma divisão entre duas escolas. A hostilidade do meio ambiente cresceu ainda mais em relação à situação da etapa anterior. Ao mesmo tempo, os grupos joânicos perderam seu isolamento, ficando sob a influência da Grande Igreja que estava no início de seu processo de institucionalização, isso também causou dificuldades ao movimento joânico. Porém, o trauma principal, o maior da história do movimento joânico foi sua separação em um grupo ortodoxo, animado por uma escola cujos escritos foram conservados, e um grupo dissidente herético, animado por uma escola cujo os possíveis escritos estão perdidos.

sua assimilação institucional-apostólica pode ser considerada um importante passo estrutural. Nesse processo, seus textos eram tão significativos que foram preservados, mesmo que sob o preço de dissolução dentro de um plano institucional maior. Dentro dessa configuração, a preservação dos textos de certa forma também contribuiu para a preservação do *kerigma* e da memória dessa peculiar comunidade.

De acordo com Vidal (2013, p. 97), esse ato de preservação escriturística se deu através do ingresso dos grupos joânicos ortodoxos na grande Igreja. Estes levaram consigo seus escritos, que adquiriram assim uma ampla difusão chegando a formar parte do Novo Testamento. Isso nos leva a concluir que o que sabemos dessa comunidade é fruto de uma memória ortodoxa encontrada no QE. Entretanto, o ingresso da ala ortodoxa joanina na Grande Igreja limita a visualização da história da comunidade joanina em sua configuração original apenas até esse acontecimento. Por essa razão, podemos dizer que a reconstituição histórica dessa comunidade se finda nesse processo institucional.

Enfim, o QE é fascinante por sua capacidade de mostrar para comunidades cristãs de todos os tempos o seu próprio retrato. Ele nos mostra que conflitos hermenêuticos sobre assuntos cristológicos sempre existiram desde o aparecimento das primeiras comunidades de fé em Jesus. Nunca houve um cristianismo uniforme, consensual. A memória de Jesus sempre esteve aberta a interpretações e reconstruções. Por outro lado, apesar do ambiente de tensões externas e internas retratado na trajetória da comunidade joanina, observamos, num contexto geral, a confecção de um Evangelho aberto a discursões e perspectivas, mas que também é capaz de apontar caminhos de ética e amor em comunidade em meio à diversidade de opiniões.

## 1.2 A CRISTOLOGIA JOANINA

Até aqui tratamos da comunidade joanina. Nesse tópico falaremos do Jesus crido por ela. Como já vimos, na vida dessa comunidade encontramos a vida de Jesus, encontramos sua cristologia. Entendemos que o tratamento em relação à pessoa de Jesus envolve um processo de elaborações e ressignificações da fé de determinados indivíduos e grupos. Nesse processo, toda interpretação sobre sua vida e obra produz uma realidade cristológica, singular ou plural, e toda face de Jesus está imbuída de uma cristologia. Sendo assim, nesse tópico abordaremos

desde algumas das múltiplas faces<sup>72</sup> de Jesus registradas na história até vislumbrarmos o seu rosto peculiar revelado de forma gradual no Cristo joanino. Tudo isso com o objetivo de encontrarmos na cristologia joanina a figura de um Rei que não se origina neste mundo, mas que atua no mesmo. Dessa forma, em 1.2.1 levantaremos a questão das múltiplas faces de Jesus e o Cristo joanino. Em 1.2.2 ‘rastreamos’ a chamada trajetória cristológica joanina. Na sequência, em 1.2.3 a partir da localização do fragmento Jo 18,36, tentaremos estabelecer o que seria uma cristologia do Reino, ou uma cristocracia na concepção joanina. Por fim, em 1.2.4 abordaremos a elaboração joanina de uma cristologia no mundo.

### 1.2.1 As Múltiplas Faces e o Cristo Joanino

Desde o começo a pluralidade é o tom relacionado tanto às comunidades dos cristianismos originários quanto às comunidades paralelas encontradas no século I. Jesus deixou suas marcas em muitas mentes. Nessa realidade, múltiplas mentes possuem múltiplas lembranças e imaginários, e assim múltiplas interpretações.

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 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, “não é tomar conhecimento do que se compreendeu, mas elaborar as possibilidades projetadas no compreender” (HEIDEGGER, 2006, p. 209).

Na relação interpretativa entre o sujeito e seu mundo também se encontra a categoria do imaginário. Para Pesavento (1995, p. 16) o imaginário trabalha sobre a linguagem, é sempre representação e não existe sem interpretação, “é o cerne da propriedade realmente humana - a capacidade de representar a si própria, a sua vida e ao mundo - ele é, por excelência, o campo privilegiado da história”. Dentro

---

<sup>72</sup> A obra de Geza Vermes (2006) fala sobre as várias faces de Jesus dentro das concepções hermenêuticas do Novo Testamento. Sobre o QE ele particularmente acredita que existam vários retratos de Jesus superpostos. Para maiores informações ver em Vermes (2006, p. 15-74).

dessa perspectiva, “o imaginário se torna uma categoria preferencial para expressar a capacidade humana de representar o mundo e os valores nele construídos” (RICHTER REIMER, 2011, p. 51, tradução própria). Dessa forma, na pluralidade dos olhares, imaginários e compreensões surgem as versões do Cristo em cada sujeito, escola ou comunidade interpretante.

Segundo Pesavento (1995, p. 15-16):

O imaginário faz parte de um campo de representação, e, como expressão do pensamento, se manifesta por imagens e discursos que pretendem dar uma definição da realidade [...] Enquanto representação do real, o imaginário é sempre referência a um ‘outro’ ausente [...] enuncia, se reporta e evoca outra coisa não explícita e não presente [...] enquanto representação, revela um sentido ou envolve uma significação para além do aparente.

Nesse sentido são manifestas as imagens e os discursos sobre Jesus. No entanto, o panorama das comunidades dos cristianismos originários nos aponta para um quadro de heterogeneidade interpretativa sobre vários assuntos, ainda mais quando esses estão relacionados a esse personagem marcante. Talvez por isso a quantidade de memórias e documentos escritos vinculados ao seu nome, que de alguma forma, ainda que de modos opostos tentam se aproximar dele, de sua vida. De acordo com Schüssler Fiorenza, (2005, p. 6):

Embora se concentrem invariavelmente em Jesus, os Evangelhos canônicos e extracanônicos o fazem da perspectiva de seu próprio tempo e lugar. Interessam-se não pela documentação antiquada, mas pela política de criação de sentidos para seus públicos.

Sob uma ótica extratextual de nossa investigação, essa busca pelos significados de Jesus e pela criação de sentidos para os seus públicos pode ser observada na literatura extracanônica<sup>73</sup>. Nela a pluralidade dos olhares e imaginários<sup>74</sup> tentam encontrá-lo e compreendê-lo desde sua infância. Por exemplo:

O Evangelho Árabe da Infância<sup>75</sup> retrata um Jesus que com sete anos ‘brincava’ com as crianças de sua idade utilizando seus poderes, fazendo estátuas

<sup>73</sup> Para maiores informações sobre a literatura apócrifa ver em Faria (2009).

<sup>74</sup> Como a maioria das obras extracanônicas que citaremos tem uma datação tardia, preferimos tratar mais da categoria imaginário à categoria memória para compreender o teor de seus escritos sobre Jesus.

<sup>75</sup> Conforme Otero (2005), este é um dos apócrifos sobre a infância de Jesus que mais evidenciam o caráter compilatório de escritos posteriores que utilizam como fonte de inspiração, entre outras, o Protoevangelho de Tiago e o Evangelho de Pseudo-Tomé. Traços de seu conteúdo indicam uma origem tardia que se dá não antes do século VI d.C. Maiores informações em Otero(2005, 137-138).

de barro marchar e voar. Quando as crianças contaram a seus pais o que Jesus tinha feito, eles lhes advertiram que tivessem cuidado e não brincassem mais com ele, pois se tratava de um encantador. No entanto, esse mesmo menino ‘travesso’ em outra passagem desse documento é mostrado se reunindo em torno de algumas crianças como um rei, e todos os que passavam segundo as crianças deveriam adorá-lo como tal antes de seguirem seu caminho (Evinf, (árab.), XLI, 1-2).

O Evangelho de Pseudo- Tomé<sup>76</sup> também trata da infância de Jesus, seus milagres, curas, e do temor que algumas comunidades sentiam diante do seu poder. Em uma das suas narrativas, após curar um jovem, a multidão adorou o menino dizendo: ser “verdade que Deus habita nele” (EvPsTom, X, 2, tradução própria).

O Evangelho de Pseudo –Mateus<sup>77</sup> pinta um Jesus que curou, ensinou e fez milagres na sua infância, esteve em meio a leões, adestrou e foi adorado por dragões (EvPsMt, XVIII, 1-2).

Em meio a todos esses relatos, observamos que Jesus marcou tanto, que se tornou um personagem fascinante para ser lembrado e contado, ainda que de forma plural. Sob esse aspecto, todas essas concepções sobre ele também possuem um viés cristológico particular.

Um exemplo disso está no Evangelho Árabe da infância onde ao citar Josefo afirma que o bebê Jesus ainda no berço disse a sua mãe “eu sou o Verbo, Filho de Deus, a quem você deu o nascimento, como tinha anunciado o anjo Gabriel, e meu Pai me enviou para salvar o mundo” (Evinf, (árab.), I, 1-2, tradução própria).

Outra declaração cristológica pode ser encontrada na História Copta de José<sup>78</sup> o carpinteiro que diz: “rendemos graças e louvores a ele, nosso Senhor e nosso Deus. Nosso Salvador Jesus Cristo” (HistJosCarp, XXXII, 3, tradução própria). Dentro do viés cristológico gnóstico o Evangelho de Felipe<sup>79</sup> fala de um Jesus que

<sup>76</sup> Segundo Otero (2005), esta é uma coleção de *logia* ou ditos que se põe na boca de Jesus. É um apócrifo da infância em que se inserem uma larga sequência de atos e milagres surpreendentes atribuídos ao filho de Deus. Maiores informações em Otero (2005, p. 121-123).

<sup>77</sup> Faz parte dos apócrifos do que registram o nascimento de Jesus. Segundo Otero (2005), longe de ser um escrito homogêneo, na realidade essa composição é um mosaico de informações. Sua importância se dá em ter sido não só um difusor de lendas orientais, mas também um canteiro de inspiração para a arte medieval na literatura e iconografia. Mais informações ver em Otero (2005, p. 75-76).

<sup>78</sup> Segundo Otero (2005), escrito provavelmente entre os séculos IV e V d.C, esse documento se apresenta como uma revelação de Jesus no monte das Oliveiras, que é quem aparece como narrador referindo-se a Maria e a José como sua mãe e seu pai. Maiores informações em Otero (2005, p. 166-167).

<sup>79</sup> De acordo com Otero (2005), este é claramente um escrito iniciado na *gnosis*. Este só tem sentido levando em conta o contexto de categorias gnósticas, certamente valentinianas. Por vários fatores

se manifestou “aos grandes como grande, aos pequenos como pequeno, aos anjos, como anjo e aos homens como homem. Porém seu Logos manteve oculto a todos”(EvFl II,3,26, tradução própria).

Diante de toda a pluralidade cristológica dessas declarações, onde estaria o verdadeiro Cristo em meio as suas múltiplas faces e versões<sup>80</sup>? Como Bultmann (2005), acreditamos que ele só pode ser visto por uma questão de fé tanto dos que testemunharam sobre ele em seus escritos, quanto dos que leem esses escritos. A empresa cristológica aponta para um quadro histórico e estrutural onde não há ponto final, não há uma imagem de Jesus totalmente definida. Contudo, as nuances de sua face revelam traços de maior plausibilidade quando somos conduzidos à memória apostólica, ao testemunho das comunidades dos cristianismos originários, ao cânon do Novo Testamento, o maior compêndio de memórias sobre um Jesus plural, capaz de reunir comunidades heterogêneas em torno de si mesmo.

Nas palavras de Schnackenburg (1987, p. 109, tradução própria), todas as cristologias neotestamentárias apesar de se nutrirem de tradições e ambientes diferentes, e serem endereçadas a ouvintes específicos possuem um centro em comum: “justamente a pregação de Cristo”. Mas que Cristo? Diante desse questionamento os aspectos cristológicos no Novo Testamento são construtos hermenêuticos, que tendem a variar de acordo com diversos fatores, um dos principais é o próprio contexto vital das comunidades que interpretaram Jesus.

Em relação à comunidade joanina, o reflexo dessa realidade são os seus registros deixados por escrito no QE, eles nos mostram a sua versão de Jesus Cristo. Sob esses aspectos, a cristologia joanina é fruto hermenêutico de sua comunidade. É um produto processual interpretativo escalonado e ressignificado com o tempo, fruto de experiências e releituras da memória e da própria fé daquele povo. Comparada com as outras elaborações cristológicas, a concepção sobre Jesus do QE é tida como uma das mais peculiares existentes (BROWN, 1983).

Contudo, a centralização cristológica em relação ao QE não é consenso entre as pesquisas exegéticas. Léon-Dufor (1989, p. 24, tradução própria) entende a cristologia joanina sob um viés coadjuvante em relação ao protagonismo da figura do Deus Pai. Em sua concepção, longe de ser o centro da atenção do QE, “Cristo

---

não seria demais supor que sua origem remonte ao final do século II ou princípio do século III d.C. Maiores informações em Otero (2005, p. 387-389).

<sup>80</sup> Sobre as versões de Jesus e a busca pelo Jesus Histórico ver em Schweitzer (2003) e Schüssler Fiorenza (2005).

cede seu lugar a Deus pai. No quarto evangelho, o Deus de Israel, que é o Pai de Jesus, segue sendo o ator principal”. Por outro lado, Sabugal (1972, p. 445, tradução própria) já situa o foco do Evangelho na questão soteriológica. Em sua concepção, “a cristologia não constitui o tema central do quarto evangelho. O melhor tema seria a soteriologia”.

Todavia, apesar dessas afirmações, compreendemos que a doutrina sobre Jesus é a matriz da teologia joanina. Por essa razão, o QE pode ser visto como um complexo cristológico e cristocêntrico, onde “o testemunho da fé joanina se refere, pois, unicamente a pessoa de Jesus, e a teologia de João se limita a sua cristologia” (BUSSCHE, 1972, p. 38, tradução própria).

Segundo Tepedino (1993, p. 175), “a grande questão que o QE busca responder é a pergunta: Quem é Jesus?” O que podemos afirmar é que essa resposta é complexa à medida que “o Quarto Evangelho rejeita soluções ‘simples’ para o problema da sua identidade” (PERKINS, 2011, p. 744). No caso joanino, essa resposta não é retirada do material sinótico, mas sim da própria experiência da comunidade com Cristo. Dentro dessa configuração fenomenológica, a trajetória joanina reconfigura a identidade de Jesus em meio às polêmicas com seu meio circundante (MARTYN, 1979b; BROWN, 1983; TEPEDINO, 1993; VIDAL, 2013).

No QE os títulos dados a Jesus refletem momentos e experiências da própria comunidade. Para a comunidade joanina Jesus é: O Messias, Salvador do Mundo<sup>81</sup>, o Filho do Homem, o Filho de Deus<sup>82</sup>. De acordo com Perkins (2011), vários dos títulos<sup>83</sup> messiânicos tradicionais que tinham servido de base para afirmações cristológicas nas primeiras comunidades cristãs como: Messias, Elias, o profeta, Cordeiro de Deus, Filho de Deus, rei de Israel. No QE “são relativizados pela promessa de coisas maiores relacionadas ao Filho do Homem” (PERKINS, 2011, p. 743).

Enfim, em meio a tantas faces de Jesus construídas e reconstruídas ao longo dos tempos e por tantas comunidades, percebemos no Jesus joanino o reflexo do

---

<sup>81</sup> Uma descrição pormenorizada sobre o título “*soter tou kosmou*” se encontra em Dodd (2003, p. 316).

<sup>82</sup> Segundo Cullmann (2001, p. 353) esse título “alude a majestade divina de Jesus e a sua unidade última com Deus, subentende, também, como elemento essencial, a obediência de Cristo a seu Pai, sua humildade”.

<sup>83</sup> Conforme Perkins (2011) todos esses títulos podem ser vistos em João 1,19-50.



salvador<sup>84</sup> que foi se revelando na caminhada, a cada passo da comunidade joanina. Nesse percurso, sua face ganhou colorações e nuances que ainda não tinham sido notadas, compreendidas. Frente a essa realidade, a cada passo dessa comunidade onde o crer também é um processo (TEPEDINO, 1993), observamos o surgimento de oportunidades para se conhecer e se desvendar a ‘verdadeira face’ do Jesus da fé.

### 1.2.2 O Trajeto Cristológico Joanino

No âmbito do QE, a face do Jesus joanino foi desvendada através de um processo onde a fé nele se reformula a cada passo dado pela comunidade. Essa fé gera novas leituras cristológicas e traz à comunidade joanina novas compreensões sobre Jesus em meio às pedras e obstáculos do caminho. De acordo com Vancells (*apud* TEPEDINO, 1993, p. 166-167) “é a confissão cristológica que constitui o núcleo fundamental do Evangelho de João”. No entanto, essa confissão sofreu um processo hermenêutico de sucessivas reelaborações.

Martyn (1979a) acredita que por trás da realidade social da comunidade joanina existe um movimento dinâmico cristológico. Este nos mostra “de que maneira o evangelista vai demonstrando o núcleo central da sua mensagem através da progressão na explicitação de Jesus” (TEPEDINO, 1993, p. 174). A cada fase da comunidade instaura-se uma percepção potencializada<sup>85</sup> em relação pessoa de Jesus Cristo. Na trajetória joanina, sua cristologia<sup>86</sup> se desenvolve a cada passo, a cada postura de fé.

Apesar de todas as hipóteses em relação à gênese<sup>87</sup> cristológica do QE, compreendemos que sua cristologia se iniciou nos primórdios da comunidade joanina (VIDAL, 2013). O primeiro período cristológico da comunidade ocorreu de

<sup>84</sup> “A reinterpretação de João é determinada por sua visão mais ampla de Jesus como o Logos/ ‘Filho’ enviado como a revelação salvadora do Pai” (PERKINS, 2011, p. 743).

<sup>85</sup> Tepedino (1993) mostra de forma detalhada como os próprios textos do QE evidenciam o processo de compreensão cristológica.

<sup>86</sup> Aqui não pretendemos rastrear a origem da chamada alta cristologia joanina, mas apenas mostrar que existiram etapas que proporcionaram o seu desenvolvimento. Sabemos que a alta cristologia joanina é fruto de um processo gradativo que sinteticamente pode ser visto na alteração da concepção primeira da comunidade de Jesus como o Messias, para o Jesus como o Profeta-Mosaico- em seguida para o Jesus como o Filho do homem (TEPEDINO, 1993).

<sup>87</sup> Para Bultmann (1981, p. 422, tradução própria) “tanto em João como em Paulo a cristologia foi configurada segundo o modelo do mito gnóstico do libertador (§ 15, 4 c): o envio do preexistente filho de Deus aparecendo como homem (Flp 2, 6-11; Jn 1, 14)”.

forma intra-sinagoga, antes da destruição do Templo de Jerusalém (70 d.C). Este envolve a concepção da chamada ‘baixa cristologia’<sup>88</sup> joanina (BROWN, 1983; RICHARD, 1994).

Apesar da não uniformidade<sup>89</sup> das expectativas messiânicas no contexto do século I, o início da comunidade joanina, revela um ‘ensaio’ cristológico, onde Jesus provavelmente era proclamado como o Messias do tipo davídico<sup>90</sup> (TEPEDINO, 1993). Nesse tempo, tanto judeus cristãos como judeus não convertidos esperavam “um novo filho de David que, finalmente, levaria Israel a recuperar sua antiga glória e instituir o Reino de Deus” (HORSLEY, 2000, p. 25).

Martyn (1979b) entende que a visão sobre Jesus foi formulada muito cedo na vida da comunidade joanina. Para ele, a cristologia do período primitivo não considera Jesus um estrangeiro, mas sim o Messias esperado. Nesse tempo, os fariseus não o consideravam um desafio à concepção monoteísta. Na vida intra-sinagoga surge o que podemos chamar de ‘proto-cristologia’ joanina desenvolvida nos moldes messiânicos convencionais. Brown (1983) concorda com L. Martyn ao afirmar que a comunidade joanina começou entre os judeus que criam com certa dificuldade que Jesus era o Messias esperado. Nessa fase joanina, relacionava-se Jesus com o Messias<sup>91</sup> sob a expectativa messiânica não uniforme de uma figura escatológica (BROWN *apud* TEPEDINO, 1993, p. 182).

Nesse período vive a comunidade de judeus com uma ‘baixa cristologia’. 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). No entanto, essa fase também contempla o início das polêmicas entre os judeus e a

<sup>88</sup> “Na linguagem dos comentaristas ‘baixa’ cristologia envolve a aplicação a Jesus de títulos derivados do Antigo Testamento ou expectativas intertestamentárias (por exemplo, Messias, profeta, servo, senhor, filho de Deus) – títulos que em si não implicam divindade” (BROWN, 1983, p. 25).

<sup>89</sup> “Nesse período não havia uma expectativa messiânica uniforme de uma única figura escatológica” (BROWN, *apud* TEPEDINO, 1993, p. 182). Nesse tempo esperava-se tanto o novo Davi quanto o retorno de Elias, ou a volta de Moisés (TEPEDINO, 1993).

<sup>90</sup> “No início, a comunidade aceitava as concepções tradicionais, o que é revelador de um tipo de cristologia mais semelhante a dos evangelhos sinóticos [...] Neste período, provavelmente, a esperança era de um Messias como David, que restauraria a soberania política de Israel” (TEPEDINO, 1993, p. 190-191). Para Tepedino (1993, p. 270), desde o início, a comunidade que era composta por judeus com expectativas messiânicas claras (como é revelado pelo texto Jo 1,35-51), vai perceber que Jesus não só preenche as expectativas tradicionais como as supera. Dentro desse contexto de significações, Brown (1983, p. 45) afirma que “se Jesus é considerado o rei ungido da linhagem de Davi, que é a significação mais comum do Messias; ele torna-se adequado quando inclui a noção de que ele é o que desceu de Deus para revela-lo aos homens”.

<sup>91</sup> Sobre as conexões entre cada título messiânico encontrado no QE existem narrativas específicas. Ver em Tepedino (1993, p. 182-282).

comunidade joanina dentro da sinagoga, devido ao fato de muitos judeus não identificarem na figura de Jesus um perfil messiânico.

O ‘segundo passo’ da trajetória joanina se dá na fase que engloba a grande metamorfose cristológica joanina ocorrida após a destruição do templo de Jerusalém (70 d.C) e a expulsão da sinagoga (MARTYN, 1979b). De acordo com Stegemann e Stegemann (2004, p 275), os confrontos 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.

Nesse período, a situação de reformulação do judaísmo não permitia mais concepções tidas como ‘heréticas’ no seio sinagoga. Nesse contexto de reformulações, a ‘crueldade’ ou a ‘plausibilidade’ da expulsão sinagoga era uma questão de ponto de vista. Assim, na ótica farisaica pós 70 d.C, a expulsão de indivíduos e grupos heréticos legitimava-se pelo senso de autopreservação do judaísmo rabínico. Segundo Vidal (2013, p. 90, tradução própria):

Sua delicada situação política, social e religiosa, em total dependência da benevolência suspeita da autoridade romana, não podia suportar as diferenças e tensões do judaísmo do tempo anterior, e, como consequência, excluiu de seu seio os diversos grupos e movimentos considerados agora heréticos e perigosos.

Esse processo de exclusão, segundo Wengst (*apud* TEPEDINO, 1993) envolveu um tipo de ‘zelo teológico’ judaico, que teria que voltar à Lei para se auto proteger da ira divina.

Stegemann e Stegemann (2004) compreendem a expulsão sinagoga sob o ponto de vista de repreensão a uma conduta tida como desviante<sup>92</sup>. Toda atitude ou

---

<sup>92</sup> 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 e STEGEMANN 2004, p. 279) a desviância é um fruto social. Para Erikson (*apud* STEGEMANN e STEGEMANN 2004, p. 279), “a imposição de normas da sociedade majoritária contra desviantes é favorecida particularmente por crises sociais”.

crença que de algum modo descaracterizasse o programa de preservação identitária do judaísmo pós 70 era punida com a exclusão. Diante desse quadro, por ser desviante, a comunidade joanina foi expulsa.<sup>93</sup> Entretanto, em meio aos pontos de vista, o que era herético para o judaísmo rabínico era uma nova possibilidade para a comunidade joanina repensar a Cristo.

Para Martyn (1979b) é nesse período pós-expulsão vivido pela comunidade joanina que se encontra sua primeira reformulação cristológica. Nesse tempo a perseguição<sup>94</sup> e o martírio<sup>95</sup> constituem um capítulo difícil e obscuro na sua história. Em meio aos seus dramas os cristãos joaninos expulsos buscam uma interpretação madura para o fato. É nessa tentativa hermenêutica que nascem as novas formulações sobre Jesus. No caso joanino, o drama da expulsão fomentou um senso de reformulação identitária onde ao repensarem sua cristologia repensavam a si mesmos. Nesse tempo o nascer de uma nova comunidade (VIDAL, 2013) traz consigo o nascimento de uma nova cristologia. É nesse momento que se configura a alta cristologia joanina (MARTYN, 1979b; BROWN, 1983; VIDAL, 2013).

No entanto seu surgimento foi gradativo. Uma das primeiras modificações no pensar à Cristo de uma forma mais transcendente se deu através da influência cultural e teológica dos samaritanos (BROWN, 1983; TEPEDINO, 1993). Para Brown (1983), a concepção messiânica samaritana pode ter influenciado na elaboração da alta cristologia joanina. Pois os samaritanos esperavam um *Taheb*, a figura de um Moisés que voltaria, (aquele que volta, o restaurador), um mestre, um revelador. Logo, o samaritanismo teria trazido categorias para se interpretar Jesus, “lançando a comunidade joanina numa teologia de descida de cima e de preexistência” (BROWN, 1983, p. 46).

Segundo Tepedino (1993), a expectativa messiânica do tipo mosaica, foi absorvida pela comunidade joanina por um processo de inculturação. No samaritanismo a comunidade passa a observar Jesus por outra janela, um novo prisma para a compreensão e identificação do Cristo. Essa etapa contempla o

---

<sup>93</sup> Antes eram expulsos indivíduos, depois o grupo. Maiores informações em Tepedino (1993).

<sup>94</sup> De acordo com Stegemann e Stegemann (2004), as perseguições relatadas em (Jo 5,16; 15,20), estavam ligadas a um contexto religioso de transgressão à Lei (santificação do sábado). Nesse caso, a perseguição dos judeus crentes em Cristo se dava por sua suposta desviância religiosa.

<sup>95</sup> Martyn (1979b, p. 56-57) trata sobre o martírio sofrido pela comunidade joanina a partir de Jo 16,2. Segundo o autor, várias evidências apontam para que essa perseguição e martírio sejam atribuídos às autoridades judaicas.

estágio de evolução<sup>96</sup> cristológica que parte do Messias davídico, para o Messias-Profeta-mosaico. Todas essas reformulações também eram motivo de polêmicas e perseguições por parte dos fariseus.

Para Brown (1983) essa miscelânea teológica<sup>97</sup> e cultural é o elemento catalizador para o surgimento da ‘alta’ cristologia joanina. Em meio a todas essas tendências interpretativas em relação ao Messias, a batalha entre sinagoga e comunidade joanina era antes de tudo uma batalha cristológica.

Por outro lado, em Vidal (2013), a alta cristologia joanina é fruto de uma grande influência sapiencial, com raízes muito antigas, porém, especialmente florescente no judaísmo desse tempo, tanto no judaísmo fora da Palestina como no palestino. Ela foi quem determinou a reflexão da escola joanina sobre a figura de Jesus como o mensageiro divino revelador, ao estilo da sabedoria enviada por Deus a este mundo, nela está o surgimento da alta cristologia<sup>98</sup> do QE. Essa concepção cristológica “aprofundava radicalmente a confissão de fé em Jesus como o Messias” (VIDAL, 2013, p. 93, tradução própria).

Contudo, dentro desse quadro evolutivo, a verdadeira alta cristologia joanina só chega ao seu ápice na confissão joanina de Jesus como o Filho do Homem (TEPEDINO, 1993). A concepção cristológica joanina que passa a compreender o Messias profeta- mosaico como Filho do Homem é o clímax do movimento dinâmico cristológico joanino (MARTYN, 1979a). Assim, “o título cristológico Filho do homem abrange de modo global a pessoa de Jesus; desde o Logos pré-existente em seu caminho de encarnação, sua presença e atuação na Terra e sua morte na cruz, até sua volta ao Pai que o exalta” (TEPEDINO, 1993, p. 168). No QE, “o título filho do Homem realiza a interpenetração das etapas, pois reúne em si, o Jesus terreno, o pré-existente Logos e o Cristo exaltado” (VANCELLS, *apud* TEPEDINO, 1993, p. 226).

---

<sup>96</sup> “A compreensão de Jesus como o Messias evolui da concepção tradicional da expectativa de um Messias filho de David, para a compreensão de um Messias Profeta como Moisés que iria anunciar, ensinar a Lei e realizar sinais como este realizara” (TEPEDINO, 1993, p. 270).

<sup>97</sup> Para Brown (1983, p. 31) a alta cristologia da segunda fase, pode ter sido influenciada pelos seguidores de João Batista, “cujo ministério o levou para a contiguidade geográfica com a colônia de Qumrã no tempo em que ela florescia, e cuja pregação tinha características comuns importantes com o pensamento e a prática de Qumrã”.

<sup>98</sup> Para Vidal (2013, p. 56) a típica alta cristologia joânica aparece pela primeira vez nos textos de E2, e depois é continuada, com algumas matizações importantes feitas por E3 e 1Jn.

Para Onuki (*apud* TEPEDINO, 1993), a figura de Jesus como o ‘Filho do homem’<sup>99</sup> constitui um ‘novo horizonte’ hermenêutico. Nesse horizonte “é superada a distância temporal-histórica entre o seguimento real pré-pascal dos discípulos e o seguimento indireto pós-pascal da comunidade joanina” (ONUKEI *apud* TEPEDINO, 1993, p. 170). Nesse trajeto, o Cristo joanino não se torna divino, mas sim passa a ser reconhecido como o que sempre fora: o *Logos* pré-existente que se fez carne e habitou entre os seres humanos (Jo 1,1-14). Assim, no Filho do Homem joanino observamos a concretização do ‘último passo cristológico’, pelo menos quando nos referimos à ala ortodoxa do QE.

Não podemos nos esquecer de que toda concepção cristológica está sujeita a olhares e interpretações, não há nada esgotado, não existem pontos finais. No processo dinâmico e subjetivo do compreender, a alta cristologia joanina também foi alvo de interpretações no próprio ambiente onde ela foi gerada (BROWN, 1983; VIDAL, 2013).

A comunidade joanina em meio a tantas crises já havia ‘definido’ quem era Jesus. Entretanto, alguns de seus membros começaram a reinterpretar o próprio QE já escrito (BROWN, 1983) e a alta cristologia já produzida. Isso gerou conflitos internos e por fim uma separação entre as alas ortodoxa e dissidente. Brown (1983) ao falar sobre o período de dissolução joanina afirma que na esfera separatista, deixaram de pensar na carreira terrena de Jesus como real, pois não influenciava na sua expectativa salvífica, vivendo uma cristologia ultra-elevada<sup>100</sup> em direção ao docetismo.

Enfim, o Jesus joanino é fascinante, pois foi sendo revelado e ainda se revela na caminhada de uma comunidade. No contexto do QE “é à rudeza dos confrontos que devemos até certo ponto a profundidade da visão. Um crescimento em ambiente pacato não teria permitido nada de incisivo ou penetrante. Foi na aspereza da luta que se firmou a doutrina” (JAUBERT, 1982, p. 7). Sobretudo, estamos cientes de que “em meio às dificuldades e crises desenvolveu-se a mensagem joanina” (JAUBERT, 1982, p. 7). No entanto, compreendemos também que o QE “não é um manifesto interno do grupo, que significa um triunfo sobre os estranhos. Sua

---

<sup>99</sup> A expressão Filho do Homem pode ser observada como “uma concepção cristológica e soteriológica completa da comunidade joanina” (BLANK *apud* PALLARES, 1994, p. 37).

<sup>100</sup> Para Brown (1983) os separatistas compreendendo 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.

finalidade é induzir a própria comunidade joanina a entender Jesus mais profundamente (20,31)” (BROWN, 1983, p. 64). Dentro desse processo de compreensão o Jesus joanino foi proclamado Rei. Sobre isso trataremos a seguir.

### 1.2.3 A Cristologia do Rei

Como podemos observar, a cristologia joanina é fruto de uma trajetória de constantes empenhos interpretativos sobre Jesus. Vimos que ao longo desse percurso a concepção do Messias davídico tradicional<sup>101</sup> deu lugar ao Messias-Profeta-Mosaico e por fim ao ápice cristológico que engloba o título Filho do Homem (TEPEDINO, 1993). Percorremos todo esse caminho, porque desejamos descobrir qual era a concepção cristológica da comunidade joanina na época da escrita de Jo 18,36.

No caso de nossa pesquisa nos perguntamos: Quem é o Jesus de Jo 18,36? Na versão inédita entre os Relatos da Paixão (RP) (VIDAL, 2013), o Jesus joanino é dono de um Reino, é Rei. Para Dodd (2003, p. 304) “um elemento certamente da concepção messiânica judaica recebe destaque inesperado neste evangelho, e é este elemento que é provavelmente o mais antigo, e certamente o mais constante, o Messias como rei”. Mas que tipo de rei a comunidade joanina acredita que ele seja? Todas essas respostas certamente envolvem uma elaboração cristológica.

Em Jo 18,36 Jesus afirma: “Meu reino não é deste mundo”. Que Reino seria esse? Qual é a cristologia implícita nesse versículo? Qual o perfil cristológico desse Jesus que se declara rei? Uma tentativa de resposta a essas perguntas seria estabelecer o momento em que os textos sobre o Reino de Deus foram escritos no QE. Conseqüentemente, esse período nos revelaria sua cristologia.

Segundo Vidal (2013), os textos joaninos sobre Reino de Deus no QE (Jo 3,3-5; 18,36) fazem parte do que ele chama de Primeiro evangelho (E1) escrito entre os anos 70-80, época da expulsão sinagoga. Nessa época “se faz claro que o centro da polêmica sinagoga era a confissão de Jesus como o Messias, que era a confissão fundamental dos grupos joânicos antigos” (VIDAL, 2013, p. 49, tradução

---

<sup>101</sup> Nessa dissertação não pretendemos tratar das diferenças entre os davidismos do tipo oficial e do tipo popular que permeavam as expectativas messiânicas da época de Jesus. Nossa hipótese investigativa indica que a expectativa messiânica joanina se identifica de alguma forma com o davidismo popular efervescente em meados do século I d.C. Para mais informações ver em Horsley e Hanson(1995, p. 89-124).

própria). Diante da ameaça religiosa e social da expulsão surgem os textos<sup>102</sup> dramáticos sobre a messianidade de Jesus. Há de se destacar também dentro desse contexto, a importância da coleção tradicional dos sinais (CS) para a confecção de E1. Segundo a afirmação de numerosos textos<sup>103</sup>, os sinais ou milagres representavam um argumento importante de legitimação da confissão de Jesus como o Messias, que já havia inaugurado a época messiânica da salvação.

No processo de construção cristológica joanina destacamos também a importância da fonte dos Relatos da Paixão<sup>104</sup> (RP). Estes tratariam de explicar e superar o escândalo da morte de Jesus na cruz, cuja execução foi produto de interferência tanto das autoridades romanas quanto das judaicas. Diante desse duplo contexto envolvendo Império Romano e judaísmo, os Relatos da Paixão contribuíram para a construção e enaltecimento da figura de Jesus como o Messias esperado<sup>105</sup> (VIDAL, 2013).

Outro aspecto a ser considerado para a compreensão da baixa cristologia joanina observada em seu Primeiro Evangelho (E1), é o contexto histórico-político da Palestina em meados dos anos 60 d.C. Nesse período, as expectativas messiânicas do povo judeu se intauravam como uma estrutura de subversão à ordem sócio-política do Império Romano<sup>106</sup>. Esse fato conflitual<sup>107</sup> pode ser observado diante de um panorama<sup>108</sup> de revoltas populares<sup>109</sup>, onde as massas

<sup>102</sup> Vidal (2013) elenca as seguintes passagens: (Jo 1,20-21; 7,14-52; 9,1-34; 10,22-25; 18,33-37).

<sup>103</sup> Vidal (2013) assinala (Jo 1,50; 2,23; 3,2; 4,45; 7,31; 9,16-17.30-33; 10,41-42; 11,47-48; 12,10-11.17-19.37-42).

<sup>104</sup> Para Vidal (2013, p. 42) com os (RP) as comunidade cristãs davam continuidade a uma ampla tradição do judaísmo sobre a figura do “justo sofredor”, que, sobre tudo a partir da época macabea, se desenvolveu em relatos sobre a morte violenta dos mártires que entregaram sua vida pela fidelidade ao Deus de suas tradições ancestrais (cf. 2 Mac 6-7; 4Mac 5-14).

<sup>105</sup> Sobre a construção dos Relatos da Paixão, Vidal (2013, p. 39, tradução própria) afirma que “parece natural que surgisse a necessidade de narrar o martírio daquele que se proclamava como o Senhor messiânico exaltado, já que havia sido executado pela tentativa de instaurar o reino messiânico, enquanto meio de implantação definitiva do reino de Deus”.

<sup>106</sup> Sobre a relação entre a comunidade joanina e o Império Romano falaremos na segunda parte de nossa pesquisa. Aqui, porém, queremos deixar acentuada a existência conflitual entre eles.

<sup>107</sup> Segundo Horsley e Hanson (1995) o Império Romano devido sua realidade de dominação e opressão também fomentou as expectativas messiânicas. Assim, no início do século I d.C., as pretensões e a tirania de Herodes e do governo romano funcionaram como catalizadores que despertaram a memórias e esperanças focalizadas em uma realeza popular por parte de um Messias judeu. Essas expectativas culminaram na explosão da grande revolta judaica em 66-70 d.C. Dentro desse panorama, o historiador Flávio Josefo descreve que “o que mais do que qualquer coisa os incitou a guerra foi um oráculo ambíguo, também encontrado nos seus escritos sagrados, segundo o qual naquele tempo alguém do seu país haveria de governar o mundo inteiro” (JOSEFO *apud* HORSLEY e HANSON, 1995 p. 106).

<sup>108</sup> Para detalhes sobre o panorama de dominação romana no contexto judaico ver em Horsley e Hanson (1995, p. 43-56).



judaicas “desejavam ansiosamente que Deus suscitasse o rei que haveria de derrotar as nações estrangeiras atéias, libertar o povo judeu e estabelecer o reino de justiça e equidade de Deus” (HORSLEY e HANSON, 1995, p. 106).

Em meio a todas essas fontes e influências, o fragmento Jo 18,36 surge como uma inserção observada somente em E1 como fruto de um processo de releitura, reinterpretções e acréscimos a esses chamados Relatos da Paixão (RP), numa tentativa de se “precisar o sentido do reino de Jesus” (VIDAL, 2013, p. 415, tradução própria). Esta tentativa configura Jo 18,36 em um recorte escriturístico (E1) que possui tendências semelhantes ao material sinótico<sup>110</sup>, inclusive em se tratando da temática ‘Reino de Deus’(VIDAL, 2013). Dentro dessa perspectiva dialógica com o material sinótico, a cristologia do Reino joanina aponta para uma concepção que se relaciona com as expectativas em relação a um Messias davídico que realmente traria a presença de um novo Reino para o mundo dos viventes.

Segundo Sabugal (1972, p. 445, tradução própria), “o evangelista escreveu seu evangelho para uma comunidade judaico-cristã, em tensa polêmica messiânica com a Sinagoga, com a finalidade de consolidar sua fé [...] na dignidade messiânico-divina de Jesus”. Para Dodd (2003, p. 397) o evangelista joanino salienta o aspecto régio<sup>111</sup> da messianidade de Jesus mais do que qualquer outro autor do Novo Testamento. Dessa forma, tendo a lógica do Messias como um foco da expectativa joanina, compreendemos que o QE “pode ser considerado como uma fonte de primeira mão sobre a messianologia do judaísmo contemporâneo” (SABUGAL, 1972, p. 444, tradução própria).

A humanidade sempre precisa de alguém que a salve de suas realidades de opressão. Seres humanos oprimidos sempre precisam de um salvador que os liberte das cadeias impostas sobre eles. Sob o viés messianológico, entendemos que “na gênese dos movimentos messiânicos estão as causas sociais e religiosas, embora um tipo ou outro possa se sobressair em cada caso” (BAILÃO *apud* RODRIGUES, p. 13). Assim, “o pressuposto fundamental para a espera de um messias é a insatisfação com as condições em que se está vivendo” (RODRIGUES, 2009, p. 17).

---

<sup>109</sup> Sobre as insurreições messiânicas populares que ocorreram após a morte de Herodes, inclusive o relato sobre vários candidatos a Messias nessa época, ver em Horsley e Hanson (1995, p. 107-122).

<sup>110</sup> Sobre o que Vidal (2013) chama de relação da temática Reino de Deus entre o QE e os sinóticos falaremos mais adiante.

<sup>111</sup> Para Dodd (2003) a realeza de Jesus está relacionada com a verdade (Jo 18,37).

Isso não era diferente em se tratando do povo judeu. Sua história de escravidão e cativos traz consigo uma esperança que nunca morreu apesar de tudo.

O título dado a essa figura salvífica enviada pela Providência divina era o de messias (*mashiach*), em hebraico “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 e SILBERMAN, 2000, p. 24).

De acordo com Dodd (2003, p. 123) “no Antigo testamento *mashiah ihwh* é usado não poucas vezes como nome do legítimo rei em exercício, particularmente de Davi e sua dinastia; em outras passagens, talvez, significava a nação personificada”.

No entanto, segundo Horsley e Silberman (2000) a concepção do Messias para o povo judeu sofreu transformações ao longo dos tempos. Se antes se acreditava em um guerreiro-libertador, a impotência dos reis ungidos como os membros da casa real de Judá e os reis asmoneus mais tardios diante das opressões imperialistas, configurou uma nova visão sobre o verdadeiro messias. Ele seria “um novo filho de David que, finalmente, levaria Israel a recuperar sua antiga glória e instituir o Reino de Deus” (HORSLEY e SILBERMAN, 2000, p. 25). Esse ‘novo’ messias era visto sob um caráter potencializado em relação a ‘antiga concepção’:

Esse não seria um líder político ou militar comum, mas alguém que Deus ‘fizera poderoso no espírito santo e sábio no plano do entendimento, com força e justiça’(17,37). Pessoalmente livre do pecado e compassivo com todas as nações, ele ‘exporia os dignatários e expulsaria os pecadores pela força da sua palavra’(17,36). Conduziria os justos de Israel em uma campanha triunfante para reentrar na posse da terra e do direito hereditário, redistribuiria a terra segundo as antigas partilhas tribais e ‘julgaria os povos e as nações na sabedoria de sua justiça’(17,29). E reinaria na glória em Jerusalém, fazendo dela uma cidade verdadeiramente santa ‘para as nações virem dos confins da terra e ver sua glória, trazer como dádivas os filhos dele que haviam sido expulsos’(17,31) (HORSLEY e SILBERMAN, 2000, p. 25).<sup>112</sup>

Nessa nova interpretação judaica sobre o Messias provavelmente se encaixa o perfil messiânico do Jesus joanino de Jo 18,36, pois “essa expectativa de intervenção divina direta e definitiva na história humana, em um ato de redenção

---

<sup>112</sup> Todas essas citações segundo Horsley e Silberman (2000) provêm dos Salmos de Salomão.

para os justos, foi um dos conceitos mais eficientes que os cristãos primitivos adotaram do povo de Israel” (HORSLEY e SILBERMAN, 2000, p. 23).

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. Segundo Abrahams (*apud* DODD, 2003, p. 124):

O nome Messias não se torna comum no uso rabínico até depois da destruição do Templo. Sua aplicação a Jesus acontece no momento em que este nome passou a ser amplamente usado, e aqui, como em muitos outros lugares, o uso do Novo Testamento é paralelo ao desenvolvimento rabínico e forma um elo na corrente.

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. É nesse período que ocorre a expulsão da comunidade joanina, justamente por estarem em foco às concepções sobre o Messias que antes não eram tão debatidas.

Dentro de um recorte histórico anterior, na época de Jesus havia basicamente dois tipos de expectativas messiânicas: o Messias guerreiro com prerrogativas nacionalistas e o Messias cósmico<sup>113</sup> esperado pelos círculos apocalípticos (CULLMANN, 1972; BORNKAMM, 2005). Entre essas duas tendências, de acordo com Vidal (2013) a expectativa messiânica de E1 é configurada por uma baixa cristologia<sup>114</sup>, que como vimos identificava Jesus com o Messias nos padrões davídicos da tradição judaica em primeira<sup>115</sup> instância (TEPEDINO, 1993). Entretanto, Jo 18,36 mostra que “ao autor de E1 interessava muito delimitar diante da figura do libertador do tipo político, o real sentido da declaração de Jesus como “rei dos judeus”, que conhecida com a confissão fundamental da comunidade sobre Jesus como o Messias” (VIDAL, 2013, p. 415, tradução própria).

Apesar de inicialmente compartilhar de uma concepção<sup>116</sup> messiânica tradicional, na visão joanina, o Messianismo de Jesus trazia consigo as expectativas

<sup>113</sup> Esse seria o personagem citado em Dn 7,13.

<sup>114</sup> Para Vidal (2013) a etapa em que se configura a baixa cristologia joanina não possui elementos cósmicos ou dualistas. Nesse sentido, descartamos a possibilidade da comunidade joanina nessa fase específica esperar por um Messias do tipo cósmico ou apocalíptico.

<sup>115</sup> Essa análise fragmentária feita por Vidal nos permite concluir que em Jo 18,36 não há traços da alta cristologia que segundo Martyn (1979b) e o próprio Vidal (2013) só é formulada posteriormente.

<sup>116</sup> Segundo Vidal (2013, p. 2015, tradução própria), “especialmente variada era a imagem do Messias: chefe político libertador, ordinariamente descendente de Davi, ou profeta proclamador da

de um Reino que não fora produzido dentro dos moldes ‘cristocráticos’ convencionais. Pois o Reino do Jesus joanino, não ‘é’ deste mundo. No entanto, sua realidade régia não impede sua manifestação nas relações humanas e conseqüentemente sociais. Nesse aspecto, 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). Nessa compreensão, o Reino é visto como um governo que não procede das estruturas de poder desse mundo, mas que atua com poder nele.

Interessante notar que maioria das expectativas messiânicas do século I estava voltada para a concretização do reinado do unguido de Deus, um novo Davi, em dimensões terrenas. Quando voltamos toda essa construção e esperança messiânica para a pessoa de Jesus, como fizeram as comunidades dos cristianismos originários, vemos uma resignificação do termo Messias. O Messias judaico-cristão ‘ainda’ não ‘reinara’ na terra, nem libertara o povo do sistema opressor romano, muito menos enalteceu Israel diante das nações, ele havia morrido. Por outro lado, teria trazido cura aos doentes, liberdade aos oprimidos e como nenhum outro havia ressuscitado.

Era um período de múltiplas expectativas<sup>117</sup>, uma época de esperanças depositadas. Cada candidato a Messias morto representava o fracasso e a prorrogação de um tempo de justiça e paz que haveria de vir. No caso de Jesus, esse tempo não chegou, pelo menos quando nos referimos à macro-esfera sócio-política em que viveu. Sua crucificação e ressurreição não alteraram ‘plenamente’ a realidade de dominação Imperial Romana. No entanto, em um âmbito experiencial e comunitário, realidades sociais foram alteradas por ele. No *kerigma* messiânico das comunidades cristãs originárias os sinais do seu Reino se tornavam uma realidade presente e eterna mesmo em meio às dificuldades enfrentadas.

---

vontade de Deus e atuante com sinais especiais, ou sacerdote frente à nova e definitiva comunidade teocrática, com Deus como único soberano”.

<sup>117</sup> A efervescência do clima das expectativas messiânicas no ambiente do Novo Testamento parece ter haver com a realidade contextual do levante maciço do povo de Israel após a morte de Herodes o Magno. Nesse sentido, “as frustradas esperanças de redenção e o horror da repressão romana parecem ter intensificado a fé de muitos habitantes da cidade e da zona rural de Israel na realidade e inevitabilidade do Reino de Deus” (HORSLEY e SILBERMAN, 2000, p. 29-30).

Todavia, sob esse panorama paradoxal entre realização e não realização, a instauração desse Reino Messiânico de Jesus tem sido indagada. Este realmente teria chegado ou estaria por vir<sup>118</sup>? O que sabemos frente a esse questionamento é que no caso da comunidade joanina o Reino se dá na presença de Jesus (MARTYN, 1979a; BROWN, 1983) em meio às diversas circunstâncias atravessadas por aqueles que nele esperam.

Dentro da expectativa joanina o Messias traria consigo um Reino que não se originaria nesse mundo, mas que se estabeleceria nele. Por essa razão, “a expressão ‘não é deste mundo’ não aponta para uma fuga da realidade, mas para uma nova realidade do mundo” (KONINGS, 1994, p. 56). Essa realidade é estabelecida pelo caráter heterotópico<sup>119</sup> do Reino de Deus (STEGEMANN, 2012). Um caráter de contraposicionamentos que reporta a uma “esperança por uma ordem social e sociopolítica claramente diferente, mas em princípio realizável (e por um poder político com condições de levar a efeito tal ordem heterotópica)” (STEGEMANN, 2012, p. 414).

Sob esse aspecto, o Jesus joanino de Jo 18,36 pode ser visto como o Messias davídico<sup>120</sup>, com conotações anti-imperialistas (SCHÜSSLER FIORENZA, 2005, RICHARD, 1994; PIXLEY, 2004; HORSLEY, 2004), um revolucionário<sup>121</sup> adepto da não violência<sup>122</sup> (CULLMANN, 1972; PANNENBERG, 1974) que propunha quebra de paradigmas sociais, políticos e religiosos, em detrimento de uma política superior (KONINGS, 1994), uma nova proposta de governo sobre os seres humanos, mas não apenas isso. Tudo isso de forma potencializada e universalizada em relação às expectativas nacionalistas do judaísmo tradicional (TEPEDINO, 1993).

Enfim, a cristologia do Reino de Jesus em Jo 18,36 se faz terrena e atuante na terra, revelando aspectos messianológicos, de um Reino cristocrático que

---

<sup>118</sup> Como explicar um Reino aparentemente fracassado e tardio? Nesse momento entram em cena as ‘teodiceias’ do Reino. Para melhor aprofundamento sobre as tendências interpretativas sobre o Reino de Deus ver em Schnakemburg (1967).

<sup>119</sup> Segundo Stegemann (2012, p. 414), o termo heterotopia serve como “designação para o conteúdo das esperanças vinculadas ao Reino de Deus”.

<sup>120</sup> A realidade heterotópica do Reino pertence “a esperança concreta num reino ‘ideal’, como retomada da dinastia de domínio davídica” (STEGEMANN, 2012, p. 414-415).

<sup>121</sup> “Revoluções na terra pressupõem revoluções no céu” (HINKELAMMERT, 1998, p. 10, tradução própria).

<sup>122</sup> Aqui, como Cullmann (1972) nos resguardamos 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.

também pode ser visto sob o prisma heterotópico. Um Reino que, justamente pelo fato de não se originar e nem compactuar com estruturas de dominação desse mundo tem o poder de mudá-las. Todavia, a complexidade da cristologia joanina está intimamente ligada à tendência hermenêutica de ‘despolitizá-la’ em detrimento de uma interpretação teológica-espiritual. Essa tendência tem norteado a história interpretativa do QE. Isso é o que abordaremos na sequência.

#### 1.2.4 Uma Cristologia no Mundo

A investigação dos textos joaninos a partir de um prisma histórico-social<sup>123</sup> tem proporcionado aos pesquisadores do QE novas perspectivas de compreensão em relação a sua cristologia. Diante desse cenário arqueológico, “podemos afirmar que as descobertas sócio-históricas ajudaram bastante a clarificar o ‘background’ da Cristologia joanina” (TEPEDINO, 1993, p. 173).

Nessas investigações, o complexo cristológico do QE tem sido observado como produto de relações e interpretações que se deram em comunidade, e nesse sentido ele se faz político. Nesse aspecto, o trajeto cristológico da comunidade joanina revela que tanto a chamada baixa quanto a alta cristologia do QE podem ser interpretadas sob um contexto histórico e político de relações e influências. Visto que ambas as concepções cristológicas são elementos de fé que surgiram de relações e elaborações em sociedade e como resposta a circunstâncias sociais (MARTYN, 1979b; TEPEDINO, 1993).

Sob essa perspectiva, a cristologia joanina pode ser vista como uma formulação reativa da comunidade diante de cada situação enfrentada. Nesse sentido, ambas as cristologias são frutos de processos de ressignificação do crer em Jesus que ocorreram em situações reais de tensões e conflitos vividos pela comunidade do QE. Tepedino (1993) chama essa trajetória de ‘processo histórico-social do crer’. Nesse processo de ressignificação da imagem e da fé em Jesus, ele foi sendo compreendido da forma mais simples até a forma mais complexa, onde quanto maior a crise, mais ‘se tornava’ glorioso. Sob esse prisma, “parece que cada título cristológico, corresponde a uma experiência social” (TEPEDINO, 1993, p.177).

---

<sup>123</sup> As contribuições investigativas sob esse prisma podem ser vistas nas obras de Tuni Vancells, R. Schnackemburg, G.Theissen e W. Meeks (TEPEDINO, 1993, p. 50).

Entretanto, em contrapartida a essa realidade cristológica-social, a tentativa de compreender a chamada alta cristologia joanina com todas as suas peculiaridades tem gerado ao longo dos tempos alguns problemas hermenêuticos em relação ao QE.

O primeiro problema seria o surgimento de uma tendência hermenêutica 'espiritualizante' não só da própria cristologia joanina, mas de todo o QE. Essa tendência interpretativa teve sua gênese no século II d.C, em Clemente de Alexandria<sup>124</sup> e no gnóstico valentiniano Heracleão, que diante do enigma cristológico joanino atribuíram ao QE o título de Evangelho espiritual (TEPEDINO, 1993, p. 171-172). E assim o Evangelho joanino tem sido considerado até os dias de hoje. Tudo isso porque não se levou em conta que a cristologia joanina é produto de uma caminhada comunitária com Jesus. Um passo a passo 'espiritual' (TEPEDINO, 1993) que se deu através de pés fixos no chão, na terra, no mundo.

Dentro dessa concepção 'espiritualizante', o QE seria o contraponto espiritual, metafísico frente à carga somática dos sinóticos. Entretanto, essa espiritualidade joanina existe, mas em certo sentido (MARTYN, 1979a). Existe realmente um olhar profundo lançado sobre o mistério de Jesus no QE, porém, essa profundidade não significa evasão do cotidiano, refúgio no abstrato, tão pouco afastamento do "mundo" (JAUBERT, 1982, p. 7).

Segundo Konings (2000, p. 59), o QE é espiritual, todavia, "certamente não no sentido 'espiritualista'. Não apregoa um cristianismo alheio ao mundo histórico e material em que vivemos", pois a mística joanina é voltada para a ação solidária em meio ao mundo. Por esse motivo, seus efeitos não são perceptíveis apenas na imaterialidade, mas contempla o dado holístico, o ser humano e o *cosmos* em sua totalidade.

Dessa forma, o viés pneumático do QE está na presença de um Espírito atuante no mundo dos vivos, no mundo dos necessitados. Para Konings (2000, p. 59), o segredo do QE está em sua hermenêutica pneumática, visto que "o 'Espiritual', no caso do Quarto Evangelho, significa que a vida e a mensagem de Jesus são interpretadas à luz do Espírito de Deus, que nos faz descobrir sentidos

---

<sup>124</sup> Clemente de Alexandria, em seu discurso citado por Eusébio (H. E, Livro VI XIV, 7) declara: "Quanto a João, o último, sabendo que o corpóreo já estava exposto nos *Evangelhos*, estimulado por seus discípulos e inspirado pelo sopro divino do Espírito, compôs um *Evangelho* espiritual". Com essas palavras, o complexo cristológico joanino foi pela primeira vez interpretado sob o viés pneumático e a partir de então surgiram várias interpretações espiritualizantes do mesmo.

sempre novos e atuais”. Não há um discurso anti-somático no QE, pelo menos quando o compreendemos desvinculado da tendência de identificações gnósticas no mesmo. Ao contrário, “o Quarto Evangelho estabelece os parâmetros para uma cristologia encarnacional” (PERKINS, 2011, p. 744). Nessa cristologia Jesus se faz carne para habitar entre e diante da realidade dos seres humanos. Sob esse viés, compreendemos uma cristologia desenvolvida no mundo e para o mundo.

No entanto, a tendência hermenêutica ‘espiritualizante’ do QE tem gerado bases simbólicas para a interpretação ‘espiritualizante’ de vários assuntos abordados no Evangelho, inclusive a temática do Reino de Deus. Dentro dessa perspectiva, a interpretação do Reino de Deus no QE está diretamente ligada à interpretação da(s) cristologia (as) do Evangelho joanino. Nesse caso, o panorama da história interpretativa da cristologia nesse complexo Evangelho nos mostra que quando se ‘despolitiza’ a cristologia joanina, se ‘despolitiza’ o QE, e por consequência se despolitiza o Reino de Deus<sup>125</sup>. Dessa forma, em nível de problematização, a tendência hermenêutica de uma despolitização ou ‘superespiritualização’ em relação ao QE e as sua(s) cristologia(s) pode ser vista como fator para uma interpretação despolitizada<sup>126</sup> sobre a *basileia* no Evangelho da comunidade joanina.

Outro problema com o qual nos deparamos é o da excessiva teologização do Evangelho joanino que tende a desistoricizar o seu conteúdo. Ao se desistoricizar<sup>127</sup> o QE, muito se perdeu<sup>128</sup> em relação aos efeitos práticos que podem ser nele observados. Essa tendência hermenêutica é refletida até os dias atuais quando a teologia da libertação não recorre ao QE para suas formulações sociais em relação ao pobre, justamente por não haver no QE traços do chamado ‘Jesus Histórico’(KONINGS, 2000).

<sup>125</sup> Ao contrário das tendências interpretativas que despolitizam a *basileia* no QE, compreendemos que o Reino de Deus no panorama joanino é fruto de um período comunitário onde vigorava uma baixa cristologia (VIDAL, 2013). Uma cristologia elaborada a partir de expectativas messiânicas sobre um novo Davi que traria libertação ao povo de Israel e um reinado universal de justiça sobre a terra. Essa expectativa messiânica, vista na baixa cristologia joanina do Primeiro Evangelho (E1), está vinculada a esperança em uma realidade heterotópica desse Reino que se instauraria de forma concreta no âmbito das relações humanas.

<sup>126</sup> O que tem ocorrido é que a relação entre a baixa cristologia e o Reino de Deus no QE vista somente em E1 tem sido invisibilizada em detrimento de uma interpretação da *basileia* a partir de um viés da alta cristologia joanina que surge, segundo Vidal (2013) apenas a partir de E2. Essa ligação hermenêutica entre Reino de Deus e alta cristologia tem gerado interpretações despolitizadas e ‘superespiritualizantes’ da *basileia* no QE. Sobre esse assunto ainda trataremos.

<sup>127</sup> Sobre a relação histórico-teológico vista no QE ver Dodd (1978, p. 13-29).

<sup>128</sup> Konings (2000) fala sobre o distanciamento hermenêutico da teologia da libertação em relação ao QE, sobre o pressuposto de pouco haver nele sobre o chamado ‘Jesus histórico’.



De acordo com Tepedino (1993, p. 268) em sua elaboração cristológica, “o evangelista não estava preocupado com a construção de uma doutrina teológica, mas buscava um suporte para a fé da comunidade. Nesse sentido, podemos afirmar o reforço entre Cristologia e experiência social”. Isso não significa que o QE não seja um documento teológico, mas apenas aponta para a compreensão de sua teologia.

Essa teologia deve ser vista como uma reflexão humana, que gira em torno da realidade. Quando alguém fala do céu, não fala sobre o céu. Pois sobre o céu não podemos falar senão quando falamos da terra, mesmo que em termos celestiais (HINKELAMMERT, 1998). Diante desse prisma hermenêutico, o complexo cristológico do QE pode ser vinculado a uma compressão humana sobre o divino. Nesse panorama a comunidade joanina produz em sua realidade-mundo, sua teologia. Assim, o QE:

Marca categorias centrais que até hoje estão presentes em todo nosso pensamento sobre o ser humano e sobre a sociedade. Se trata de um texto teológico, porém não é compreensível, se não se leva em conta, que a reflexão teológica não tem como objeto a teologia, mas sim a realidade[...] A realidade é a vida de Jesus, e o texto a faz presente e a interpreta (HINKELAMMERT, 1998, p. 10-11, tradução própria).

Dentro da perspectiva onde a própria vida de Jesus é o centro da realidade da comunidade joanina dá-se o encontro entre fé e história. Esse encontro pode ser observado à medida que o trajeto cristológico joanino e sua experiência histórico-social reafirmam a relação dialética entre espiritualidade e história nas linhas do QE.

Ao contrário da tendência, ‘superespiritualizante’ do QE, a trajetória cristológica da comunidade joanina apresenta traços históricos de contrapositionamentos e resistência. Diante desses traços, a densidade histórica encontrada nos estudos sobre a comunidade do QE “desafia e questiona a interpretação tradicional de um evangelho puramente espiritual” (TEPEDINO, 1993, p. 173).

Segundo Jaubert (1982, p. 10),

toda cristologia, no que ela tem de mais elaborado, de mais incisivo, formou-se na contestação, diante dos protestos judaicos: as crenças cristãs eram absurdas, ofensivas a Deus, escandalosas. Foi neste clima de permanente acusação que se fortaleceu a doutrina cristã.

Sob esse prisma, a cristologia joanina é um reflexo de contraposicionamentos em meio a uma realidade sócio-religiosa de crise, e pode ser vista como uma possibilidade heterotópica diante das concepções tradicionais existentes no espaço da sinagoga sobre o Messias.

Enfim, a cristologia joanina é prova de que teologia e circunstâncias sócio-religiosas caminham juntas. É também a comprovação de que a trajetória espiritual da comunidade e por consequência do QE se mistura com sua realidade terrena. À luz dessas perspectivas, compreendemos a empresa cristológica joanina como construto teológico-social cercado de intencionalidades que se reconfiguram a cada passo dado por sua comunidade. Isso não significa que a imagem de Jesus foi ‘construída’ de acordo com as demandas sócio-religiosas daquele tempo. Significa que as circunstâncias sociais foram um fator para que se descobrisse em Jesus o que ele sempre<sup>129</sup> fora.

No caso de nossa investigação, essas circunstâncias sociais encontradas no trajeto cristológico joanino também possibilitam um princípio de visualização e interpretação do conteúdo do Reino de Deus no QE. Um conteúdo que ao ser observado sob o prisma de uma cristologia vivencial e cotidiana não se faz ‘nem superespiritual’ nem ‘despolitizado’.

Diante dessas constatações, a trajetória joanina que reafirma sua fé em Jesus através do revisitar e reelaborar sua cristologia, também pode ser vista como núcleo interpretativo da *basileia* e das concepções cosmológicas encontradas no QE. À medida que é dentro do *cosmos* que se caminha e que se vencem as aflições, desejamos na sequência da pesquisa compreender em que *cosmos* vive essa comunidade. Talvez assim possamos desvendar o enigma do paradoxo entre Reino de Deus e o mundo nesse surpreendente Evangelho.

---

<sup>129</sup> Não compreendemos o caráter pré-existente e divino de Jesus como uma ‘construção’ cristológica sócio-religiosa, mas sim como uma revelação. Em nossa perspectiva as circunstâncias revelaram a comunidade o que ele sempre fora (Jo 1,1). Tepedino (1993) fala sobre o processo da fé. Nesse aspecto vemos que o ‘rostro’ de Jesus foi sendo visto cada vez mais de forma sublime pela fé gradativa da comunidade joanina.

## 2 COSMOS E BASILEIA

Tenho-vos dito isto, para que em mim tenhais paz; no mundo tereis aflições, mas tende bom ânimo, eu venci o mundo.  
João 16,33.

Meados do século I depois de Cristo. Em meio às crises de uma comunidade marginal ecoam no seu coração e memória as palavras de um Rei que nunca os abandonou: “Minha *basileia* não se origina nesse *cosmos*...”. Palavras de um homem que enfrentou o sistema de poder<sup>130</sup> do seu tempo frente a frente; de um Rei que morreria para dar vida aos seus amigos e amigas. Palavras daquele que venceu o mundo.

Em caráter didático e estrutural, esse capítulo faz uma divisão entre espaços<sup>131</sup>, poderes e intencionalidades. *Basileia* e *cosmos*. Espaços de poder, espaços de decisão, onde paradoxalmente se encontram práticas que dominam e princípios que libertam. Duas expressões, um mar polissêmico. Duas realidades globais, que a partir de agora se tornam os meta-pontos exegéticos de nossa pesquisa, e nos trazem questionamentos.

O que seria a *basileia* e o *cosmos* dentro da realidade contextual do QE? Qual o significado dessas expressões especificamente no discurso cristológico de Jo 18,36? O que elas representam para a comunidade joanina? Em busca dessas respostas, no próximo item trataremos da cosmologia joanina, para, depois, observarmos as práticas de dominação no *cosmos*-Império Romano. Por fim, abordaremos a temática da *basileia*, sua história interpretativa e seus princípios.

---

<sup>130</sup> Compreendemos o poder como uma característica estrutural das relações humanas (ELIAS, 2008), um dado inerente à vida social (GIDDENS, 2003), concebido como um jogo dramático que permanece ao longo dos tempos e ocorre em todas as sociedades (BALANDIER, 1980). De acordo com Foucault (2006; 2009b) o poder não é 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, é coextensivo ao corpo social. Dentro do contexto das relações humanas, entre individualidade e coletividades, o poder se vive, se exerce (FOUCAULT, 2009b).

<sup>131</sup> Sob o prisma heterotopológico de Foucault (2009a) observaremos essas expressões- chave como realidades antagônicas entre si, mas que fazem parte do cotidiano da comunidade joanina.

## 2.1 A COSMOLOGIA JOANINA

O mundo joanino envolve tudo o que foi tratado no primeiro capítulo. Todas as crises e dramas dessa comunidade aconteceram em um espaço de relações de poder. Compreendemos que a cosmologia joanina é complexa e polissêmica. Nesse tópico procuraremos identificar o que representa o mundo mencionado em Jo 18,36. Para tal, recorreremos à tentativa de elucidar a polissemia cosmológica no QE, para, em seguida, delimitarmos o significado de *cosmos* a partir dos contextos revelados pelo próprio fragmento Jo 18,36, buscando dessa forma a aproximação do ‘real’ sentido de ‘mundo’ nesse inédito discurso de Jesus.

### 2.1.1 A Polissemia Cósmica Joanina

A expressão *cosmos* no QE pode ser vista como um complexo simbólico, e, portanto polissêmico. Nunca se falou tanto em ‘mundo’ na literatura do Novo Testamento quanto no Evangelho da comunidade joanina. Segundo Tuñi e Alegre (1999), enquanto o vocábulo *cosmos* aparece 8 vezes em Mateus, 2 vezes em Marcos, 3 vezes em Lucas, aparece 78 vezes no Quarto Evangelho. Qual seria a necessidade de se falar tanto em *cosmos* para essa comunidade? Diante desse questionamento compreendemos que cada fase e circunstância de sua caminhada conferem ao ‘mundo’ um significado particular.

Para Pixley (2004, p.97), palavra *cosmos* é ambivalente:

Em seu sentido primário em grego está a palavra ordem. Em sua primeira acepção de ordem Liddell-Scott-Jones arrola quatro variantes, na seguinte ordem: ordem, boa ordem ou bom comportamento, moda, e ordem ou governo de estados. Arrolam-se cinco acepções da palavra, das quais a quarta é universo, ordem cósmica, conforme o uso dos filósofos Pitágoras, Parmênides e Platão. Variantes dessa acepção são microcosmo, a ordem de uma cidade, e Humanidade em geral, equivalente a *oikoumené*. Nos escritos do Novo testamento é a quarta acepção que prevalece, e é esta que encontramos em João.<sup>132</sup>

A cosmologia joanina também é conhecida por sua dualidade. Para Ladd (2003) o dualismo joanino é primeiramente vertical entre o mundo superior e o inferior. No QE esse mundo está quase sempre em contraste com o mundo de cima,

<sup>132</sup> Em sua análise, Pixley faz uso do *Greek- English Lexicon* de Liddell, Scott e Jones.

é um mundo mau (por ter se afastado de Deus) onde o diabo é o seu governante, todavia, não há dualismo cosmológico. O mundo criado continua sendo o mundo de Deus. Não há tensão entre uma escatologia vertical e outra horizontal, há sim, uma invasão do mundo de cima para dentro da história da humanidade (LADD, 2003).

A expressão *cosmos* é característica do estilo e do pensamento de João, correspondendo ao hebraico *'olâm'*<sup>133</sup>, que exprime a totalidade do tempo e do espaço sob o aspecto de seu mistério. Nesse sentido Jesus pertence ao mundo vindouro (CHOURAQUI, 1997).

A palavra mundo no QE tem basicamente três sentidos: “o sentido de cosmos; o sentido de humanidade, o mundo racional; e o sentido pejorativo, o mundo imerso na maldade e no pecado” (TERRA, 2000, p. 123). De maneira semelhante:

No evangelho, ‘mundo’ designa primeiramente o conjunto de coisas criadas; este significado é equivalente à expressão veterotestamentária ‘os céus e a terra’(Gn 1,1) [...] O segundo significado do vocábulo apresenta a teoria cosmológica de João. O mundo é a morada dos homens e o cenário da história humana [...] O mundo é, nesse sentido, o lugar onde se desdobra a história da Salvação e no qual Jesus se apresenta como Revelador do Pai [...] No terceiro significado, o ‘mundo’ indica o conjunto dos homens incrédulos que não reconhecem Jesus como Filho de Deus e Salvador universal dos homens (SANTOS, 1994, p. 176-7).<sup>134</sup>

Ainda dentro da perspectiva joanina, o vocábulo ‘mundo’ pode ser visto como:

Âmbito destinatário da salvação e o âmbito que recusa a salvação oferecida. No primeiro sentido, o lugar de Jesus e dos seus é naturalmente no mundo, ao qual eles devem apresentar a salvação, ‘tirando o pecado do mundo’. No segundo sentido, eles não podem pertencer ao mundo, não podem estar em seu poder, ser-lhe submissos (KONINGS, 2000, p. 354).

A leitura cosmológica de Bultmann (1981) sobre o QE trata de um mundo que está morto por amar mais a escuridão do que a luz.

Para João o mundo é, em primeiro lugar, o mundo dos homens [...] caracterizado por sua oposição radical a Deus [...] sendo que a essência do cosmos é a escuridão [...] não como uma sombra que se encontra em cima do mundo, mas como um destino (BULTMANN, 1981, p. 431, tradução própria).

<sup>133</sup> Em Chouraqui (1997), feitas as distinções entre este mundo profano *'olâm hazé'* e o mundo vindouro e, *'olâm haba'* entende-se que Jesus pertence ao mundo vindouro.

<sup>134</sup> Esse entendimento do mundo como a representação dos que rejeitam Jesus também é compartilhado por Brown (1983) e Konings (2000).

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, 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 e 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 e BARRETO, 1999).

Enfim, apesar de todas essas significações em relação ao ‘mundo’ que perpassam todo o *corpus* joanino, importa-nos aqui a representação do mundo no QE como essa ordem injusta (CHAMPLIM, 1979; RICHARD, 1994; MATEOS e BARRETO, 1999), que articula as estruturas de poder e de dominação ao longo dos tempos. 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 e BARRETO, 1989, p. 202).

Entretanto, mesmo havendo uma suposta ‘sobrenaturalização’ do mundo, compreendemos que essa ordem, ou sistema de poder se instaura de forma real em todas as esferas da sociedade. Em suma, concordamos que “quando João fala de ‘mundo’, ele geralmente não entende o mundo cósmico, mas o mundo antropológico, o mundo das relações, do empenho e das ambições humanas” (KONINGS, 1994, p. 55). No QE o mundo pode ser visto como um espaço das relações de poder.

Segundo Foucault (2009b, p. 276) não se pode falar de um poder, mas sim das relações de poder, sendo que “o poder nasce de uma pluralidade de relações que se enxertam em outra coisa, nascem de outra coisa e tornam possível outra coisa”. Assim, o poder não opera em um único lugar, mas em lugares múltiplos, nas múltiplas relações, e a mudança social só pode acontecer quando se mudam essas relações.

O termo ‘poder’, em Foucault, designa relações entre os ‘parceiros’, vistas como “um conjunto de ações que se induzem e se respondem umas as outras” (FOUCAULT, 1995, p. 240). Nesse contexto, o exercício do poder é definido como “um modo de ação sobre as ações dos outros”, consistindo em conduzir condutas e em ordenar a probabilidade (FOUCAULT, 1995, p. 244). Assim, o exercício do poder

é elaborável, transformável e adaptável, não é simplesmente uma relação de violência ou consentimento entre parceiros, mas está vinculado às mudanças no outro provocada pelas ações, podendo produzir tanta aceitação como pode ser desejado.

É esse *cosmos* de relações que procuraremos observar especificamente no panorama contextual de Jo 18,36. Pois dentro de todos os significados elencados na cosmologia joanina, consideramos o mundo como o lugar ímpio, incrédulo, desprovido da verdade celestial onde a realeza de Jesus é a realeza da verdade, e atua com caráter libertador e universal (BRUCE, 1987). É diante dessa configuração espacial profana (CHOURAQUI, 1997) que provavelmente se encontra o discurso crítico de Jesus frente a Pilatos. Isso é o que veremos a seguir.

### 2.1.2 O *Cosmos* em Jo 18,36: O Macrocosmo existencial da Comunidade Joanina

Em meio às diversas vertentes interpretativas relacionadas à expressão *cosmos* no QE, o que especificamente significaria o ‘mundo’ mencionado por Jesus diante de Pilatos? A resposta para essa indagação só pode ser alcançada se esse ‘mundo’ for decifrado sob o duplo horizonte contextual de Jo 18,36.

Segundo Vidal (2013), Jo 18,36 é um fragmento textual inserido em no primeiro Evangelho joanino (E1<sup>135</sup>) entre os anos 70-80 d.C., época da expulsão sinagoga. A partir desses dados podemos estabelecer uma conexão hermenêutica sobre o ‘real’ significado da palavra *cosmos* de forma específica<sup>136</sup> nessa passagem. Pois, apesar do caráter polissêmico da cosmologia joanina a delimitação redacional e contextual de Jo 18,36 também delimita seu significado. Dentro de uma lógica parecida, Mazzarolo (2001, p. 32) afirma que:

Os conceitos de mundo variam de acordo com o nível redacional. No primeiro extrato redacional (7,4; 12,19; 18,20), o mundo é o ambiente dos seres humanos, o universo criado, enquanto *cosmos*, harmonia, beleza (21,25). Num outro conceito, como em 1,29, o mundo são os seres humanos que estão em pecado, que rejeitam o Filho do Homem e o Pai [...]

<sup>135</sup> Esta sigla que representa o documento que Vidal denomina: Primeiro Evangelho. Baseado nas Tradições Básicas, a escola joanina escreveu o Primeiro Evangelho sob uma configuração literária basicamente narrativa, semelhante ao Evangelho de Marcos (VIDAL, 2013, p. 46-51). Esse Primeiro Evangelho norteia nossa pesquisa sobre o fragmento Jo 18,36.

<sup>136</sup> Entendemos que a maioria das pesquisas interpreta o ‘mundo’ descrito na passagem Jo 18,36 com a ideia do QE em sua totalidade textual. No entanto, quando Vidal (2013) fragmenta os textos e os atribui a determinada fase da comunidade as interpretações passam a ser mais específicas e menos generalizadas.

No documento 'C' (Jo 8,26; 18,20) encontra-se a expressão 'este mundo', a qual pode ter um sentido geral, mas vinculado a 8,23; 14,19.22.27; 18,36 tem um sentido nitidamente pejorativo. Nestes relatos, o mundo representa a hostilidade declarada contra Jesus e seus discípulos.

Tendo sempre em mente o prisma do duplo horizonte interpretativo do QE (MARTYN, 1979a), entendemos que, em Jo 18,36, “João sobre-imprime ao relato histórico de Jesus os desafios de sua própria comunidade e época. Fala ao mesmo tempo da realidade contemporânea de Jesus e das vicissitudes da própria comunidade cinquenta anos depois” (KONINGS, 1994, p. 56). Por essa razão, antes de falarmos do mundo no contexto da comunidade devemos buscar compreender que mundo seria esse no tempo de Jesus e de seu discurso em Jo 18,36.

Na cena do julgamento, “Pilatos pergunta diretamente: És o rei dos judeus? (Jo 18,33). A resposta de Jesus é ‘Meu reino não é deste mundo’ [isto é, do mundo romano]” (PIXLEY, 2004, p. 100). Aqui começamos nossa definição.

Depois de todos os possíveis significados em relação ao *cosmos* joanino, compreendemos que o mundo de Jo 18,36 tem sua representação no Império dos Césares (RUBEAUX, 1986; CASONATTO, 1994; RICHARD, 1994; PIXLEY, 2004). Dessa forma, “com a resposta a Pilatos, Jesus não nega que pretende um reino, apenas nega que seja um reinado saído das instituições conhecidas no Império. E nisto acontecerá o jogo” (PIXLEY, 2004, p. 100). O Reino de Jesus não se origina nem se identifica com os paradigmas de poder existentes nesse Império. Isso é refletido na escrita do QE em forma de contraposição a sua realidade.

Para Konings (2000, p. 44-45) a forma como é tratado o processo de Jesus perante Pilatos esbanja tanta ironia em relação ao governador e sua autoridade que deve-se concluir que, no mínimo, o QE não busca a simpatia<sup>137</sup> dos romanos. Entretanto, o Evangelho joanino não se estabelece apenas como um discurso ‘irônico’ em relação às estruturas desse Império, pois “um exame da palavra-chave *cosmos* revela uma inimizade entre Jesus e o império durante seu ministério. A paz que ele oferece está em contraste com a paz do *cosmos-império*” (PIXLEY, 2004, p. 97).

No QE, o sistema da *Pax Romana* representa a configuração espacial dessa ordem injusta e, por ser baseado na dominação não encarna a realidade do Reino de Deus (BOFF, 2012). No contraste ideológico entre a paz proposta e a *pax*

<sup>137</sup> Konings (2000, p. 45) “afirma que João está longe de Lucas, que vê no Império Romano uma proteção e veículo para a expansão do evangelho”.



imposta se estabelecem os conflitos entre a realeza de Jesus e o poder do Império-mundo.

Rubeaux (1986, p. 5) também afirma que existe um panorama conflitual exposto pelo QE em relação ao mundo, “isto é, o Império Romano”. Segundo ele:

Aparecem [sic] 16 vezes a palavra ‘Rei’, sendo que 12 vezes só na Paixão e, especialmente, em relação a Pilatos. A realeza de Jesus, afirmada no contexto da Paixão e em confronto com o representante do Império Romano. A proclamação da realeza de Jesus é a opção radical contra o Império.

Para Richard (1994, p. 14): no QE “a presença dos romanos é maior do que nos sinóticos. Os romanos estão presentes na prisão de Jesus no horto (em 18,3 está presente a corte romana junto com os guardas do templo; em 18,12 aparece ainda um tribuno romano)”.

Diante disso, sob o referencial heterotopológico de Foucault (2009), esse radicalismo joanino em relação às práticas de dominação do Império Romano pode ser visto como uma atitude de contraposicionamentos registrados em um Evangelho que conta, que denuncia tais práticas. Sob o prisma heterotópico, ao contrário da tendência de uma história interpretativa desromanizante do QE, o mesmo se faz um espaço redacional crítico em relação ao mundo-Império.

Olhando sob o horizonte da vida da comunidade autora de Jo 18,36, segundo Vidal (2013), provavelmente entre (70-80 d.C.), encontramos o contexto que reflete o ‘duplo drama’ joanino. Pois “a partir do ano 70 a comunidade joanina se defronta com a perseguição da parte dos ‘judeus’ que expulsa os cristãos-judeus das sinagogas e sofre perseguição do mundo (Império Romano)” (CASONATTO, 1994, p. 24). De acordo com Richard (1994, p. 13):

O uso mais característico do termo na tradição do discípulo amado é o que conota conflito e oposição à comunidade. Mundo é o âmbito social oposto a Jesus e a comunidade [...] O mundo é um sistema ou ordem injusta, que tem seu próprio chefe, o príncipe deste mundo.

Aqui passamos a ver em Jo 18,36 o ‘lado B’, ainda não contado em relação à vida da comunidade joanina. Até aqui, vimos a sua história conflitual ser reconstituída apenas sob a perspectiva das crises intra-comunitária e intra-sinagoga, muitas vezes relacionadas apenas com o pano de fundo judaico. Contudo, compreendemos que o *cosmos* joanino “é concretizado em dois círculos

concêntricos: um mais amplo, a sociedade do Império Romano, e um mais restrito, representado pelo termo ‘os judeus’” (KONINGS, 2000, p. 46-47). Nesse panorama, “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). Assim, micro e macrocosmos fazem parte da concepção cósmica joanina. É sob essa dupla realidade, que engloba ‘dois mundos’, que se estabelecem os conflitos:

Confrontada, num primeiro círculo, com parentes de sangue que procuram desanimá-la, para que volte à Sinagoga do judaísmo restaurado. Confrontada, num segundo círculo, com o ‘mundo’ helenístico-romano, com sua ideologia imperial, com seu comércio respaldado pelo braço militar [...] (KONINGS, 2000, p. 79).

É em relação a esse segundo círculo cósmico que desejamos tratar. A partir daqui falaremos dessa macro-realidade, desse espaço Imperial de poder sob o qual a comunidade joanina atua de forma heterotópica (RICHTER REIMER, 2004).

Sabemos que apesar de as conexões exegéticas identificarem a relação entre comunidade joanina e o Império Romano, existem linhas de pesquisa<sup>138</sup> que não consideram essa relação como realidade no QE. Entretanto, buscamos um ponto de equilíbrio que evita a centralização excessiva na relação joanina no judaísmo e a alienação das perspectivas dessa comunidade em relação ao seu macrocosmo, nesse caso o Império Romano. Não podemos negar que há uma associação entre os judeus e o termo ‘mundo’ no QE (BULTMANN, 1981; BROWN, 1983), contudo, não seria interessante continuar focalizando os conflitos joaninos apenas sob o prisma judaico, visto que:

A denotação universal do termo ‘o mundo’ ultrapassa o sistema judaico, que se apresenta como paradigma dos sistemas de injustiça. O que caracteriza no evangelho os componentes do ‘mundo’ não é ser judeus de raça, mas ser inimigos do homem por constituir um sistema opressor baseado no poder do dinheiro (MATEOS e BARRETO, 1989, p. 203).

Longe de se restringir apenas ao círculo judaico, e distante de ser uma tentativa de instituição de qualquer tipo de anti-semitismo<sup>139</sup>, a concepção

---

<sup>138</sup> Para Brown (1983, p. 67) existe pouca probabilidade do QE refletir algum tipo de conflito com Império Romano. Para ele “a atitude para com o Imperador e Pilatos no evangelho não tem o tom implacável em relação a Roma que se encontra no Apocalipse, de modo que parece improvável a confrontação geral com o Império”.

<sup>139</sup> Apesar da existência do conflito intra-sinagoga entre o judaísmo rabínico e a comunidade joanina, nos resguardamos de qualquer tipo de concepção anti-semita no QE. Pois, “o próprio

cosmológica joanina aborda de forma crítica as estruturas de poder vigentes de uma forma global. Nas palavras de Richard (1994, p. 13):

O mundo inimigo de Jesus e da comunidade do discípulo amado é uma realidade universal; às vezes é identificado com 'os judeus', mas é muito mais amplo do que este grupo específico. É o mundo sócio-religioso inimigo de Deus, de Jesus, da luz, da vida, do Espírito, dos discípulos. Tem uma dimensão espiritual e diabólica, mas também é uma realidade material, social e política. Especificamente na segunda parte do evangelho (cap. 13-21) o termo mundo (especialmente a expressão 'este mundo') pareceria designar o império romano.

A partir da afirmação de Richard (1994) que delimita o significado da expressão 'mundo' a determinada parte do QE, observamos a relação direta de Jo 18,36 com o 'mundo-império', a começar pelo discurso inédito e 'revolucionário' de Jesus sobre seu Reino e o mundo frente a uma autoridade romana.

Sob o duplo horizonte contextual vemos que tanto na época de Jesus, quanto nos dias da comunidade joanina, principalmente pós 70, o conflito 'Jesus-império' existiu. No contexto de Jesus, porque ele realmente discursou e agiu de forma subversiva às estruturas de poder do Império, pois ainda que "não tenha acionado uma guerrilha contra o Império, temos todas razões para pensar que ele não exclua o Império das suas contundentes críticas ao endereço do poder tal como era exercido contra a população oprimida da Galileia e da Judéia" (KONINGS, 1994, p. 56). Dentro do contexto da comunidade vemos o conflito estabelecido por sua ousadia em crer na realeza de Jesus e proclamá-la de forma crítica nos seus dias.

Dessa forma, é sobre essa macroesfera existencial e conflitual da comunidade que trataremos na sequência de nossa pesquisa. Adentraremos a realidade do *cosmos-império* e suas práticas de dominação. Um espaço profano (CHOURAQUI, 1997) e paradoxal a lógica do Reino de Jesus. Entretanto, Konings (2000) nos alerta de que a ordem perversa conhecida como *cosmos* não se fixa no tempo e muito menos se restringe ao Império Romano, ela faz parte de nossos dias. É como "um polvo que, embora definitivamente reduzido à impotência, estende seus tentáculos pelo universo, no espaço, no tempo, até hoje. É o domínio do opositor de Deus - o *diábolos*, o 'chefe deste mundo'" (KONINGS, 1994, p. 40). À luz dessa perspectiva, o Império dos Césares pode ser visto como um dos grandes espaços

---

Evangelho de João pode ser chamado o mais judaico de todos, dada a profunda influência da tradição bíblica neste escrito" (KONINGS, 2000, p. 48).

onde essa ordem foi instaurada, através da vida de homens que de algum modo se encontravam na escuridão.

## 2.2 O COSMOS - IMPÉRIO

Nada do que fazem os humanos dura para sempre.  
(Pierre Grimal)

Estamos cientes da existência de um micro e um macrocosmo no horizonte do QE. Dentro do microcosmo já observamos as nuances de conflitos, crises e rupturas que ocorreram entre a comunidade joanina e a sinagoga, além de sua dissensão intracomunitária. No entanto, pensamos que o macrocosmo em que viveu essa comunidade também se faz grande influência em sua conduta e tomada de decisões, ainda que em forma de resistência. Nossa hipótese consiste em identificar a comunidade joanina como uma construção heterotópica. Entretanto, toda heterotopia ou prática heterotópica pressupõe a existência de um espaço para se fazer um contra espaço.

Dessa forma, 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). É nesse espaço que pretendemos entrar nesse tópico. No *cosmos*-Império joanino, um espaço de relações de poder, que é bem mais que um simples<sup>140</sup> pano de fundo no QE.

Para Grimal (1993, p. 9-10), a etimologia da palavra *Imperium* é muito clara. “Contém a ideia de ordenação, de preparativos feitos tendo em vista um fim, concebido pelo espírito de quem comanda”. Esse espírito de alguma forma se fortalece do fator sagrado<sup>141</sup>. Por isso, a noção de Império “designa uma força

<sup>140</sup> Pixley (2004) fala sobre a importância de se observar a conexão entre QE e Império Romano.

<sup>141</sup> Segundo 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). Essa concepção se relaciona com a estrutura religiosa do Império dos Césares. Para Grimal (1993, p. 10) “desde o tempo dos reis, um deus possui este ‘império’ ao mais alto grau: prestam-lhe culto sob o nome de Júpiter”. É ele quem transmite e legitima o governo dos vivos.

transcendente, simultâneamente criativa e reguladora, capaz de agir sobre o real, de o submeter a uma vontade” (GRIMAL, 1993, p. 9).

Segundo Míguez (2012, p. 21) um Império<sup>142</sup> é:

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.

Como “o conceito de Império nasce e se consolida em Roma” (MÍGUEZ, 2012, p. 18), nosso objetivo é mostrar como se desenvolvem as práticas de dominação nesse espaço. Para Foucault (1995, p. 249) 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.

Assim, de forma parcial e fragmentária<sup>143</sup> optamos por abordar algumas áreas ou personagens específicos que viveram ou sofreram os efeitos dessa realidade Imperial. Nesse aspecto, pretender-se-á demonstrar a existência de práticas de dominação concretas que se instauram no quadro das estratificações sociais, da discriminação de gênero e da *Pax Romana*. Para tal, em 2.2.1 abordaremos as desigualdades sociais legitimadas pelo sagrado. Em, 2.2.2 trataremos da mulher romana. Em 2.2.3 investigaremos efeitos e perspectivas em relação à *Pax Romana*.

### 2.2.1 A Naturalização das Desigualdades: O Espaço das Injustiças Justificadas

No *cosmos*-Império Romano, a igualdade social era uma questão de perspectiva<sup>144</sup>. Nesse sentido, a cultura das naturalizações das desigualdades

<sup>142</sup> O conceito de Império que nos valemos é uma definição da Aliança Reformada Mundial citada por Míguez (2012).

<sup>143</sup> 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, ver em Alföldy (1996), Carcopino (2001), Grimal (1999, 2008) e Veyne (1990, 2002, 2008).

<sup>144</sup> De acordo com Malina (1995), há de se levar em consideração que a distinção social se converte em discriminação só quando a própria sociedade reclama a igualdade social de todas as pessoas.

transitava de modo sólido entre as civilizações do mundo mediterrâneo do século I. Pois “é no contexto de formatação de ideologias greco-romanas que se elaborou a concepção de que a desigualdade socioeconômica é ‘natural’” (RICHTER REIMER e REIMER, 2011, p. 42). Esse viés ideológico se articulava em uma realidade inseparável entre política e religião<sup>145</sup>. Isso porque, a unidade do sistema político romano “dependia não só de instituições aceitas por todos, impostos e defesas militares, mas também de símbolos compartilhados pelas mentes humanas” (CROSSAN, 2007, p. 218).

No prisma romano e em perspectiva da estruturação da simbologia religiosa, sua religiosidade se configura a partir do âmbito de sua pluralidade em conexão com sua realidade social. De acordo com Fougères (*apud* BORNECQUE, 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.

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). Sob esse prisma, o argumento teológico imperial formatava o inquestionar dos necessitados e mantinha-se o *status quo* dominante. Dentro dessa configuração, a figura do imperador funcionava tanto como elemento de legitimação de poderes quanto como elo entre os deuses e os homens.

Na época do Principado, o príncipe era o primeiro, a personalidade que estava sobre o senado e sobre o povo. No mundo romano esta primazia implicava

---

Nenhuma sociedade do século I tinha o discurso de igualdade legal entre todos os homens, muito menos entre todas as pessoas.

<sup>145</sup> Apesar da polissemia envolvendo o conceito de 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). É dentro desse prisma religioso que pensamos habitar tanto o homem e a mulher romana, quanto a comunidade joanina. A diferença é que enquanto o Império dos Césares encontra na religião um sistema estruturante legitimador das relações de poder (gênero e classes), a comunidade joanina sob os princípios do Reino de Deus encontra na religião um complexo simbólico crítico questionador do *status quo* e das relações de dominação vigentes. Para um maior aprofundamento em relação ao fenômeno religioso em Roma ver em Veyne (1990, p. 227-242).

em uma diferença de natureza entre sua pessoa e o resto da humanidade. O imperador era a encarnação da lei e o depositário dos auspícios divinos, o ser humano mais próximo aos deuses, que foi enviado por eles e a eles deve voltar depois de sua morte através da cerimônia de *apoteosis*<sup>146</sup>, saindo de sua condição mortal e ascendendo ao mundo dos deuses (CARCOPINO, 2001). Nesse rito, que sob o viés político pode ser visto como uma manobra sacralizadora, tanto o César quanto a ideologia dominante eram transportados para uma esfera urânica e conseqüentemente incontestável.

O discurso do ideólogo romano Cícero evidencia com que naturalidade eram justificadas as práticas de dominação naquele tempo. Segundo ele, é “natural [que os] espiritualmente melhores estão colocados sobre os desprivilegiados” (CÍCERO *apud* RICHTER REIMER e REIMER, 2011, p. 43). É nesse ambiente de ideologias sacralizadas e amparadas pela estruturação do sistema simbólico religioso, que se configura a cena estratigráfica do mundo mediterrâneo do século I.

Tratar de estratificações sociais independente de suas temporalidades é refletir sobre relações humanas inseridas no paradoxo do poder<sup>147</sup>. Falamos 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 e STEGEMANN, 2004, p. 77). Sob essa perspectiva, consideramos 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 e STEGEMANN, 2004, p. 77).

De acordo com Alföldy (1986), se reparamos a existência de mais de mil cidades contidas no Império Romano, podemos dar conta de que com elas estavam fundadas as bases para uma assimilação das novas estruturas sociais. Dessa forma, a sociedade compreendia, de um lado, as camadas altas, representadas pela elite dirigente das cidades e ricos proprietários dos territórios urbanos, e cujos

---

<sup>146</sup> Também chamada de *consecratio*, era a cerimônia de divinização dos Imperadores. Segundo Herodiano (*apud* GONÇALVES, 2003a, p. 31), “cumpridos os ritos fúnebres, o sucessor do império pega uma tocha e aplica na torre, e os restantes acendem o fogo ao redor da pira. O fogo se espalha facilmente e tudo arde sem dificuldade pela grande quantidade de lenha e de produtos aromáticos acumulados. A seguir [...] uma águia é solta [...]. Os romanos acreditam que ela leva a alma do imperador da terra para o céu. E a partir dessa cerimônia, o imperador passa a ser venerado com o resto dos deuses”.

<sup>147</sup> “Logicamente o fator ‘poder’ deve desempenhar um papel decisivo também na análise da estratificação das sociedades mediterrâneas da Antiguidade” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 80-81). Alföldy (1986), fala sobre o poder que poderia ser obtido mediante suborno e manobras de todo gênero dentro da configuração aristocrática Imperial romana.

grupos mais ricos foram recebidos no estabelecimento equestre<sup>148</sup> e senatorial<sup>149</sup>. O outro lado englobava os estratos inferiores da população urbana e campesina, cujos integrantes viviam sob diversas formas de dependência social. Nesse nicho estava toda a força de trabalho do Império, incluindo os pobres, as mulheres e os escravos<sup>150</sup>.

Dentro de uma realidade piramidal<sup>151</sup>, no sistema social do século I altamente estratificado e consciente da divisão em *status*<sup>152</sup>, as elites ocupavam postos privilegiados pelo favor divino (MALINA, 1995, p. 134), a começar pela pessoa do Imperador<sup>153</sup>. Nesse sistema, “o *princeps* de fato possuía um poder ilimitado, não havia nenhum outro poder no Estado romano que pudesse fazer valer diante ao poder do Imperador” (ALFÖLDY, 1996, p. 79, tradução própria).

Sob um panorama elitista<sup>154</sup>, “em razão de seu bem estar e segurança (ou simplesmente esta é sua natureza), toda pessoa que ocupa um lugar elevado trata de manipular os de baixo e busca a não interferência dos colegas situados no mesmo plano” (MALINA, 1995, p. 139, tradução própria). Por outro lado, dentro do estrato inferior da população do mediterrâneo naquela época transitavam pessoas

---

<sup>148</sup> A partir de Augusto, os cavaleiros qualificados, ao término de sua carreira de oficiais eram promovidos a *procuratores Augusti*, para a administração do patrimônio imperial, e em geral, para a gestão econômica e financeira do Império (ALFÖLDY, 1996).

<sup>149</sup> Para Alföldy (1996), os integrantes da ordem senatorial tinham desde sempre o privilégio de ocupar os cargos mais importantes da administração civil, jurídica e militar.

<sup>150</sup> 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, onde 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).

<sup>151</sup> De acordo com Carcopino (2001), na base da pirâmide se situam os humildes (*humiliores*), que na *urbs*, a menor infração cometida os expunha a serem enviados as minas, aos leões ou a crucificação. Por cima estavam os cidadãos de bem, (*os honestiores*). Segundo Alföldy (1986) a terminológica jurídica romana, ao menos desde meados do século II d.C, relata de um lado os *honestiores*, possuidores de um status social e econômico elevado, com seus correspondentes pretígios (*condicio, qualitas, facultas, gravitas, auctoritas, dignitas*) e de outro lado os *humiliores* e *tenuiores*.

<sup>152</sup> “O status no mundo mediterrâneo do século I derivava principalmente do nascimento, e era simbolizado pela honra e o prestígio já acumulados e conservados pela própria família” (MALINA, 1995, p. 122, tradução própria).

<sup>153</sup> De acordo com Alföldy (1996, p. 79-80), o Imperador era o homem mais rico e poderoso do Império Romano: dispunha do *patrimonium Augusti*: as propriedades da coroa imperial, além de contar com sua própria *res privata*: seus bens particulares, que incluíam terras, minas e oficinas de artesanato principalmente.

<sup>154</sup> Em um cenário de diferenças instituídas, Plínio, o Moço, (*apud* STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 84), recomendou a um procurador de província na Espanha “‘preservar as diferenças de ordem e as diferentes dignidades’ por ocasião da audiência perante o tribunal, ‘pois se misturarmos essas diferenças, nada é mais desigual do que a igualdade’”.



extremamente pobres<sup>155</sup>. Eram homens, mulheres, idosos e crianças que enfrentavam dificuldades econômicas e sociais em lugares e situações abaixo do nível de sobrevivência para um ser humano. Estes eram reféns da ideologia dominante onde “os ricos argumentavam que por natureza lhes era dado o domínio sobre as demais pessoas e que isso era imutável” (RICHTER REIMER e REIMER, 2011, p. 36). 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 (MALINA, 1995).

Numa paisagem paradoxal dividida entre estrato superior e o inferior, a elite se configurava pelos ricos, poderosos e prestigiados do Império (ALFÖLDY, 1996; CARCOPINO, 2001; STEGEMANN e STEGEMANN, 2004). Por outro lado, “a massa da população é definida pela ausência das características sociais que definem a elite” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 76). Segundo Alföldy (1986), Élio Aristides descreveu esta divisão social através dos binômios rico-pobre, grande-pequeno, nobre-plebeu. Entretanto, ressaltava a igualdade de todos os homens ante a justiça imperial, a partir do pressuposto de que os melhores existiam para governar e a massa para obedecer. É esse modelo de setorização social no Império dos Césares que setorizava também as expectativas de vida de cada estrato da população.

Enfim, a realidade sócio-econômica do Império Romano também compunha uma faceta do *cosmos*-Império. Nesse espaço estratificado, seres humanos estavam sujeitos à demarcação político-religiosa de suas vidas. Todavia, esse panorama naturalizado de dominação não só esteve vigente no Império Romano do século I, quanto foi propagado através da política interpretativa das elites ao longo da história. Nessa configuração vemos a tendência a uma homogeneização<sup>156</sup> e invisibilização histórica das massas, e de um silenciamento das vozes de protesto que provavelmente existiram.

---

<sup>155</sup> Estes eram chamados de *ptochós*, termo grego que “designa, em princípio, a seguinte situação das pessoas pobres: elas têm fome e sede, vestem apenas farrapos, encontram-se desprovidas de moradia e esperança” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 114).

<sup>156</sup> “Naturalmente, este sistema de sociedade distanciava-se de ser algo homogêneo, já que o desenvolvimento das distintas partes do Império acontecia sob pressupostos locais diversos. Antes de tudo, as camadas baixas da população apresentavam sensíveis diferenças de uma região à outra no Império Romano” (ALFÖLDY, 1996, p. 83, tradução própria).

Apesar de ser notável “o espírito relativamente pacífico” dos membros pobres do estrato inferior (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 118), não podemos deixar de considerar a existência de espaços alternativos que promoviam resistências às práticas de dominação naturalizadas. Espaços outros, promovidos por mentalidades outras, que apesar de estarem inseridas na camada mais pobre da sociedade sempre lutaram de forma transformadora. Esses espaços de transformação, apesar de invisibilizados por políticas interpretativas também contemplam as perspectivas de gênero no século I. Isso é o que veremos na sequência de nossa pesquisa.

### 2.2.2 Ser Mulher em Roma: Perspectivas de Gênero sobre a Voz Feminina na Antiguidade.

Quando falamos em *cosmos*, falamos no mundo das relações humanas (KONINGS, 1994). São essas relações que geram o que chamamos de história. Esta é contada por aqueles que a interpretam, e registrada sob um jogo de interesses e relações de poder. No entanto, ela se faz plural, ainda que sob processos de visibilização ou silenciamento. Como a tendência da história interpretativa está no reproduzir o que ‘julga-se’ por história (SCHÜSSLER FIORENZA, 2005), seria ‘natural’ começarmos falando das estruturas de poder do *cosmos*-Império dos Césares a partir da história do próprio César, mas isso já foi feito muitas vezes. Por isso, começaremos a tratar desse espaço de poder dando primazia à ‘história’ da mulher romana a partir de uma perspectiva de gênero<sup>157</sup>.

Traçar um perfil histórico da mulher na antiguidade é algo extremamente complexo, visto que os registros sobre ela em sua maioria procedem de um ponto de

---

<sup>157</sup> A pesquisa compreende que “gênero não é o sexo genital, mas o conjunto de atribuições simbólicas dadas ao sexo das pessoas” (GEBARA, 2010, p. 4), sendo um construto sócio-cultural (RICHTER REIMER, 2000, SCHÜSSLER FIORENZA, 2005), um produto social aprendido, representado, institucionalizado e transmitido de geração a geração (GEBARA *apud* AMORIM, 2007). Trata-se de uma categoria analítica que “ênfatisa o caráter social das distinções construídas a partir das diferenças biológico-sexuais” (RICHTER REIMER, 2005, p. 26). Para Scott (1995, p. 86) “o gênero é um elemento constitutivo de relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos [...] é uma forma primária de dar significado às relações de poder”. Segundo Schüssler Fiorenza (2005, p. 92), “o gênero como prática discursiva sociopolítico-religiosa produz diferenças não somente de sexo, mas também de raça, de classe, de preferência sexual, de cultura, de religião, de idade e de nacionalidade”. Em nossa pesquisa buscaremos encontrar no espaço Imperial romano e na comunidade joanina focos de desnaturalização das desigualdades, na tentativa do resgate da horizontalidade das relações entre homens e mulheres no século I, mesmo que de forma não homogênea e totalitária.

vista aristocrático e patriarcal (CAVICCHIOLI, 2003). Dessa forma, a história antiga tem sido basicamente o estudo da elite, visto que é nesse estrato social que temos o maior número de informações<sup>158</sup> (POMEROY *apud* GONÇALVES, 2003b, p. 330).

Ao constataremos o fato de uma história sobre a mulher<sup>159</sup> da antiguidade construída sob a face elitista, observamos a problemática da invisibilização das outras possibilidades e do silenciamento de prováveis vozes dissonantes a essas perspectivas. O que podemos dizer é que apesar desses relatos e construções interpretativas nunca houve linearidade ou homogeneidade no perfil da mulher romana. Pois “como em todas as épocas e em todos os lugares, não havia certamente [...] um tipo de mulher vivendo em Roma” (CARDOSO, 2003, p. 279).

Apesar da tendência à visibilização de uma história aristocrática da mulher, em Roma “havia mulheres, numa pluralidade infinita, mulheres de todas as categorias, de todas as classes, cada uma com suas características, com sua individualidade, com seus gostos e suas aptidões” (CARDOSO, 2003, p. 279). Contudo, a pluralidade e potencialidade da mulher romana não a impedia de ser vista como um ser diferente e ‘inferior’ em relação ao homem de sua época.

Compreendemos que o mundo antigo se organizava, distribuindo papéis teologicamente condicionados aos atores sociais. Segundo Aristóteles (*apud* STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 415), “a providência divina criou os homens mais fortes do que as mulheres, pois o homem precisa defender o lar, a mulher ‘temerosa’ deve cuidar dele”. Dentro dessa hermenêutica social, as mulheres, quase sempre eram restritas ao ambiente privado, pois “a divindade desde o princípio, adaptou a natureza da mulher aos trabalhos e assuntos internos e a do homem aos externos” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 415). Entretanto, “como no lar a matrona romana desempenhava importante papel, compreende-se a influência enorme da mulher na vida familiar e social de Roma” (GIORDANI, 1987, p. 162).

Na naturalização divinamente legitimada dos papéis, a opinião aristocrática “distingue determinados conjuntos de tarefas de homens e mulheres como ‘naturais’ ou divinamente estabelecidos” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 415). Essa naturalização das desigualdades trouxe consigo consequências sociais e

---

<sup>158</sup> “Temos muito mais informações sobre mulheres que ficaram famosas e que foram usadas como exemplos por sua bondade ou por sua maldade” (POMEROY *apud* GONÇALVES, 2003b, p. 330).

<sup>159</sup> Segundo Pomeroy (*apud* GONÇALVES, 2003b, p. 330), “as mulheres das quais temos maior conhecimento são, em sua maior parte, as que pertenciam ou estavam associadas a esta elite”.

econômicas para as mulheres. Teologicamente consolidado, o argumento da divisão dos papéis sociais mantinha o *status* quo patriarcal vigente. Assim,

Efetivamente, a pertença de uma pessoa ao gênero masculino ou feminino acarretava, nas sociedades antigas da área do Mar Mediterrâneo, uma assimetria social fundamental que não só restringia o status social das mulheres, mas também, de modo geral, as suas possibilidades de participação no poder social e na dotação com privilégio (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 85).

No entanto, não podemos nos esquecer da influência e da participação de muitas mulheres nas relações de poder<sup>160</sup>, principalmente dentro do estrato superior daquela sociedade. Em Roma, “a mulher aparece frequentemente ao lado do marido como fiel auxiliar e colaboradora, participando da alegria das festas, da autoridade do lar e das honrarias da vida pública” (GIORDANI, 1987, p. 163).

Segundo Veyne (2002, p. 82):

Algumas, mais nobres e mais ricas que o marido, recusavam a autoridade deste; algumas até desempenharam um grande papel político [...] Outras damas, não contentes com dedicar-se ao marido, mostravam a qualidade de sua raça seguindo-o no exílio e até no suicídio.

Porém, no âmbito da política a influência administrativa feminina estava localizada quase sempre nos bastidores do poder, e sua honra quase sempre na honra de seu marido. Durante o Império, “algumas mulheres, tanto vivas ou mortas, receberam grandes honras. Mas vivas ou mortas, o propósito normal de se honrar as mulheres era exaltar os homens dos quais elas haviam sido mães, esposas ou irmãs” (POMEROY *apud* GONÇALVES, 2003b, p. 331). No Império Romano, a morte de uma grande mulher enaltecia o poder dos homens vivos de sua *domus* (“casa”).

Segundo Veyne (2008, p. 44), era melhor ser mulher em Roma do que na Grécia. Em Roma, “as mulheres saem de casa sem pedir permissão ao marido e, para os jantares com convites, senhor e senhora são convidados conjuntamente”. Assim, as esposas da elite romana participavam de festas e banquetes<sup>161</sup>

<sup>160</sup> Sobre o jogo das relações de poder, entre temporalidades e cosmovisões, não podemos deixar de refletir sobre as palavras de Catão (*apud* GIORDANI, 1987, p. 163), ao dizer que “todas as nações dominam suas mulheres, nós dominamos todas as nações, mas somos dominados por nossas mulheres”.

<sup>161</sup> Segundo Mireaux (s/d, p. 200) nos tempos de Homero (poeta grego séc VI a.C) “além de habitarem em um cômodo separado na casa, as mulheres, também comiam as suas refeições

promovidos pela aristocracia ao lado de seus maridos. Contudo, “elas não tomavam parte na *comissatio* e não bebiam vinho” (PAOLI *apud* GIORDANI, 1987, p. 163). Na realidade, ainda que essa mulher tivesse “nascido em uma família senatorial, possuísse muita riqueza própria e estivesse investida de posições religiosas importantes, faltava-lhe, em termos estruturais, os atributos básicos referentes à dignidade (*dignitas*) de um romano” (KAMPEN *apud* STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 85). Essa mentalidade colaborou com a confecção de uma história estática e depreciativa da figura da mulher romana. Esse argumento depreciativo em relação à mulher ultrapassa temporalidades.

De acordo com Mireaux (s/d), desde Hesíodo<sup>162</sup> a mulher é um calamitoso presente dos deuses aos homens. Para Hesíodo (*apud* MIREAUX, s/d, p. 200), é de Pandora que nascem os males: “Dela nasceu a raça e a sucessão maldita das mulheres. Flagelo terrível instalado no meio dos homens mortais”.

O historiador Tácito escreve que “mulheres são em virtude do sexo, fracas e incapazes de trabalhos, mas se lhes dá liberdade, são também cruéis, ambiciosas e ávidas de mando; gostam de andar entre os soldados e dominar entre os centuriões” (TÁCITO, s/d, p. 86). O próprio Imperador Tibério advertia sua mãe Lúvia a que “não se metesse em negócios importantes que não conviessem a uma mulher” (SUETÔNIO, 2004, p. 170).

Juvenal em sua sátira VI, também constrói um painel de retratos<sup>163</sup> sem retoques das mulheres romanas:

Despudoradas (Juv. VI, 7-20), cheias de vícios, insuportáveis, capazes de abandonar o esposo e o lar para seguir com um reles gladiador (60-113) e de entregar-se à devassidão e aos crimes (133-135), tirânicas (206-241), ciumentas (268-285), ambiciosas (286-299), depravadas (300-313), pedantes (434-455), cruéis (474-511), supersticiosas (511-599), adúlteras (JUVENAL *apud* CARDOSO, 2003, p. 269).

A poesia romana também é palco da reprodução de uma mentalidade patriarcal binária. Segundo Silva (2003), para representar homens e mulheres,

---

separadas nos quartos” (MIREAUX, s/d, p. 200). Em Mileto ainda no séc V as mulheres não comiam com os homens e nem mesmo podiam gritar o nome deles para chamá-los.

<sup>162</sup> Foi um poeta oral grego da Antiguidade, geralmente tido como tendo estado em atividade entre 750 e 650 a.C, por volta do mesmo período que Homero.

<sup>163</sup> No entanto, para Cardoso (2003, p. 270), “é evidente que Juvenal generaliza, abusando da veemência e da indignação. Daí a impossibilidade de levar-se ao pé da letra. tudo o que ele diz”.

Ovídio em sua obra *Ars amatória*<sup>164</sup> faz uso de várias alegorias discursivas (ora explícitas ora subentendidas), estabelecendo, sempre, uma relação de subserviência feminina para com os homens. Essa condição “é marcada no texto sempre de forma ambivalente, binária, em categorias como superior e inferior, macho e fêmea, forte e fraco, predador e presa” (SILVA, 2003, p. 360). Dentro de uma gama de representações da suposta inferioridade feminina, o binarismo poético de Ovídio é apenas um exemplo dos discursos<sup>165</sup> androcêntricos de sua época.

As prostitutas também eram alvo de declarações depreciativas. Plauto (*apud* VEYNE, 2008, p. 196) as descreve como “magras, arrastando as pernas, mancando, sórdidas [...] insetos pálidos, febris, lamentáveis”.

Dentro dessa configuração de uma pseudo-honra atribuída às mulheres da aristocracia romana e de uma produção historiográfica explicitamente depreciativa da figura feminina, ser matrona em Roma constituía “uma honrosa prisão e uma dignidade um tanto estreita em que o orgulho de uma jovem nobre se colocará no devotamento” (VEYNE, 2002, p. 82). Nesse contexto, a esposa<sup>166</sup> era vista como um utensílio doméstico, uma eterna adolescente aos cuidados de seu marido:

A esposa não era mais do que um dos móveis e utensílios da casa, que compreendiam também os filhos, os alforriados, os clientes e escravo [...] Amante e criada a um tempo, ora era uma mulher apagada, sofrendo em silêncio[...] ora era uma mulher obediente, mas corajosa e orgulhosa de sua origem nobre[...] Afinal, a esposa é na prática uma subalterna e, é de se supor, não seria capaz de ir além de seu papel. Era uma criança grande que o marido era obrigado a tratar com deferência por causa do seu dote e de seu pai nobre (VEYNE, 2008, p. 197-198).

Todavia, apesar de todos esses estigmas vinculados à figura da mulher romana, não podemos deixar de dizer que a “história da posição da mulher romana na família e na sociedade assinala uma crescente conquista de autonomia e liberdade” (GIORDANI, 1987, p. 163). Há que se evidenciar que, “nos últimos tempos da República, assinala-se o início do feminismo triunfante” (GIORDANI, 1987, p. 163).

Historicamente “houve um longo processo de emancipação da mulher romana, especialmente com o lento desaparecimento do matrimônio *cum manu* e a

<sup>164</sup> ‘A arte de amar’, obra prima do poeta romano Ovídio (43 a.C /18 d.C). Uma serie de três livros escrita em versos que abordam a arte da sedução.

<sup>165</sup> Nos textos latinos, “o discurso sobre o amor é, em geral, um discurso masculino, vazado pela ótica aristocrática” (SILVA, 2003, p. 359-359).

<sup>166</sup> No período do Império, o marido a “respeitará como um chefe respeita seus auxiliares devotados, em outras palavras, os amigos em grau inferior” (VEYNE, 2008, p. 194).

evolução da tutela” (MONTERO *apud* GONÇALVES, 2003b, p. 329). Assim, a transformação do sistema legislativo<sup>167</sup> foi um elemento fundamental para o desenvolvimento das mulheres no mundo romano. Nesse cenário de transformações, “a igualdade das pessoas frente à lei e à sua aplicação garantia às mulheres uma posição social nunca antes ocupada” (DELL CASTILLO *apud* GONÇALVES, 2003b, p. 329). Dessa forma, “pela abolição das velhas leis, pela transformação de antigas máximas, as mulheres haviam se tornado livres” (BOISSIER *apud* GIORDANI, 1987, p. 164).

Ao fim do séc. I e começo do séc. II<sup>168</sup> “abundam as grandes figuras femininas cuja fortaleza de caráter é digna de admiração. No trono se sucedem imperatrizes realmente dignas de levar, com seus maridos, o título sagrado de Augusta” (CARCOPINO, 2001, p. 119). No período do Império existiram mulheres protagonistas<sup>169</sup> de sua história e do seu tempo, mulheres livres. No entanto, na interpretação de Boissier (*apud* GIORDANI, 1987, p. 164): “o primeiro emprego que se faz da liberdade reconquistada é abusar da mesma”. Nesse sentido, sem generalizações, algumas mulheres romanas teriam se embriagado<sup>170</sup> com a liberdade, atingindo um estágio de euforia provocado pela realização daquilo que muito se espera. Pois, de acordo com Boissier (*apud* GIORDANI, 1987, p. 164):

---

<sup>167</sup> Acerca do adultério, divórcio e legislação romana (*lex Iulia adulteriis*), ver Carcopino (2001, p. 129-137).

<sup>168</sup> Segundo Carcopino (2001) no século II, a mulher romana gozou de uma dignidade e autonomia similares, para não dizer superiores, as obtidas pelo movimento feminista contemporâneo. Musonius Rufus já havia reivindicado que sob a dinastia flaviana a igualdade intelectual e moral dos sexos.

<sup>169</sup> Carcopino (2001) traz uma lista de episódios protagonizados por mulheres de personalidade, heroínas e companheiras no Império Romano. Exemplos: Claudia Rufina, Nigrina, Sulpicia e Plotina, que compartilhou tanto a glória como as responsabilidades com Trajano. Na época de Nero retrata a lealdade de Paulina a Sêneca seu marido. Ao insistir nesses famosos episódios, Carcopino reconhece que as protagonistas femininas encarnam a grandeza humana de certo tipo de mulher da época.

<sup>170</sup> Boissier (*apud* GIORDANI, 1987, p. 164) traz exemplos do ‘ébrio provocado pelo ser livre feminino’: “As que amam o dinheiro, como Terência, mulher de Cícero, apressam-se em usufruir do direito que lhes foi dado de dispor de sua fortuna [...] As que preferem o prazer à fortuna dão-se a todos os prazeres com arrebatado ardor. As menos ousadas aproveitaram-se da facilidade do divórcio para passarem de um amor a outro sob o manto da lei. Outras nem mesmo têm esse trabalho e ostentam atrevidamente o escândalo”. Para Carcopino (2001), na liberdade da mulher romana também estavam os traços de libertinagem e de dissolução dos laços familiares. Agora elas buscavam viver como vizinhas de seus maridos. *Vivit tamquam vicina mariti*. O passo seguinte será a infidelidade matrimonial sob o pressuposto que estava em voga de “viver a própria vida”. Aqui vemos os efeitos da história interpretativa sob um viés patriarcal.

Não podemos desfrutar com calma direitos dos quais estivemos privados durante longo tempo, e há sempre, nesses primeiros momentos, uma espécie de embriaguez difícil de conter. Foi o que sucedeu à sociedade romana desta época, e todos os desregramentos que se anotam então no comportamento das mulheres explicam-se, em parte, pelo encanto e enlevo da nova liberdade.

Os banquetes aristocráticos do período Imperial são uma prova dessa ‘revolução feminina’, pois, se antes as romanas sentavam com seus maridos em seus banquetes, desde que se converteram em ‘competidoras’, “passaram a disputar com o marido tanto o seu posto na mesa como a palma na arena” (CARCOPINO, 2001, p. 128). Nesse cenário, “as matronas romanas gozavam da confiança de seus maridos e ninguém as obrigava a um regime de clausura; saíam, trocavam visitas, iam pelos armazéns a fazer suas compras” (PAOLI *apud* GIORDANI, 1987, p. 163).

Porém, apesar da aparente realidade emancipatória, o feminismo que triunfou na época imperial abordou senão competitividade e luta por superioridade. Ao imitar em excesso os homens, a mulher romana terminou adquirindo antes de tudo os seus vícios do que a força que almejava e que a natureza a negava (CARCOPINO, 2001).

Outro fato a se considerar é que, apesar das significativas mudanças ocorridas no tratamento da figura feminina na transição entre República e Império, a realidade emancipatória da mulher romana não provocou alterações na base política e social do Império. As mulheres estavam livres, mas os homens continuavam no poder. Assim,

A sociedade marcadamente patriarcal de Roma experimenta, entre a República e o Principado, um conjunto de mudanças sociais que atuam de várias formas no universo feminino, conferindo às mulheres uma nova figuração nos quadros patriarcais, sem chegar, contudo, a comprometê-los (VEYNE *apud* SILVA, 2003, p. 362).

Sob essa perspectiva, a liberdade da mulher romana não compromete a essência<sup>171</sup> patriarcal das relações de poder do Império dos Césares. Essa realidade pode ser vista sob o princípio de que as mulheres continuavam não tendo acesso às

---

<sup>171</sup> Para Silva (2003, p. 362), apesar das mudanças, há alteração na realidade simbólica do *paterfamilias* “as transformações em torno da figura do *paterfamilias* nesse contexto de transição, apesar de significativas, não mudam a essência de seu significado na sociedade. O papel por eles desempenhado no ambiente doméstico e na sociedade é, via de regra o mesmo”.



instituições políticas<sup>172</sup>, fato que evidenciava que nada havia mudado na representação social da cena política de Roma (SILVA, 2003, p. 362). Nesse sentido, a ‘emancipação’ da mulher no Império traz consigo novas possibilidades de vida, no entanto, ela continua sendo mulher dentro de um contexto político marcadamente patriarcal.

Veyne (2008) reconhece as distinções de tratamento em relação à mulher entre o período da República e do Império Romano. Para ele, existiram diferenças, mas estas não foram significativas a ponto de promover uma linearidade de tratamento:

Na velha moral cívica, a esposa não era mais do que um objeto do homem de ofício, o chefe de família; fazia filhos e aumentava o patrimônio. Na segunda moral, a mulher se tornou ‘a companheira de uma vida toda’. Só lhe resta ser razoável, quer dizer, conhecendo sua inferioridade natural, obedecer (VEYNE, 2008, p. 194).

Um exemplo dessa não-mudança no *status* feminino no período do principado era o hábito de se transferir esposas:

Catão de Útica (93-46 a.C), modelo de todas as virtudes, emprestou sua mulher a um amigo e voltou a unir-se a ela mais tarde, reabsorvendo com a volta dela uma herança imensa; um certo Nero ‘noivou’[...] sua esposa Lúvia para o futuro imperador Augusto (VEYNE, 2008, p. 195).

No conjunto, tem-se, pois, a noção de que, “embora eminentemente patriarcal, a sociedade romana não deixava de apresentar contradições relativas às relações entre homens e mulheres” (FUNARI, 2003, p. 323). Por essa razão, acreditamos que tanto na República quanto no Império Romano havia espaços de contra posicionamentos formados por mulheres. Na paisagem dos Césares também existiam heterotopias feministas<sup>173</sup>. No caso da mulher romana, tratava-se de espaços de crise (FOUCAULT, 2009a), de indignação.

Talvez ao buscarmos essas heterotopias femininas em Roma, encontraremos traços de uma voz que sempre existiu, mas que foi silenciada por uma política de interpretação histórica androcêntrica e patriarcal (CAVICCHIOLI, 2003). Por isso, no

<sup>172</sup> “Como não podiam assumir realmente cargos políticos, as mulheres imperiais se viram obrigadas, na maior parte das vezes, a exercer influência por intermédio de seus filhos e maridos” (POMEROY *apud* GONÇALVES, 2003b, p. 331).

<sup>173</sup> Em nossa pesquisa não restringimos a possibilidade heterotópica à comunidade joanina. Segundo Foucault (2009a) as heterotopias existem em todas as sociedades. No caso específico da mulher romana, acreditamos que seu caráter promoveu esses outros espaços.

sentido de uma reconstrução<sup>174</sup> da história de mulheres na antiguidade “a simplicidade de nosso olhar deve ser substituída por uma observação mais atenta e menos condicionada” (FUNARI, 2003, p. 324). Quem sabe assim poderemos contemplar a outra face de uma realidade romana não contada, porém vivida, ao reconstruirmos e visibilizarmos uma versão feminina da história.

Como seria a história contada sob o olhar das mulheres no seu tempo? Essa pergunta está aberta a novos olhares e pesquisas sob essa realidade ainda um tanto encoberta. A priori podemos afirmar que “nosso passado ainda se constrói através de discursos bastantes conservadores e androcêntricos, ainda que exista uma grande quantidade de fontes, literárias ou principalmente materiais, á espera de novas interpretações” (CAVICCHIOLI, 2003, p. 294). Por certo, a história da mulher romana é um livro que ainda não foi terminado.

Dessa forma, a maioria dos registros sobre as mulheres na Antiguidade “tem que ser lidos considerando-se a parcialidade do discurso; eles não deixam de dar, ainda assim, importantes vestígios, para que se construam aspectos de uma história ainda por ser construída” (SILVA, 2003, p. 356). Uma história que traz sonoridade de uma “voz rara, ainda que existente e por ser trabalhada” (FUNARI *apud* SILVA, 2003, p. 356).

Enfim, entre hermenêuticas e intencionalidades, o passado nos reserva mistérios e surpresas a serem revelados em uma nova história. Até onde conseguimos investigar, o que sabemos é que em meio à pluralidade<sup>175</sup> de perfis da

---

<sup>174</sup> Sob esse viés, os estudos contemporâneos sobre gênero trazem uma perspectiva crítica em relação à história interpretativa da mulher na antiguidade. Como existe uma política da interpretação sobre Jesus, também existe uma política interpretativa em relação às mulheres daquela época. Quando o pressuposto interpretativo se vale de uma hermenêutica androcêntrica e inflexível, dificilmente haverá espaço para um olhar isento do paradigma binário homem-mulher na antiguidade. Sabemos que a maioria da ‘história das mulheres’ foi contada por homens que bebiam de um viés patriarcal, e essa ‘história’ tem sido reproduzida e aceita como verdade até hoje. Cavicchioli (2003, p. 289), questiona a teoria do patriarcado que serviu para reconfirmar a ideia da subordinação feminina. Essa teoria “não dava abertura para se pensar as mulheres, as relações de gênero e a sexualidade de uma outra maneira, menos rígida ou fixa, heterogênea”. Nesse aspecto, a autora traz a perspectiva de uma aplicabilidade da teoria de gênero que critica as imagens construídas por uma historiografia masculinizada.

<sup>175</sup> Para Cardoso (2003, p. 279), estas são: “romanas e estrangeiras. Patrícias e plebeias. Escravas, libertas, prostitutas, matronas, mães; dançarinas, citaristas, criadas, amas-de-leite, feiticeiras; ceramistas, tecelãs, cozinheiras, carpideiras; intelectuais, cantoras, vendedoras, mimas, perfumistas, maquiadoras, cabelereiras; e mulheres ricas; e damas da corte; e articuladoras políticas; e santas; e mártires; e artistas. O mural é imenso: Cultas e rudes, fracas e poderosas, virtuosas e devassas, fiéis e perjuras. Algumas dóceis, outras rebeldes, outras, ainda, dominadoras e fortes. São mulheres da cidade, das províncias, da orla, do oriente; itálicas, célticas, germânicas, gregas, judias, egípcias, negras, bárbaras, cristãs”. Segundo Grimal (*apud* Giordani, 1987) existiam inúmeras e diferentes ocupações para as mulheres que não tinham vocação para desempenhar as funções maternas:

mulher romana, cada uma levava sua vida, “ora se submetendo ao estabelecido, ora se revoltando contra as regras, divertindo-se ou chorando, adoecendo ou trabalhando, amando e parindo, vivendo e morrendo...” (CARDOSO, 2003, p. 279). Estas eram guerreiras que “construíram suas famílias e seu mundo, que cumpriram seu destino, glorioso ou inglório, que enfrentaram vicissitudes, carregaram seus fardos, palmilharam caminhos sem fim” (CARDOSO, 2003, p. 279).

Nessa senda existencial, entre anseios e lutas por emancipação os ouvidos da mulher romana também contemplavam um discurso Imperial que falava sobre a chamada *Pax Romana*. Todavia, mais uma vez elas se encontravam diante de uma realidade ideológica que estava longe de ser a chave da liberdade que alcançasse não só as relações de gênero, mas todas as esferas sociais e políticas do mundo mediterrâneo do século I. É sobre essa realidade ideológica que trataremos a seguir.

### 2.2.3 A *Pax Púrpura*: O outro lado do Evangelho de César

O sistema de dominação do *cosmos* - Império Romano foi construído sob o pilar dialético entre política e religião<sup>176</sup>. Sobre esse pilar eram estabelecidas as relações gênero e de classes no século I. Nessa estrutura, “o poder político e sua legitimação dependiam não apenas de impostos e exércitos, mas também das percepções e crenças humanas” (CROSSAN, 2007, p. 217). Assim, no sistema simbólico da religião estruturava-se a esperança e a coesão dos povos do mediterrâneo.

Herdeiro de Júlio César, Otávioano foi o primeiro a usufruir do *status* e das benesses de ser divino em vida. Em um mundo de transições<sup>177</sup> ideológicas, só um deus poderia renovar as esperanças e trazer a paz necessária. Esse deus foi Otávioano. Ele “não era apenas o senhor do império e da terra, mas também do calendário e do tempo. Senhor da história” (CROSSAN, 2007, p. 222-223).

---

estudavam processos, discutiam política, procuravam e transmitiam novidades do mundo inteiro, expunham, na presença de seus maridos silenciosos e com ruidosa petulância, suas teorias e seus planos a generais revestidos do *paludamentum*.

<sup>176</sup> O imperador exercia a função dos deuses na terra. Era o canal de controle, o representante dos deuses e da sociedade, o elo ‘intocável’ entre os céus e a terra. Sua saúde representava a saúde do seu povo. Porém, quem domina na realidade? Para Wengst (1991, p. 70) “os governantes têm, na verdade, poder de domínio, mas são, simultaneamente dominados”.

<sup>177</sup> Referimos-nos aqui a transição entre República e Império ocorrida na época de Otaviano Augusto (27 a.C).

Ele que terminou com a guerra e trouxe a paz, César, que por sua epifania excedeu as esperanças dos que profetizaram boas-novas (*euanggelia*), não apenas superando os benfeitores do passado, mas não permitindo nenhuma esperança de melhores benfeitores no futuro; e uma vez que o nascimento do deus trouxe ao mundo as boas-novas (*euanggelia*), em sua pessoa (CROSSAN, 2007, p. 222).<sup>178</sup>

No nascimento<sup>179</sup> de Augusto, sua vida e seus feitos entraram para história. Na proclamação do seu Evangelho<sup>180</sup> instaurou-se o seu legado. Em todas as cidades da Ásia romana “decretava-se, tanto para o passado quanto para o presente e o futuro, esse único evangelho poderoso: as boas-novas do advento de Augusto, de sua epifania e presença, de ser ele o Senhor global, filho divino e salvador cósmico” (CROSSAN, 2007, p. 223).

Dentro desse panorama de glória, um dos grandes aspectos salvíficos de Augusto estava na realização da *Pax*<sup>181</sup> Romana. Pois:

Augusto e seus sucessores realizaram aquilo que parecera ao mundo antigo, antes de sua época, um objetivo inatingível: a paz permanente, sem choques constantes de guerra externa ou revolução interna, e uma vida regulada pelas condições ordenadas de um Estado civilizado (ROSTOVTZEFF, 1961, p. 214).

O relato de Paulus Fabius Maximus<sup>182</sup> (*apud* CROSSAN, 2007, p. 221) declara que Augusto:

Restaurou a ordem quando tudo se estava desintegrando e sucumbindo no caos e deu nova expressão ao mundo todo, mundo no qual teríamos experimentado destruição para a satisfação de alguns se César não tivesse nascido para ser uma benção comum a todos nós.

<sup>178</sup> Segundo Crossan (2007) esse texto é uma reconstrução feita por especialistas que integra a versão de Priene (cidade da Ásia Menor) com outros fragmentos descobertos em quatro outras cidades asiáticas.

<sup>179</sup> “Portanto, uma vez que nunca houve nem haveria de novo boas-novas ou evangelho [...] que pudessem ser mais do que o anúncio de seu nascimento” (CROSSAN, 2007, p. 223).

<sup>180</sup> Segundo Crossan (2007, p. 217) o termo “evangelho”, ou “boas novas” (*euanggelia*) já era utilizado por Augusto em sua teologia Imperial. “As histórias contadas a respeito dos imperadores faziam parte da mistificação destinada a elevar os imperadores e a esfera do sistema político acima da vida cotidiana”.

<sup>181</sup> “Esta paz foi designada de acordo com o poder supremo do Império Romano: *Pax Augusta*” (WENGST, 1991, p. 18). Nesse período, “o conjunto do Império permaneceu numa paz profunda e conheceu uma unidade sem precedentes” (GRIMAL, 2008, p. 120-121). “A primeira preocupação de Augusto foi concluir a pacificação da Gália e da Hispânia, onde subsistiam várias regiões dissidentes. Os dez primeiros anos do principado foram consagrados a essa tarefa” (GRIMAL, 2008, p. 115-116). Apesar das afirmações, a *Pax Romana* não era uma paz universal, ela tinha os seus limites nas fronteiras do Império Romano (WENGST, 1991).

<sup>182</sup> Foi um governador romano da Ásia, que propôs à Liga das cidades Asiáticas a mudança do calendário para comemorar o aniversário de Augusto como o dia do Ano-Novo (CROSSAN, 2007, p. 220).

Para Grimal (2008, p, 111), “a obra de Augusto foi essencialmente uma obra de pacificação, não somente no interior, ao restabelecer, por vezes sob coação, a ‘concórdia das classes’ com que sonhava Cícero, mas também nas províncias e, sobretudo nas fronteiras”. Essa *Pax* e ordem “foram criadas pelo Império Romano não para um aglomerado informe de homens, mas para todos os que estavam mais ou menos influenciados pela civilização” (ROSTOVTZEFF, 1961, p. 214).

Todavia, diante do contexto civilizatório e cultural da *Pax*, a declaração de Tácito (*apud* WENGST, 1991, p. 63), soa como alerta. Segundo ele:

Os homens que ainda há pouco rejeitavam a língua romana, agora ansiavam por aprender a retórica romana [...] Pouco a pouco a gente entregava-se a influência amolecedora do vício: pórticos, banhos e seletos banquetes. E isto chamava-se para os ingênuos, modo fino de viver (*humanitas*), quando, na verdade, era apenas um elemento de escravização.

De forma oposta a essa concepção, no panorama histórico *pax* Augusta ecoam tons de liberdade<sup>183</sup>. Nesse cenário, César é o herói<sup>184</sup>, o canal da prosperidade<sup>185</sup> e da ‘justiça’. Sob essas expectativas, “o imperador já não é o comandante de um exército ou de uma nação conquistadora, mas o Pai, em breve o deus, a quem tudo se deve” (GRIMAL, 2008, p. 126).

Vinculada ao sistema patriarcal romano, a *Pax Augusta* carregava consigo o sentido de pertença, patriotismo, gratidão<sup>186</sup> e dependência<sup>187</sup> por parte da população, ainda que sob um efeito anestésico<sup>188</sup>. Nessas condições, “como não haveria de nascer um sentimento muito real de reconhecimento para com aquele

<sup>183</sup> “De todos os que algum dia possuíram um império, vois sois os únicos que reinais sobre homens livres” (ARISTIDES *apud* WENGST, 1991, p. 16).

<sup>184</sup> “Tú, César, podes afirmar ousadamente, que tudo aquilo que se subordina à tua fidelidade e à tua proteção está em segurança” (SÊNECA *apud* WENGST, 1991, p. 71).

<sup>185</sup> Segundo Grimal (2008), a prosperidade geral aumentou. Por toda parte se assiste o progresso da indústria e do comércio. As estradas, que em princípio davam respostas às preocupações estratégicas, servem o desenvolvimento das comunicações. Nessa época, a riqueza já não é o privilégio exclusivo dos conquistadores. Os súditos tem nela sua participação. Segundo Plínio (*apud* GRIMAL, 2008), até a mais humilde rapariga do campo possuía um espelho de prata.

<sup>186</sup> “Essa gratidão é inseparável de um outro sentimento, que se deve mesmo designar como um ‘patriotismo imperial’: o orgulho de pertencer a um Império forte e próspero. Pouco a pouco apaga-se o rancor dos súditos” (GRIMAL, 2008, p. 126).

<sup>187</sup> Sêneca discursa sobre a morte do Imperador, aquele que possui o espírito do Império. Segundo ele, “será o fim da paz romana, isto fará cair em ruínas a felicidade de tão grande povo; este povo estará longe deste perigo enquanto souber suportar os freios” (SÊNECA *apud* WENGST, 1991, p. 18).

<sup>188</sup> Em nossa concepção essa *Pax* anestésica, traz parâmetros baixos de comparação. Não há fome, nem guerra, então está tudo bem. Mas seria só isso? Uma paz que vence a guerra, mas que impede o sonho que vai além dela mesma?

que, em tão escassos anos, rechaçou para sempre a angústia do amanhã, a insegurança, a fome, a guerra, e proporcionou a alegria de viver?” (GRIMAL, 2008, p. 126). Enfim, com a *Pax Romana* “Augusto não conseguiu apenas unir os territórios do Império, deu a todas as províncias o sentimento e a fé que em vão teriam sido procurados no tempo da República” (GRIMAL, 2008, p. 127). Nas palavras de Élio Aristides<sup>189</sup> (*apud* WENGST, 1991, p. 16), “em toda parte foi estabelecida a ordem e a luz clara na vida e no Estado, apareceram leis e os altares dos deuses encontraram fé”.

Sob o viés desse sentimento de gratidão e glorificação do Império a *Pax Augusta* tem sido contada. Entretanto, a história é refém e objeto daqueles(as) que a contam. Sendo assim, nem todo olhar ou versão sobre a *Pax Imperial* está repleto de gratidão e brandura. A *Pax Romana* também é uma questão de perspectiva<sup>190</sup>.

Sob esse prisma inverso, Wengst (1991) apresenta a outra face da moeda em relação à *Pax Augusta*, dando ênfase à versão histórica a partir dos olhos dos que a sofreram, não dos que usufruíram dela. Esta era um discurso elitista<sup>191</sup>, contado pelos que a viam de cima. Porém, “o olhar ‘a partir de cima’ sobre o brilho de Roma não faz perceber toda realidade. Ele apresenta contexto de sentido contradito pelas vítimas” (WENGST, 1991, p. 18).

Certamente a experiência e o olhar daqueles que se submeteram à estrutura de dominação promovida pela *Pax Augusta* nos trazem outra versão do ocorrido. Para Mann (*apud* CROSSAN, 2007, p. 13), “o interesse de Roma está em seu imperialismo [...] O Império de dominação acabou transformando-se em verdadeiro império territorial”. Seu domínio e expansão se davam pela força, não pelas ideias. Nessa configuração, estratégias, armamento e opressão eram palavras chave (SCHIAVO e SILVA, 2000). Nas palavras de Horsley (2004, p. 111), o poder militar romano pode ter estabelecido uma ‘nova ordem mundial’ de ‘paz e segurança’ para a elite imperial. O “lado negro da *Pax Romana*, porém, significou desordem e devastação para os povos conquistados”.

<sup>189</sup> Élio Aristides foi um orador grego proveniente da Ásia Menor, enaltecendo os feitos de Roma a partir de uma perspectiva elitista e dominante (WENGST, 1991).

<sup>190</sup> Decisivo é, na verdade, “a questão do ponto de vista, que o observador assume, a questão da perspectiva, que ele, com isto adquire” (WENGST, 1991, p. 18).

<sup>191</sup> Grande parte das inscrições e poesias que enalteciam a era de *Pax* de Augusto provém das mãos dos que se encontram na camada superior da sociedade. Isso pode ser visto desde as poesias de Homero e Virgílio, as declarações de Élio Aristides e as inscrições em diversas partes do Império promovidas pela aristocracia Imperial. Ver Wengst (1991, p. 15-20) e Crossan (2007, p. 217-224).

Dessa forma, sob o arsenal militar romano a adaptação dos povos conquistados não era uma questão de escolha<sup>192</sup>, e sim de sobrevivência diante da lei do mais forte. Assim, “ensinava-se aos conquistados mesmo quando não explicitamente que seria melhor se se adaptassem à raça-mestra reformando-se a si mesmos” (MACMULLEN *apud* CROSSAN, 2007, p. 13).

Na troca antagonica de olhares no espaço imperial romano, dominação e submissão são pontos de vista de uma paz que também traz medo<sup>193</sup>. Pois “o poder romano causa terror e insegurança, para então se oferecer e agir como refúgio de paz” (WENGST, 1991, p. 25). Relativizada pelo olhar dos que a usufruem ou a toleram “esta paz que Roma traz é paz-de-vitória para os romanos; para os vencidos, paz de submissão” (WENGST, 1991, p. 23).

Em meio aos discursos elitistas da *Pax Imperial*, ecoam as vozes<sup>194</sup> dos não silenciados pela história. Sob uma perspectiva ‘de baixo’<sup>195</sup> a *Pax Augusta* muda de cor. Pois “teria havido, sem dúvida, paz; mas paz toda manchada de sangue” (TÁCITO *apud* WENGST, 1991, p. 20). Nesse relato ecoa uma paz promovida pela violência legitimada, onde o ‘branco’<sup>196</sup> elitista é substituído pelo vermelho sangue instalado nos outros olhares, nas outras experiências.

Na história dos que sofrem impera uma *Pax púrpura*<sup>197</sup>. Pois, segundo Juvenal (*apud* WENGST, 1991, p. 78) essa foi “uma época pior do que a Idade de Ferro, para cuja perversidade sequer a natureza encontrou nome nem metal segundo o qual pudesse ser designada”. Nessa versão da *Pax Augusta* os romanos

<sup>192</sup> Segundo Rostovtzeff (1961, p. 215), “o Império Romano não foi nunca, nem tentou ser, um Estado mundial de tipo nacional- um a Estado no qual uma nação domina e se impõe às outras por coação”. No entanto, “a pax romana, em teoria uma relação de direito entre dois parceiros, é, na realidade, uma ordem de dominação; Roma é o parceiro que, a partir de si mesmo, ordena a relação e propõe as condições” (KLINGNER *apud* WENGST, 1991, p. 20). “Para o não-romano *pax* significava a confirmação da submissão a Roma por meio de contrato que englobava, simultaneamente, a proteção de Roma contra os ataques de outros povos estrangeiros”(DINKLER *apud* WENGST, 1991, p. 20).

<sup>193</sup> As tribos “temiam a nossa paz” (TÁCITO *apud* WENGST, 1991, p. 25).

<sup>194</sup> “Deve ter havido muitas mais do que aquelas que nos foram transmitidas, vozes ‘de baixo’ que ninguém escreveu” (WENGST, 1991, p. 77).

<sup>195</sup> Wengst (1991, p. 19) fala sobre a importância de se “inverter a perspectiva para uma percepção ‘a partir de baixo’, para que a realidade experimentada como sofrimento não seja entregue ao esquecimento”. Nesse contexto, entre os escritores antigos é, sobretudo, Tácito que se opõe a glorificação romana.

<sup>196</sup> Aqui não tratamos de aspectos étnicos, mas sim da cor branca como representação simbólica de uma *Pax* que supostamente traz ‘paz’.

<sup>197</sup> No tempo do Império Romano, a púrpura imperial era considerada preciosíssima. Era símbolo de poder. Somente o imperador podia vestir- se inteiramente de púrpura. A púrpura autêntica podia ser colorações diferentes, mas o colorido que a define no sentido estrito do termo é de uma tonalidade entre ametista e vermelho-escuro. Esse vermelho em nossa pesquisa não remete à vestimenta e poder imperial, mas ao sangue derramado daqueles que foram ‘conquistados’ pela *Pax* de Augusto.

não são heróis. São saqueadores. Augusto e seu Império não são mais promotores de benefícios e coesão, mas tiranos. Sob o olhar púrpura da história, Augusto não é mais o salvador do mundo, mas aquele que o desola. Estes são os perigosos romanos:

A cuja arrogância se acredita escapar pela submissão e comportamento leal. Estes salteadores do mundo revolvem o próprio mar [...] Saquear, assassinar, assaltar, tudo isso eles designam com o nome falso de soberania (*imperium*), e onde criam um deserto, dão-lhe o nome de paz (TÁCITO *apud* WENGST, 1991, p. 78-79).

No outro lado do Evangelho de César, sua paz é refém dos significados e dos efeitos atribuídos a ela. Entre a época de ouro pintada por Aristides e a *Pax* púrpura relatada por Tácito estão olhares e experiências, glorificadas ou silenciadas na história de um Império não tão pacificador e coeso como se pensava/proclamava.

Enfim, esse Império, “cujo sistema da ‘*pax romana*’ domina sobre tudo e sobre todas as pessoas de povos conquistados, é o mundo dentro do qual foram vivenciadas e elaboradas as experiências de fé narradas no Novo Testamento” (RICHTER REIMER, 2006, p. 73). Tanto a *Pax* de Augusto quanto a estruturação político-religiosa<sup>198</sup> do Império são legados que pertenceram ao contexto dos Imperadores contemporâneos a Jesus e as comunidades dos cristianismos originários. É nesse *cosmos*-Império que se dá a experiência da comunidade joanina com Cristo.

Nessa atmosfera surgem realidades e possibilidades heterotópicas (RICHTER REIMER, 2004), instauram-se as denúncias e os contrapositionamentos a uma *Pax* imposta. É nesse mundo território, de opressões e conquistas, espaço de diferenças e desigualdades naturalizadas, de injustiças justificadas que a comunidade joanina vive a experiência da *basileia*.

Mas em que consiste a *basileia* do Cristo joanino? Isso é o que veremos a seguir. A priori, o que podemos dizer é que, mesmo sob propósitos antagônicos à *Pax romana*, ela também foi conquistada sob preço de sangue.

---

<sup>198</sup> Para Wengst (1991) a *Pax Romana* constituída predominantemente por sua força militar se destacando por seu aspecto simbólico e religioso, onde o poder romano legitimava-se pelo divino. Nesse sentido, a ideologia da *Pax Romana*, apoiada na concepção da *pax deorum*, alcançava-se um tipo de ordem e progresso e se mantinha uma tranquilidade relativa, espelhada em um ideal de harmonia celeste longe de ser alcançado na realidade terrena (SCHIAVO e SILVA, 2000).



## 2.3 A BASILEIA

A certeza da promessa segue sendo intangível e a promessa segue sendo verdadeira, pois o futuro escatológico já se iniciou com Jesus.  
(Rudolf Schnackenburg)

Um Reino traz em sua essência a convivência entre o que governa e os que são governados. Nele, a realeza do que está no trono revela o seu caráter. Nele, o reinado daquele quem possui a coroa é cheio de poder, mas repleto de responsabilidades. Na monarquia romana, o rei era considerado o mediador entre os deuses e os homens, era quem podia apaziguar as divindades; praticamente um deus. No entanto, não demorou a se descobrir que reis também se corrompem (GRIMAL, 1999).

Na esfera da comunidade joanina no século I, temos a figura de Jesus Cristo<sup>199</sup>, um rei também considerado mediador entre Deus e os homens, apaziguador da ira divina, o próprio Deus, incorruptível.

A diferença de perfil entre esses governantes aponta para sua proposta de reinado. Pois, enquanto no século VI a.C, a toga de púrpura, a coroa de ouro, e a cadeira ornada de marfim evidenciavam o poder do rei romano (CORASSIN, 2001), no século I, a coroa de espinhos, a cruz e a ressurreição proclamavam o poder e a *basileia* de Jesus Cristo.

Dentro da configuração joanina, um meta-ponto do discurso de Jesus em Jo 18,36 é a expressão grega *basileia*<sup>200</sup>. Mas o que ela significa? Quais são os seus efeitos no contexto da comunidade joanina? No intuito de clarear essa questão, a seguir trataremos da história interpretativa da *basileia*, na sequência abordaremos a *basileia* no QE, e logo após os princípios desviantes desse Reino.

<sup>199</sup> “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” (YODER, 1975, p. 105, tradução própria).

<sup>200</sup> 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 e ao mesmo tempo problematiza sua política kyriárquica de sentido. Em nossa pesquisa adotaremos o modelo interpretativo de Fiorenza e manteremos sem tradução o termo *basileia*, no máximo nos referiremos a algumas designações léxicas.

### 2.3.1 Hermenêuticas do Reino: Uma Breve História Interpretativa da *Basileia*.

Como observamos anteriormente, o mecanismo interpretativo se dá a partir de uma relação fenomênica de compreensão entre o sujeito interpretante e a realidade a sua volta, seu mundo (HEIDEGGER, 2006). A partir de sua história o indivíduo interpreta um termo, um pensamento, uma mensagem e isso não tem sido diferente em se tratando do Reino de Deus. Sob esse viés, o Reino de Deus também é uma questão hermenêutica. Diante dessa perspectiva, temos a história interpretativa da *basileia* que perpassa tanto o judaísmo antigo como os tempos de Jesus chegando até a idade moderna. No entanto, os muitos olhares lançados sobre a *basileia* vindos de diversas partes do tempo e contextos tem produzido múltiplas interpretações sobre o que é, e quando será o Reino de Deus, e nisso não há consenso.

A expressão *basileia*<sup>201</sup> *tou theou* não começa nos discursos de Jesus. Ela tem uma história própria que está intimamente relacionada à trajetória do povo judeu. Desde cedo “Israel atribuiu ao seu Deus o título de Rei indicando o poder e o domínio de Javé sobre toda a terra” (FACCIO, 1993, p. 18). Dessa forma, não podemos falar de *basileia* sem recorrermos primeiramente ao pano de fundo veterotestamentário<sup>202</sup>, pois mesmo que a expressão ‘Reino’<sup>203</sup> tenha uma conotação universal, sua origem no decurso da revelação divina é hebraica<sup>204</sup>, não gentílica (NÚÑEZ, 1975, p. 18).

<sup>201</sup> O termo grego *basileia* é ambíguo. “No entanto não cabe a dúvida de que a expressão a que nos referimos representa uma frase aramea bem consolidada no uso judaico: ‘*malkut* dos céus’. *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” (DODD, 1974, p. 42). 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. Em todos os casos a palavra tem nuances não só morárquicas como masculinistas. Os termos *basileia* e *malkut* expressam basicamente o mesmo conceito (NÚÑEZ, 1975) 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).

<sup>202</sup> “No Antigo Testamento, a ideia de um reino de Deus vem expressa através do verbo *malak* / ‘reinar’ associado com o nome Yahveh (Sl 93.1; 96.10; Êx 15.18; 1Sm 8.7; Is 24.23; etc). Em vários textos, Yahveh também recebe o título de *melek* / ‘rei’ (Nm 23.21; Dt 33.5; Is 6.5; 41.21; 43.15 etc). Somente em poucos textos aparece a designação *malkut* Yhwh / ‘reinado de Yahveh’ (Sl 103.19; 145.11-13)” (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 855).

<sup>203</sup> “O termo ‘reino’ é um tanto ambíguo, porém obviamente sugere a ideia de um território ou comunidade governada por um rei” (DODD, 1974, p. 42).

<sup>204</sup> Para Quesnel (1997, p. 9), no texto hebraico do Antigo Testamento, três nomes comuns são empregados, derivados de *melek* (rei): *Melukat*, que geralmente pode ser traduzido como realeza,

Para Vidal (2009, p. 105) o Reino de Deus é essencialmente um símbolo social que “na esperança israelita significou sempre uma oposição frontal a todo tipo de domínio opressor”. Nesse aspecto, o Reino de Deus para Israel se vincula à ordem política da sociedade (PANNENBERG, 1974). Suas origens “na tradição israelita haviam 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).

Segundo Vidal (2009, p. 103) a dimensão básica do símbolo do Reino de Deus na tradição israelita foi a confissão da soberania essencial de Deus. As origens dessa confissão de Javé rei estiveram, certamente no culto do Templo de Jerusalém da época davídico-salomônica.

Entretanto, dentro da configuração político-religiosa israelita as concepções sobre o Reino divino também eram construídas e alteradas de acordo com as circunstâncias vividas. Segundo Utech (1991) existem diferentes conceitos<sup>205</sup> do Reino de Deus na história de Israel: 1- A teocracia<sup>206</sup> 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 a 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<sup>207</sup> e a apocalíptica<sup>208</sup>.

---

*Malkut*, o equivalente de reinado e *Mamelakah* que designa de preferência reino. No entanto, as três significações são sempre conjugadas.

<sup>205</sup> “Com o 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 e RICHTER REIMER, 2008, p. 855-856).

<sup>206</sup> Segundo Malina (2004, p. 11), teocracia “é um termo da ciência política para se referir ao sistema político de sociedades que se dizem governadas por Deus”. Nesse sistema de governo, Deus é quem está no controle, ele é quem administra o poder e por consequência norteia as relações sociais.

<sup>207</sup> De acordo com Utech (1991) a famosa profecia clássica surge com a monarquia do séc X a.C. Os profetas anunciavam um novo acionar de Deus, depois de um juízo do mundo presente.

<sup>208</sup> Segundo Utech (1991) o cativo babilônico, a opressão e o exílio fizeram que a esperança do Reino de Deus sofresse modificações. Aqui o Reino se configura em um caráter cósmico e universal, onde o Filho do homem passa a ser associado a uma imagem celestial (Dn 7.13).

De acordo com Schlosser (2004, p. 1501), a expressão Reino de Deus, praticamente ausente no Antigo Testamento<sup>209</sup>, “se exprime no judaísmo antigo por meio dos predicados atribuídos a Deus e dos verbos que exprimem sua ação”, no entanto seu tratamento não se compara a ênfase dada pelo Novo Testamento. Na maioria das vezes o horizonte da expectativa do judaísmo antigo<sup>210</sup> sobre o Reino permanece no âmbito de sua concretização terrena, vinculada à centralização de Israel. Uma terra renovada por um acontecimento dinâmico transformador da realidade histórica que mudaria a situação de calamidade para um estado de paz e plenitude de vida (VIDAL, 2009).

Todavia, o cativeiro babilônico pode ser visto como um fator hermenêutico de alteração da *basileia* em relação ao seu estabelecimento temporal, onde, a manifestação futura<sup>211</sup> da soberania divino- libertadora se converteu no núcleo central da esperança de Israel na longa fase do pós-exílio (VIDAL, 2009, p. 105). Diante dessa configuração histórica, “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).

Dentro do panorama neotestamentário, “o Reino de Deus é uma das mensagens centrais, sobretudo nos evangelhos” (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 857). Sob esse prisma, o símbolo do Reino de Deus não foi somente um motivo importante na missão de Jesus, mas se constituiu justamente como o centro<sup>212</sup> de sua vida e ministério (VIDAL, 2009, p. 107).

Os traços dominantes da pregação de Jesus em relação à *basileia* envolvem o seu caráter ativo e dinâmico, sua dimensão soteriológica e seu caráter bipolar (presente-futuro) (SCHLOSSER, 2004). Ao anunciar a vinda do Reino de Deus,

<sup>209</sup> No Antigo Testamento “a expressão reino de Deus é praticamente ausente. Só a encontramos uma vez (Sb 10,10) e raramente sob formas equivalentes (Exemplos vistos em Sl 103,19; Dn 3,33; Tb 3,2)” (SCHLOSSER, 2004, p. 1500). No entanto, “o conjunto temático 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).

<sup>210</sup> “O tema se apresenta, sobretudo na literatura apocalíptica (Dn, Testamento [ou Assunção de Moisés]), nas antigas orações (*Qaddisch*), nos escritos de Qumrã o tema se destaca no Livro da Guerra (1QM) e nos fragmentos de 4Q sobre os Cantos para o holocausto (ou sacrifício) do *Sabbat*” (SCHLOSSER, 2004, p. 1501).

<sup>211</sup> Para Vidal (2009), isso aparece frequentemente na profecia pós-exílica, em alguns casos já com motivos apocalípticos (Is 24,23; 33,17-22; 66,23; Jr 10,7-10; Ab 21; Mq 2,12-13; 4, 6-8; Sf 3,14-15; Zc 14,9; 16-17). Porém, seu desenvolvimento mais amplo se deu na literatura apocalíptica.

<sup>212</sup> A *basileia tou theou* constitui o núcleo da pregação de Jesus (JEREMIAS, 1973; UTECH, 1991; MALINA, 2004; SCHLOSSER, 2004; GUTIÉRREZ, 2006; SOBRINO, 2008; CASTILLO, 2009; VIDAL, 2009).

“Jesus mesmo atendeu à fé de ‘estrangeiros’ e abriu o horizonte universal da libertação verdadeira pelo tempo e pelo espaço do mundo humano” (LEERS, 2009, p. 101).

Porém, 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<sup>213</sup>. Em nenhum momento se apresenta uma definição ou uma descrição concreta sobre o que a *basileia tou theou* consiste (QUESNEL, 1997; REIMER e RICHTER REIMER, 2008; CASTILLO, 2009). Por essa razão, “permanece impossível, porém, querer encerrar o Reino de Deus numa definição” (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 857).

Segundo Sobrino (2008, p. 74), “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”. Nessa 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).

Quanto ao seu sentido fundamental, o símbolo jesuano tinha o mesmo caráter que o da esperança tradicional israelita. O Reino de Deus era o acontecimento libertador esperado, o acontecimento único e definitivo com o qual Deus iria transformar a história do povo de Israel e, por meio dele, a de todos os povos da Terra. Porém, o que Jesus proclamava e trazia à cena era que essa soberania essencial de Deus, até então oculta e sem efeito na história degradada do povo, se manifestava definitivamente no momento presente com sua potência salvadora. Era agora que Deus inaugurava o acontecimento aflorado e irrepitível em toda a história de Israel e do mundo, manifestando assim sua autêntica soberania de Deus criador e salvador (VIDAL, 2009, p. 109).

Nos tempos de Jesus a *basileia tou theou* também estava sujeita a versões e interpretações<sup>214</sup> diversas. Nesse aspecto, “o reino é, com efeito, a recapitulação ou compêndio da mensagem evangélica” (TRILLING *apud* CATILLO, 2009, p. 467). Pois, “no século I da Era Cristã, sob o impacto da opressão romana, o reino de Deus mais uma vez se transformou numa inspiração para revoltas e promessas de

<sup>213</sup> Em nenhum lugar do Novo Testamento “se encontra uma definição clara e direta sobre o Reino de Deus” (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 857). Nesse sentido, “o Reino de Deus não é apreendido como noção nem definido como conceito” (QUESNEL, 1997, p. 8).

<sup>214</sup> Para Dodd (1974, p. 43), na linguagem israelita contemporânea dos Evangelhos podemos distinguir duas maneiras principais de falar sobre o Reino de Deus. “Primeiro, Deus é rei do seu povo Israel, e sua autoridade real é efetiva na medida em que Israel é obediente à vontade divina revelada na Torá. Submeter-se incondicionalmente a lei é “tomar sobre si a *malkut* dos céus”. Nesse aspecto, o Reino de Deus é um ato presente. Porém, em outro sentido, o “reino de Deus” é algo que todavia está por revelar-se. Deus não é só rei de Israel, mas de todo o mundo”.

libertação” (PIXLEY, 1986, p. 117). Sendo assim, a dominação romana por um lado e a opressão religiosa por outro foram fatores da mudança da concepção sobre o Reino de Deus para o povo judeu do século I. Dentro da ‘pluralidade de esperanças’ na soberania de Deus as expectativas sobre a *basileia* circulavam basicamente entre a teocracia<sup>215</sup>, a hierocracia<sup>216</sup> e a apocalíptica<sup>217</sup> (UTECH, 1991).

Como já afirmamos, “a crença no Reino de Deus aparece como um fator de transformação histórica” (HÜNERMANN, 2004, p. 1504). Por sua vez, a mutabilidade<sup>218</sup> hermenêutica da *basileia* está quase sempre vinculada a questões político-sociais<sup>219</sup> (NÚÑEZ, 1975). Dentro das constantes mutações circunstanciais em relação à *basileia*, em uma configuração pós pascal, “à medida que os anos se passavam e o Império Romano se recusava a desaparecer, a paixão e a raiva contra a imoralidade e a injustiça voltavam-se cada vez mais para o íntimo. Isso explica as concepções acerca da *basileia* no século II<sup>220</sup>, onde o Reino de Deus era cada vez mais visto como um estado de graça totalmente espiritual<sup>221</sup> (HORSLEY e SILBERMAN, 2000, p. 65).

<sup>215</sup> Esperança de um reinado político-messiânico de um descendente de Davi. Ver Utech (1991 p. 28-29).

<sup>216</sup> Governo sacerdotal. Sistema meritocrático, onde o Reino de Deus se faz presente somente mediante a fidelidade e ao cumprimento da lei. Ver Utech (1991 p. 28-29).

<sup>217</sup> Aqui o Reino de Deus é visto sobre caráter cósmico, catastrófico e universal, com viés de resignação por parte do povo em relação à opressão romana. Ver Utech (1991 p. 28-29).

<sup>218</sup> Dentro das vertentes hermenêuticas do Reino, Núñez (1975) mostra uma escala histórica de formulações teológicas a seu respeito: Partindo do século I algumas tendências apocalípticas já são suprimidas no século II pela Igreja *post* apostólica que cansada de esperar seu Senhor passam a limitar o Reino ao estado celestial, ultraterreno. No século IV a teologia Agostiniana que passa a identificar a Igreja com o Reino colabora com a concepção de uma fusão do rei celeste com o Rei terreno. Por conseguinte, os reformadores passam a identificar o Reino com a igreja invisível e sua ala esquerda se esforça para recuperar o conceito apocalíptico do governo de Deus. No séc XIX o Reino passa a ser visto como uma sociedade ideal frente a primeira guerra mundial, assumindo assim um caráter ético, que culminaria no sentido liberal em um Evangelho social.

<sup>219</sup> Para Horsley e Silberman (2000, p. 234) um dos exemplos da mudança de mentalidade está no evangelho de Lucas, que “foi escrito para provar às autoridades imperiais que a nova religião do cristianismo era totalmente inofensiva e não representava ameaça sediciosa à atual ordem das coisas”. Aqui não se contestava o poder de Roma, mas utilizava com habilidade sua elevada metáfora imperial. Nesse contexto a existência do Império não iria atrapalhar, mas sim facilitar a vinda do Reino de Deus.

<sup>220</sup> “Para muitas Igrejas, o inimigo principal já não era o Império Romano e sim o ambiente terreno em que o cristianismo teria de existir em paz até a segunda vinda de Cristo. A aceitação definitiva do Império era tão universal que, lentamente, a imagem de Cristo transformou-se da de um rei alternativo para a de um imperador modelo – que presidia um governo imaginário no céu” (HORSLEY e SILBERMAN, 2000, p. 231-232).

<sup>221</sup> Segundo Pixley (1986, p. 115), “no processo pós-70, a boa nova do reino passou a ser uma mensagem espiritual de salvação individual. Nessa forma a-histórica, ela ficou, com razão, caracterizada como ópio religioso, porque dá, a um povo sofredor e as pessoas que sofrem, forças para suportar suas dores e dificuldades. Oferecendo-lhes sonhos privados que compensem uma realidade pública intolerável”.

Dentro da teologia pré-nicena do Reino de Deus, a ideia da *basileia* divina, concebida na perspectiva da história da salvação, “encontra sua principal matriz conceitual na doutrina platônica de uma assimilação do homem ao mistério divino, segundo uma sucessão gradual de situações escatológicas” (HÜNERMANN, 2004, p. 1505). No entanto, no século IV d.C.<sup>222</sup>, o sinal da cruz foi novamente materializado<sup>223</sup> em Constantino. Nessa época, “a organização das igrejas e da hierarquia dos funcionários eclesiásticos acabou ficando tão estreitamente ligada à estrutura do Império que o Reino de Deus fundia-se cada vez mais com o reinado dos homens” (HORSLEY e SILBERMAN, 2000, p. 235).

Na sequência histórica de interpretações acerca do Reino encontra-se a teologia medieval de Joaquim de Fiori<sup>224</sup> e o vínculo igreja invisível-Reino feito pelos reformadores. Na era moderna a hermenêutica da *basileia* passa a ser vinculada a ética e moralidade, onde o Reino passa a ser visto como “uma visão do que o homem pode fazer em sua própria existência” (HÜNERMANN, 2004, p. 1506). Contudo, “foi a teologia latino-americana da libertação a que destacou, com ênfase especial, a centralidade do Reino de Deus, no conjunto da mensagem cristã. Este reino é o ‘último’ já presente na história”(CASTILLO, 2009, p. 468).

Além da mudança gradativa da concepção sobre o Reino de Deus na história, também houve muitas especulações em relação a sua face escatológica. Para Castillo (2009, p. 468) a exegese dos Evangelhos ocupou-se extensamente do Reino de Deus, sobretudo as cristologias do século XX, essas muitas vezes centralizaram suas preocupações mais no quando<sup>225</sup> da *basileia* do que propriamente em sua natureza.

---

<sup>222</sup> “Na ‘teologia imperial’ inaugurada por Eusébio, os imperadores cristãos atuam como vigários de Jesus Cristo para o Império, e o Império mesmo é exaltado à categoria de realidade cristã” (HÜNERMANN, 2004, p. 1505). Na teologia pós-constantiniana do Reino de Deus, a igreja torna-se assim a representante sacramental do Reino de Deus.

<sup>223</sup> Para Núñez (1975) no século IV a igreja se converteu de perseguida para protegida do Império Romano, deixando de olhar para o céu para se deleitar nas coisas da terra. Aqui, as circunstâncias político-sociais influenciaram poderosamente na hermenêutica do Reino.

<sup>224</sup> Segundo essa teologia é preciso “distinguir três idades do mundo: o reinado do Pai, marcado pela economia veterotestamentária da salvação e pelo domínio das potências seculares, o reinado do Filho, submetido à economia neotestamentária da salvação e à dominação sacerdotal, enfim, o reinado do Espírito, que é o da comunidade monacal inspirada pelo Paráclito” (HÜNERMANN, 2004, p. 1506).

<sup>225</sup> Faccio (1993) aborda algumas discursões sobre a relação entre o Reino de Deus e o tempo: Johannes Weiss e Albert Schweitzer entendiam o Reino como uma realidade exclusivamente futura e supra-terrena (escatologia consistente). Já segundo Charles Dodd Jesus é o cumprimento do Reino (escatologia realizada). Joachim Jeremias propõe uma ‘escatologia realizada’ ou ‘em processo de realização’, nela a consumação do Reino iniciou-se em Jesus, no entanto, ainda não se completou.

Todavia, segundo Reimer e Richter Reimer (2008, p. 858), com os quais concordamos, “transparece de forma clara que não se deve especular sobre o quando e o como da realização do Reino, pois ele já é vivenciado diariamente, visto que está no meio das pessoas”. Já de acordo com Faccio (1993, p. 18), “presente e futuro são características formais do Reino. O que importa é o que é o Reino”.

Da mesma forma, segundo Quesnel (1997, p. 9)

O aspecto temporal do Reino de Deus é tão difícil de captar, quanto seu conteúdo. Trata-se de uma realidade móvel, evolutiva, inatingível que só o contato frequente com os textos pode ajudar a apreendê-la, pelo menos parcialmente. Mas a descoberta, ao que parece, jamais será terminada.

Enfim, entre hipóteses e temporalidades, preferimos tratar o Reino como uma realidade presente<sup>226</sup>, experiencial e cotidiana (REIMER e RICHTER REIMER, 2008). O que também observamos é que entre hermenêuticas, experiências e esperanças, a *basileia* é algo evidente e sua interpretação tem influenciado condutas de indivíduos e sociedades ao longo da história. Na sequência de nossa pesquisa procuraremos observar as perspectivas interpretativas sobre a *basileia* no QE. Essas perspectivas contemplam desde os olhares contemporâneos sobre a *basileia* no Evangelho joanino à tentativa de encontrar na própria comunidade joanina os sujeitos interpretantes desse Reino diante do seu tempo. Nisto consiste nosso próximo desafio.

### 2.3.2 A *Basileia* no QE: O Evangelho da presença do Rei

O Reino de Deus no QE pode ser observado como um fruto da hermenêutica joanina sobre o seu tempo. Todavia, a distância entre o olhar da comunidade joanina e o olhar contemporâneo eleva a *basileia* no QE ao *status* de um ‘enigma’ a ser interpretado. Esse enigma começa já nas poucas menções feitas sobre *basileia* por parte dos(as) autores(as) do Evangelho joanino e no ineditismo do fragmento Jo 18,36.

---

Dentro dessa concepção também estão às pesquisas de Georg Kümmel e G. Gloege. Entretanto, a famosa tese do ‘já e ainda não’ foi desenvolvida por Oscar Culmann (FACCIO, 1993).

<sup>226</sup> “A realidade escatológica do Reino de Deus é acentuada de forma presente e futura: como já presente, mas também ainda como experiência no futuro para aquelas pessoas que fizeram sua opção pelo Reino de Deus e vivem de acordo com a mesma” (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 858).



Diferente da alta concentração sobre a temática Reino de Deus no material sinótico<sup>227</sup>, 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). Diante desses dados surgem algumas questões: Por que se falou tão pouco em Reino de Deus no QE? Qual(is) o(s) significado(s) da *basileia* nesse Evangelho? Haveria alguma conexão entre o QE e os Evangelhos sinóticos em relação à temática do Reino de Deus?

Em relação ao número reduzido de menções sobre Reino de Deus no QE existem diversas opiniões. Para Blanchard (1997, p. 67), esse número restrito de menções “não significa que a realidade esteja ausente, mas a apresentação é diferente da dos sinóticos”. Essa apresentação está vinculada a uma descentralização da temática do Reino em detrimento de uma centralização na pessoa de Jesus ao longo do QE.

Sob esse viés, “João pouco fala em ‘reino’, mas os casos em que o termo aparece são muito significativos. Quem fala do reino em João é só Jesus [...] A razão é simples: só Jesus pode falar do seu reino sem mal-entendido” (KONINGS, 1994, p. 56). No QE Jesus é quem tem a voz, ele é o agente kerigmático do seu Reino, visto 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” (QUESNEL, 1997, p. 11).

Segundo 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”. Como já foi observado, a concepção de *basileia* no QE está vinculada a sua elaboração cristológica que também envolve o caráter régio<sup>228</sup> de Cristo.

Para Niccacci e Battaglia (1985, p. 21) “é fácil perceber como João não fala mais do reino de Deus (exceto em 3,3-5; 18,36), desde que dele tratavam suficientemente os outros Evangelhos. Ele prefere dirigir o seu olhar para a pessoa de Jesus que não lhe parece suficientemente aprofundada”. Nessa perspectiva o

<sup>227</sup> 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)”.

<sup>228</sup> “Jesus é Rei. Isto é o que implica o nosso tema quando falamos de Reino” (NILES, s/d, p. 8, tradução própria). Um fato interessante é que “dos quatro evangelhos o de João é o único a pôr nos lábios do povo a exclamação ‘Rei de Israel’ (Jo 12,13)” (BLANCHARD, 1997, p. 70).

caráter cristocêntrico joanino traria consigo não a pretensão de discursar sobre o Reino, mas de sim proclamar o seu Rei<sup>229</sup>. Assim, é provável que:

João tenha deslocado sua atenção do acontecimento, o reino de Deus, para a pessoa, Jesus Cristo, o Rei desse reino. Por isso o reino de Deus significa não tanto a Igreja ou o reino celeste ou a salvação escatológica, mas o próprio Cristo. E 'ver o reino de Deus' quer então dizer conhecer o Cristo com adesão de fé (NICCACCI e BATTAGLIA, 1985, p. 67).

Dessa forma, o QE “concentra o olhar na própria figura de Jesus que assume pessoalmente a função real, de modo especial na hora da paixão” (BLANCHARD, 1997, p. 67). Para Brown<sup>230</sup> (1986, p. 120), “em vez de escrever sobre o governo ou reino de Deus, João centraliza todas as suas imagens em Jesus, como sendo aquele em quem o reino de Deus foi perfeitamente realizado, de modo que pertencer a ele substitui a entrada no reino”.<sup>231</sup> Assim, o fator cristocêntrico joanino é chave fundamental para a interpretação do Reino de Deus no QE, evocando sempre a presença e a pessoa de Jesus como o representante maior dessa nova esfera de poder instaurada em meio à humanidade. Por isso, falar em Reino, no QE, pressupõe pensar no dono da coroa antes de todas as coisas.

Segundo Tuñi e Alegre, (1999) no Quarto Evangelho Jesus não anuncia o Reino, nem o proclama como presente, ao contrário, a mensagem da fé no Cristo é o seu elemento principal. Nesse contexto, a cruz é o trono do rei vitorioso. Nela “ocorre mesmo uma substituição de poderes: o príncipe deste mundo é lançado fora; o domínio de Satanás cede à realeza de Jesus” (SANTOS, 1994, p. 110).

Para Yoder (1975) quem fala do Reino fala da pessoa do Rei. Como já observamos, a cristologia joanina tem conotações cristocêntricas e cristocráticas. No QE, quanto maior a dificuldade da comunidade joanina, mais gloriosa se torna sua compreensão sobre Jesus (TEPEDINO, 1993). Na caminhada da comunidade, o anúncio desse Rei poderoso está explícito na cristologia joanina através da sua ideia

---

<sup>229</sup> Segundo Quesnel (1997), no QE o vocábulo “Reino” (*basileia*) aparece 5 vezes, Rei (*basileus*) aparece 16 vezes e Rei designando Jesus aparece 14 vezes. Isso nos mostra o caminho de compreensão joanina que gradativamente passa a falar mais do Rei do que do seu Reino.

<sup>230</sup> Para Brown (1989, p. 110), “a *basileia* não só era localizada e condicionada, mas também (como acontecia com o reino do Filho) era implicitamente identificada com a Igreja. A ausência da terminologia do ‘reino’ em João evita semelhante evolução”.

<sup>231</sup> Entretanto, Léon-Dufour (1998, p.223) afirma que “a identificação do Reino de Deus com a pessoa de Jesus Cristo é posterior ao século II na tradição cristã; além disso, e sobretudo, a expressão ‘entrar no reino de Deus’ dificilmente é aplicável ao próprio Jesus”.

de uma escatologia realizada voltada para a certeza da presença de Jesus no seu tempo (BROWN, 1983; MEINCKE, 1988; THEISSEN, 2007). Em relação ao QE, a *basileia tou theou* pode ser contemplada no próprio ‘semblante’ daquele que a governa. Na configuração cristológica e cristocêntrica do Evangelho joanino, a *basileia* personaliza-se, se torna presente. Assim, “o que João Batista e Jesus anunciam realiza-se e acontece em Jesus” (MEINCKE, 1988, p. 48). Conforme Theissen (2007, p. 113),

Pelos primeiros cristãos o Reino de Deus, a *parousia*, a ressurreição e o juízo eram esperados como acontecimentos futuros. Mas a fé cristã primitiva de Jesus até o Apocalipse caracteriza-se pela convicção de que estas coisas já estão se realizando. O Evangelho de João faz destas afirmações atuais, presentes à base da fé, de certa forma impelindo as coisas futuras para a margem.

A nítida presença de Jesus para a comunidade joanina também nos revela o aspecto inter-relacional entre a *basileia*, Jesus e a comunidade<sup>232</sup>. Nas palavras de Yoder (1975), quem fala sobre Reino fala sobre comunidade. Isso porque, “uma mensagem que proclame o reino, não se pode escutar genuinamente sem que se forme um povo” (YODER, 1975, p. 106, tradução própria). No caso do QE, a comunidade joanina é um desses espaços que representam a *basileia*. Porém, a realidade joanina a partir de sua elaboração cristológica gradativa não compreende a *basileia* de forma distante de seus dias. Pelo contrário, ela se faz presente na pessoa do seu Rei que faz parte da memória, mas também é verdade atuante no seu cotidiano.

No QE a presença do Jesus ressurreto proporciona a construção da *basileia* no seio da comunidade joanina. É na memória sobre Jesus e em sua companhia em meio às crises que se observam os frutos do seu governo, o seu modo de governar. No Evangelho da comunidade joanina encontra-se a ênfase no *basileus* desse Reino, o verdadeiro promotor e mantenedor dos espaços de libertação e ruptura diante da ordem corrompida. Assim, a realeza de Jesus se “diferencia do ‘mundo’ como sistema injusto, mas se exerce necessariamente dentro da história humana” (BARRETO e MATEOS, 1999, p. 765), agindo no interior e exterior do ser humano a partir de uma mudança libertadora da situação (BOFF, 2012).

---

<sup>232</sup> Assim, “se Jesus e o Pai são um, o governo de Deus é, com maior perfeição, transformado em realidade em Jesus. Em vez de entrar no reino de Deus, como num lugar, precisamos inserir-nos em Jesus para fazer parte da comunidade” (BROWN, 1986, p. 110).

Esse deslocamento cristológico joanino que enfatiza a centralização na pessoa de Jesus, em contrapartida significa a exigência de uma decisão por parte da humanidade (BULTMANN, 1981). Como uma das representantes desse Reino, a comunidade joanina se situa sob uma realidade transformadora, onde sua relação com a pessoa de Jesus Cristo foi fator primordial para a construção do seu destino.

Diante desses dados hermenêuticos observamos que o deslocamento temático da *basileia* para a pessoa Jesus no QE pode ser visto como uma explicação para o número restrito de menções sobre o Reino de Deus no Evangelho joanino. Esse deslocamento está associado à própria trajetória cristológica da comunidade, que como já foi observado, a cada crise compreendia Jesus de um modo mais glorioso<sup>233</sup> (TEPEDINO, 1993).

Para Vidal (2013, p. 56), a temática Reino de Deus centralizada nos ditos sinóticos e conseqüentemente mencionada no Primeiro Evangelho joanino (E1), deixa de ser abordada somente a partir do Segundo Evangelho (E2), documento que expressa pela primeira vez a alta cristologia joanina. Este passa a considerar a revelação da realidade celeste de Jesus sob concepções cósmicas e dualistas. Com base nesses dados, o surgimento da alta cristologia joanina explica a o desaparecimento da temática do Reino no QE, à medida que nessa fase cristológica da comunidade se enfatizava mais a pessoa e os atributos de Jesus do que o seu Reino. Todavia, esses pressupostos não respondem a pergunta sobre o significado do Reino de Deus no QE e principalmente em Jo 18,36, objeto de nossa pesquisa.

Há muito tempo temáticas e expressões do QE têm sido interpretadas sob um prisma diferente em relação aos Evangelhos sinóticos. Esse critério de dessemelhança tem gerado uma tendência interpretativa ‘espiritualizante’ ou ‘despolitizante’ das temáticas do QE, especialmente em se tratando do Reino de Deus. Por isso<sup>234</sup>, a *basileia* no QE tem sido interpretada de forma totalmente peculiar.

Dentro dessa perspectiva, em relação ao significado da *basileia* em Jo 3,3; 3,5 temos a disposição algumas linhas clássicas de interpretação<sup>235</sup>. De acordo com

---

<sup>233</sup> Esse trajeto teria culminado na escrita Segundo Evangelho joanino E2 (VIDAL, 2013) que baseado no desenvolvimento de uma alta cristologia retrata Jesus como um emissário celeste.

<sup>234</sup> Trabalhamos com a hipótese de que a *basileia* no QE tem sido compreendida de forma totalmente peculiar por ser interpretada ao longo dos tempos sob a exegese pneumática de Clemente, que distingue entre a realidade pneumática do QE e a realidade somática dos sinóticos.

<sup>235</sup> Não pretendemos nessa pesquisa obter um aprofundamento exegético dessas perícopes. Em síntese em Jo 3,3; 3,5 o Reino de Deus é mencionado em um contexto vinculado ao batismo e ao

Léon-Dufour (1998, p.223) “a expressão ‘reino de Deus’, frequente nos sinóticos [...], porém única em Jo, significa ‘a vida eterna’, vale dizer, a vida divina que se difunde quando ‘Deus reina’”. Sob uma perspectiva similar, Reino de Deus está aberto para todo aquele que nascer do alto e tem 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 homem, a aquisição de nova identidade, de nova vida (MATEOS e BARRETO, 1999). Para Blanchard (1997, p. 69) o Reino de Deus no QE, corresponde “a uma das formas de expressão da realidade global denominada ‘salvação’, mais frequentemente traduzida pelas metáforas da vida ou da luz, em compensação a realeza pessoal de Cristo é energicamente afirmada na tradição joanina”.

Em relação à *basileia* em Jo 18,36 observamos a tendência da leitura ‘espiritual’<sup>236</sup> ou ‘despolitizada’<sup>237</sup> desse Reino. Para Dodd (2003, p. 304-305) em seu discurso régio visto em Jo 18,36, Jesus “admite implicitamente que é rei num sentido não-terreno [...] isto é, a realeza do Messias é a soberania da Verdade que ele revela e encarna. Em virtude disso ele exige a obediência dos homens”. A partir dessa perspectiva, “a intenção do evangelista parece ser clara. O termo ‘rei’, isto é, Messias, quando aplicado a Jesus, deve ser entendido apenas no sentido de autoridade na esfera espiritual” (DODD, 2003, p. 125). Sob um viés similar, Champlin (1979, p. 603), também afirma que na cena diante de Pilatos Jesus não era um representante político, e sim um rei celestial.

Contudo, sem desconsiderar a relevância dessas interpretações e tão pouco a dimensão eterna do Reino de Deus, pretendemos abordar outra possibilidade interpretativa<sup>238</sup> acerca da *basileia* no QE. A priori, concordamos com a perspectiva

---

novo nascimento relacionado a uma expectativa da vida eterna (DODD, 1977). Entretanto, essa vida está focalizada na própria pessoa de Jesus, pois “‘entrar no Reino de Deus’, significa chegar à comunhão com Cristo” (NICCACCI e BATTAGLIA, 1985, p. 68). Nesse contexto, para 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”.

<sup>236</sup> Para Schaff (*apud* CHAMPLIM, 1979, p. 603) a solene declaração de Cristo em Jo 18, 36 concerne à origem celestial e ao caráter extraterreno de seu Reino.

<sup>237</sup> Segundo Howard (*apud* CHAMPLIM, 1979, p. 602), “Jesus não negou seu caráter real, mas mostrou que esse reino não era de origem terrana ou de natureza política [...] a realeza de Jesus pertencia ao terreno da verdade”.

<sup>238</sup> Nosso trajeto hermenêutico em relação à *basileia* no QE se constrói a partir de três matrizes de interpretação: 1- a já abordada trajetória cristológica da comunidade (MARTYN, 1979b; TEPEDINO,

de que o termo Reino de Deus “é puramente residual neste evangelho. Ele sobrevive (três vezes, todas elas em Jo 3) somente devido à sua centralidade na narração evangélica mais antiga” (PIXLEY, 1986, p. 114). A partir desse argumento, compreendemos que além de considerar a trajetória cristológica da comunidade e a presença de Jesus como marco hermenêutico em relação à *basileia* no QE, um caminho interpretativo complementar sobre a *basileia* joanina consiste na investigação das Tradições Básicas (TB) e na identificação de uma semelhança entre o QE e os Evangelhos sinóticos no que se refere a temática do Reino de Deus. Esse processo interpretativo pode ser realizado com base nas pesquisas de Vidal (2013).

Como já abordado anteriormente, os textos joaninos sobre Reino de Deus no QE (Jo 3,3-5<sup>239</sup>; 18,36) fazem parte do Primeiro Evangelho (E1), escrito sob a concepção de uma ‘baixa cristologia’ em um período de expulsão sinagoga e proclamação messiânica. Esse Primeiro Evangelho (E1) tem um conteúdo narrativo similar ao Evangelho de Marcos inclusive em relação à temática do Reino de Deus (VIDAL, 2013).

Conforme Vidal (2013, p. 46, tradução própria), “o fenômeno literário de E1 é muito semelhante ao Evangelho de Marcos. Ambos se fundaram sobre a influência das fontes das tradições básicas, que já assinalavam o esquema do marco narrativo de ambas as obras”. Dessa forma, podemos dizer que de fato o trabalho do autor de Marcos, o criador do marco narrativo dos Evangelhos sinóticos<sup>240</sup>, coincidiu fundamentalmente com E1 servindo-se de tradições básicas parecidas (VIDAL, 2013, p. 46).

Na estrutura escriturística do QE construída por Vidal, o Primeiro Evangelho (E1) tem um conteúdo muito similar ao dos Evangelhos sinóticos. Inclusive, observa-se que os motivos típicos dos ditos sinóticos, centrados em torno da temática chave do acontecimento do Reino de Deus figuram apenas em E1 (VIDAL, 2013, p. 56). Sob esse marco teórico, a partir desse novo panorama investigativo, podemos observar a *basileia* joanina sob o prisma da semelhança conceitual com os sinóticos.

---

1993); 2- a semelhança com o material sinótico (VIDAL, 2013); 3- a presença de Jesus (BROWN, 1986). Na sequência do texto explicitaremos a coleração entre elas na análise da *basileia* joanina.

<sup>239</sup> 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”.

<sup>240</sup> Isso porque o marco narrativo dos Evangelhos de Mateus e Lucas foi baseado no Evangelho de Marcos (VIDAL, 2013, p. 46).

Esse critério estabelece um padrão hermenêutico para o conceito *basileia* no QE. Certamente não ignoramos as inúmeras diferenças<sup>241</sup> entre o QE e os Evangelhos sinóticos. Todavia, em Vidal (2013), a temática Reino de Deus e a baixa cristologia joanina parecem ser pontos de intersecção entre eles.

Com base nesses critérios, observamos que inicialmente as expectativas sobre o Reino de Deus eram compartilhadas nas comunidades dos cristianismos originários, que se utilizavam de fontes e tradições<sup>242</sup> em comum para proclamar a *basileia*. Dentro dessa relação de semelhança, o estabelecimento da diferença entre o QE e os Evangelhos sinóticos só vem a acontecer posteriormente (VIDAL, 2013). Essa diferença pode ser vista na trajetória da comunidade joanina e no processo dinâmico de sua cristologia, que, gradativamente centralizava-se em um Jesus cada vez mais glorioso e celestial. Nesse trajeto, são precisamente os textos do Segundo Evangelho (E2) junto com o Terceiro Evangelho (E3) os que caracterizam a diferença do QE em relação aos Evangelhos sinóticos (VIDAL, 2013, p. 51).

Sob esse aspecto, são os textos de E2 que falam sobre a vida eterna<sup>243</sup>, a partir de uma concepção marcadamente dualista. Isso explica por que a *basileia* provavelmente não significa vida eterna no QE. Dentro da trajetória da comunidade joanina, o conceito *basileia* 'pode'<sup>244</sup> ter sido substituído<sup>245</sup> a posteriori pelo conceito de vida eterna. Entretanto, sob a ótica de E1, a expressão *basileia* é fruto de um período específico da comunidade e por isso trazia consigo um significado específico. Esse significado engloba expectativas messiânicas de um Reino cristocrático que se daria a partir de uma política superior<sup>246</sup> de governo com alcance de todos os povos.

<sup>241</sup> Estamos cientes das diferenças significativas entre o QE e os sinóticos. Sobre essas diferenças conferir as pesquisas de Bultmann (1981, p. 419-421) e Dodd (2003, p. 578).

<sup>242</sup> Segundo Bultmann (1981, p. 419, tradução própria), o QE certamente conhece a tradição que foi reelaborada nos sinóticos, "como fica manifesto claramente em algumas palavras de Jesus, em algumas narrações de milagres e na história da paixão".

<sup>243</sup> Para Vidal (2013) a temática da vida eterna possui uma concepção marcadamente dualista fruto de uma elaboração joanina posterior em E2.

<sup>244</sup> "Ora, é costume dizer que o Quarto Evangelho abandonou a escatologia apocalíptica e substituiu o conceito 'reino' pelo de 'vida eterna'. Aqui cabe prudência. Em primeiro lugar, João não abandonou totalmente a linguagem da escatologia futura, ainda que esta não seja dominante e sim interpretada no sentido de uma vida eterna que começa desde já na fé em Jesus. Quer dizer que o que se espera já começa para quem crê" (KONINGS, 1994, p. 56).

<sup>245</sup> Tanto Pixley (1986) quanto Léon-Dufour (1998) acreditam na substituição da expressão Reino de Deus pela 'vida eterna'. Entretanto, para Theissen (2007) a vida eterna, não é apenas coisa futura, ela se dá no conhecimento de Deus, e a questão soteriológica não se encontra mais no céu, mas no coração dos homens na terra.

<sup>246</sup> Essa expressão é própria de Konings (1994).

Contudo, a *basileia* no âmbito da comunidade joanina possui peculiaridades em relação aos sinóticos. Essas podem ser identificadas a partir do nível de ressignificações sobre Jesus observadas na trajetória cristológica da comunidade. Dentro dessa perspectiva, a intenção de revelar Jesus como o Cristo, o Rei dos judeus que os sinóticos propõem como meta de conhecimento, o QE pressupõe como ponto de partida (THEISSEN, 2002, p. 229). Além disso, o QE aponta para um particular senso de escatologia realizada da comunidade que traz em sua realidade a presença do Rei e seu modo de governo em meio às crises.

Diante de todos esses dados, nosso trajeto hermenêutico em relação à *basileia* no QE considera três fatores fundamentais como critérios de interpretação: 1- a trajetória cristológica da comunidade (MARTYN, 1979b; TEPEDINO, 1993); 2- a semelhança com o material sinótico (VIDAL, 2013); 3- a presença de Jesus (BROWN, 1986).

Tendo em vista esses critérios conclui-se que: no trajeto cristológico da comunidade joanina a temática do Reino de Deus foi registrada no Primeiro Evangelho (E1), a partir de uma influência de tradições básicas (TB), também utilizadas pelos Evangelhos Sinóticos. Esse registro ocorreu em uma fase da comunidade onde vigorava a baixa cristologia joanina (VIDAL, 2013), que proclamava Jesus como o Messias do tipo davídico<sup>247</sup> (TEPEDINO, 1993). Todavia, no percurso da comunidade, de forma gradativa Jesus se revelava mais glorioso e mais presente (MARTYN, 1979b). Dessa forma, em um processo de ressignificação da *basileia*, a partir da construção do Segundo Evangelho (E2), não haveria a necessidade de se falar sobre Reino, pelo fato de se ver no próprio Cristo a consumação de toda essa realidade de vida e governo.

Essa formulação explica o número restrito de menções sobre a *basileia* no QE, e aponta para o seu significado. Sob essa perspectiva, apesar do alto índice polissêmico de várias expressões do QE, percorremos esse caminho interpretativo para demonstrar que em Jo 18,36 a *basileia* é *basileia*. Seu espectro dinâmico, ontológico e social através da presença de Jesus na comunidade joanina permite-nos vê-la como tal. O discurso joanino retrata um Reino messiânico proclamado em

---

<sup>247</sup> Sobre a expectativa messiânica davídica em outras literaturas inclusive nos Evangelhos sinóticos ver em Stegemann (2012, p. 433-442). Segundo o autor, “a esperança vinculada a Jesus como rei futuro no trono de Davi entende seu reinado como representação terrena do reinado de Deus” (STEGEMANN, 2012, p. 442).



um período de conflitos e expulsões vivenciados pela comunidade joanina. O mesmo engloba o senso de uma escatologia realizada que evidencia a presença do próprio Jesus como exemplo de governo diante do mundo. Esse Reino é norteado por princípios e por um modo de governar compartilhado no seio da própria comunidade.

Segundo Brown (1986), o senso de escatologia realizada da comunidade joanina a coloca face a face com Jesus. Essa 'face' traz consigo posicionamentos críticos e alternativos à ordem global vigente. Ela traz consigo aspectos heterotópicos. Na face do Cristo a comunidade enxerga a face do Reino. Na companhia de Jesus revoluções se tornam possíveis, espaços de justiça surgem em meio a um *cosmos* injusto e desigual, heterotopias acontecem.

Enfim, na comunidade joanina os princípios da *basileia* são personalizados, humanizados no próprio Cristo. É na presença e no exemplo do Rei que se tem forças para seguir adiante, para se vencer mesmo em meio as aparentes derrotas. No QE o rei nunca deixa seu povo. É ele quem manifesta a *basileia* com seu próprio exemplo, com sua própria vida. Ele é o próprio agente do desvio crítico da *basileia*, ele é o agente heterotópico da comunidade joanina. Ele é o gerador dos princípios desviantes da *basileia* que se manifestam nas atitudes de sua comunidade. Na sequência<sup>248</sup> de nossa pesquisa trataremos sobre esses princípios desviantes e seus efeitos reais sobre os seres humanos. Estes de alguma forma podem ser a chave para a compreensão dos aspectos heterotópicos da comunidade joanina.

### 2.3.3 Os Princípios Heterotópicos da *Basileia*

O Reino de Deus pode ser visto como um projeto heterotópico<sup>249</sup> de sociedade (STEGEMANN, 2012). No âmbito social, suas estruturas de transformação são responsáveis pelo surgimento de outros espaços. Esses espaços, ou construções heterotópicas, ao contrário das utopias, são lugares reais identificados ao longo dos tempos nas sociedades (FOUCAULT, 2009a). Sob essa perspectiva, a heterotopia do Reino não deveria ser observada como um castelo de areia utópico (STEGEMANN, 2012), visto que nesses outros espaços os princípios

<sup>248</sup> Nossa pesquisa compreende que de forma conceitual, os princípios da *basileia* são os mesmos tanto para os Evangelhos sinóticos quanto para o QE. Nesse sentido, buscaremos agrupá-los na sequência.

<sup>249</sup> A pesquisa de Stegemann (2012, p. 416- 443), aborda de forma ampla essa realidade.

da *basileia* se fazem concretos através da relação entre Deus e o ser humano e nos relacionamentos de indivíduos e comunidades.

Segundo Foucault (*apud* STEGEMANN, 2012, p. 414), as “heterotopias possuem algo inquietante, em contraste com a utopia consoladora”. Essa afirmação não se faz diferente em relação aos aspectos heterotópicos do Reino de Deus. Ao contrário da perspectiva utópica em relação à *basileia*, os princípios do Reino apontam para uma realidade questionadora e desviante diante das situações reais de injustiça instaladas nas sociedades ao longo da história.

Um dos princípios fundamentais do Reino é a sua realidade crítica e subversiva. No exercício de sua soberania, Deus de forma antagônica critica os tipos de governo que excluem, oprimem e desumanizam o ser humano. Dessa forma, proclamar a soberania de Deus em termos de esperança equivale a criticar o presente (YODER, 1975). Foi isso o que Jesus fez diante de Pilatos em Jo 18,36 (ECHEGARAY, 1981). Dentro do conflito crítico com o anti-reino, seu discurso e postura radical<sup>250</sup> questionava as estruturas de poder vigentes. Dentro desse viés crítico, o resultado da carreira de Jesus mostra que, de forma preferencial sua proclamação a respeito da *basileia* foi política<sup>251</sup>, não metafórica e muito menos ‘espiritual’ (MALINA, 2004, p.11).

Para Schüssler Fiorenza (2005, p. 159), Jesus e seus primeiros discípulos anunciavam a *basileia* (comunidade/império<sup>252</sup>) como uma realidade alternativa a *basileia* romana. Dessa forma, além de evocar a ancestralidade que proclama o poder criador e salvífico de Deus, o termo *basileia* também é “um símbolo político que apelava à imaginação de oposição do povo vitimizado pelo sistema imperial romano. Ele concebe um mundo alternativo livre de fome, pobreza e da dominação” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2005, p. 159). Por esses motivos, um Reino que não se

<sup>250</sup> Para Schüssler Fiorenza (2005, p. 76), “Jesus foi moldado pela radical visão igualitária e comensalidade do movimento *basileia* tanto quanto o moldou”.

<sup>251</sup> O objetivo de Malina (2004) é elaborar um modelo científico-social comparativo para compreender a proclamação de Jesus a respeito do Reino de Deus. Segundo ele, “o Reino de Deus proclamado por Jesus era uma instituição política na qual religião e economia estavam inseridas” (MALINA, 2004, p. 77). Contudo, a *basileia* de Cristo não se restringe às articulações políticas convencionais. Ela se instaura no âmbito das relações humanas na forma de uma política superior à ordem política vigente no mundo dos homens. Yoder (1975) também vê a realidade política do Reino em outro nível. Segundo Sherman (*apud* MOILA, 1990, p. 92) o Reino “abrange a dimensão pré-política, a política e a traspolítica da existência”.

<sup>252</sup> Para elevar na consciência o significado político de *basileia*, Schüssler Fiorenza (2005) sugere que a expressão seja melhor traduzida por palavras como “império, domínio ou comunidade”. Essas traduções acentuam linguisticamente o caráter oposicional do Império/comunidade de Deus ao Império Romano.

origina nesse mundo, não significa a adesão a uma filosofia alienante, muito menos uma estrutura de governo divino despolitizada<sup>253</sup>. É justamente através de suas implicações políticas que instauram-se as críticas e o seu caráter subversivo, no entanto não violento e não opressivo, visto que um reinado baseado na opressão não pode ser duradouro (PANNENBERG, 1974).

Segundo Crossan (*apud* SCHÜSSLER FIORENZA, 2005, p. 58), uma das características do Reino de Deus é justamente a de se opor à injustiça sistêmica. Nesse aspecto, “o igualitarismo radical ou radicalismo ético de Jesus configurou-se como uma profunda rejeição do mal sistêmico e da violência estrutural de sua situação social, marcada pela opressão tanto patriarcal como imperial”. A partir dessa realidade, a concepção da *basileia* se encontra na proclamação e *práxis* de uma ordem de valores diferente e de uma mudança radical das condições sociais (CROSSAN *apud* STEGEMANN, 2012). Dessa forma:

O reino de Jesus dos ninguéns e dos indesejados no aqui e agora deste mundo foi seguramente concebido de forma radicalmente igualitária e tornava, desta maneira, totalmente irrelevantes e ultrapassadas as diferenças sociais e de gênero, políticas e religiosas (CROSSAN *apud* STEGEMANN, 2012, p. 443).

Pensando em relação à construção heterotópica, o princípio crítico da *basileia* aponta uma realidade de contraposições promotora de espaços alternativos, lugares de denúncia que e ao mesmo tempo acolhem os necessitados e oprimidos (RICHTER REIMER, 2004). A lógica mais profunda do desígnio de Deus é: “um reino para o ser humano” (SOBRINO, 2009, p. 76). Ao ser compreendida como realidade que interfere nas relações humanas, e, por isso realidade política, a *basileia* traz consigo princípios ‘desviantes’ antagônicos a situação política-social vigentes. Esses princípios tendem a gerar comportamentos outros para aqueles que aderem a essa proposta, promovendo heterotopias de desvio, nas quais se localizam “os indivíduos cujo comportamento desvia em relação à média ou à norma exigida” (FOUCAULT, 2009a, p. 416). Nesse sentido, a *basileia* pode ser compreendida como “um projeto

<sup>253</sup> Schüssler Fiorenza (2005, p. 107) 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. Para ela “a despolitização do modelo milenarista da *basileia* leva inevitavelmente a reconstruções cristãs antijudaicas dos movimentos de Jesus. Por outro lado, “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’”, entretanto, “nenhum dos ditos iniciais atribuídos a Jesus que envolvem *basileia* traduzem uma tal expectativa extramundana”.

que interpela o homem a uma radicalidade de vida e que o leva também a vivenciar uma atitude de partilha sem privilégios e sem preconceitos” (PRETTO, 1986, p. 27).

Em termos abstratos e gerais, o Reino de Deus significa na Bíblia uma sociedade de justiça, igualdade, abundância, partilha, dignidade e felicidade aos seres humanos, e não para uns quantos (ECHEGARAY, 1981; PIXLEY, 1986; UTECH, 1991; REIMER e RICHTER REIMER, 2008; CATILLO, 2009). Sob essa perspectiva, a *basileia* “deve ser abrangente, totalizante. Fazer com que as pessoas e a realidade que as envolve possam ter paz e harmonia, fruto de justiça” (GUTIÉRREZ, 2006, p. 11). Seus elementos essenciais são: “a libertação da escravidão e da morte, através da passagem de um Deus libertador, sendo um reinado a favor dos pobres e vítimas e de uma *eu-topia* da mesa compartilhada” (SOBRINO, 2008).<sup>254</sup> Seus princípios<sup>255</sup> são “conversão, fraternidade, justiça, partilha, comunhão, simplicidade, gratuidade, doação” (PRETTO, 1986, p. 30). Em síntese, os sinais do Reino estão na justiça e no amor “que dão significação a sua disposição a romper com uma classe social e com um sistema de opressão” (ECHEGARAY, 1981, p. 247).

Para Schüssler Fiorenza (2005, p. 107), a questão crucial não é se o movimento de Jesus e da *basileia* esperavam o fim eminente do mundo, mas se eles tinham a visão de uma *basileia* diferente “que alterava de maneira radical a situação opressiva na qual se viam, uma *basileia* que abolia entre eles todos os privilégios de status”. Todos os milagres e demais sinais de Jesus dão uma ideia do que é o Reino de Deus. Não se trata de uma filosofia contemplativa ou de uma espera passiva por uma irrupção de um Reino ao estilo dos apocalípticos. Sua realidade denuncia a manipulação e a exploração de certos grupos sociais que tem criado estruturas sociais e políticas para defender seus interesses injustos (UTECH, 1991, p. 33).

A *basileia* não é um monopólio. Na *basileia* de Cristo, vemos um Reino sem privilégios. Um Reino estruturado por princípios agregadores que prezam a coletividade e o senso de pertença a um governo divino não centralizado, mas participativo. Isso se torna evidente no caráter coletivo e social do Reino (PANNENBERG, 1974; SOBRINO, 2008; VIDAL, 2009). Um Reino de alcance

---

<sup>254</sup> Para Sobrino (2008, p. 72-73), “Israel nunca perdeu a esperança e sempre se sentiu voltado para a utopia. O Reino de Deus é, como se sabe, a reformulação tardia desta utopia que foi sendo compreendida de forma cada vez mais abrangente”, nisso se configura a *eu-topia*.

<sup>255</sup> Em síntese, um Reino que contempla desde a justiça social ao equilíbrio ecológico (FACCIO, 1993).

universal<sup>256</sup> (NÚÑEZ, 1975; PIXLEY, 1986; VIDAL, 2009), e, portanto não exclusivista (YODER, 1975), que propõe uma decisão coletiva, dirigida não “a indivíduos isolados, mas aos membros do povo, de cujo destino eram responsáveis” (VIDAL, 2009, p. 133).

A ética do Reino de Deus não pode estar fundamentada numa moral individual. É uma ética coletiva, libertadora, que afeta todas as esferas da vida, tanto a individual<sup>257</sup> como a sócio-política (UTECH, 1991). Nesse contexto, justiça e amor não se relacionam apenas com indivíduos, mas com as estruturas de convivência social. Sob essa ótica, o reino de Deus tem caráter decididamente político (PANNENBERG, 1974).

Na concepção de Schüssler Fiorenza, (2005, p. 107), se contextualizada no âmbito do paradigma sócio-político de movimentos sociais e religiosos em favor da justiça, a *basileia* torna-se um termo político essencial. Seu contexto de significado é o sistema imperial romano, que também recebia o nome de *basileia*, e os movimentos israelitas de libertação. Dessa forma:

Basileia torna-se o marco do movimento que se formou ao redor de Jesus como movimento igualitário antiimperialista que busca a mudança para todos os que vivem na base da pirâmide kyriárquica de dominação - os pobres, os desumanizados, os impotentes e os excluídos.

Sob esse véis de contraposicionamentos, os princípios do Reino funcionam como fundamentos que anunciam uma nova realidade cósmica desviante diante de todas as estruturas de dominação tidas como naturalizadas. Contrariando as expectativas da elite dominante, a *basileia* de Cristo não se constrói nem se origina em preceitos e paradigmas forjados nessa ordem cósmica.

Contudo, Castillo (2009, p. 469) nos adverte que o essencial do Reino não é apenas um problema de índole econômica, ou o problema dos pobres, é algo mais amplo que envolve o problema do sofrimento humano, “quer dizer, o centro em si do reino de Deus é a vida, o empenho e a luta pela defesa da vida, os direitos da vida

---

<sup>256</sup> O Reino ‘não é mais’, se é que um dia já foi, um monopólio Israelita. Segundo Pixley (1986) a destruição do templo significava a universalização do Reino.

<sup>257</sup> Pannenberg (1974, p. 50-51) faz um alerta contra o individualismo do Reino. Segundo ele, o Reino de Deus é a realidade mais concreta que se possa pensar de amor e direitos entre os homens. Não se trata unicamente do comportamento privado dos indivíduos em contraposição as instituições públicas da vida social. Nesse sentido, “uma concepção individualista da justiça e do amor pode ser extraordinariamente perigosa, se se junta com um dualismo fundamental de religião e sociedade”.

humana”. Sob esse prisma, a realidade heterotópica da *basileia* de Jesus não se restringe a um espaço abstrato do universo mediterrâneo de valores (STEGEMANN, 2012), mas ultrapassa temporalidades e alcança os dias atuais.

Em um âmbito maior, 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). A *basileia* é um projeto divino com alcance antropológico, oferecido ao homem justamente para que ele possa atingir a plenitude da vida, pois “o homem encontra Deus quando ele faz suas experiências humanas mais profundas e significativas” (PRETTO, 1986, p. 29).

O projeto da *basileia* apresenta ao homem 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). Na *basileia* de Cristo, todos os seus princípios convergem para uma realidade: a força do amor (PANNENBERG, 1974). Essa força está no exemplo do seu Rei, pois “o reino só chega se alguém for capaz de dar a vida por ele” (GALLAZZI, 1996, p. 103).

A partir dos princípios desviantes da *basileia*, observamos o aparecimento das comunidades desviantes. Estas não participam da *basileia* apenas com palavras vazias, mas com poder dinâmico:

Este poder dinâmico do Reino de Deus rompe com mecanismos de discriminação, desmascara e desempodera sistemas de injustiça. Este poder acolhe crianças, mulheres e homens em forma igualitária e capacita estas pessoas para serem sujeito de uma nova história, na qual a justiça solidária cuida da vida toda e de cada vida (REIMER e RICHTER REIMER, 2008, p. 858-859).

No caso de nossa pesquisa, a comunidade joanina é uma dessas construções heterotópicas promovidas pela *basileia* de Jesus. Em Jo 18,36 vimos que a expectativa joanina em relação a Cristo se configurava na sua realidade messiânica do tipo davídica (VIDAL, 2013), isso nos mostra algo da conotação política do discurso joanino sobre o Reino de Jesus. Essa realidade pode ser vista nos princípios de sua *basileia* que atuam de forma concreta e heterotópica no mundo das relações humanas.

A ordem heterotópica aguardada a ser estabelecida pelo poder de Deus, se vincula especialmente à transformação de estruturas sociais, quer pessoal, quer socialmente. Isso significa o esboço da nova ordem heterotópica-

portanto as transformações (pessoais e sociais) advindas pela hegemonia de Deus- se movimenta dentro do que se pode experimentar politicamente e pensar histórico-culturalmente (STEGEMANN, 2012, p. 414).

No início de nossa pesquisa afirmamos que a *basileia* joanina é mais concreta do que imaginamos. Sua realidade heterotópica se faz evidente no panorama do QE a partir de situações cotidianas<sup>258</sup> que evidenciam aspectos heterotópicos reais no âmbito de uma comunidade de fé. Como uma comunidade de discípulos(as) amados(as) do próprio Rei, a comunidade joanina se torna um espaço de desvio e, portanto de quebra de paradigmas sociais, culturais e religiosos no seu tempo. Essa atitude heterotópica pode ser vista em seu discurso kerigmático nas linhas do QE. Essa atitude permeia sua história.

Foucault (2009a) apresentou a heterotopia na imagem de um barco a navegar sobre a imensidão do mar. É nesse mar-espço, no *cosmos*-Império que o barco heterotópico joanino navega sob os princípios da *basileia* de Jesus. Nesse mar, cada cena desse surpreendente Evangelho anuncia os aspectos heterotópicos de uma comunidade que nunca esteve sozinha no seu barco, muito menos nesse mundo. Isso é o que veremos a seguir.

---

<sup>258</sup> O QE 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).

### 3 ASPECTOS HETEROTÓPICOS DA COMUNIDADE JOANINA

Não dê as costas a possíveis futuros e **passados** antes de ter certeza de que não tens nada a aprender com eles. (R. Bach, Grifos nossos)

Nas palavras de Míguez (2004), o Império só existe se existem sujeitos que sejam sujeitos a esse Império. Até aqui abordamos o *cosmos* joanino como um espaço de relações de poder. No caso do *cosmos*-Império, tratava-se de relações de dominação e, como tal, podem suscitar reações e resistências.

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).

Esta resistência é o catalizador que traz à tona as relações de poder<sup>259</sup>:

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).

Nesse mundo de relações e resistências viveu a comunidade joanina. Uma comunidade de fé forjada em meio a crises e contraposicionamentos diante de uma ordem de dominação vigente. Esta comunidade não se calou diante das dificuldades. Pelo contrário, proclamou, registrou a própria *basileia* como programa de resistência (CROSSAN, 2007). Sob essa perspectiva, o QE também pode ser visto como material subversivo às práticas do seu tempo, um espaço de contraposições. Em suas linhas, a comunidade joanina se torna um espaço outro de relações à medida que nas resistências surgem as heterotopias.

A figura do barco é a heterotopia por excelência. Um espaço flutuante, um lugar sem lugar, fechado em si mesmo, lançado ao infinito do mar (FOUCAULT, 2009a). Compreendemos a comunidade joanina como esse barco. Uma comunidade marginal, sem lugar, a navegar em meio a um *cosmos* de opressões. Fechada em si

<sup>259</sup> 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.



mesma, mas ao mesmo tempo aberta ao *kerigma* do Cristo e de sua *basileia*. Essa realidade pode ser lida em seu legado, nas linhas de um Evangelho que “recusa não [...] pessoas individuais, mas estruturas socioculturais” (KONINGS, 2000, p. 66).

Em Foucault (2009a), as heterotopias são paisagens de contestação, lugares reais delineados na própria instituição da sociedade, espécies de contrapositionamentos encontrados no interior da cultura. Sob esse aspecto, o contexto histórico dos cristianismos originários traz consigo a construção de heterotopias socioculturais. Lugares de resistências e liberdade, que possibilitam outras realidades sociais que diferem daquelas que somente dominam e oprimem (RICHTER REIMER, 2004). Isso pode ser visto no panorama do QE, através do horizonte de uma comunidade contrastante, que possui elementos de resistência cultural, inclusive no nível da doutrina e das práticas religiosas (KONINGS, 2000, p. 66).

A partir desse prisma teórico esse é um capítulo de contraposições. Como vimos, até aqui, no QE a presença de Jesus é a chave de conexão entre a realidade heterotópica do Reino e a comunidade joanina. Por isso ele sempre está em cena, é ele quem dá exemplo e quebra paradigmas. Diante do olhar e memória da comunidade joanina é ele quem promove as heterotopias.

No caso do QE, os aspectos heterotópicos da comunidade joanina são diametralmente opostos às práticas de dominação do *cosmos*-Império. No panorama joanino, esses espaços outros demarcados por crise ou desvio, começam no encontro da vida de indivíduos e comunidades com Jesus. Um encontro que “provoca em todas as pessoas uma experiência de crise, uma tomada de decisão. Esta resulta em fé para alguns e rejeição para outros” (TEPEDINO, 1993, p. 125).

Selecionamos três<sup>260</sup> encontros que revelam essa realidade outra<sup>261</sup>. Trata-se dos encontros de Jesus com a samaritana (Jo 4,1-42), com o cego (Jo 9, 1-41) e com Pilatos (Jo 18,28-19,16). Esses encontros revelam um Cristo e uma *basileia* que não se restringem ao âmbito celeste, mas que de forma libertadora se manifestam no espaço das relações humanas, alcançando também o âmbito das relações de gênero e classes (RICHTER REIMER, 2013).

<sup>260</sup> Os tópicos que seguem não tem a pretensão de serem comentários exegéticos-teológicos de versículo por versículo. Aqui, não utilizaremos da metodologia clássica histórico crítica para cada pericope abordada. Pelo contrário, pretendemos realizar uma abordagem fragmentária e parcial. Nessa abordagem buscaremos somente lampêjos heterotópicos.

<sup>261</sup> Haveria outras tantas passagens no QE que evidenciam sua realidade heterotópica. No entanto resolvemos abordar apenas esses textos mencionados.

Dentro da dinâmica do encontro, as cenas a seguir contam uma história alternativa ao seu tempo. Através delas pretendemos dar visibilidade e voz aos aspectos heterotópicos da comunidade joanina. Uma comunidade que “vive em autodefesa, necessitando coesão, fidelidade e amor fraterno” (KONINGS, 2000, p. 67-68). Assim, nos próximos itens veremos a perspectiva joanina em relação às mulheres para, então, abordarmos o olhar joanino em relação às estratificações sociais e, por último, observar o olhar da comunidade em relação ao *cosmos-Império*, analisando o discurso de Jo 18,36 como fragmento heterotópico em ambos os horizontes do QE.

### 3.1 SER MULHER NA COMUNIDADE JOANINA: HISTÓRIAS E ENCONTROS SOB UMA PERSPECTIVA DE GÊNERO

A mulher e o feminino derivado dela foram durante séculos relegados a uma função subalterna na compreensão do ser humano e na organização da sociedade. Sem a integração consciente do feminino ficamos mais pobres. (Leonardo Boff)

Uma busca consciente dos aspectos heterotópicos da comunidade joanina não poderia deixar de contemplar a mulher como partícipe fundamental tanto na construção histórica da comunidade quanto de suas possibilidades heterotópicas. Compreendemos que a ciência histórica tradicional e androcêntrica têm silenciado vozes que sempre ecoaram, e ocultado histórias que sempre existiram, em prol da generalização de uma ‘história masculina’ (SCHOTTROFF, 2008). Nessa versão, as “mulheres não são simplesmente esquecidas; a espécie feminina é simplesmente compreendida como um caso excepcional da espécie masculina ‘humanidade’, enquanto história dos homens é definida como história geral” (BOCK *apud* SCHOTTROFF, 2008, p. 162).

A questão hermenêutica do QE não foge a esses pressupostos, visto que a sua análise sob uma política de interpretação androcêntrica e patriarcal<sup>262</sup>

---

<sup>262</sup> Schüssler Fiorenza (2005, p. 29-52), faz uma crítica à política da interpretação do Jesus histórico como fruto de concepções positivistas, androcêntricas e eurocêntricas. Nesse sentido, o discurso interpretativo sobre o Jesus histórico em relação às mulheres também está imbricado de tendências patriarcais e dominadoras responsáveis por seu silenciamento e invisibilização. No entanto, aqui se levanta a possibilidade de um modelo alternativo de reconstrução histórica. Sob esse aspecto, ao invés de se optar por uma retórica empirista e kyriocêntrica busca-se uma visão reconstrutiva igualitária e emancipatória das *wo/men* feita a partir de uma hermenêutica da suspeita.

(SCHÜSSLER FIORENZA, 2005), tende ao silenciamento ou a vitimização excessiva das mulheres joaninas, quando muito dando-lhes um papel coadjuvante.

Ao contrário dessa realidade, com o auxílio da categoria analítica de gênero<sup>263</sup>, a pesquisa feminista tem a função de desobstruir o caminho para um 'outro' e novo olhar sobre a história (SCHOTTROFF, 2008). Assim, a utilização de uma hermenêutica feminista pode resgatar um véis histórico sempre existente, através da 'exegese do silêncio'<sup>264</sup>. Nesse processo analítico não se enaltece a figura feminina em prol de uma depreciação masculina. Pois,

Colocar mulheres no centro, no contexto de uma sociedade dominada por homens não significa [...] que um horizonte centrado em mulheres deveria suplantar um horizonte centrado em homens. Não se trata de uma discriminação invertida [...], antes se trata de fazer falar pessoas que não têm voz segundo (BROOTEN *apud* SCHOTTROFF, 2008, p. 163).

Dentro de um contexto histórico-interpretativo onde os ouvidos androcêntricos são seletivos, as vozes que interessam são propagadas em uma 'história pela metade'. As vozes que não 'importam' são mudadas<sup>265</sup> como feito em um aparelho de som ou tv. Nesse quadro comparativo, essas vozes estão na história, mas se escolhe não escutá-las. Por isso, "resgatar a história dessas mulheres e reescrever uma nova história, onde homens e mulheres possam aprender coletivamente a ser parceiros na construção do reino reveste-se de fundamental importância" (SOUSA, 2012, p. 11).

---

<sup>263</sup> De acordo com Richter Reimer (2005, p. 27), "podemos dizer que a categoria de gênero ajuda a entender que as diferenças biológicas não servem para explicar as diferenças de gênero, classe e etnia, mas que estas são culturalmente construídas e se expressam e reproduzem nas múltiplas relações sociais [...] Em tais relações a questão e a dinâmica de poder e mudança são fundamentais". A "categoria de gênero possibilita que nossas experiências cotidianas sejam levadas a sério como fonte e reflexão teológicas, como processo decisório de exercício da cidadania" (RICHTER REIMER, 2000, p. 23). Segundo Gebara (2001, p.105), "a diferença de gênero é uma diferença entre uma multiplicidade de diferenças que se entrecruzam. Precisamente por isso, a mediação de gênero constitui um instrumento importante para compreender, através de um meio diferente, a complexidade das relações humanas. É um instrumento que tem em vista a transformação das relações sociais. Tornou-se, particularmente nas ciências humanas, não apenas um instrumento de análise, mas um instrumento de auto construção feminina e de tentativa de construção de relações sociais fundadas na justiça e na igualdade, a partir do respeito pela diferença".

<sup>264</sup> "A historiografia feminista precisa quebrar o silêncio das fontes androcêntricas e romper com sua interpretação androcêntrica" (SCHOTTROFF, 2008, p. 162). Isso é o que Carla Ricci (*apud* SCHOTTROFF, 2008) chama de "exegese do silêncio".

<sup>265</sup> Compreendemos que as mulheres ao longo da história também tiveram voz, mas que não foram ouvidas pelos que contaram a história. Nesse sentido, a perspectiva feminista auxilia no desmutar uma voz que sempre ecoou, que sempre esteve lá, mesmo diante dos ouvidos obstruídos por uma política interpretativa androcêntrica e patriarcal.

No contexto da comunidade joanina, entendemos que a história e a voz feminina foi anunciada, ainda que de alguma forma tenha sido silenciada por um processo de institucionalização da Igreja e a posteriori pela política androcêntrica de interpretação do QE.

Ser mulher nunca foi algo fácil, pelo menos à medida que olhamos para as supostas identidades e para os supostos papéis estabelecidos a elas ao longo dos processos históricos e interpretativos da humanidade. Quando nos referimos então à vida das mulheres no contexto dos cristianismos originários nos deparamos com uma situação de contrastes e rupturas em relação a paradigmas encontrados em um panorama social patriarcal (RICHTER REIMER, 2005) em todas as suas esferas<sup>266</sup>. Da mesma forma, quando falamos sobre a proposta de um Reino divino trazido por Jesus, o vemos em uma situação de conflito com as mesmas estruturas de dominação.

Segundo Schottroff (2008, p. 165), o Novo Testamento é uma fonte importante para história feminina, pois ele “demonstra, em contextos bastante diversos que no cristianismo primitivo existia uma vida social e comunitária de mulheres”. Nessa cena escriturística, as mulheres possuem múltiplos perfis<sup>267</sup> e múltiplas possibilidades, no sentido da construção de sua própria vida e destino. “Nem tudo, porém, é harmonia”, mas há muitos conflitos (RICHTER REIMER, 2013, p. 80).

Um dado relevante a ser considerado, é que de forma contrária as estruturas da época, “as comunidades cristãs primitivas eram organizadas justamente de uma forma não patriarcal” (SCHOTTROFF, 1997, p. 220). Isso pode ser visto no panorama da comunidade joanina, onde compreendemos que o feminino foi evidenciado e valorizado. Sob essa realidade, o protagonismo da mulher proclamado nas linhas do QE também é uma forma de desvio das práticas dominantes, também é um aspecto heterotópico da comunidade joanina.

---

<sup>266</sup> “A visão da vida comunitária feminina, proporcionada pelo Novo Testamento, está presente em todas as áreas da vida. No trabalho (Mt 24,41 par.), na relação solidária de vizinhas (Lc 15,9), nas ruas (1 Tm 5,13; Lc 8, 1-3; Mc 15.40s par.), nas liturgias judaicas (At 16,13) e cristãs (1 Co 11,5; 14,34)” (SCHOTTROFF, 2008, p. 166).

<sup>267</sup> De acordo com Richter Reimer (2013, p. 80) “o quadro que se apresenta mostra que mulheres fazem parte da multidão, estão ativas nas ruas, nas casas, na sinagoga e no templo. São esposas, mães, viúvas e celibatárias. São mulheres judias, gregas, egípcias, asiáticas, macedônias... São artesãs, comerciantes, confeccionam perfumes, roupas, tendas; são profetisas, diaconisas, missionárias, discípulas, apóstolas; são divindades femininas, hereges, santas e prostitutas. Enfim, por meio de textos do Novo Testamento, temos uma ampla exposição das multifacetárias situações e condições de vida de mulheres daquele tempo”.

É diante desse véis conflitual, que, de forma parcial e fragmentária, pretendemos tratar acerca da mulher no QE. Ao observarmos a narrativa joanina sob a ótica da suspeita<sup>268</sup> (SCHÜSSLER FIORENZA, 2005), proporcionada pela utilização de uma hermenêutica feminista<sup>269</sup>, procuraremos visibilizar a atividade e a vida de mulheres em prol de um Reino que não celebra as diferenças, mas as questiona. Dessa forma, primeiramente trataremos acerca da mulher no QE, para então abordarmos especificamente a mulher samaritana, em Jo 4, 1-42.

### 3.1.1 Ser Mulher no QE

Pertencente ao *cosmos*-Império Romano, a mulher no Novo Testamento também transita em um ambiente androcêntrico e patri-kyriarcal<sup>270</sup> (RICHTER REIMER, 2005) em todas as suas esferas<sup>271</sup>, inclusive a religiosa<sup>272</sup>. Sob essa perspectiva, “os registros da realidade das mulheres na Palestina trazem uma

<sup>268</sup> Essa pesquisa não tem a pretensão de desenvolver concepções teóricas sobre hermenêutica feminista. Porém, tem uma função de denúncia em relação às políticas de interpretação dos textos bíblicos (SCHÜSSLER FIORENZA, 2005), especificamente sobre o movimento de Jesus e o Reino de Deus no QE. Sobre a hermenêutica da suspeita ver em Schüssler Fiorenza (2009, p. 197-199).

<sup>269</sup> A leitura do QE sob o prisma feminista é um chamado à recuperação da vida das mulheres na comunidade joanina (HABERMANN, 2012)

<sup>270</sup> Esse termo utilizado por Richter Reimer engloba os conceitos de patriarcado e kyriarcado. Segundo Schüssler Fiorenza (2009, p. 133) “Patriarcado’ significa literalmente o poder do pai sobre seus filhos e filhas e sobre os demais membros do clã ou casa”. “Na Antiguidade clássica, o kyriarcado era o governo do senhor, amo de escravos, marido, cavalheiro nascido livre, culto, dono de propriedades e pertencente à elite, a quem estiveram subordinados os homens sem voz e vez e todas as mulh\*res” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 136). Entretanto, “o kyriarcado não é simplesmente a dominação de homens sobre mulh\*res. É um complexo sistema piramidal de dominação que opera através da exploração econômica e da subordinação vivida” (SCHÜSSLER FIORENZA, 2009, p. 140). Para Wacker (2008, p. 50), “desde Aristóteles, patriarcado é um termo legal, respectivamente político, que se refere ao domínio concreto do pater famílias sobre sua casa, isto é, não somente sobre sua família propriamente dita (esposa, filho e filhas), mas também sobre seus assalariados/as e escravos/as”. De acordo com Richter Reimer (*apud* SOUSA, 2012, p. 29), “o judaísmo apresenta características patriarcais dentro de seu contexto histórico mais amplo, contudo, o patriarcado não era algo exclusivo da sociedade e religião judaicas; ele era um sistema vigente em todas as sociedades do Mar Mediterrâneo, vigorando ideológica e legalmente sustentado dentro do sistema romano. O patriarcado romano é a dominação e ocupação geopolítica, de exploração física, sexual e psicológica contra todas as pessoas, de expansão e construção na base do trabalho escravo e da imposição de impostos e tributos. Esse patriarcado é a macroestrutura, dentro da qual se organizará a vida, a convivência e a resistência a partir de microestruturas como a casa, a comunidade, a associação profissional”. Aqui procuramos chegar a uma antítese desse patriarcado (JOHNSON *apud* ARTUSO e PINTO, 2013).

<sup>271</sup> Aqui não abordaremos o âmbito ‘legal’ ou as outras esferas do judaísmo que indicavam a desigualdade e inferioridade das mulheres na Palestina do século I. Seguindo o pensamento de Schottroff (2008) não faremos o contraste entre a mulher romana e a mulher judia, entendendo que existe uma homogeneidade estrutural que perpassa tanto judaísmo quanto cristianismo onde “a penetração cultural da vida cotidiana pela cultura romana dominante é um fator relevante em todas as áreas de dominação” (SCHOTTROFF, 2008, p. 169).

<sup>272</sup> Segundo Ferreira (2012, p. 152), “o preconceito contra a mulher e a desigualdade dela eram, no tempo de Jesus, justificados como de vontade divina”.

imagem bastante dura. Elas eram as maiores vítimas das violências do Império” (SOUZA, 2014, p. 151). Segundo Ferreira (2012, p. 153), “as mulheres, em tudo, eram inferiores aos homens, na Palestina”. Essa realidade discriminatória da imagem feminina também permeia o contexto do QE. Contudo, a postura de Jesus em relação às mulheres<sup>273</sup> fora algo subversivo à lógica preconceituosa do seu tempo. Pois, “o fato excepcional da presença das mulheres ao lado de Jesus só podia aparecer como revolucionário, insólito, tanto para os romanos e, sobretudo para os judeus patriarcais” (GANGE *apud* ARTUSO e PINTO, 2013, p. 5). Em sua vida e ministério, “Jesus levou a mulher muito a sério. Ele a considerou como pessoa, como um interlocutor válido, digno das confidências mais íntimas” (TOURNIER *apud* ARTUSO e PINTO, 2013, p. 6).

De acordo com Richard (1994, p. 10):

No período de Jesus, e posteriormente no período apostólico (30-70 dC) e sobretudo no subapostólico (70-120 dC), as mulheres são oprimidas e marginalizadas. Nesta situação a atitude de Jesus em relação às mulheres tem um caráter fundante e libertador. É a tradição do quarto evangelho que com maior força e clareza guarda esta memória de Jesus.

Assim, reflexo do movimento<sup>274</sup> revolucionário<sup>275</sup>- emancipatório de Jesus, a comunidade do QE fez-se contraposição a todo paradigma contra a mulher existente, instaurando um novo olhar e postura em relação à mulher do seu

---

<sup>273</sup> Para Tepedino (2007, p. 189-190, tradução própria), “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”. Ele “não compartilhava dos preconceitos de seu tempo sobre elas. As tratava com respeito e carinho, como filhas queridas do Pai. Viviam uma aliança especial com elas. E fazia surgir o novo através dessa relação”.

<sup>274</sup> Tratava-se de um movimento profético-carismático, sapiencial popular e itinerante que agregava e congregava muitas mulheres [...] que em Jesus encontravam outra forma de viver a sua vida no contexto patriarcal do Império Romano e de culturas religiosas patriarcais” (RICHTER REIMER, 2013, p. 74). No segmento de Jesus, o grupo galileu de mulheres “praticava uma comunhão solidária entre seus membros e tinha uma consciência feminina que lhe permitia também defender publicamente interesses de mulheres e desenvolver ideias próprias sobre o modo de formação da prática cristã” (SCHOTTROFF, 2008, p. 168). “Este grupo social, marginalizado por distintas razões, em que se incluem as mulheres, que aparecem como autênticas discípulas, se converteu em seguidores de Jesus” (TEPEDINO, 2007, p. 191, tradução própria).

<sup>275</sup> “O movimento de Jesus era um movimento carismático itinerante em que se admitiam homens e mulheres em igualdade de condições. Não fazia acepção de pessoas [...] a todos e todas acolhia e se relacionava da mesma forma. Isto foi verdadeiramente revolucionário. Esta realidade forma parte do conteúdo do reino de Deus, do reinado de Deus que se aproxima com Jesus [...] que é uma intervenção gratuita de Deus dentro da realidade para invertê-la: os últimos serão os primeiros e os marginalizados os herdeiros” (TEPEDINO, 2007, p. 189, tradução própria).

tempo<sup>276</sup>. Isso pode ser observado no duplo horizonte transmitido nas linhas desse Evangelho em que a mulher é feita discípula de Jesus, e representante da própria comunidade joanina (RICHARD, 1994).

Conforme Habermann (2012), o QE é o espaço das mulheres<sup>277</sup>, e traz em suas linhas uma linguagem não patriarcal. Por esse motivo, compreendemos que “não se pode reconstruir a comunidade do discípulo amado sem levar em conta o lugar privilegiado que a mulher tem na história, na teologia e nos valores da comunidade” (RICHARD, 1994, p. 10). Dessa forma, a valorização da mulher no QE é um aspecto heterotópico de sua comunidade vista como “espaço e experiência de novas relações sociais de gênero, que se contrapõe à dominação imposta pelo sistema patriarcal” (SOUSA, 2012, p. 9).

Segundo Schottroff (1997, p. 219), os Evangelhos narram diversas histórias de encontros de Jesus com mulheres, encontros nos quais apoiadas por Jesus elas rompem com o papel de silêncio e subordinação<sup>278</sup> que lhes era imposto. Esses encontros transformadores podem ser vistos no QE. Nele “as mulheres são protagonistas, elas não só aparecem ajudadas por Jesus, mas elas se relacionam com ele de igual para igual, ajudando-o a descobrir e realizar sua missão e até apressar a sua hora” (SOUSA, 2012, p. 13). Prova disso é que:

Jesus realiza seu primeiro sinal depois de uma sugestão de sua mãe (2,4-5). A primeira pessoa a colher da boca de Jesus a declaração messiânica ‘Eu (o) sou’ é a samaritana (4,26), que depois se torna ‘apóstola’ dos samaritanos. Em 11,27 é notável a profissão de fé de Marta. É movido pela intervenção de Maria de Betânia que Jesus reergue Lázaro (11,32). A mesma Maria oferece a Jesus a unção que nos outros evangelhos é atribuída a uma mulher anônima (12,1-8). A primeira a visitar o túmulo e ver o ressuscitado é Maria Madalena, que depois é enviada a anunciar aos ‘irmãos’ a notícia da ressurreição (20,10-18) (KONINGS, 2000, p. 44).

---

<sup>276</sup> Aqui, considerando a teoria do duplo horizonte (MARTYN, 1979a) não podemos nos esquecer do contexto judaico pós-70 d.C. Nesse sentido, “o Quarto Evangelho foi gerado num clima de abertura à mulher maior que o costumeiro no mundo judaico de então, dominado pelo modelo patriarcal. A situação da comunidade joanina na fronteira do judeo-helenismo e do mundo grego pode ter facilitado tal abertura. Mas talvez devamos ir mais longe[...].No sistema religioso do judaísmo rabínico, as mulheres ocupavam, mais do que na época patriarcal ou mesmo no Israel clássico, um lugar secundário. No Quarto Evangelho, ao contrário, o papel desempenhado pelas mulheres é notável, a ponto de o escrito prestar-se para relevante leitura feminista” (KONINGS, 2000, p. 44).

<sup>277</sup> Para maior aprofundamento sobre a questão ver Habermann (2012, p. 662-673).

<sup>278</sup> No ponto de vista das políticas de interpretação, Cavicchioli (2003) acredita que a submissão das mulheres na antiguidade esteja mais presente na interpretação proposta do que nas fontes documentais.

Para Dollar (*apud* PINTO, 1993, p. 213), as mulheres “aparecem proeminentemente no quarto Evangelho como pessoas de potencial, percepção e proclamação”. Um exemplo da relevância da figura feminina é a memória comunitária a respeito de Maria, mãe de Jesus. Nesse aspecto, “a presença de Maria no início e no final de sua missão reveste-se de um grande significado” (SOUSA, 2012, p. 9). No QE as mulheres acompanham Jesus nos momentos mais emblemáticos de seu ministério. Sua narrativa “começa e conclui o mistério público de Jesus com uma narração sobre uma mulher Maria, a mãe de Jesus, e também sobre Maria de Betânia” (FIORENZA *apud* UNSER, 2009, p. 70).

Outro aspecto que aponta para essa realidade ‘não convencional’ é a existência de um discipulado íntimo de mulheres em relação a Jesus, visto que na comunidade joanina não havia hesitação em se “colocar uma mulher na mesma categoria de relacionamento com Jesus que os doze, que são incluídos em “os seus”” (BROWN, 1983, p. 202). Dessa forma, “no discipulado e na liderança da comunidade joanina fazem parte tanto homens como mulheres” (UNSER, 2009, p. 70). Segundo Brown (1983, p. 197), não há muita informação<sup>279</sup> “a respeito de cargos eclesiásticos no quarto evangelho e, com maior razão, sobre mulheres em cargos eclesiásticos”. No entanto, elas, “são aparentemente detentoras de cargos eclesiásticos. Estão fazendo o papel missionário e se tornaram as primeiras a crerem em Jesus” (BRITO, 2011, p. 27). De acordo com Konings (2000, p. 44) “a maneira adequada com que João apresenta as personagens femininas leva a supor um papel ativo de mulheres na evangelização e na vida da comunidade”.

Apesar de haver uma tendência à discriminação<sup>280</sup> contra as mulheres em algumas igrejas do Novo Testamento, a comunidade joanina traz consigo o legado de um formato eclesiológico<sup>281</sup> igualitário (BROWN, 1986). Contrariando a lógica patriarcal de papéis estabelecidos, as mulheres são protagonistas do *kerigma* joanino. Por essa razão, a eclesiologia joanina dos ‘iguais’ também se faz um aspecto heterotópico<sup>282</sup> de sua comunidade.

<sup>279</sup> Para Brown (1983), talvez o único texto que pode referir-se diretamente a uma função eclesiástica feminina é o de Jo 12,2, onde Marta servia à mesa (*diakonein*).

<sup>280</sup> Segundo Brown (1986, p. 119), “havia, pois, tendência para a discriminação contra as mulheres em algumas igrejas do N.T, sobretudo nas igrejas em que as funções da comunidade eram mais cuidadosamente estruturadas”.

<sup>281</sup> Para Esteves (1994) há uma audaciosa participação feminina na estrutura eclesial da comunidade joanina.

<sup>282</sup> Sob esse viés de contraposicionamentos, as “atitudes joaninas em relação às mulheres, como as que se encontram no quarto Evangelho, são impressionantemente diferentes [...] João apresenta



Segundo Collins (*apud* PINTO, 1993, p. 198), o QE nos dá a ideia de uma comunidade que não incentiva status e hierarquias em seu formato eclesial, mas sim “um agrupamento de pessoas que trabalham juntas de maneira igualitária caracterizada pela mutualidade”. Todavia, não ignoramos as tensões que existiram na comunidade joanina, principalmente no período da sua divisão intracomunitária e de sua assimilação pela grande Igreja. Nessas tensões, as mulheres também sofreram processo de silenciamento, e nem tudo era igualitarismo.

Ainda assim, mesmo que não sob consenso<sup>283</sup> observamos o protagonismo<sup>284</sup> feminino nas linhas do QE. Enfim, “a tradição do discípulo amado, fundada sobre a memória de Jesus, reflete um modelo de igreja onde a mulher tem relevância e liderança eclesial” (SOUSA, 2012). Contudo, embora existissem “líderes femininas que exerciam papel de ponta nas igrejas domésticas e no movimento cristão primitivo” (FERREIRA, 2012, p. 160), na comunidade joanina, cargos e hierarquias eclesiásticas eram secundários. Independente das questões de gênero, no contexto joanino, antes do cargo eclesiástico, está o privilégio de ser discípulo(a) amado(a) de Jesus Cristo (BROWN, 1983).

Por outro lado, a questão do ser discípulo(a) no QE tem gerado discussões sobre a identidade do personagem matriz dessa comunidade: o discípulo amado. Contrariando as expectativas patriarcais, de acordo com Faria (*apud* SOUSA, 2012, p. 27) “segundo os apócrifos, a discípula amada de Jesus é Maria Madalena”. Sousa (2012) também levanta a hipótese da discípula amada<sup>285</sup>. Em sua concepção, o

---

cenários que nos permitem observar a diferenciação e a evolução de caracteres através da reação em face de Jesus. No âmagio da mulher samaritana, de Marta e Maria, existem caracteres absolutamente iguais em importância ao cego e a Lázaro. No retrato dos maiores crentes-homens e mulheres- não existe diferença alguma de inteligência, de vivacidade nem de resposta” (BROWN, 1986, p. 119). Um exemplo do ‘choque’ eclesiológico joanino com a estrutura hierarquizada do colegiado petrino é o destaque a Maria Madalena “a primeira a fazer a proclamação pascal: ‘Eu vi o Senhor’[...] privilégio que lhe conquistou na Idade Média a designação de *apostola apostolorum* (a apóstola dos apóstolos)” (BROWN, 1986, p. 120). De acordo com Brito (2011, p. 107), foi esse ministério atuante da mulher no contexto da comunidade joanina “que acabou causando desconforto dentro de questões relacionadas à autoridade”.

<sup>283</sup> Para Brito (2011, p. 108) a mulher no QE não era tão valorizada assim. Há assim, uma valorização limitada da mulher. Nesse sentido, o seu ministério é importante, “mas não é a autoridade maior”. Na sua compreensão, a mulher tinha força missionária, mas não se autenticou como voz dentro do grupo. Seu lugar era supervisionado. “Sua ação era ativa, mas monitorada, se limitando a autoridade de outros grupos e que, no final, seria autenticada pela escola petrina” (BRITO, 2011, p. 108).

<sup>284</sup> De acordo com Ferreira (2012, p. 160), podemos ver “a força da mulher nos inícios dos cristianismos originários como protagonistas da mensagem libertadora”.

<sup>285</sup> Segundo Sousa (2012, p. 26-27), “uma vez que o discípulo amado de acordo com vários autores como Brown, Richard não é o apóstolo João, e se somente mulheres estavam ao pé da cruz como ficou registrado nos quatro evangelhos, porque não pensar na hipótese de ser Maria Madalena, a discípula amada? [...] Seria possível um tão grande lapso cometido pelos quatro evangelistas, de

discípulo amado, no formato masculino, teria sido uma construção patriarcal, uma opção pela credibilidade da palavra de um homem dentro do processo de institucionalização<sup>286</sup> da Grande Igreja (SOUSA, 2012). Já Konings (2000, p. 44) não crê na identificação do discípulo amado com uma mulher. Contudo, afirma que “com razão, a leitura feminista observou que o Discípulo Amado é uma ‘personagem aberta’, que pode ser preenchida por uma figura masculina ou feminina, permitindo ao leitor/leitora ‘entrar’ na experiência dos discípulos”.

No entanto, esses debates em torno da identidade do discípulo(a) amado só nos mostram as possibilidades não convencionais projetadas diante de uma comunidade não convencional. O que nos importa aqui é que independente da identidade enigmática do discípulo amado(a), na comunidade joanina, a mulher possui identidade. No QE, a mulher se torna o que não era aos olhos androcêntricos do seu tempo. A partir de um ‘olhar aberto’ mudam-se compreensões e posições.

Nessa abertura da comunidade joanina à mulher, que “parece não apenas um traço cultural, mas uma opção consciente” (KONINGS, 2000, p. 44), podemos dizer que a voz feminina ecoou livre das amarras patriarcais por pouco tempo. Aqui não nos importa se o prazo de sua autonomia eclesial foi curto diante das perspectivas institucionalizantes da Grande Igreja. Importa é que houve voz. Nesse sentido, a comunidade joanina pré- institucionalizada nos dá exemplo de um grupo seguidor dos princípios originários da *basileia* do Cristo, e isso pode ser retomado.

---

deixar de citar um único apóstolo que nessa hora crucial também estava solidário aos pés da cruz de Jesus? [...] Por que a insistência de que o discípulo amado é João, se ele não estava ao pé da cruz? É provável que no processo de institucionalização da Igreja dentro do modelo patriarcal da época, a figura feminina como discípula amada incomodasse os detentores do poder patriarcal e num processo permanente foram banindo a presença da mulher da história fundante da Igreja”. “Madalena tem todos os atributos do discípulo amado, e nada impede que ela seja a discípula amada, se não fosse o peso do sistema patriarcal, machista, que considerava a mulher de segunda categoria, inferior ao homem, que não podia dar testemunho” (SOUSA, 2012, p. 27-28).

<sup>286</sup> Richter Reimer (2013) fala sobre a situação da mulher dentro do processo patriarcal institucionalização da Igreja. Nele, as mulheres foram marginalizadas durante o processo de formação da Igreja, desde as mais remotas origens. Nesse sentido, de acordo com Richard (1994), o QE ressalta a mulher como discípula, provavelmente por duas razões históricas: como protesto contra a corrente patriarcalizante na institucionalização da igreja no período subapostólico e provavelmente porque a participação da mulher corresponda à situação sócio religiosa da própria comunidade joanina.

### 3.1.2 Dá-me de beber: O Encontro com a Samaritana (Jo 4,1-42)

A comunidade dos discípulos e das discípulas de Jesus “guardou a memória de encontros. Encontros marcados, provocados, gerados pela necessidade, pela dor, ausência, busca. Muitos desses encontros aconteceram com e pela presença das mulheres” (SOUSA, 2012, p. 37). Todo encontro com Cristo é uma chamada para uma decisão (ESTEVES, 1994; BULTMANN, 2005). No caso da comunidade joanina, sua vida e história são frutos desse encontro. Esse momento ímpar pode ser contemplado na narrativa da mulher samaritana em Jo 4<sup>287</sup>.

Sob um viés heterotópico, a teologia e comunidade joanina era um espaço aberto, inclusive para as mulheres (ESTEVES, 1994). Nesse aspecto, o encontro de Jesus com a samaritana é um marco conflitual<sup>288</sup> entre a comunidade do QE e o judaísmo pós 70, simbolizando a abertura da comunidade joanina aos outros povos<sup>289</sup>.

No horizonte do ministério de Jesus, compreendemos que a necessidade de se passar pela Samaria não era geográfica<sup>290</sup>, mas teológica<sup>291</sup>. Havia trabalho a ser feito ali, visto que Samaria era campo missionário (MICHAELS, 1994). Dentro da rota kerigmática do Cristo, encontrava-se um povo coberto de preconceitos e paradigmas forjados em panorama histórico de conflitos e diferenças<sup>292</sup> com o povo

---

<sup>287</sup> Aqui, por não se tratar do objeto de nossa pesquisa, não pretendemos fazer uma análise teológica, exegética e comentada versículo por versículo da perícopa envolvendo a mulher samaritana de Jo 4,1-42. De forma fragmentária e não sistemática almejamos mostrar através de Jo 4 alguns aspectos heterotópicos da narrativa em relação à mulher na comunidade joanina.

<sup>288</sup> “A partir da conversão dos samaritanos (cap. 4), o conflito com os judeus percorre todo o evangelho de João” (ESTEVES, 1994, p. 67).

<sup>289</sup> Já tratamos neste trabalho sobre a abertura da comunidade joanina aos samaritanos (item 1.2.2) e por consequência o avanço da cristologia do QE. Para mais informações ver em Brown (1983, p. 37-56).

<sup>290</sup> Questões sobre geografia, religião e cultura samaritana ver em Ryle (1957 p. 47-57), Wikenhauser (1978, p. 160-176), Bruce (1987, p. 94-103) e Michaels (1994, p. 81-88).

<sup>291</sup> De acordo com Simpson (1985), o tema principal desse capítulo é a água viva, se desenvolve em prol da revelação de quem é Jesus, o Messias. Segundo Sabugal (1972), o relato sobre a atividade de Jesus em Samaria é uma das perícopes que melhor refletem a finalidade cristológica que anima e dá sentido a todo Quarto Evangelho.

<sup>292</sup> “As diferenças religiosas entre judeus e samaritanos eram sérias e tinham raízes profundas. A separação entre Samaria e Judá, no tempo da monarquia hebraica, poderia ter sido consertada depois do cativo babilônico, mas os judeus que retornaram do exílio rejeitaram uma oferta de cooperação da parte dos samaritanos, suspeitando da sua pureza racial e religiosa. A hostilidade resultante foi intensificada pela construção de um templo samaritano rival no monte Gerizim, por volta de 400 a.C., e a destruição deste templo pelo governador hasmoneu João Hircano, por volta de 108 a.C., nada fez melhorar as relações”(BRUCE, 1987, p. 97).

judeu. Nesse *cosmos* discriminatório<sup>293</sup>, as mulheres samaritanas eram consideradas em estado perpétuo de impureza ritual (BRUCE, 1987).

Foi sob esse contexto que a samaritana de Jo 4, 1-42 caminhou<sup>294</sup> até o poço de Jacó carregando consigo além de um jarro e uma corda, um quádruplo estigma<sup>295</sup>:

A barreira do sexo: era mulher; barreira cultural: era ignorante, pois geralmente os rabinos proibiam que as mulheres recebessem educação - era preferível queimar a lei que ensiná-la a uma mulher; o preconceito social e religioso: era samaritana; a barreira do caráter moral: era pecadora (PEARLMAN *apud* ARTUSO e PINTO, 2013, p. 3).

Todavia, é essa mulher que ao chegar ao poço recebe o pedido de um forasteiro, que não veio para julgar, mas para subverter paradigmas. É a ela a quem Jesus dirige suas palavras. Para Habermann (2012), em contraste com as exegeses predominantes que classificam a samaritana como uma mulher limitada, superficial, na narrativa os personagens não estão falando de um passado outro, mas um ao outro. Nessa cena há uma dupla inversão de papéis: um judeu quer receber água de um samaritano; um homem quer servir<sup>296</sup> uma mulher. Nessa inversão, são rompidos preconceitos<sup>297</sup> e costumes do seu tempo onde o mero ato de se falar com uma mulher era mal visto (SLADE, 1998). Para um judeu preocupado com as conveniências<sup>298</sup>, existe certo inconveniente em dirigir-se em público a uma mulher. Jesus, porém, não parece preocupar-se com essas conveniências (SIMPSON,

<sup>293</sup> No judaísmo, a mulher vivia numa posição de marginalidade que não dizia respeito somente a questão social e moral, mas atingia também o aspecto religioso (ARTUSO e PINTO, 2013, p. 3).

<sup>294</sup> Segundo Bruce (1987, p. 97) “as mulheres geralmente vinham tirar água em grupos, numa hora mais fresca do dia. Esta mulher veio sozinha; é possível que ela não quisesse a companhia das suas vizinhas (ou elas a dela)”.

<sup>295</sup> “Trata-se de uma mulher quatro vezes marginalizada: por sua condição de mulher, por sua forma de vida, pelo grupo cultural a que pertence e pela religião que professa” (ESTEVES, 1994, p. 68). Aos olhos de uma sociedade patriarcal e androcêntrica ela era “uma mulher sem nome, sem prestígio social, sem marido, pois o que tinha não era seu, não era judia, considerada inimiga dos judeus, marginalizada pela sua própria condição de ser mulher e ser samaritana” (SOUSA, 2012, p.42).

<sup>296</sup> Jesus serve a mulher oferecendo-lhe água viva. Essa oferta visa intervir na condição de vida proporcionando a libertação da mulher frente às estruturas de exploração patriarcais instauradas até mesmo no âmbito do casamento (HABERMANN, 2012, p. 669).

<sup>297</sup> “A atitude de Jesus em relação à mulher é absolutamente única. [...] Jesus mostra-se livre de qualquer preconceito, fala às mulheres como fala aos homens, com o mesmo respeito, a mesma confiança, as mesmas exigências e as mesmas promessas” (TOURNIER *apud* ARTUSO e PINTO, 2013, p. 6). No contexto de Jo 4, ele rompe com os principais preconceitos de seu tempo: o preconceito racial, ao aproximar-se de uma pessoa depreciada por ser samaritana, o preconceito antifeminista, ao aproximar-se de uma mulher, o preconceito ético, ao aproximar-se de uma pecadora (FLANAGAN, 1996).

<sup>298</sup> Os rabinos tinham por inconveniente a conversa com mulheres (SIMPSON, 1985).

1985), falava publicamente com elas em uma época em que os estrangeiros eram discriminados em Israel (TEPEDINO, 2007).

Entretanto, Jesus não só falou com aquela mulher. O conteúdo de suas palavras trazia consigo algo inusitado e revolucionário. Ele disse a ela: “dá-me de beber” (Jo, 4,7). Esse pedido implicava muito mais do que simplesmente na sua própria sede, significava beber água em um jarro ‘supostamente contaminado’. Visto que:

Se a mulher atendesse ao pedido de Jesus, ele teria de beber do seu jarro, já que não trazia nenhum próprio consigo. Para um judeu, isto envolveria um risco de contaminação cerimonial, mesmo se o possuidor do jarro fosse um homem samaritano; o fato de o possuidor ser uma mulher tornava o risco uma certeza, do ponto de vista de um judeu estritamente observante da lei (BRUCE, 1987, p. 98).

Como retrata o QE, “os judeus não se davam com os samaritanos” (Jo 4,9). No entanto, esse versículo também pode ser interpretado<sup>299</sup> como: “os judeus e samaritanos, deve ser observado, não usam os mesmos utensílios” (BRUCE, 1987, p. 98). Assim, “não é de admirar que o pedido de Jesus tenha deixado a mulher atônita, pedindo um favor destes a ela, ele tinha demonstrado uma boa vontade totalmente inesperada (BRUCE, 1987, p. 98). Com esse pedido, Jesus subverte<sup>300</sup> tanto a lógica patriarcal quanto o legalismo cerimonial judaico, rompendo com “preconceitos impostos pela lei no que diz respeito à pureza ou impureza com relação às mulheres da mesma forma como procedia com outros grupos sociais como publicanos, leprosos, enfermos e até os mortos – quando os tocava (ARTUSO e PINTO, 2013, p. 5).

Segundo Habermann (2012), além da libertação das estruturas patriarcais, outro aspecto de contraposições observável nesse encontro é o da libertação dos preconceitos em relação ao casamento. Em sua concepção, o Jesus joanino não critica o casamento em geral, mas sim o seu uso pela sociedade para exploração e

---

<sup>299</sup> Segundo Slade (1998), o estudo de D. Daube traz uma referência específica: O verbo grego significa “usar com” dando o sentido de “os judeus não compartilham utensílios com os samaritanos”. Esse sentido tem uma relação estreita com o contexto pelo fato de Jesus ter que usar o jarro da mulher para beber. Também reflete um édito rabínico dos anos 65-66, que declarou permanentemente imundas as mulheres samaritanas, de maneira que quem comesse com os samaritanos ficava imundo. Porém, independente disso o que importa é que Jesus rompeu com os paradigmas nessa cena (SLADE, 1998).

<sup>300</sup> “Só quando situamos os relatos de Jesus com as mulheres dentro da história conjunta de Jesus e seu movimento e consideramos a situação da mulher no Oriente, podemos descobrir seu caráter subversivo. Por consequência, deste quadro geral surge, em uma qualidade muito revolucionária, a relação igualitária de Jesus restituindo as mulheres sua autêntica dignidade de filhas amadas de Deus, com a possibilidade de serem suas discípulas” (TEPEDINO, 2007, p. 191).

dependência das mulheres. Assim, ao dizer a Jesus que não tem marido, a samaritana toma a decisão de tornar-se independente deste homem, tendo a coragem de renunciar a essa relação humilhante. A água viva que Jesus oferece intervém nas condições de vida com mudança. Por esse motivo, ela não pode continuar dependente de um homem que a explora (HABERMANN, 2012, p. 667-669).

A exegese<sup>301</sup> feminista de Habermann contribui para a visibilização de outros aspectos heterotópicos da comunidade joanina. Segundo ela, para as mulheres na igreja joanina, a samaritana foi um corajoso exemplo em dois casos: ela ousou sair da situação de opressão patriarcal de uma vez por todas. Ela colocou-se em solidariedade em relação a um messias judeu em um momento onde a menor suspeita era punida com pena de morte pelas autoridades romanas (HABERMANN, 2012).

Contudo, o diálogo de Jesus com a samaritana carregava consigo muito mais do que uma ruptura com costumes e preconceitos<sup>302</sup>, trazia a revelação do próprio Messias. De forma gradativa<sup>303</sup>, a ‘ignorância’ inicial da samaritana sobre o verdadeiro ser do judeu que lhe pediu de beber, culmina na auto-revelação messiânica feita por Jesus, que desemboca na confissão<sup>304</sup> messiânica da mulher e dos samaritanos (SABUGAL, 1972). Nesse encontro, onde uma figura messiânica e sobre-humana humanitariamente pede a uma samaritana de beber (SABUGAL, 1972), a esperança<sup>305</sup> daquela mulher se torna realidade (MICHAELS, 1994).

Assim, o encontro com a samaritana “é um exemplo de como através da abertura e acolhimento se realiza, de um lado a revelação de Jesus da sua messianidade e de outro a descoberta da própria identidade da samaritana, isto é, a identidade da própria comunidade joanina” (BROWN *apud* TEPEDINO, 1993, p.126).

---

<sup>301</sup> Uma exegese feminista completa sobre a samaritana ver em Habermann (2012, p. 666-669).

<sup>302</sup> Apesar dos discursos e interpretações preconceituosas, aqui fazemos uma breve observação sobre o diálogo em relação aos cinco maridos que ela tivera. Segundo Bruce (1987, p. 102), apesar das inúmeras interpretações simbólicas atribuídas a esse trecho “será melhor concluir que a mulher está sendo lembrada das muitas decepções que teve nos seus relacionamentos pessoais, para que possa ver melhor o valor da satisfação profunda e permanente que Jesus traz”.

<sup>303</sup> “A conversa entre Jesus e a mulher passa por etapas. Ela reconheceu a Jesus primeiro como ‘judeu’, depois como ‘profeta’, mais tarde como ‘o Cristo’ e finalmente – com o restante do povo – como ‘o Salvador do mundo’” (SLADE, 1998, p. 90, tradução própria).

<sup>304</sup> Nesse encontro, a samaritana recebe uma revelação pessoal de Jesus e se torna missionária de Jesus na aldeia dos samaritanos (RICHARD, 1994).

<sup>305</sup> Já nos referimos ao “*Tahéb*” samaritano. Para maior aprofundamento ver em Brown (1983, p. 45-47).

Na dinâmica do encontro a samaritana representa a própria comunidade<sup>306</sup> do QE à medida que a comunidade joanina também se fez uma comunidade de samaritanos<sup>307</sup> alcançados por Cristo (BROWN, 1983). Nesse encontro, a realidade kerigmática e universalizante do Messias alcança o outro. Tudo isso a partir da experiência de uma samaritana que ao buscar água em pleno meio dia acaba por beber da água-viva. Esta descobre que o dom de Deus se dá no encontro com Jesus, no descobrir quem ele realmente é (SIMPSON, 1985).

Nessa revelação que altera configurações cósmicas é a samaritana a quem Jesus revela uma nova ordem em relação às expectativas templárias<sup>308</sup> da época. Nessa nova ordem, o que importa “não é onde as pessoas adoram a Deus, mas como o adoram” (BRUCE, 1987, p. 103). Da mesma forma, é ela a quem Jesus escolhe como portadora<sup>309</sup> de uma mensagem de salvação que rompe com os limites impostos pelo judaísmo (ESTEVES, 1994).

No horizonte da comunidade joanina, a pregação e conversão dos samaritanos mostram o aspecto aberto e heterotópico de uma comunidade que apesar de fechada em suas convicções de fé, estava disposta a proclamar aquele em quem acreditava. Nessa dinâmica kerigmática, tanto a resposta de Jesus como a resposta da comunidade joanina aos samaritanos<sup>310</sup> “abre um espaço de liberdade e de crescimento na fé que não está sujeito a condicionamento de tipo cultural” (ESTEVES, 1994, p. 69).

---

<sup>306</sup> “Além da situação histórica do tempo de Jesus, possivelmente se reflete aqui a situação histórica que a comunidade do discípulo amado enfrenta. A mulher representa neste contexto posterior a tradição do discípulo amado que semeia a semente da Palavra e que leva o peso da fadiga da evangelização, contraposta à tradição apostólica que colhe o que outros semearam e que se aproveita da fadiga deles (Jo 4,34-38). A Igreja é construída sobre o testemunho das discípulas de Jesus. A Igreja apostólica colhe o que a Igreja das discípulas de Jesus semeou. Aqueles se aproveitam da fadiga destas”(RICHARD, 1994, p. 11).

<sup>307</sup> Brown (1983) fala sobre a abertura joanina aos samaritanos e as influências cristológicas advindas dessa assimilação cultural-religiosa.

<sup>308</sup> Questões sobre o conflito templário entre Judeus e Samaritanos ver em Ryle (1957 p. 47-57), Wikenhauser (1978, p. 160-176), Bruce (1987, p. 94-103) e Michaels (1994, p. 81-88).

<sup>309</sup> Aqui temos um problema hermenêutico em relação a gênero. A interpretação convencional de Jo 4,42 diz que a mensagem da mulher é secundária diante da revelação do próprio Jesus (BROWN, 1983; BRITO, 2011). Na nossa concepção essa declaração não remove o protagonismo e relevância da samaritana, por se tratar de um discurso com carga cristológica. Outro problema em relação a gênero é que, segundo Vidal (2013, p. 24-25) os textos que introduzem os discípulos na cena da samaritana (Jo 4,8.27.31-32a.35-38) são provavelmente referêntes ao estranhamento que a atividade missionária feminina causava naquele contexto joanino. Isso se daria devido à evolução dos grupos joânicos em sua acomodação ao sistema patriarcal da sociedade a sua volta. No entanto, nesse ponto não concordamos com Vidal.

<sup>310</sup> Brown (1983, p.58) fala sobre a abertura da comunidade joanina ao povo samaritano. Segundo o autor, “a comunidade joanina dera já um passo significativo fora do judaísmo, aceitando os samaritanos que proclamavam Jesus como ‘o salvador do mundo’”.

Enfim, no contexto joanino “as mulheres também sempre tiveram uma postura de protagonismo” (SOUSA, 2012, p. 60). Frente à pessoa de Jesus “não existem posições neutras: ou se confessa a fé nele, como a samaritana [...] ou se rejeita abertamente seu testemunho, como os judeus” (ESTEVES, 1994, p. 67). Nesse encontro, “a atitude de Jesus é de tirar as mulheres da marginalidade, incluindo-as como participantes do Reino de Deus” (ARTUSO e PINTO, 2013, p. 6). Com isso, sob a realidade crítica e desviante da *basileia*<sup>311</sup>, mudam-se os padrões. Dentro dos aspectos heterotópicos da comunidade joanina muda-se o que é ‘ser mulher’. Pois, ser mulher no QE é ser encontrada, evidenciada, é ser respeitada. Ser tratada por um Rei sobre os princípios igualitários de sua *basileia*. É ter identidade, nome, é ser discípula, missionária, apóstola de Jesus. É ter vez e voz em uma comunidade contrária ao *cosmos* e a realidade de sua época. Ser mulher na comunidade do QE é fazer parte de uma realidade aberta, heterotópica e revolucionária, é ser sujeito participante e ativo<sup>312</sup> na *basileia* de Jesus Cristo.

Diante dessa realidade, a experiência de vida e compromisso da comunidade joanina faz um convite à releitura história de homens e mulheres sob outra ótica (ESTEVES, 1994). Contudo, a reconfiguração das relações humanas de gênero não é o único aspecto promotor da *basileia* de Jesus. Entre cenas e encontros, a *basileia* de Jesus também se manifesta no âmbito dos estratos sociais. Isso é o que abordaremos a seguir.

### 3.2 UMA LUZ NA ESCURIDÃO: VIDA PLENA E MARGINALIZADA NO QE

No *cosmos*-Império romano, em meados do século I, num contexto de invisibilizações de indivíduos e de escuridão das consciências, encontra-se a comunidade joanina e sua fé naquele que traz vista aos cegos. Em um cenário economicamente conturbado, em meio a uma realidade de crises e estratificações instaura-se a construção heterotópica joanina. Nela, os cegos e marginais

---

<sup>311</sup> Segundo Ferreira (2012, p. 157), a marginalidade feminina não fazia parte do novo universo trazido pelo Reino de Deus. Pois “o Reino de Deus [...] foi compreendido e aceito pelas mulheres e pagãos, porque também elas e eles fizeram um ato e fé no Evangelho”. Dessa forma, “o compromisso na construção do Reino de Vida é assumido corresponsavelmente por homens e mulheres” (ESTEVES, 1994, p. 73). Essa recuperação, essa integridade das pessoas e a mútua integração entre elas são sinais do Reino que se instaura (TEPEDINO, 2007, p. 191).

<sup>312</sup> “Um dado comum aos quatro evangelhos é a pertença das mulheres na assembléia do Reino, convocadas por Jesus, não como coadjuvantes, mas como participantes ativas” (TEPEDINO, 2007, p. 189, tradução própria).



descobriram-se como seres humanos “a quem Jesus valorizava e a quem restituía sua dignidade de criaturas de Deus, com o qual os recuperava e recriava construindo sua comunidade com todos eles” (TEPEDINO, 2007, p. 191, tradução própria).

Na dinâmica do encontro, trataremos agora das estratificações sociais no panorama do QE, visto que o quadro social-estratigráfico também evidencia e faz parte do *cosmos*-Império denunciado pela comunidade. Sob os princípios da *basileia* a realidade social tende a se reconfigurar. Todavia, a *basileia* não é de fácil consumo<sup>313</sup> (LEERS, 2009). Seu conteúdo é na maioria das vezes é alegria para os pobres e ameaça para a elite, visto que exige decisão e renúncia (UTECH, 1991).

A *basileia* nunca foi um programa de enriquecimento. Ela se contrapõe as estratificações sociais existentes no *cosmos*-Império, entretanto, não promete riqueza, muito menos uma inversão piramidal na sociedade. Para Utech (1991, p. 42, tradução própria), o “Reino de Deus é a utopia dos pobres a qual os motiva desde agora a construir um novo mundo”. Todavia, a *basileia* não é um monopólio<sup>314</sup> dos pobres, nem um projeto stratigráfico<sup>315</sup> ao inverso. Ela também não se limita apenas a uma reconfiguração sócio-econômica<sup>316</sup>, visto 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).

Compreendemos que “O Reino de Deus, trazido por Jesus, vem da periferia. Aí ele encontra os seus seguidores” (MEINCKE, 1988, p. 71). Isso pode ser visto na vida da comunidade joanina e na vida daquele que era cego em Jo 9. Nesse sentido,

---

<sup>313</sup> Diante dessa realidade, “o exemplo e a exigência de Jesus são radicais. Converter-se, renegar-se a si mesmo, dar sua vida para ganhá-la envolvem o egocentrismo humano num contínuo processo de êxodo de si mesmo e de descoberta das injustiças e explorações de que os pobres, os leprosos sociais, os marginalizados, os excluídos são vítimas” (LEERS, 2009, p. 96).

<sup>314</sup> “O Reino de Deus não se destina aos pobres por um mérito especial ou porque são bons. Se destina a eles porque o necessitam, porque são vítimas da estrutura sócio-política que gera a pobreza e a marginalização. A pobreza é desumana, e Deus não permite essa realidade. De nenhum modo trata-se de uma sacralização ou idealização dos pobres, ao contrário, a presença do Reino significa o fim da pobreza e divisão entre os seres humanos” (UTECH, 1991, p. 36, tradução própria).

<sup>315</sup> Dessa forma, “as condições e exigências para participar do Reino de Deus não são iguais para todos. Estas dependem do lugar social que os indivíduos ocupam na sociedade. Para participar desse projeto de Deus, as exigências não são as mesmas para os pobres e pecadores que para os ricos e a elite religiosa. O conteúdo do Reino é alegria para os primeiros e ameaça para os segundos” (UTECH, 1991, p. 41, tradução própria).

<sup>316</sup> A solução para os problemas econômicos e sociais não alcançam a dimensão real do Reino. Existem sociedades com alto nível de vida onde persistem sérios problemas humanos como: individualismo, solidão, angústia, marginalização dos idosos. Nesse aspecto, verdadeira mudança não está no criar uma nova sociedade, mas sim no estabelecimento de novos valores humanos (UTECH, 1991).

tendo sempre os princípios da *basileia* joanina como meta ponto hermenêutico abordaremos o encontro de Jesus com o que era cego. Primeiro abordaremos as estratificações sociais a partir da perspectiva dos corpos como territórios esquecidos e achados para, então, tratarmos da expulsão sinagoga como fator heterotópico e marginalizante da comunidade joanina.

### 3.2.1 Corpos Estratificados: Em busca dos Territórios esquecidos.

No *cosmos*-Império do século I, “a grande maioria da população caracterizava-se não apenas pelo seu nascimento humilde e a falta de poder político a ele vinculado, mas exatamente também por sua pobreza” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 110). Esse dado estratigráfico também permeia o contexto do QE e da comunidade joanina. Entretanto, a narrativa do Quarto Evangelho não traz uma ênfase especial ao mundo dos pobres. Ao invés disso, conta a história de personagens<sup>317</sup> que transitavam no estrato superior<sup>318</sup> da sociedade (KONINGS, 2000). Na vida desses personagens, vemos o protótipo de uma comunidade joanina formada também por pessoas ‘residentes’ na elite social de sua época.

Para Konings (2000, p. 41) “a pobreza e o uso do dinheiro não são a preocupação primordial de João”. Todavia, o QE não esconde sua simpatia para com os desprezados e inclui naturalmente o cuidado dos pobres. A própria comunidade joanina dava esmolas<sup>319</sup> e, como a sinagoga certamente garantia proteção e previdência social para os necessitados (KONINGS, 2000, p. 41-42).

<sup>317</sup> “Em vez de camponeses sofridos, como nos sinóticos, encontramos João Batista, de família sacerdotal; uma família oferecendo uma festa de bodas em Caná; um fariseu e chefe dos judeus, Nicodemos; um funcionário real em Cafarnaum [...] a família de Lázaro, que oferece um banquete a Jesus [...]; e um discípulo predileto familiarizado com a casa do sumo sacerdote (18,15). Os discípulos são apresentados como capazes de dar esmolas (13,29), e Judas não despreza a caixinha do grupo (12,6). No fim aparecem José de Arimatéia e Maria de Mágdala, personagens notoriamente abastadas” (KONINGS, 2000, p. 41).

<sup>318</sup> Uma explicação para a existência de membros da comunidade joanina advindos do estrato superior parte de Konings (2000). Segundo ele, “talvez o Evangelho de João reflita até certo ponto a sociedade urbana helenista, com sua estrutura clientelista, na qual cabia aos cidadãos influentes o cuidado dos pobres a eles ligados. A participação desses cidadãos na comunidade [...] era, por um lado, edificante e benfazeja, mas, por outro, problemática: facilmente se tornavam os donos do campo (p. ex. Diótrefes, na 3Jo). Exatamente essas pessoas de prestígio eram mais visadas pela concorrência da Sinagoga, que procurava trazer os judeus-cristãos de volta para seu meio” (KONINGS, 2000, p. 41),

<sup>319</sup> “A prática da esmola, herança do judaísmo, é pressuposta em Jo 12,5-6; 13,29. E, se não aparece um ensinamento específico e concreto em relação aos pobres [...] tanto mais pronunciado é o ensinamento geral do amor fraterno a exemplo do Senhor. Insistindo no serviço mútuo (13,1) e no amor fraterno comunitário (13,34-35)” (KONINGS, 2000, p. 41- 42).

Porém, essa política de assistência aos pobres não a torna grupo elitista filantrópico. Na realidade, a comunidade joanina era um espaço de relações onde os estratos sociais se encontravam (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004) pela fé em Cristo. Uma comunidade economicamente heterogênea<sup>320</sup>, que se fazia um núcleo de partilha entre os diferentes estratos que ela abrigava.

No Evangelho joanino, “a perspectiva do pobre é diferente da tradição sinótica, mas nem por isso menos real e profunda. O pobre não é só o economicamente pobre, mas também o enfermo, o desprezado, o marginalizado, o excluído” (RICHARD, 1994, p. 7). Um exemplo disso se encontra na narrativa do cego de nascimento em Jo 9,1-41<sup>321</sup>. Nela, o que era cego reflete o retrato ‘pobre’<sup>322</sup> da comunidade joanina.

Em um contexto em que as relações cotidianas se davam entre os espaços identificados como o centro e a margem da sociedade (WENGST, 1991), a doença significava não apenas lesão somática, mas também discriminação social, estigmatização como pecador<sup>323</sup> (DOBBERAHN, 1993 p. 163). Por isso, não há dúvidas de que o cego era um indivíduo de humilde condição; marginalizado<sup>324</sup> (RYLE, 1957) por seu estado de doença e pobreza.

Diante dessa situação, “o único meio de uma pessoa deficiente como ele obter dinheiro ou alguma coisa era através da mendicância” (BRUCE, 1987, p. 185).

---

<sup>320</sup> Essa heterogeneidade econômica na comunidade do QE pode ser vista na análise de Stegemann e Stegemann (2004). Segundo os autores, o quadro estratigráfico do QE é diversificado. Assim, o Evangelho joanino traz referência a representantes da membresia joanina tanto nos estratos superiores quanto nos inferiores. Nesse aspecto, entre os representantes do estrato superior estão os simpatizantes de Jesus, como: Nicodemos, José de Arimatéia, alguns simpatizantes entre os membros do sinédrio (cf. Jo 12,42) e até mesmo o discípulo amado, figura que pressupõe uma posição superior a dos outros apóstolos. Por outro lado, a comunidade joanina também possui representantes do estrato inferior, como Pedro, Tomé, os pescadores e o cego de (Jo 9, 1-41), um mendigo.

<sup>321</sup> Aqui não pretendemos fazer uma análise exegético-teológica do texto. Nossa intenção é abordar alguns aspectos da narrativa a partir da perspectiva do espaço sob uma realidade socioeconômica.

<sup>322</sup> No estrato inferior o termo pobre tem suas especificidades, “o termo *ptochós* refere-se geralmente a pobres que viviam à beira ou até abaixo do mínimo necessário à existência, enquanto que com *pénes* se tinha em mente uma situação econômica que permite alguém assegurar a subsistência para si e sua família através do trabalho” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 111). Delimitados os termos, acreditamos que o cego de Jo 9 pertencia ao grupo dos *ptochós*.

<sup>323</sup> Nesse contexto, a categoria do pecado era usada para desumanizar aos outros e justificar a discriminação deles (SLADE, 1998).

<sup>324</sup> Segundo Konings (2000, p. 223-224), “a tradição judaica relegava os cegos e coxos para a porta do Templo; não podiam entrar, e para justificar isso citava-se até a palavra irônica de Davi sobre os cegos e coxos, 2Sm 5,8”. Para Fraijo (1985) especialmente desamparada era a situação dos enfermos: cegos, coxos, mutilados, paráliticos, que só sobre certas condições podiam entrar no átrio interior do templo. Era temido que transmitissem impureza. O resultado é que em certos lugares do templo eles estavam vedados de pedir esmolas.

Nessa época, os pobres se concentravam em torno<sup>325</sup> do templo onde havia especialmente a esmola meritória<sup>326</sup> e as ruas de Jerusalém estavam repletas de um proletariado faminto e desocupado, atentos às promessas de todos que anunciavam uma transformação social (FRAIJO, 1985). Todavia, “as limitações da humanidade são as melhores possibilidades para Deus” (VELOSO, 1984, p. 215). Este é o cenário preparado para um encontro ‘inesperado’. O encontro<sup>327</sup> do cego, da comunidade joanina e da humanidade<sup>328</sup> com Jesus. Aquele que viveu pessoalmente os efeitos mais dramáticos da marginalização<sup>329</sup> e optou<sup>330</sup> pelos marginalizados (FRAIJO, 1985).

Para análise desse encontro partimos do pressuposto de que o corpo é o primeiro território do ser humano (TUAN, 1983). A partir desse prisma teórico a estratificação social neotestamentária pode ser vista como uma estratificação de corpos<sup>331</sup> há medida em que os indivíduos<sup>332</sup> são marginalizados ou enaltecidos em seu primeiro território, esquecidos e lembrados, ocultados ou evidenciados a partir de suas debilidades ou atributos. Esse quadro estratigráfico aponta uma estratificação de sujeitos, uma categorização de pessoas que evidencia ou invisibiliza indivíduos no tecido social.

Para Richter Reimer (2011), nosso corpo é um órgão político-social. Nele se reflete nossa realidade, com ele experimentamos o mundo. No corpo é o lugar onde estão gravadas as marcas do que nos acontece, as marcas da nossa história. O

<sup>325</sup> Para Veloso (1984, p. 215) o cego de Jo 9,1-41 provavelmente se encontrava “próximo do templo ou em algum lugar de trânsito obrigatório para muitas pessoas”.

<sup>326</sup> “Os que consideram as esmolas como fonte constante de mérito estudam os rostos dos mendigos, gravam-nos (para não dar duas vezes sua mísera dádiva com que compram a graça divina) e são dependentes deles, de certa maneira, para o êxito de sua esperança de salvação” (TAYLOR, 1950, p. 310).

<sup>327</sup> Para Brown (2004, p. 476) “o cego de nascença é mais do que um indivíduo, foi elaborado para ser o porta-voz de um tipo especial de encontro com Jesus”.

<sup>328</sup> “Esse cego representa a raça humana” (AGOSTINHO *apud* BROWN, 2004, p. 476).

<sup>329</sup> Meincke (1988) demonstra que os aspectos periféricos da vida de Jesus: São eles: periferia geográfica (nasce na pequena aldeia de Belém), periferia social (nasce como filho de um casal peregrino, sem teto, numa estrebaria); periferia teológica (Jesus quebra as leis religiosas. Em suas parábolas concede aos marginalizados lugares de honra à mesa); periferia política (Jesus é acusado como perversor da ordem e agitador).

<sup>330</sup> “Jesus foi um profeta que exigiu conversão e justiça. Certamente não odiou os ricos, porém preferiu os pobres e optou por eles” (FRAIJO, 1985, p. 76, tradução própria). Ele era contra os provocadores da pobreza e consolou as vítimas. Era contra a injustiça social e a dureza de coração, analisou os que se vestem de peles e vivem em palácios (FRAIJO, 1985).

<sup>331</sup> Aqui, pretendemos entender a construção dessa história a partir de uma perspectiva que envolve corpo-espaco, como lugares tanto de acomodação e legitimação quanto de confronto e questionamento de estruturas internas e externas instaladas nas relações humanas.

<sup>332</sup> Ao olhar para o personagem do cego podemos observar múltiplas situações externas que o confrontam e o marginalizam diante de sua situação de doença e pobreza. Mas antes de olharmos o contexto que o rodeia, pretendemos observar sua constituição como indivíduo.

corpo doente ou saudável é simultaneamente instrumento de denúncia e anúncio. A denúncia traz à tona o mal experimentado e visibiliza a necessidade de mudança.

No caso do cego de Jo 9, a doença denunciava sua realidade, mas era ignorada pela sociedade a medida em que o mesmo continuava invisibilizado ao pedir esmolas. Contudo, quem se aproxima dele é aquele quem realmente o enxerga (cf. Jo 9, 1-1). Quem o vê, é o Jesus que circulava fora do templo, vindo de uma situação de clandestinidade que marca o fim do episódio anterior<sup>333</sup> (KONINGS, 2000). Sob o olhar de um clandestino dá-se o encontro que visibiliza<sup>334</sup> um invisibilizado a partir de um processo taumatúrgico de reinserção social, visto que “a cura implicava, além da recuperação da saúde, também a re-socialização e reintegração religiosa do curado” (DOBBERAHN, 1993 p. 163).

Nesse primeiro impacto, o que não via e não era visto, passa a enxergar a si mesmo, seu mundo, sua fé. Sob a ótica joanina, esse é o encontro onde um clandestino percebe um marginal e traz a ele a visão, o reconfigurar do seu corpo, do seu território, de sua vida em sua integralidade. Segundo Dobberahn (1993, p. 164), cura e saúde são manifestações e implicações de transformação radical do mundo e, nesse sentido, a manifestação da *basileia* “aqui e agora, traz cura e salvação para o ser humano em seu todo”. De forma simbólica esse encontro também reporta à realidade da comunidade joanina, onde mulheres e homens também foram curados por Jesus.

Ao refletirmos sobre Deus, partimos de nossas experiências, de nossa corporeidade, de nossa vida, nossas dores e alegrias, de nossas doenças e saúde (RICHTER REIMER, 2011). A partir desse prisma, o QE se faz espaço de denúncia e proclamação de uma comunidade de corpos restaurados. No kerigma do Cristo a comunidade joanina se contrapõe as práticas de dominação e opressão social instauradas no *cosmos*-Império Romano, denunciando o quadro stratigráfico e trazendo expectativa de mudança. Nesse aspecto, ela se faz espaço de contestação e desvio em relação aos paradigmas e injustiças sociais, se torna um espaço alternativo, aberto à convivência e à partilha sob a ótica da *basileia* (Jo, 18,36).

Para Richter Reimer (2011), os corpos são pontos onde se iniciam e se abrem novos espaços de aceitação e acolhimento, de cura e salvação. É isso que vemos representado no sistema simbólico joanino a partir de sua fé em Jesus Cristo.

---

<sup>333</sup> Konings (2000) se refere ao episódio de Jo 8,59.

<sup>334</sup> “E, passando Jesus, viu um homem cego de nascença” (Jo, 9,1).

Dessa forma, sob uma realidade de aspectos e construções heterotópicas, o cego de Jo 9 representa uma nova possibilidade de vida. No encontro entre o clandestino e o marginal, mudam-se os corpos, mudam-se os espaços, altera-se a paisagem.

Juntamente com este prisma socioeconômico, “o cego é mencionado como um símbolo da situação do homem que vive em trevas” (VELOSO, 1984, p. 215). Sob essa perspectiva, a principal intenção do evangelista é de caráter cristológico ao mostrar que Jesus é a luz do mundo, que há de iluminar os homens presos na escuridão<sup>335</sup> (SCHNACKENBURG, 1987). Porém, a vinda de Jesus é um processo detonador de uma crise. Ele traz a luz, mas também põe em evidência a escuridão<sup>336</sup> (PALLARES, 1994). No QE, aqueles que rejeitam<sup>337</sup> o Filho, continuam doentes, perdidos em si mesmos. Por outro lado, aqueles que o recebem são sarados em sua plenitude<sup>338</sup>.

Em meio ao ressignificar dos corpos e das vidas, o que podemos afirmar é que, a cura de cegos e coxos realizada por Jesus dentro do templo também visou curar a sociedade<sup>339</sup> que os expulsava (DOBBERAHN, 1993, p. 164). Da mesma forma, a cura do cego traz à tona a temática “luz e cegueira” no contexto da vida da comunidade cristã (KONINGS, 2000). Nesse processo que envolve transformação, mas também denúncia, a divisão entre os que veem e os cegos<sup>340</sup> se realiza de acordo com a conduta frente à sua pessoa (SCHNACKENBURG, 1987).

Na dinâmica salvífica do encontro, cego e comunidade passam por um processo de compreensão gradativa<sup>341</sup> sobre a pessoa<sup>342</sup> de Jesus (TEPEDINO,

<sup>335</sup> Nesse caso, “a cegueira deste homem simboliza a condição de todo homem antes de receber a iluminação do Filho” (DUFOUR *apud* MAIA, 2002, p. 264).

<sup>336</sup> Slade (1998) fala sobre a cegueira provocada pela religiosidade frente à necessidade humana.

<sup>337</sup> Ao se referir aos fariseus presentes na cena Pallares (1994, p. 38) afirma que “ao rejeitar o testemunho do cego, na realidade rejeitam a Jesus [...] Diante do testemunho da luz decidem se tornar cegos”.

<sup>338</sup> Nesse aspecto, “o cego de nascença que passa a enxergar é a figura do crente iluminado pela fé” (DUFOUR *apud* MAIA, 2002, p. 264). “O que aconteceu a este cego de nascimento esclarece o que se passa em todo aquele que chega à fé em Jesus” (BLANK *apud* PALLARES, 1994, p. 38).

<sup>339</sup> De acordo com Horsley (2004, p. 114) “as curas de Jesus não eram simples atos isolados de compaixão individual, mas parte de um programa mais amplo de cura pessoal e social”. Nesse sentido, “além de ser a cura de uma pessoa em particular, a cura original [...] estava também inserida nas relações sociais; e além disso, cada história de cura era tanto a cura de uma pessoa particular como a ‘cura’ contínua do ‘corpo’ social de comunidades subseqüentes de ouvintes”(HORSLEY, 2004, p. 114).

<sup>340</sup> A cegueira que Jesus pensa, “se trata de um fechamento interno do homem frente à revelação de Deus, por orgulho humano e por uma falsa autoestima pessoal. A busca de sua própria glória, que no caso dos judeus se veste inclusive como glória de Deus” (SCHNACKENBURG, 1987, p. 322-323, tradução própria).

<sup>341</sup> Para Michaels (1994, p. 175) “quanto mais o bombardeiam e lhe pedem que repita a história, mais cresce sua compreensão sobre Jesus”. Segundo Slade (1998), dentro desse processo de revelação

1993; MICHAELS, 1994; SLADE, 1998; BROWN, 2004). Nesse encontro eles são chamados a uma decisão, para que sob os princípios da *basileia* confrontem a si mesmos e as estruturas deste mundo. Assim, no reconfigurar dos seus corpos-territórios, o que era cego e a comunidade do QE abrem mão de seus antigos paradigmas para crer e anunciar aquele quem dá vista aos cegos, mesmo em meio a um *cosmos* de escuridão. Isso será ‘visualizado’ a seguir.

### 3.2.2 Heterotopias Marginais: O Drama da expulsão

Dentro de toda gama de crises e conflitos revelados no QE, talvez um dos maiores aspectos heterotópicos da comunidade joanina possa ser visto a partir da sua dramática expulsão da sinagoga pós-70 d.C.. Segundo Stegemann e Stegemann (2004, p. 275), o ponto culminante da exclusão<sup>343</sup> religiosa e social dos que confessam a Cristo é a exclusão da sinagoga, como refletida no Quarto Evangelho. No âmbito da comunidade joanina, sob um panorama pós-guerra em 70 d.C, essa realidade ocorreu em uma situação delicada do judaísmo que mais do que nunca vivia<sup>344</sup> às custas da condencendência<sup>345</sup> das autoridades romanas (VIDAL, 2013, p. 252).

---

progressiva houve um progresso na sua compreensão em relação a Jesus até confessá-lo plenamente. Essa realidade progressiva se assemelha a situação da samaritana em Jo 4. Assim como o cego, a comunidade joanina mediante suas vicissitudes teve “a oportunidade de atingir uma fé bem mais profunda do que aquela do primeiro encontro com Cristo” (BROWN, 2004, p. 477). “Também o cego de nascença atinge a confissão plena de fé através do diálogo com Jesus. O texto manifesta o processo paulatino de reconhecimento, pois o cego o proclama Profeta e Messias. Jesus se revela Filho do Homem e o cego se prostra e o adora [...] expressando de modo simbólico a plena fé joanina” (TEPEDINO, 1993, p. 126-127).

<sup>342</sup> “A transformação do cego o leva a ver e crer na identidade de Jesus” (SLADE, 1998, p. 192, tradução própria).

<sup>343</sup> Stegemann e Stegemann (2004, p. 275) trazem detalhes sobre o processo de exclusão no contexto judaico pós 70. Segundo os autores, no panorama de reformulação do judaísmo pós 70, os grupos judeus que não aceitavam a ótica de integração e o consenso da maioria era penalizado com a prática da exclusão. Dentro dessa realidade “a população majoritária exclui os judeus crentes em Cristo por meio de injúrias verbais (supostamente referêntes às suas convicções religiosas divergentes). Esse processo está ligado também a uma exclusão social (proibição de contato)”. Todavia, “não é mais possível determinar com exatidão em que medida ocorriam essas exclusões” (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004, p. 275).

<sup>344</sup> Feldman (2004, p. 20), ressalta o aspecto dos direitos civis dos judeus. Segundo ele, “os imperadores Vespasiano e Tito, e no séc. II Adriano, mesmo tendo submetido, massacrado e escravizado os revoltosos judeus após suas insurreições, não retiraram os direitos civis dos demais judeus, dispersos pelo Império. Ainda que pressionados, pelos cidadãos pagãos de Antioquia e Alexandria, a punir os judeus e retirar seus direitos de cidadania, esta proposta nunca foi aceita por nenhum dos imperadores que reprimiram as grandes revoltas”.

<sup>345</sup> Segundo Feldman (2004, p. 17), tanto a República romana e 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

De acordo com muitos estudiosos<sup>346</sup> a expulsão sinagoga é um dado anacrônico<sup>347</sup>, exclusivo do contexto judaico pós-70<sup>348</sup>. Todavia, entendemos que não há uma base decisiva para se descartar o valor histórico<sup>349</sup> do relato em relação aos dias de Jesus (SLADE, 1998). Porém, acima dessa discussão em relação aos dias da comunidade joanina, o que podemos afirmar é que essa situação discriminatória revelou uma comunidade que abriu mão de seu ‘antigo mundo’, para viver a *ordem da basileia* de Jesus.

Compreendemos que o espaço é “um recurso que produz riqueza e poder quando adequadamente explorado” (TUAN, 1983, p. 66). Nesse aspecto, a sinagoga judaica era um espaço<sup>350</sup> de relações<sup>351</sup> de poder. Era “uma empresa cívica,

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 ver Feldman (2004, p. 16-22). Ainda sobre contexto pós guerra em 70 d.C, “consta que, durante os últimos dias do cerco de Jerusalém, para conseguir passar pelos judeus fanáticos que guardavam os portões, o rabino Johanan bem Zakkai, líder dos fariseus, foi retirado da cidade clandestinamente num caixão. Durante toda guerra, ele afirmara que a rebelião contra Roma era não somente inútil, mas autodestrutiva, e que a preservação da religião era mais importante que a independência política. Uma vez fora da cidade, ele se dirigiu até o acampamento romano e pediu a Vespasiano que poupasse a cidade litorânea de Yavneh, a sudeste de Jerusalém como refúgio seguro para os sábios judeus”(ARMSTRONG, 2007, p. 81).

<sup>346</sup> Dentre os adeptos da concepção da exclusão sinagoga como um anacronismo em Jo 9,22 estão Vancells (1989); Pallares (1994); Flanagan (1996) e Konings (2000).

<sup>347</sup> Para Flanagan (1996), tal excomunhão da sinagoga por crer em Jesus não era algo que acontecia nos tempos de Jesus, nem sequer nos tempos de Paulo, que em sua última viagem foi adorar no Templo (At 21,26). Segundo Pallares (1994, p. 37) “isso não aconteceu nos dias de Jesus. Depois da morte de Jesus, seus discípulos não deixaram de frequentar o Templo (At 2,46; 3,1.11 ect). Além disso, durante a vida de Jesus ninguém o confessou como Messias”. De acordo com Vancells (1989, p. 54) “quando o quarto evangelho nos fala da expulsão dos crentes da sinagoga (9,22; 12,42; 16,2) e aplica isso ao tempo de Jesus, está fazendo um verdadeiro anacronismo”. Para Jaubert (1982, p. 10), a decisão de “expulsar da Sinagoga todo aquele que reconhecesse que Jesus é o Cristo (9,22) foi tomada no final do primeiro século. Isso mostra mais uma vez uma projeção da atualidade sobre o relato joanino”.

<sup>348</sup> Para Richard (1994, p. 15), “o relato do cego de nascença (Jo 9) , que é uma representação simbólica da comunidade do discípulo amado, reflete sobretudo a situação da comunidade joanina posterior a 70” “A informação de que ‘os judeus já tinham combinado que, se alguém, reconhecesse Jesus como o Cristo, seria expulso da sinagoga’(v.22) responde justamente à situação que vive a comunidade depois do ano 70[...]Temos a mesma situação em 12,42 onde os magistrados que crêem em Jesus não se atrevem a confessá-lo por medo de ser expulsos da sinagoga. Também o anúncio de Jesus a seus discípulos: ‘vos expulsarão das sinagogas’ (16,2) se refere ao que sucederá a comunidade depois dos anos 70” (RICHARD, 1994, p. 15).

<sup>349</sup> Segundo Slade (1998), João não especifica exatamente a qual expulsão se referia. Há base para acreditar que na época de Jesus havia três formas de castigo: de uma semana, trinta dias e permanente. Isso, dado a preocupação das autoridades de Jerusalém frente a Jesus e seu movimento (11,48; 12,19). Assim, é possível que tenham tomado alguma medida desta índole, de maneira local e temporal.

<sup>350</sup> Mais detalhes sobre o espaço sinagoga ver em Lohse (2000, p. 147-155) e Stegemann e Stegemann (2004, p. 293).

<sup>351</sup> De acordo com Stegemann e Stegemann (2004, p. 293) “as sinagogas prestavam-se a fins cultuais (oração, recitação da Torá, canto de hinos), mas sobretudo ao ensino”. No entanto, elas



religiosa, social e educacional” (TAYLOR, 1950, p. 314-315). Um espaço sagrado, lugar de debates e homilias acerca da *Torah* (STEGEMANN e STEGEMANN 2004), mas também um ambiente filantrópico-social, funcionando como um ponto de acolhida, asilo para escravos e fugitivos estrangeiros. A sinagoga, “era o centro da vida da comunidade, servindo, por isso, também para reuniões sobre assuntos comunitários” (LOHSE, 2000, p. 155).

Porém, trataremos o espaço sinagoga não em seu sentido inclusivo, mas em sua interface opressiva em relação à comunidade joanina do século I. Sob a perspectiva espaço-poder, a comunidade do discípulo amado se configura como uma realidade heterotópica tanto em relação ao judaísmo rabínico, quanto às práticas de dominação do Império Romano. Dentro dessa configuração, o contrapositionamento joanino é fruto de suas próprias reformulações a respeito de Jesus Cristo e de sua *basileia*.

Conforme Martyn<sup>352</sup> (1979a), alguns dos elementos da narrativa<sup>353</sup> de Jo 9 refletem a história da própria comunidade joanina e, pelo menos em parte experiências da dramática interação entre ela e a sinagoga farisaica. Essa narrativa retrata a expulsão<sup>354</sup> sinagoga como o primeiro trauma vivido pela comunidade (MARTYN, 1979b).

No contexto joanino, a expulsão da sinagoga tinha caráter definitivo<sup>355</sup> (VIDAL, 2013), significava ser excluído da convivência<sup>356</sup> religiosa, o que acarretava

também estavam disponíveis para fins profanos, por exemplo, como hospedarias e até como ágoras com fins comerciais (STEGEMANN e STEGEMANN 2004).

<sup>352</sup> Para a análise da narrativa de Jo 9, não podemos deixar de considerar os estudos pioneiros de Louis Martyn (1979a; 1979b), justamente porque muito sobre a teorização em relação a uma suposta comunidade joanina se dá a partir da análise de Jo 9 feita por ele.

<sup>353</sup> Martyn (1979a) começa com Jo 9 por duas razões. Essa narrativa repousa na tradição cristã. E que a mesma convida a distinção entre os elementos da tradição e os que provêm do próprio evangelista do QE.

<sup>354</sup> 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. Isso de alguma forma também acarretava consequências sociais.

<sup>355</sup> De acordo com Vidal (2013), a expulsão da sinagoga de que fala Jo 9,22 é evidentemente a exclusão definitiva da cena do judaísmo e não um simples castigo temporal, e não uma simples expulsão do ambiente de julgamento. Segundo ele, o tema da expulsão sinagoga também aparece em (Jo 9,34; 12,42 e 16,2).

consequências políticas<sup>357</sup> econômicas e sociais<sup>358</sup> (BUSSCHE, 1972; NICCACCI e BATTAGLIA, 1985; TEPEDINO, 1993). Sob esse aspecto, o trauma joanino também possuiu seu véis estratigráfico. Dentro desse contexto, “pertencer ao grupo era questão de vida ou morte. O excluído tornava-se um pária, uma pessoa sem referencial social, sem proteção e sem lastro econômico” (KONINGS, 2000, p. 42).

Em um ambiente onde a fé joanina se tornava elemento de marginalização em todas<sup>359</sup> as esferas “a excomunhão final consistia na exigência de que o excomungado fosse cortado da vida social do povo e tratado como um leproso” (DODS *apud* TAYLOR, 1950, p. 314). Assim, “o expulso era considerado um renegado. Não era só uma medida religiosa, mas também uma condenação social” (RICHARD, 1994, p. 15).

Sob essa realidade a comunidade joanina provavelmente fora desligada de suas relações sociais<sup>360</sup> e econômicas em um *cosmos* onde “era proibido todo relacionamento pessoal e social com os renegados. Seus filhos não podiam receber educação nem aprender um ofício. Era proibido vender aos renegados ou comprar deles. Eram considerados piores que um pagão” (RICHARD, 1994, p. 15). Sendo assim, ao contrário de um ‘possível’ enriquecimento vinculado à nova vida em Cristo, “a situação de provação da comunidade tornou-se mais forte, pois a exclusão da sinagoga para os pobres significava a mendicância e para os ricos, a perda do prestígio” (KONINGS *apud* MAIA, 2002, p. 237). Dessa forma, na perda de suas relações sociais, riquezas<sup>361</sup> e prestígio por parte da comunidade joanina, vemos um

---

<sup>356</sup> Segundo Almeida (2009, p. 25), a exclusão e a separação do judaísmo era um momento obscuro para quem proclamava Jesus como Messias. “os dissidentes ficavam sem proteção, sem trabalho, sem relações sociais e comerciais, separados de sua tradição religiosa, dos serviços e ritos religiosos”.

<sup>357</sup> Para Vidal (2013, p. 252), no contexto pós 70, todo tipo de proclamação messiânica implicava em sério risco social e político.

<sup>358</sup> De acordo com Stegemann e Stegemann (2004, p. 275), a exclusão sinagoga “pode ter acarretado o agravamento da exclusão social”.

<sup>359</sup> Na concepção de Stegemann e Stegemann (2004), a vinculação de muitas perdas sociais à expulsão sinagoga é ir um pouco longe demais. No entanto, acreditamos que o processo de expulsão causou grandes traumas inclusive no âmbito sócio econômico da comunidade joanina.

<sup>360</sup> “Não se vende (aos *minim*) sem se compra deles, não se negocia com eles, não se ensina a seus filhos nenhuma profissão [...] Os *minim*, os renegados e os delatores não devem ser favorecidos, mais perseguidos” (WENGST *apud* ALMEIDA, 2009, p. 25).

<sup>361</sup> Provavelmente a comunidade joanina tinha recursos financeiros, no entanto sua postura kerigmática abre mão das riquezas em prol do testemunho da verdade. Assim, “é a atitude da Fé, que dinamiza toda a capacidade de doação e de renúncia que existe no homem. Ela pede ruptura com o ‘mundo’, desapego do prestígio, das riquezas e de todos os mais obstáculos à generosidade total” (JOSAPHAT, 1966, p.17-18).

aspecto desviante e heterotópico em relação aos valores instituídos no *cosmos-império*.

Para a comunidade do QE não importava a manutenção de *status* ou riqueza, mas sim proclamar o que se acreditava. Sua postura kerigmática não significou apenas a eminente marginalização, excomunhão de sua antiga casa, seu antigo mundo. Fora da sinagoga a comunidade joanina não era ‘apenas’ uma comunidade ‘leprosa’ aos olhos da sociedade judaica<sup>362</sup> do seu tempo. Em sua trajetória, a fé em Jesus não acarretava crise apenas em sua economia, política ou religião. Significava, sobretudo, ameaça a sua existência.

Diante dessa realidade a expulsão sinagoga trouxe consigo um segundo trauma para a comunidade joanina. O trauma<sup>363</sup> da perseguição e do martírio<sup>364</sup>. Nessa época, a crescente tendência joanina de compreender Jesus como um ser *numinoso* de ‘outro mundo’ contrariava tanto as expectativas messiânicas quanto violava o monoteísmo judaico, o que gerou novas medidas restritivas por parte do judaísmo sinagoga (MARTYN, 1979b). Em suma:

Eles foram capazes não apenas de excomungar aqueles que confessavam Jesus, mas também de prender alguns dos evangelistas da comunidade separada e submetê-los a julgamento e, na verdade, a execução como sedutores, como diteístas que levaram outros judeus para a adoração de um segundo deus ao lado de Adonai (MARTYN, 1979b, p. 105, tradução própria).<sup>365</sup>

Não é difícil ver como o segundo trauma aprofundou o medo e a desconfiança da comunidade (MARTYN, 1979b). Todavia, na altura dos acontecimentos, a crise joanina não se caracterizava somente pela perseguição por

<sup>362</sup> Aqui nos referimos especificamente ao preconceito existente por parte dos integrantes do judaísmo rabínico pós 70.d.C.

<sup>363</sup> Segundo Martyn (1979b) o segundo trauma joanino acontece no período médio de sua história que engloba a realidade de perseguição e martírio da comunidade.

<sup>364</sup> Martyn (1979b, p. 56-57) desenvolve sua abordagem sobre o martírio sofrido pela comunidade joanina a partir de Jo 16,2. Para ele essa passagem indica que os judeus que crêem em Jesus podiam ser submetidos não só a expulsão, mas também a uma disciplina severa, e, de fato a uma perseguição que ia até a morte. De acordo com sua interpretação de Jo 16,2, não sabemos muito sobre este 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. Segundo Martyn, ainda que alguns interpretes cristãos desejem ver este versículo como uma referência à perseguição de cristãos não por judeus, mas por autoridades romanas, tudo indica que esse segundo trauma foi provocado pelas autoridades judaicas. Fato que infelizmente a partir de uma política de interpretação anti-judaica tem sido usado como ‘justificativa’ da horrível e hedionda perseguição dos judeus pelos cristãos ao longo dos séculos.

<sup>365</sup> O diteísmo é um sistema religioso que admite a existência de dois deuses iguais e distintos sob uma perspectiva dualista. Brown (1983) retrata essa provável situação conflitual entre a teologia judaica e a nascente concepção cristã de Deus.

parte dos judeus, mas “também por parte do ‘mundo’ (termo que inclui provavelmente também o império romano)” (RICHARD, 1994, p. 25). Instaurava-se assim o duplo conflito joanino com o Império Romano, a sinagoga judaica (CASONATTO, 2000).

Oprimida por defender sua fé, a comunidade joanina tornava-se alvo de denúncia por parte dos judeus ao Império Romano. Brown (1993), ao citar a perseguição romana como fruto da exclusão sinagoga afirma que:

No século segundo a ‘morte’ de cristãos infligida por judeus era, na maior parte das vezes, não uma ação direta, mas através de uma denúncia aos romanos. O judaísmo era uma religião tolerada, e em princípio os judeus não eram forçados a tomar parte em atos de culto público. Enquanto os cristãos eram considerados judeus, não havia nenhuma razão legal específica para que os romanos os matassem. Mas, uma vez que as sinagogas os expulsavam, tornava-se claro que não eram mais judeus, e sua não adesão aos costumes pagãos e deixar de participar do culto ao imperador criavam-lhes problemas legais (BROWN, 1993, p. 44).

Segundo Konings (2000, p. 42) “a exclusão dos cristãos que parece ter acontecido em relação ao judaísmo restaurado significava a perda do reconhecimento como religião permitida por Roma [...] Abria caminho à arbitrariedade”. Assim, a partir do momento que a sinagoga judaica expulsa os cristãos de seu meio, estes não são mais tidos como judeus. O que acarretaria vários problemas externos. 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). A princípio, “os judeus não eram forçados a tomar parte em atos públicos de cultos praticados no Império Romano” (MAIA, 2002, p. 235). Mas, ao perder o respaldo da religião lícita<sup>366</sup> judaica, a comunidade joanina tende a passar por tensões e possíveis perseguições vindas da parte do César.

---

<sup>366</sup>“Desde Júlio César os judeus se beneficiam de um estatuto privilegiado. A religião judaica passa a ser uma *religio licita* (religião permitida por lei). Eles podem celebrar o sábado, ler o Antigo Testamento na sinagoga e esperar o Messias. Podem fazer proselitismo [...] Os judeus á diferença dos outros povos do Império Romano, não precisam prestar culto ao imperador” (FERREIRA, 2005, p. 36). Segundo Feldman (2004, p. 17), “o Judaísmo era uma religião antiga e enraizada: os romanos não costumavam reprimir religiões tradicionais e pré-existentes. Os fatos, por vezes, contradizem esta afirmação, quando sabemos das inúmeras revoltas judaicas ocorridas durante o período de dominação romana. Isso talvez se explique pela oposição entre o espírito de liberdade e o estilo judaico de existência em confronto com o rígido domínio imperial”.

Dentro da sinagoga estavam livres do culto ao imperador, mas ‘presos’ à estrutura religiosa do judaísmo rabínico. Por outro lado, optar pela defesa da fé no Messias ressurreto significava hostilidade dos judeus e penalização romana aos que não prestassem culto ao *divus*. Destituída de sua identidade sócio-religiosa, mas não de sua nova identidade em Cristo, a comunidade joanina atravessou situações de opressão e de morte diante da instituição do culto ao Imperador no *cosmos* dos Césares.

A batalha cristológica joanina não foi somente intra-sinagoga, na esfera do conflito com a concepção monoteísta<sup>367</sup> do *Shemá Israel* (Dt 6,4) sendo acusados de ditéismo por proclamarem a divindade de Jesus, mas também foi extra-sinagoga ao reafirmá-la diante de um Imperador divino. Nesse contexto, “proclamar Jesus como Filho de Deus significava negar deliberadamente a César seu mais alto título e que anunciar Jesus como Senhor era traição calculada” (CROSSAN, 2007, p. 21). Em uma realidade de reconstruções teológicas proclamar a divindade de Jesus tinha seu preço. Mas qual seria o preço da fé humana? O que sabemos é que entre Cristo e César, a comunidade joanina optou por cultivar<sup>368</sup> o Cristo.

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). Diante desse aparente empasse, entre a *basileia* e o *cosmos*, optaram por viver com um Rei sob os princípios de um Reino que não se origina nesse mundo. Sob essa realidade conflitual, uma decisão em favor de Cristo gera um duplo posicionamento. Confessar a Cristo como o Messias, o único digno de adoração era provocar esse duplo<sup>369</sup> conflito, pois, quando proclamaram sua fé em Jesus na sinagoga, eram expulsos e denunciados e quando proclamavam ao não prestar culto ao César eram perseguidos e mortos. Com sua dupla profissão de fé, onde se morre pelo que se crê, esta comunidade proclamava com esperança em diante às lutas, a própria luz em meio à escuridão.

Sob esse prisma, o segundo trauma joanino faz de sua comunidade um espaço marginal entre a sinagoga e o Império. Nesse sentido, a postura cristológica

<sup>367</sup> O culto na sinagoga servia para a profissão de em um único Deus (LOHSE, 2000). Nesse aspecto, a profissão de fé joanina no ambiente sinagoga pode ser vista como um ato contra cultural.

<sup>368</sup> Nesse contexto, “o culto de Cristo espalha-se pelo mundo mediterrâneo e logo reserva para Cristo palavras que já estavam em uso no culto deste mundo, atribuídas a imperadores deificados” (DEISSMANN *apud* CROSSAN, 2007, p. 21).

<sup>369</sup> Para Almeida (2009, p. 25), “a situação da comunidade joanina era de muita insegurança. De um lado, as autoridades religiosas e do império mantinham sobre ela uma vigilância contínua. De outro lado, a multidão passou a ver os dissidentes cristãos como pessoas suspeitas, gente perigosa”.

e kerigmática da comunidade joanina nos revela seus aspectos heterotópicos tanto em relação ao judaísmo rabínico quanto ao Império Romano. Esta, que no crer, compreender e proclamar a Cristo torna-se espaço de pensamentos e relações desviantes, uma comunidade marginalizada em relação ao seu próprio mundo.

Enfim, o que era cego de Jo 9 representa uma comunidade excluída, mas inclusiva<sup>370</sup>, chamada a viver e proclamar sua fé, “apesar da inimizade e da perseguição que isto acarreta” (SCHNACKENBURG *apud* PALLARES, 1994, p. 41). Ao longo da história joanina, apesar da pluralidade de tensões externas e internas, essa comunidade é sempre chamada a reavivar sua fé. Frente ao aparente cenário de fracasso, desânimo e alienação, o QE é articulado com o objetivo de confissão e proclamação de uma fé reafirmada e reorganizada em meio às dificuldades. Uma fé que agrega indivíduos em torno de um personagem em comum, capaz de promover novos espaços de decisão e empoderamento em meio às estruturas de dominação político-religiosas do *cosmos*-Império.

Sob essa perspectiva o QE surge como um posicionamento heterotópico, como resposta crítica e de resistência à situação conflitual vivida pela comunidade, pois, “é para responder a esta situação de expulsão da sinagoga e de perseguição por parte de ‘os judeus’ e do ‘mundo’ que é escrito o evangelho do discípulo amado” (RICHARD, 1994, p. 25). Este se faz representação da fé de uma comunidade que em meio a perdas e renúncias optou por viver o outro espaço do crer. Nesse espaço desviante, o fragmento Jo 18,36 soa como um discurso revolucionário diante de um *cosmos* de poder que pode ser alterado. Isso é o que veremos a seguir.

### 3.3 O DRAMA DO JULGAMENTO: PERSPECTIVAS E CONTRAPOSIÇÕES

Jesus é rei sem dúvida alguma. Para ser Rei é que nasceu e veio a esse mundo. Sua realeza lhe dá todo sentido a sua vida. (Henri van den Bussche)

Jesus “não viveu com os seus discípulos numa ilha social e não se retirou com eles para lugar afastado, para poder praticar a alternativa em face ao mundo sem que ninguém o perturbasse” (WENGST, 1991, p. 100). Ao contrário, foi

---

<sup>370</sup> “Olhando esse pano de fundo compreende-se melhor a história do cego de nascença [...] Jesus e a seu exemplo, as comunidades cristãs ‘incluíam’ os excluídos da Sinagoga!” (KONINGS, 2000, p. 42).

perturbador de uma ordem estabelecida. Ele também “não viveu na ilusão de que tal práxis podia ser exercida sem perigo na sociedade livre de conflitos, sem sofrer violência” (WENGST, 1991, p. 100). Na realidade ele estava disposto a passar por ela. Seu encontro com Pôncio Pilatos demonstra isso. Nesse encontro a vida de Jesus está em jogo. Sua obra e sua *basileia* estão diante de Pilatos, mesmo que o procurador não tenha compreendido.

De forma simbólica o face a face entre Jesus e o procurador romano remete a uma crítica as instituições de poder tanto judaicas quanto romanas. Todavia, sob a perspectiva do duplo horizonte (MARTYN, 1979a) diante de Pilatos os olhos e Jesus e da comunidade joanina se confundem. Por sua vez, tanto o Jesus joanino quanto a comunidade do QE tem posicionamentos heterotópicos em relação ao seu tempo. Por essa postura crítica ambos foram perseguidos, justamente por proclamarem uma *basileia* que atuava de forma contrária às estruturas de sua época.

Com o objetivo de evidenciar esses aspectos heterotópicos, trataremos primeiro de Jesus como ameaça à *Pax Romana* e ao Templo para, então, abordarmos a cena do julgamento diante de Pilatos. Por fim, retomamos a *basileia* escrita no fragmento heterotópico Jo 18,36.

### 3.3.1 A ameaça à *Pax* e ao Templo

O horizonte<sup>371</sup> da vida de Jesus narrado nas linhas do QE remete a um kerigma salvífico, mas também a um programa de resistência (CROSSAN, 2007) em relação às práticas de dominação do *cosmos*-Império. Sob esse prisma “a posição de Jesus, longe de ser politicamente não significativa, é expressamente contrária e, portanto subversiva em relação ao poder vigente” (ECHEGARAY, 1981, p. 255, tradução própria). Tanto em suas ações quanto em seus ensinamentos ele se opunha à ordem imperial romana e aos seus efeitos sobre os povos subjugados (HORSLEY, 2004, p. 131). Dentro desse véis crítico sua *basileia* foi anunciada, mesmo em um cenário de circunstâncias adversas. Segundo Horsley (2004, p. 132):

Foi em circunstâncias de relativa impotência diante da ordem imperial romana que Jesus convocou as pessoas para um compromisso renovado com os valores e comportamentos econômicos e políticos da aliança em

<sup>371</sup> Para falarmos sobre Jesus e sua ameaça ao Templo nos reportamos as várias fases da narrativa do QE e aos jogos da memória joanina. Aqui especificamente, consideramos o horizonte da vida de Jesus, período em que o Templo ainda existia.

suas comunidades. Mas foi precisamente em circunstâncias de pobreza e impotência que Jesus e seus seguidores julgaram essencial esforçar-se para praticar esses valores e princípios de justiça, cooperação e solidariedade. A ordem imperial ainda estava em vigor, mas Jesus conclamava as pessoas a assumirem o controle e a reconstruírem sua própria comunidade de vida com a confiança de que a ordem imperial estava sob o julgamento de Deus.

Para Wengst (1991, p. 81) “o conteúdo central da proclamação do Reino de Deus que se aproximara, era, implicitamente, questionamento único da Pax Romana”. Ao contrário da Pax púrpura de Augusto, a política da *basileia* de Jesus não era adepta à violência<sup>372</sup> da qual ele mesmo haveria de se tornar vítima<sup>373</sup> (WENGST, 1991). Assim, apesar da ‘aparente’ paz estabelecida no *cosmos*-Império:

Quem reza pela vinda do Reino de Deus, quem o espera numa proximidade imediata e vê, no próprio agir, sinal de sua irrupção, não dá fé a boa-nova imperial do mundo apaziguado nem á felicidade do homem neste mundo. Ele não considera este estado de coisas como a paz que Deus quer mas tem a certeza do seu fim próximo (WENGST, 1991, p. 81).

Em meio as Boas-Novas do César se estabelece o caráter heterotópico da *basileia* de Jesus. Todavia, essa “posição fundamental tal não deve ser apenas deduzida da confrontação do reino de Deus, anunciado por Jesus, com a Pax Romana. Ela é documentada por suas tomadas explícitas de posição para com esta paz” (WENGST, 1991, p. 81). Na postura crítica do próprio Jesus em relação à Pax vemos a lógica desviante de sua mensagem. Sob esse viés heterotópico:

Esta contraposição, por si só, já torna claro que ele não reconhece e aceita, por assim dizer, como sóbrio realista, o estado das coisas [...] A antítese mostra que Jesus não se resigna, e da contraposição decorre ainda uma qualificação negativa da realidade exposta (WENGST, 1991, p. 82).

Questionando o mundo, questionava-se a Pax. Isso foi feito por Jesus e seus seguidores. Os relatos da Paixão<sup>374</sup> assumem o ápice desse questionamento. Proclamam o sacrifício do Cristo trazendo a paz em meio à Pax (mundo). Nessa

<sup>372</sup> Como já observamos, essa “‘ordem de paz’ existente se baseia numa dominação opressora” (WENGST, 1991, p. 82). No entanto, “a paz baseada em violência opressora não é a paz no sentido de Jesus” (WENGST, 1991, p. 82).

<sup>373</sup> “Em Jerusalém, o destino de Jesus ligou-se muito estreitamente à Pax Romana, pelo fato de ele se ter tornado vítima da mesma, através de sua morte violenta” (WENGST, 1991, p. 81).

<sup>374</sup> Aqui nos referimos aos textos do julgamento de Jesus, com ênfase em Jo 18,36.



versão da história, enquanto se matava pela *pax*, Jesus morria por uma paz que esse mundo (Império) não conheceu<sup>375</sup>.

Porém, sua crítica 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<sup>376</sup> (HORSLEY, 2004). 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). É evidente que sua ação “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).

Conforme Pixley (1986, p. 96), “no ponto de vista de Jesus, o templo era, como Jeremias já dissera nos primórdios do sistema, um covil de ladrões e não uma casa de oração para as nações, como devia ser o seu objetivo original”.

Dessa forma:

Nessa situação de contaminação, a renovação da instituição do templo para a nova época messiânica exigia, logicamente, não uma simples purificação de determinadas deformações das práticas rituais, mas uma purificação radical do todo, que comportava mesmo a destruição do Templo atual (VIDAL, 2009, p. 180).<sup>377</sup>

A relação crítica de Jesus com o Templo não era apenas no sentido de promover uma ‘limpeza’ religiosa (HORSLEY, 2004). Por todas essas ações e questionamentos ele era uma ameaça<sup>378</sup> política. Tanto que “seus próprios compatriotas o levaram ao tribunal por o considerarem uma pessoa politicamente

<sup>375</sup> “Deixo-vos a paz, a minha paz vos dou; não vo-la dou como o mundo a dá. Não se turbe o vosso coração, nem se atemorize” (Jo 14,27).

<sup>376</sup> “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” (HORSLEY, 2004, p. 98).

<sup>377</sup> A destruição do templo significava a universalização da *basileia* trazida pelo Messias (PIXLEY, 1986; VIDAL, 2009). Segundo Vidal (2009, p. 181), a destruição do Templo atual devia seguir-se a construção do novo Templo. (cf. Jo 2,19). “Esse novo templo seria o do Israel renovado e também o de todos os povos, quando estes ingressaram no âmbito salvífico do reino messiânico e do Reino de Deus”.

<sup>378</sup> Jesus não era uma figura tão ‘inofensiva’ como algumas políticas de interpretação o consideram. Para Horsley e Silberman (2000, p. 93-94), se ele “tivesse sido apenas um solitário porta-voz dos oráculos de manifestação do espírito é provável que simplesmente o expulsassem de Jerusalém, depois de uma boa surra, como aconteceu com outro Jesus, o filho de Ananias, pouco mais de trinta anos depois, em 62 d.C [...] Todavia, Jesus de Nazaré era ameaça muito maior que Jesus, filho de Ananias, e não podia, com segurança, ser mandado embora com simples cortes e pancadas. Não era um ‘louco’ solitário, mas o líder de um movimento crescente de aldeões e agora, em Jerusalém, combinava sua demonstração profética geral contra Antipas e o Templo com algumas condenações cuidadosamente apontadas dos males e injustiças do regime atual”.

perigosa” (WIKENHAUSER, 1978, p. 485). Nesse contexto, 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). Nessa perspectiva de conflitos “tanto o Império como o templo empregavam os critérios dos ‘reinos deste mundo’ (a força) ao invés dos critérios do reino de Deus (a verdade)” (SLADE, 1998, p. 333, tradução própria). Sob esses critérios, 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).

Enfim, ao empregar em seu ministério uma política de subversão tanto ao templo como ao Império, Jesus revela em sua pessoa os princípios desviantes de sua *basileia*. Por esses princípios ele foi julgado. A cena diante de Pilatos conta os atos de uma paixão que se contrapõe a realidade vigente, uma paixão que anuncia seu Reino. Um Reino em que, “Deus, e não qualquer outro intermediário mundano – templo ou imperador- governará os corações humanos e as comunidades” (COX, 1986, p. 7). Nessa trajetória salvífica, onde a realeza de Cristo se realiza com sua morte na cruz, Jesus é rei não apesar de sua paixão, senão por ela e nela (BUSSCHE, 1972, p. 616, tradução própria). O encontro com Pilatos encaminha para isso.

### 3.3.2 O Julgamento: A Cruz como Trono

Olhos nos olhos. Chegamos novamente a nossa cena<sup>379</sup> inicial e peculiar<sup>380</sup> ao QE. Como num final de um efeito caleidoscópico voltamos aos olhos de Jesus frente à Pôncio Pilatos. Ao falar sobre seu Reino<sup>381</sup>, Jesus falava sobre sua vida, sua

<sup>379</sup> Aqui não pretendemos analisar versículo por versículo da perícopa Jo 18,28-19,16. Em síntese, um padrão de quatro atos pode ser destacado nessa narrativa. São eles: prisão, interrogatório pelo sumo sacerdote judeu, julgamento diante de Pilatos, crucificação/sepultamento (BROWN, 2004). De acordo com Michaels (1994, p. 322-331) a narrativa pode ser dividida em seis cenas: Pilatos e as autoridades judaicas (18,29-32); Pilatos e Jesus (18,33-38a); Pilatos e as autoridades judaicas (18,38b-40); Pilatos, Jesus e os judeus (19,1-8); Pilatos e Jesus (19,9-11); Pilatos, Jesus e os judeus (19,12-16a).

<sup>380</sup> “O reino de Jesus. A cena que não tem paralelo nos Sinóticos, transcorre no pretório” (NICCACCI e BATTAGLIA, 1985, p. 244). Segundo Brown (2004, p. 487), “todos os evangelhos narram que Jesus foi levado da casa do/pelo sumo sacerdote para ser julgado pelo governador romano, mas em João esse julgamento é um drama bem mais desenvolvido do que nos sinóticos”.

<sup>381</sup> No interior do Pretório “Pilatos interroga a Jesus pela primeira vez. O tema da conversa é reinado, tema que domina a narrativa a partir deste ponto até o momento em que Pilatos coloca uma inscrição ‘Jesus de Nazaré, o rei dos judeus’ sobre a cruz de Jesus” (MICHAELS, 1994, p. 324). No fim “o

trajetória. Nela estavam os encontros com a samaritana, com o que era cego, com a comunidade joanina. Tudo isso diante de Pilatos. Tudo isso refletido nas ações de um Rei que não se origina<sup>382</sup> nessa ordem<sup>383</sup>. No olhar de Jesus, cada memória, cada cena, cada gesto de seu ministério falava sobre sua realeza<sup>384</sup>, sua *basileia*, seu programa de resistência<sup>385</sup> no mundo. Nas palavras de Cox (1986, p. 5):

Se Jesus não pretendia que seu reino viesse a este mundo, por que então de modo tão ousado enfrentou os legisladores e governantes deste mundo em Jerusalém, em vez de permanecer, são e salvo, limitado à Galiléia? Por que invadiu o templo, o centro do poder político e econômico da sua época e do seu país, provocando um mal-estar tão grande que os acontecimentos da Semana santa-sua prisão, seu julgamento, sua condenação e sua execução- se tornaram inevitáveis? Por que o último livro do Novo Testamento confidencialmente prediz que os reinos deste mundo é que 'se tornarão os reinos do nosso Deus e do seu Cristo'? Acima de tudo, por que Jesus instrui seus discípulos no sentido de rezarem pedindo a vinda do reino de Deus 'assim na terra como no céu'?

Certamente, “se Jesus e seu reino não tivessem um interesse básico neste mundo, ninguém teria se incomodado em crucificá-lo” (SLADE, 1998, p. 330, tradução própria). Na realidade, ele “não buscava destruir Herodes ou Pilatos para governar em seu lugar. Entretanto, sua presença e sua mensagem ameaçavam a tranquilidade de Herodes e deram base para sua denúncia ante Pilatos como inimigo de César” (YODER, 1975, p. 109, tradução própria). A *basileia* de Jesus não era ‘inofensiva<sup>386</sup>’. De forma heterotópica e perturbadora, sua realeza caminhava contra

---

próprio Pilatos confessa que Cristo é rei, pela inscrição que coloca sobre a cruz” (DODD, 1977, p. 576).

<sup>382</sup> Já abordamos no 1.2.3, que a expressão “ser de” (*ek*) no v.36, “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).

<sup>383</sup> No conceito joanino, “o que é ‘deste mundo’ é o contrário daquilo que Jesus cumpre em toda a sua vida, em toda sua ‘carne’” (KONINGS, 1994, p. 63).

<sup>384</sup> 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 (2000). De acordo com Léon- Dufour (1998, p. 62), “o termo grego não significa, aqui, ‘reino’ (como na expressão ‘reino de Deus’ em Jo 3,3.5), mas ‘realeza’: a realeza exercida pelo Filho desde sua chegada ao mundo. O sentido é claro em 18,37, em que se trata da uma qualificação da pessoa de Jesus e de seu papel. A linguagem é tipicamente joanina: a origem (expressa com a preposição *ek*) determina a natureza de um ser. A realeza própria de Jesus é caracterizada primeiro por sua origem ‘não deste mundo’- a terra, o mundo de baixo, não pecador por isso, mas distinto do mundo do alto. Não se trata de uma realeza, portanto de um poder, de ordem terrena”. Segundo Mateos e Barreto (1999), em Jo 18,36 não trata-se especificamente de Reino, mas da realeza de Jesus com ênfase na verdade.

<sup>385</sup> “O projeto do Reino de Deus está em total oposição a tudo aquilo que impede os homens de ter uma vida plena, Jesus confrontou-se com a realidade do antireino, do reino do pecado” (UTECH, 1991, p. 31, tradução própria).

<sup>386</sup> Stegemann (2012) fala sobre o caráter inofensivo da *basileia* para os romanos. No entanto, Jesus não era um louco falando de um Reino celeste e inofensivo, seu Reino reinado se fazia presente naquele momento.

a 'ordem' estabelecida, tanto em relação ao seu microcosmo judaico quanto ao macrocosmo romano. Isso pode ser visto na cena diante de Pilatos.

Segundo Jaubert (1982, p. 18-19), “na discussão entre Jesus e Pilatos, João quis mostrar de que ordem era a realeza de Jesus. Mas em vez de ensinar abstratamente tais verdades, conseguiu concretizá-las numa cena imortal”. Conforme Büchsel (*apud* WIKENHAUSER, 1978, p. 486), “não há no Novo Testamento outra passagem que ilustre tão clara e simplesmente o que é o reino de Jesus”. É na cena do processo diante de Pilatos que se encontra a realeza de Jesus sendo afirmada de forma solene, muito particularmente, no primeiro face a face com o procurador romano, dentro do pretório<sup>387</sup> (BLANCHARD, 1997, p. 71).

Nesse interrogatório *basileia* e *cosmos* entram em conflito, à medida que o discurso de Jesus sobre seu Reino se mostra questionador da realidade a sua volta. Para Lutero (*apud* MOILA, 1990, p. 89), na cena do julgamento “Cristo nos mostra e ensina que não devemos silenciar acerca da verdade na presença dos ‘grandes’ e da nobreza, mas, ao contrário, admoestá-los e criticá-los quando cometem injustiça”. Sob essa realidade, o *cosmos*-Império foi criticado. De acordo com Michaels (1994, p. 326) “em sermões e mais sermões, Jesus havia confrontado o mundo do judaísmo e, agora num diálogo breve, mas significativo, confronta o mundo gentílico, na pessoa de um único magistrado romano”.

Mas quem era Pilatos<sup>388</sup>?

Para Stegemann (2012, p. 471), Pilatos é retratado relativamente mal por Filo e Josefo. Nesses relatos, “Filo o descreve como um tirano corrupto e cruel; Josefo decreve sua soberania como um tempo de muitas revoltas, no qual Pilatos procurava fazer cumprir os interesses de Roma com punhos de ferro”. A partir desse ‘retrato’, verificamos que Pilatos não era uma figura tão boa<sup>389</sup> como algumas tendências interpretativas tem repercurtido. Na realidade, ele era a personificação da

<sup>387</sup> Para Bussche (1972, p. 617, tradução própria) o pretório: “era a sede do governo civil e a corte suprema de justiça”. Era o palácio que funcionava como a residência do procurador de Jerusalém. “Este residia ordinariamente em Cesaréia, porém durante as festas da páscoa subia a Jerusalém, porque existia sempre o perigo de revoltas” (BUSSCHE, 1972, p. 616, tradução própria).

<sup>388</sup> Segundo Torno (2011, s/p), “a hipótese de que Pilatos era ‘amigo de César’ - alguns a fundamentam na passagem do Evangelho de João 19,12 – não tem valor e, para reconstruir o seu perfil, são preferíveis outras referências, começando por aquela revelada por uma epígrafe gravada em um bloco de pedra calcária, descoberta em 1961 em Cesaréia, ali, leem-se o nome e o cargo ocupado, ‘*Pontius Pilatus Praefectus Iudaeae*’. Sabemos também que ele governou a Judéia por um tempo insolitamente longo, do ano 26 ao 36. As razões devem ser buscadas quase certamente na satisfação de Roma”.

<sup>389</sup> Para Nietzsche (*apud* AGAMBEN, 2013, s/p) Pilatos “é a única figura dos Evangelhos que merece respeito”.

autoridade romana, de quem Jesus era inimigo (PIXLEY, 1986). Foi “um homem do qual conhecemos as hesitações, o medo, o ressentimento, o sarcasmo, as suscetibilidades, a hipocrisia (como quando se lava as mãos para se purificar do sangue de um justo)” (AGAMBEN, 2013, s/p). Coube justamente a ele, “encontrar Jesus e viver com ele um dos momentos cruciais da sua história” (TORNO, 2011, s/p).

Segundo Agamben (2013) o encontro entre Jesus e Pilatos promove uma perfuração entre dois mundos. Nesse momento:

Dois mundos estão imediata e irreconciliavelmente de frente, o dos fatos e o da verdade. Mas não é suficiente: nesse pretório de província, cujo improvável local os arqueólogos acreditaram ter identificado, quem se enfrenta não são somente os fatos e a verdade: aqui, como nunca em outro lugar na história do mundo, a eternidade cruzou a história em um ponto exemplar, o temporal foi atravessado pelo eterno (AGAMBEN, 2013, s/p).

Esse encontro entre o divino e o humano tem a forma processual de uma *krisis*<sup>390</sup> (AGAMBEN, 2013, s/p). Diante dessa realidade instaura-se o questionamento<sup>391</sup> sobre o caráter régio de Jesus por parte de Pilatos. Nesse encontro de mundos, a realeza de Jesus “deve ser definida em função de outro mundo, do qual Jesus é testemunha entre nós, assumindo a mediação e encarnando esse mundo divino em um mundo rebelde ao divino” (BUSSCHE, 1972, p. 626, tradução própria).

Nesse encontro surge a interrogação: “És tu rei dos judeus?” (Jo 18,33). Diante dessa pergunta perigosa “uma resposta imprudente poderia acarretar a morte como revolucionário” (FLANAGAN, 1996, p. 85, tradução própria). Porém, “a realeza de Jesus é radicalmente diferente do que Pilatos podia imaginar” (BUSSCHE, 1972, p. 625, tradução própria). No discurso de Jesus, ela não se origina nesse *cosmos*, mas atua<sup>392</sup> nele (BUSSCHE, 1972; WIKENHAUSER, 1978; SLADE, 1998, VIDAL, 2013). Sob esse prisma, a resposta de Jesus tem a conotação revolucionária de uma política superior (KONINGS, 1994). Na política desse Reino alterava-se no hoje a relação entre Deus e os seres humanos, e conseqüentemente as relações

<sup>390</sup> “*Krisis* em grego significa o juízo em um processo” (AGAMBEN, 2013, s/p).

<sup>391</sup> “Tornou, pois, a entrar Pilatos na audiência, e chamou a Jesus, e disse-lhe: Tu és o Rei dos Judeus?” (Jo 18,33).

<sup>392</sup> Esse Reino “é verdade que se encontra neste mundo, porém sua natureza não pertence ao mundo” (WIKENHAUSER, 1978, p. 485). Para Bussche (1972, p.624, tradução própria), “sem dúvida sua realeza não é deste mundo, porém não deixa de estar neste mundo”.

sociais<sup>393</sup>. Nesse sentido, apesar de não se resumir<sup>394</sup> a uma reestruturação social, a *basileia* era revolucionária e anti-imperialista.

O procurador romano, entretanto, não compreendeu<sup>395</sup> suas palavras. “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, se irromperia neste mundo” (BUSSCHE, 1972, p. 625, tradução própria). Diante dele 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). Ao contrário da política imperial, seu governo e paz não se impunham pela violência<sup>396</sup>.

A *basileia* “não se torna uma realidade mediante violência armada; Jesus não é o tipo de rei que precisa da proteção da espada, e tampouco permite tal proteção” (MICHAELS, 1994, p. 325). Por isso, nem Jesus, nem os escritores do QE pedem auxílio aos anjos<sup>397</sup>, ainda que estes pertençam a legiões do outro mundo (BUSSCHE, 1972). Por outro lado, se Jesus “fosse um rei segundo as normas humanas, disporia de empregados e guardas, exatamente como os sumos sacerdotes possuíam” (BUSSCHE, 1972, p. 625, tradução própria). Mas isso não era seu propósito.

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 e BATTAGLIA, 1985, p. 245). Por isso, a essência do seu Reino “não era a força, mas sim a verdade” (SLADE, 1998, p. 331, tradução própria). Sob esse novo prisma “Jesus é rei, mas não reina com a força física e sim com a Verdade; seu reino não é deste mundo, embora esteja no mundo” (RICHARD, 1994, p. 14). Essa redefinição da *basileia* confundiu Pilatos (MICHAELS, 1994). Em seu *cosmos-*

---

<sup>393</sup> Nesse aspecto, não concordamos com as palavras de Dodd (2003, p. 125) ao afirmar que “a intenção do evangelista parece ser clara. O termo ‘rei’, isto é, Messias, quando aplicado a Jesus, deve ser entendido apenas no sentido de autoridade na esfera espiritual”.

<sup>394</sup> “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 a eternidade com Deus” (SLADE, 1998, p. 330, tradução própria).

<sup>395</sup> Segundo Torno (2011, s/p), “mesmo que o romano não podia entender naquele momento o que Jesus lhe respondia, deve-se dizer que, de acordo com o que se lê no capítulo 18 do Evangelho de João, os dois chegaram a trocar uma série de considerações que depois serão comentadas sem descanso por teólogos e filósofos.

<sup>396</sup> Em Jo 18,36 Jesus explicou “o negativo, o que não tinha haver com seu reino, senão com os ‘deste mundo’” (SLADE, 1998, p. 330, tradução própria).

<sup>397</sup> Ver em Mt 26,53 (BUSSCHE, 1972).

Império, não se governava pela verdade<sup>398</sup>, mas sim pela força. De acordo com Slade (1998, p. 330, tradução própria):

A base dos reinos ‘deste mundo’ é o poder, e, sobretudo, o poder físico ou militar. Se pode reconhecer um reino ‘deste mundo’, porque tem guerreiros para defender, conquistar, oprimir e ordenar. Toda estrutura de poder tem que basear-se, em última instância, na força física.

Em contraposição a essa realidade ‘comum’ encontra-se a *basileia* de Jesus. Segundo Dodd (1977, p. 575):

No relato do processo diante de Pilatos, quando está em pauta a realeza de Cristo [...] temos a definição do evangelista sobre a verdadeira realeza: é essencialmente a soberania da alheteia [...] Assim sua realeza não é realeza que oprime ou escraviza os homens, mas os liberta.

Dentro desse panorama 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). Todavia, em meio a essas diferenças, o poder<sup>399</sup> continua cego<sup>400</sup>, enquanto a verdade<sup>401</sup> caminha para a cruz<sup>402</sup>. Nesse contexto, onde a verdade se personifica<sup>403</sup>, a realeza de Jesus não é mantida apesar de sua morte, mas é adquirida por ela<sup>404</sup> (BUSSCHE, 1972).

Antes da cruz se deu o julgamento<sup>405</sup>. No entanto, “não há julgamento diante do sinédrio, tudo fica nas mãos de Pilatos” (RICHARD, 1994, p. 14). Nesse processo,

---

<sup>398</sup> “A verdade segundo João é a realidade divina, tal como foi revelada e proposta ao mundo em sua forma definitiva pela figura de Jesus” (BUSSCHE, 1972, p. 616, tradução própria). Para Torno (2011, s/p), “a palavra, verdade, com a qual a cena é cortada, nos mostra dois personagens distantes que se encontraram no momento crucial da história do Ocidente. É inútil tentar interpretar mais uma vez as frases proferidas por ambos, porque, para um judeu, a verdade era *emet* (significava firmeza, estabilidade, quando era referida a pessoas ou coisas) e, para um romano, *veritas*, que no tempo de Tibério poderia significar compreender a realidade das coisas” Todavia, “Pilatos, talvez, jamais tinha ouvido falar o termo ‘verdade’ ser pronunciado em grego, ou seja, *alétheia*, língua na qual nos chegou o Evangelho de João, mas, mesmo que o tivesse ouvido em alguma viagem sua, dificilmente teria meditado sobre ela naquele momento por meio da filosofia grega. Uma pena. Se tivesse sido Cícero... mas a história não é feita de ‘se’” (TORNO, 2011, s/p).

<sup>399</sup> “Os que são da verdade ouvem a minha voz” (Jo, 18-37). “Frente a tal convite Pilatos revelou que sua identidade não tinha nada haver com a verdade, senão somente com o poder” (SLADE, 1998, p. 331, tradução própria).

<sup>400</sup> Fazemos referência ao conceito de Foucault (2009b).

<sup>401</sup> Segundo Dodd (1977, p. 575), o leitor deve ter em mente “(embora não seja necessário que isso seja revelado a Pilatos) que Cristo é a *alheteia* em pessoa (14,6), assim como ele é a palavra”.

<sup>402</sup> “Era preciso que Jesus fosse elevado na cruz, porque sua morte é a elevação à glória” (BUSSCHE, 1972, p. 622, tradução própria).

<sup>403</sup> “Eu sou o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6a).

<sup>404</sup> “Jesus é rei por sua paixão e em sua paixão” (BUSSCHE, 1972, p. 631, tradução própria).

<sup>405</sup> Agamben (2013, s/p) traz outra perspectiva em relação ao julgamento. Para ele parecia “de fato, que no encontro (fugaz: durou cerca de seis horas, desde o início da manhã até a hora sexta) entre

Jesus foi condenado por meio da acusação política<sup>406</sup>, e esta acusação decide sua jornada (FLANAGAN, 1996). Por outro lado, para Brown (2004, p. 487), essa jornada não é decidida por um aspecto político e sim religioso, visto que “os judeus’ admitem que o verdadeiro problema não é a acusação de ser ‘o rei dos Judeus’, mas o fato de Jesus ter pretendido ser Filho de Deus”.

Assim, entre argumentos políticos e religiosos, o Jesus joanino foi condenado por Pilatos<sup>407</sup>, condenado pelo Império Romano<sup>408</sup>. Pixley (2004, p. 98) afirma que em “todo relato do julgamento de Jesus no evangelho segundo João destaca-se a responsabilidade de Pilatos”. A partir dessa perspectiva retiramos a mística de que tende a protagonizar<sup>409</sup> os judeus em relação à condenação de Jesus. No QE, quem o condena, são os romanos, em uma época em que a cruz era para os subversivos da ordem-império (PIXLEY, 2004). A época de Jesus foi palco de um conflito ideológico entre sua proposta de reinado e a conduta de governo Imperial.

No trajeto da cruz, foi submetido a paródias<sup>410</sup> em relação a sua realeza. Entretanto, “ironicamente, aponta João, aquele de quem zombavam tanto e de tantos modos, era realmente rei” (FLANAGAN, 1996, p. 85). Conforme Michaels (1994, p. 331):

Jesus reina como rei, neste Evangelho- rei dos judeus e de todos os povos- não sentado em um trono, mas pendurado numa cruz; a morte do Senhor não é a derrota trágica e vergonhosa que aparenta ser, mas a revelação decisiva de seu reinado, e da glória de Deus.

---

Pilatos e Jesus estava em questão um evento enorme e inédito, que naquelas seis horas, para além do drama da paixão e da redenção, um evento não menos decisivo, o da crucificação sem processo, sem julgamento”.

<sup>406</sup> “Todo o que se proclama rei está contra César” (v.12).

<sup>407</sup> Otero (2005, p. 282, tradução própria), registra uma declaração encontrada no texto apócrifo denominado Sentença de Pilatos: “Eu Pôncio Pilatos, aqui Presidente Romano dentro do palácio e aqui-residência, julgo, condeno e sentencio a morte, Jesus chamado pela plebe de Cristo Nazareno, e galileu de nação, homem sedicioso da lei Mosaica, contrário ao grande Imperador Tibério César”. Para mais informações sobre esse documento ver em Otero (2005, p. 281).

<sup>408</sup> No contexto joanino, não isentamos a responsabilidade do Império dos Césares na condenação de Jesus. Isso evita a leitura do QE como um documento anti-judaico que culpabiliza somente os judeus por sua morte. Pixley (2004) sustenta que o QE mais do que todos os outros ressalta de forma negativa a participação do Império Romano na vida da comunidade. A crucificação é um exemplo desse destaque negativo, pois o QE entre todos os Evangelhos é o que mais destaca a participação de Pilatos (representante de Roma) no julgamento de Jesus. No QE a responsabilidade pela crucificação de Jesus não é compartilhada, mas sim centralizada na figura do procurador romano. Neste Evangelho, Herodes não compartilha com Pilatos a responsabilidade pelo fato da morte de Jesus. Tudo recai sobre Pilatos.

<sup>410</sup> “Vem com uma coroa, um manto púrpura, e o saúdam como rei” (FLANAGAN, 1996, p. 85). Para Stegemann (2012) essas paródias representam para os romanos a insignificância e a não-periculosidade de Jesus e de seu ‘suposto’ reinado.



Segundo Vidal (2009, p. 223), “a morte do agente messiânico, aparente fracasso no projeto do Reino, se convertia, então, paradoxalmente, no novo caminho misterioso para sua realização definitiva”. Nesse contexto, a ressurreição de Jesus “foi entendida como a confirmação do seu projeto por parte de Deus: Deus havia exaltado como soberano messiânico definitivo aquele que havia sido crucificado precisamente por causa de seu projeto de implantar um reino messiânico” (VIDAL, 2009, p. 223-224). Na cruz e na ressurreição<sup>411</sup> instaurava-se definitivamente uma *basileia* com alcance universal<sup>412</sup> em meio ao *cosmos*-Império.

Enfim, em Jo 18,36, face a face<sup>413</sup> *basileia* e Império se encontravam numa cena em que na realidade não era Jesus que estava sendo julgado<sup>414</sup>. Isso porque nesse conflito de ‘mundos’ a própria presença de Jesus e sua atividade no mundo “constituem um julgamento, pois obrigam as pessoas a se posicionarem a favor ou contra ele” (BRUCE, 1987, p. 193). No entanto, longe de ser uma batalha, esse encontro transformava-se em uma oportunidade<sup>415</sup> oferecida pelo Cristo. O que

---

<sup>411</sup> A ressurreição. Um fato compartilhado tanto entre os seguidores de Jesus quanto entre as autoridades romanas. Segundo Eusébio, o próprio Pilatos informou ao imperador Tibério sobre a ressurreição de Jesus. Naquela época “a fama da assombrosa ressurreição de nosso Salvador e de sua ascensão aos céus já havia alcançado a grande maioria. Havia sido imposto aos governadores das nações o antigo costume de informar o ocupante do cargo imperial de todas as novidades ocorridas em suas regiões, para que nada escapasse de seu conhecimento. Pilatos portanto informou ao Imperador Tibério sobre tudo o que corria de boca em boca por toda a Palestina sobre a ressurreição de nosso Salvador Jesus de entre os mortos” (EUSÉBIO, *História Eclesiástica*, 2. 2.1).

<sup>412</sup> No acrônimo Inri, “João nos diz que Jesus é rei universal, proclamado desde a cruz para todo mundo” (FLANAGAN, 1996). Pallares (1994) fala sobre o amor incondicional e ilimitado de Deus para todo o mundo (Jo 3,16-17) e não para alguns. Esse amor liberta de toda escravidão, transferindo os seres humanos de uma situação de morte para a vida verdadeira.

<sup>413</sup> “O que acontece entre esses dois homens que estão um na frente do outro e se falam no pretório de Jerusalém? Um, o vigário de César, que o quadro de Ticiano no museu de St. Louis mostra ricamente vestido, com a cabeça coberta por um chapéu cravejado de pedras preciosas e com as mãos aneladas [...] está investido de todos os poderes mundanos (‘Tu não sabes’, diz a Jesus, ‘que tenho o poder de te libertar e de te crucificar?’), o outro inerme, que Ticiano retrata nu e com as mãos amarradas e que, mesmo assim, declara ao prefeito: ‘O meu reino não é deste mundo’”(AGAMBEN, 2012, s/p).

<sup>414</sup> Outro aspecto do julgamento que podemos observar é que ,em meio a ao conflito de mundos, quem estaria sendo julgado afinal? Segundo Bruce (1987, p. 193), “os que se colocaram contra ele “já estão julgados” (3.18), não porque ele os julgasse, mais porque eles mesmos se condenaram”. Para Brown (2004, p. 488), “em Pilatos, João dramatizou sua tese de que aqueles que se esquivassem do julgamento provocado por Jesus não pertenciam a verdade”. Dessa forma, onde padrões de justiça e condenação se contrapõem, a cena de Jesus diante de Pilatos constitui um julgamento inverso. De acordo com Horsley (2004, p. 85), “Jesus não somente liderou um programa de renovação do povo, mas também pronunciou a sentença de Deus sobre os governantes da nação, sobre os romanos e sobre os seus representantes em Jerusalém”.

<sup>415</sup> “Na cruz de Jesus Deus reage à violência humana não com nova contraviolência, mas com perdão e reconciliação e naquilo que, à primeira vista, se apresenta como falência momentânea do seu Filho, põe, ao mesmo tempo, novo início, não só para ele, mas para todos os homens” (TRUMMER *apud* WENGST, 1991, p. 11).

sabemos é que em um primeiro momento Pilatos<sup>416</sup> não compreendeu a dimensão de suas palavras. Talvez, porque “os dois eram radicalmente diferentes na alma, além de no papel (TORNO, 2011, s/p). Diante das incompreensões<sup>417</sup> e questionamentos à respeito de sua *basileia*, Jesus fez bem em não responder de forma tão clara. Ele podia se permitir isso (TORNO, 2011, s/p). Pois, acima de todas as palavras, a sua própria vida era a resposta (KIERKEGAARD *apud* TORNO, 2011, s/p).

### 3.3.3 O Fragmento Heterotópico Jo 18,36: A *Basileia* na Escrita

A cena do julgamento de Jesus perante Pilatos e as autoridades judaicas revela muito da comunidade joanina. Uma comunidade que, como Jesus, se opõe<sup>418</sup> as práticas de dominação do *cosmos*- Império Romano (RICHARD, 1994). Um grupo que diante de conflitos narrou sua própria trajetória.

Dentro de um viés histórico, compreendemos que a maior parte das nossas fontes escritas comunica um transcrito oficial produzido pela elite (HORSLEY, 2004). Estes escritos transmitem “apenas parte da história histórica das relações de poder, do ponto de vista dos que detêm o poder” (HORSLEY, 2004, p. 59). Entretanto, a história também é escrita de forma empoderadora por grupos que se configuram a margem dessa realidade. Sob essa perspectiva, “todo grupo subordinado cria, a partir da sua experiência, um ‘transcrito oculto’ que representa uma crítica ao poder feita pelas costas dos dominadores” (HORSLEY, 2004, p. 59-60).

Segundo Pesavento (2004), um discurso representa, significa, norteia existências. Essa realidade pode ser encontrada na perspectiva joanina, à medida que através de seu discurso, de suas narrativas, do seu texto, o QE se faz representação (RICHTER REIMER, 2012). Uma produção repleta de significados e

---

<sup>416</sup> Registros mostram que Pilatos não teve um fim dos melhores. Eusébio fala sobre o suicídio de Pilatos: “Não se deve ignorar uma tradição que nos conta como também o mesmo Pilatos dos dias do Salvador viu-se envolto em tão grandes calamidades nos tempos de Caio - cuja época foi explicada -, que se viu forçado a suicidar-se e converter-se em carrasco de si mesmo: a justiça divina, ao que parece, não tardou muito em alcançá-lo” (EUSÉBIO, *História Eclesiástica*, 2. 7.1).

<sup>417</sup> Apesar dos questionamentos e dúvidas, sobre Jesus, “o secreto de sua pessoa e missão é acessível somente à fé” (WIKENHAUSER, 1978, p. 490, tradução própria).

<sup>418</sup> 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)”. No entanto a comunidade joanina “diferencia-se tanto dos judeus que dizem não ter outro rei a não ser César (19,15), como do zelotismo” (RICHARD, 1994, p. 14).

intenções onde a fé e história dessa comunidade caminham, proclamam. Nesse sentido, a vida da comunidade joanina subjacente nas linhas do QE engloba uma realidade de anúncio e de denúncia. Entre traumas, perseguições e martírios, memórias e discursos foram acionados e registrados. Seus traços contam uma história de fé e superação de um povo em meio à dificuldade de relacionamento com o 'mundo' em que estão inseridos. Quanto maior a crise, mais se proclamava a majestade de Jesus Cristo e mais se tinha coragem para denunciar e se contrapor ao que é injusto e mal.

No QE Jesus é proclamado através de uma história contada e escrita por mãos marginais<sup>419</sup>, por mãos sem casa. Talvez não por acaso, ele seja um documento tão diferente, à medida que mulheres e homens cientes da companhia de Jesus ousaram contrariar as estruturas desse mundo. Sob esse prisma, o mesmo se faz espaço de empoderamento, de contraposições, se faz construção heterotópica.

Na perspectiva de Foucault (2009a) provavelmente não há uma cultura no mundo que não seja formada por heterotopias. Esses outros espaços 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. Sob essa definição o QE se faz paisagem crítica em relação a sua cultura. Se torna um outro espaço, um lugar de protesto, a medida em que esses espaços diferentes são caracterizados por serem “uma espécie de contestação simultaneamente mítica e real do espaço em que vivemos” (FOUCAULT, 2009a, p. 416).

Dentro dessa configuração heterotópica o QE foi escrito sob a influência de um duplo horizonte (MARTYN, 1979a) de forma fragmentada, a partir de sucessivas releituras e reinterpretações (VIDAL, 2013). Nesse processo, entendemos que seus textos “querem intervir e interagir nos rumos dos acontecimentos: eles releem o passado para interpretar, compreender e transformar o presente” (RICHTER REIMER, 2013, p. 80). Esse teor crítico e transformador da hermenêutica joanina pode ser observado ao longo do QE, e no caso de nossa pesquisa, em Jo 18,36.

---

<sup>419</sup> Estes “foram todos quantos a literatura oficial considera por demais insignificantes para serem considerados protagonistas da História” (PRETTO, 1986, p. 30).

O discurso de Jo 18,36 é uma peculiaridade joanina. Seu potencial de transformação inicialmente pode ser observado no caráter inédito<sup>420</sup> de uma fala de Jesus envolvendo de forma simultânea e paradoxal o conteúdo de sua *basileia* em relação ao *cosmos*. Mas por que um discurso tão significativo só fora lembrado e registrado pela comunidade joanina?

A partir da formulação<sup>421</sup> de Vidal (2013) identificamos Jo 18,36 como um fragmento textual que surge no Primeiro Evangelho joanino E1<sup>422</sup> numa tentativa de se precisar o sentido da *basileia* de Jesus. Este fragmento surge em um período onde vigorava a baixa cristologia<sup>423</sup> joanina e sua expectativa messiânica era do tipo davídica (TEPEDINO, 1993). Isso situa o discurso Jo 18,36 dentro de uma expectativa política e anti-imperialista sobre a *basileia* e Jesus (PIXLEY, 1986; RICHARD, 1994; HORSLEY, 2004; SCHÜSSLER FIORENZA, 2005).

Dentro de uma perspectiva histórica, consideramos que o fragmento Jo 18,36 foi escrito pouco depois da destruição de Jerusalém entre os anos 70-80<sup>424</sup> (VIDAL, 2013), após um momento histórico de acentuadas expectativas messiânicas<sup>425</sup> e revoltas por parte do povo de Israel. Esse dado situa o discurso joanino sobre a *basileia* de Jesus em um contexto de revoltas e subversões à ordem Imperial, especificamente no Império de Vespasiano<sup>426</sup>.

---

<sup>420</sup> Segundo Vidal (2013) não há registros desse discurso nas tradições anteriores o que engloba os sinóticos. Até mesmo os Relatos da Paixão (RP) a narração mais antiga e importante de toda tradição sobre Jesus não possui esse discurso.

<sup>421</sup> Para detalhes sobre essa formulação ver o item 1.2.3 dessa pesquisa.

<sup>422</sup> E1 é a sigla que Vidal (2013, p. 46-51), atribui ao que ele denomina de Primeiro Evangelho joanino escrito. A partir das fontes que ele denomina de Tradições Básicas (TB), a escola joanina escreveu esse Evangelho sob um caráter etiológico, como forma de justificar a existência da comunidade joanina nessa época, a partir de suas tradições.

<sup>423</sup> Em Vidal (2013) todas as passagens que tratam sobre o Reino de Deus no QE pertencem a E1, e foram elaboradas sob a influência de uma baixa cristologia.

<sup>424</sup> Ao localizarmos o fragmento Jo 18,36 em E1 encontramos uma provável data para sua escrita, entre 70-80 d.C de acordo com Vidal(2013). Essa datação como já vimos, revela um contexto de crise da comunidade joanina em relação ao judaísmo pós-70 e como consequência uma realidade de conflito com o Império Romano.

<sup>425</sup> No contexto de Vespasiano também localiza-se um dos principais movimentos messiânicos da história de Israel. Este “alcançou grande importância histórica como a maior força combatente a resistir ao assédio romano de Jerusalém em 69-70[...] Seu líder, Simão bar Giora, foi levado a Roma e executado com grande cerimônia como general inimigo (‘o rei dos judeus’) na grande apoteose que o imperador Vespasiano e seu filho, Tito, organizaram para celebrar sua grande vitória sobre os intransigentes povos da Galiléia e da Judéia”( HORSLEY, 2004, p. 56). Para maiores informações ver em Horsley (2004, p. 55-59).

<sup>426</sup> Para um perfil detalhado de Vespasiano ver Henderson (1927, p. 4-7).

Segundo Suetônio (2004), este fizera muitas obras<sup>427</sup> e fora um homem brando e clemente. A tradição<sup>428</sup> da igreja também falou gentilmente de sua pessoa (HENDERSON, 1927). Todavia, Vespasiano governou com mãos de ferro, inclusive em relação à economia Imperial, instituindo impostos até mesmo sobre a urina<sup>429</sup> (SUETÔNIO, 2004). Da mesma forma, as diretrizes do seu Império em relação à religião judaica não eram tão brandas<sup>430</sup> 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 licita 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<sup>431</sup> pagava para exercer sua fé (HENDERSON, 1927, p. 44).

Porém, em um *cosmos*-Império em que se pagava para poder viver sua fé, comunidade joanina não utilizava moedas, mas sua vida. Nesse sentido, sua trajetória e seus aspectos heterotópicos também demonstram uma realidade de contestação à ordem-Imperial estabelecida à medida que a *basileia* joanina se fazia questionadora das práticas de exploração vigentes. Uma *basileia* que também se preocupa com questões econômicas e sociais (MALINA, 2004) e reivindica mudanças reais em um tempo presente.

---

<sup>427</sup> “Novas construções foram realizadas por ele, entre as quais: o templo da Paz, nas proximidades do Fórum [...] um anfiteatro no meio da cidade [...] Depurou as duas primeiras ordens do Estado, que se encontravam esgotadas por inúmeros assassinatos e poluídas por negligência inveterada” (SUETÔNIO, 2004, p. 381).

<sup>428</sup> Segundo Henderson (1927, p. 14) a tradição da igreja falou gentilmente de ambos, Vespasiano e Tito. Isso pode ser visto no discurso de Eusébio ao falar contra a perseguição de Domiciano. Em suas palavras “seu pai Vespasiano nada de mal planejou contra nós” (EUSÉBIO, *História Eclesiástica*, 3. 17.1).

<sup>429</sup> Suetônio (2004, p. 388) conta que certa vez “seu filho Tito, censuro-o por ter criado um imposto sobre a urina. Vespasiano, metendo-lhe diretamente no nariz a primeira moeda recebida do novo tributo, perguntou: “se se sentia incomodado com o seu cheiro”. Respondendo Tito que não, o imperador retrucou, “contudo, provém da urina””.

<sup>430</sup> 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).

<sup>431</sup> Segundo Suetônio (2004, p. 417), alguns judeus “dissimulando sua origem nunca haviam pago tributos a esta nação”. O próprio diz ter visto quando jovem “um procurador examinar, diante de uma grande assembléia, um velho de noventa anos para saber se era ou não circunciso” (SUETÔNIO, 2012, p. 417).

A partir desse levantamento histórico, como produção textual, e consequentemente representação, o fragmento Jo 18,36 pode ser visto como discurso crítico em relação ao seu contexto. Sob essa perspectiva, o mesmo pode ser visto como um ‘transcito oculto’<sup>432</sup> (HORSLEY, 2004), produzido pelas mãos dos que não ‘detinham o poder’. Um discurso de uma comunidade desviante (STEGEMANN e STEGEMANN, 2004), que em sua crítica à ordem do *cosmos*-Império também atuava como um material empoderador da própria comunidade joanina.

Por todos esses motivos compreendemos Jo 18,36 como um fragmento heterotópico. Um discurso produzido em meio a traumas que soava como algo alternativo às práticas do seu tempo. Nele, a comunidade joanina de forma subversiva critica a ordem política<sup>433</sup> e religiosa de sua época ao proclamar um Cristo pantocrático<sup>434</sup> e sua *basileia* para esse mundo. Nesse panorama de conflitos, traumas e contraposicionamentos, a *basileia* joanina foi proclamada e registrada.

Entretanto, o discurso de Jo 18,36 provavelmente sofreu releituras e reinterpretções por parte de outras comunidades em um período posterior. Sob essa perspectiva, as hermenêuticas sobre o Reino gradativamente<sup>435</sup> transportaram a *basileia* de Jesus exclusivamente para a esfera celeste<sup>436</sup> e apocalíptica<sup>437</sup>.

---

<sup>432</sup> Todavia, compreendemos que o discurso subversivo joanino em Jo 18,36 se baseia em uma realidade kerigmática intracomunitária que não promove ressentimentos, mas, sobretudo anuncia a reconciliação da humanidade com Deus através de Jesus.

<sup>433</sup> No entanto, o protesto joanino não pode ser confundido com uma militância sócio-política. 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”.

<sup>434</sup> Segundo Bussche (1972, p. 615, tradução própria), “aos olhos de João, o processo diante de Pilatos é essencialmente um momento da revelação. Sugere o ícone bizantino do Pantocrator, o Cristo rei soberano”.

<sup>435</sup> “A realeza do Messias, que os judeus interpretam em sentido terrestre e nacionalista, se define posteriormente como uma realidade celestial” (BUSSCHE, 1972, p. 623-624, tradução própria).

<sup>436</sup> 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. Frente a Pilatos ele afirmaria que seu Reino baseado na verdade celeste. Segue um trecho: “Respondeu Jesus: meu reino não é deste mundo. Se meu reino fosse deste mundo, meus servidores lutariam para que eu não fosse entregue aos judeus. Porém meu reino não é daqui. Pilatos exclamou: Logo tu és rei? Respondeu Jesus: Tú dizes que sou rei. Para isso nasci e para isso vim ao mundo: para dar testemunho da verdade. O que ouve minha palavra escuta a verdade. Disse Pilatos: O que é a verdade? E Jesus respondeu: a verdade vem do céu. Pilatos lhe perguntou: Não existe, pois, verdade sobre a terra? E Jesus respondeu: Olhe como os que manifestam a verdade sobre a terra são julgados pelos que tem poder sobre a terra” (EvNic, 3,2, tradução própria). Para maiores informações sobre esse documento ver Otero (2005, p. 205-207).

<sup>437</sup> Já no período do Imperador Domiciano essa releitura da *basileia* pode ser vista. 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

Todavia, ao contrário dessas tendências interpretativas que invisibilizam a atuação da *basileia* no cotidiano, a história da comunidade joanina não aponta para a compreensão de uma *basileia* em um sentido utópico, celestial e futuro. Na trajetória da comunidade joanina, a *basileia* se faz heterotópica (STEGEMANN, 2012) e presente<sup>438</sup> através da pessoa de Cristo (BROWN, 1983).

Entre utopias<sup>439</sup> e heterotopias do Reino, a comunidade joanina se faz uma construção heterotópica, um espaço de possibilidades outras em meio a um *cosmos* de opressões. Nesse espaço, a escrita do QE pode ser vista como um dos principais aspectos heterotópicos da comunidade joanina. Nela, a crítica joanina ao *cosmos* vai além<sup>440</sup> do Império (MÍGUEZ, 2012), se immortaliza, ultrapassa temporalidades<sup>441</sup>, chega aos nossos dias. Essa escrita crítica se faz representação da realidade heterotópica da *basileia*. Uma realidade revolucionária, à medida 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).

Retomamos o grande exemplo heterotópico do barco de Foucault (2009a). Este é um espaço de perspectivas outras, de anseios e buscas, de imaginações 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).

<sup>438</sup> “A dignidade de Jesus como o Cristo, como messias, é expressão do modo como o Reino vindouro de Deus apareceu com poder que determinava já o presente em sua vida e morte por toda humanidade” (PANNENBERG, 1974, p. 54, tradução própria).

<sup>439</sup> Sung (1993, p. 335) vê o Reino sob uma perspectiva utópica para além da história. No entanto, para ele “o reconhecimento da impossibilidade de construirmos historicamente uma sociedade igualitária, sem explorações e explorados, sem nenhuma forma de alienação e dominação não significa que essa utopia não seja importante, ou que não devemos continuar as nossas lutas em favor dos pobres e dos oprimidos. Significa somente que devemos reconhecer os nossos limites na realização de nossos sonhos, e reconhecer, de outro lado, que somos capazes de sonhar ‘para além’ das nossas capacidades humanas”.

<sup>440</sup> Enquanto o projeto do Império é finito, o projeto da *basileia* é infinito (HANCCO, 2004). “Nesse sentido nossa teologia quer recuperar o lugar do transcendente, de algo que sempre está além do que o Império contém e quer encerrar. Apenas se situando nesse espaço do transcendente, que o Império não pode conter, permite-nos sua crítica radical, a qual nunca poderá ser feita a partir dos mesmos postulados que o Império consagra em sua imanência. Essa transcendência, porém, não é concebida a partir de uma onipotência, nem a partir da justificação do poder imanente, e sim a partir de uma presença no crucificado que ressuscita, no sofredor que levanta sua voz, no pobre que não se resigna, nas vítimas do preconceito étnico, racial ou sexista que reivindicam sua condição de humano total, não excluído, que marca ainda seu lugar no povo. Nessa compreensão acreditamos que é possível superar o Império, antecipar em nós a esperança de outro mundo possível, um mundo onde caibam todos os mundos, um Reino messiânico, que possivelmente nunca alcancemos em nossa história, mas que constituirá a visão que nos alente, sustente, e na qual empenhamos nossas vidas” (MÍGUEZ, 2012, p.14).

<sup>441</sup> Para Konings (2000, p. 39), os escritos do QE ultrapassam circunstâncias e temporalidades. Nesse sentido, “João é menos circunstancial que os outros escritos bíblicos [...] Ele escreve em face da realidade de sua comunidade, mas não apenas em função dela”.

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 teórico, em meio a tantos barcos existentes ao longo das sociedades, a realidade heterotópica do QE aponta para o barco joanino. Nele vemos uma comunidade navegar sob o mar de um *cosmos*-Império trazendo um kerigma<sup>442</sup> crítico e um convite<sup>443</sup> a uma *basileia* que exige fé. Nessa viagem se evidenciam aspectos heterotópicos forjados e estruturados com coragem através da voz de uma comunidade que ecoa e sobrevive em seu legado escrito. Nesse trajeto, como espaço de decisões e ressignificações o barco joanino se faz presente nas linhas da história.

De acordo com Foucault (2009a, p. 422), as heterotopias são necessárias às sociedades, pois “nas civilizações sem barcos os sonhos se esgotam”. No caso da heterotopia joanina, vemos sua relevância no discurso e postura de uma comunidade que contrariou estruturas sistêmicas e crenças de sua época. Sob essa perspectiva, à medida que *cosmos* e *basileia* saltam as linhas desse Evangelho e alcançam a contemporaneidade, a descoberta da heterotopia joanina se faz pontual. Afinal, diante de uma ordem de poder que ultrapassa temporalidades e como um polvo alcança nossos dias, o barco joanino pode ser visto como exemplo de como seguir, sonhar e realizar nesse mundo.

---

<sup>442</sup>“Na comunidade cristã, o Reino acontece pela pregação. Onde se anuncia Cristo e o anúncio é recebido com fé, aí o Reino de Deus se manifesta. Onde se anuncia a vontade de Deus e ela é cumprida, os que a cumprem têm parte no Reino de Deus” (MEINCKE, 1988, p. 48).

<sup>443</sup> “Podemos dizer que a comunidade crente se revela como presença soteriológica no mundo, a fim de conduzir todos os homens à fé em Jesus” (SANTOS, 1994, p. 180).



## CONCLUSÃO

A busca pela heterotopia joanina a partir de Jo 18,36 nos possibilita a visualização do QE como o fruto da vida e obra de uma comunidade. Este foi escrito entre 70 d.C e o início do século II, em um ambiente mediterrâneo de pluri-efervescência cultural e de sincretismo das culturas que englobam em sua configuração influências do judaísmo, helenismo, samaritanismo e gnosticismo.

Dentro desse contexto, em termos geográficos a comunidade joanina não se faz fixa, mas migrante, tendo que se movimentar muito devido às crises e tensões que fizeram parte de sua história. Assim, por ter sido escrito a partir de um processo vivencial de construção comunitária que engloba várias etapas, a múltipla produção do QE provavelmente não se fixa em um só plano geográfico. Cada fase de sua escrita provavelmente aconteceu em uma região específica. Isso envolve uma realidade geográfica que abarca desde Jerusalém, o leste do mar da Galiléia nas regiões da Galaunítide e Batanéia a provavelmente uma região um pouco mais ao norte dessa zona, sobre a influência da comunidade de Antioquia.

Observamos que o QE é fruto da hermenêutica joanina a respeito de Jesus e sobre o ser e estar no mundo de sua comunidade. O mesmo pode ser interpretado a partir da realidade de um duplo horizonte em suas linhas: o horizonte da vida de Jesus e o da vida da própria comunidade. Produto da memória e da trajetória da comunidade joanina, o QE se faz representação heterotópica diante do seu tempo. Este é um conjunto de registros kerigmáticos de uma comunidade, que ao 'reconstruir' o seu passado, de certa forma constrói o seu presente e seu futuro. Nesse processo de construção, o memorial acerca de Jesus garante coesão e sobrevivência a uma comunidade que ao se lembrar dele se auto-preserva e ressignifica sua realidade. Em um processo dialético de construções e reconstruções que apontam para uma realidade não uniforme e não linear, o QE nos revela a comunidade joanina e a comunidade joanina nos revela o QE. Sob essa configuração, a complexidade da construção textual do QE se faz o espelho da complexa trajetória da sua comunidade.

Nas raízes dessa comunidade encontra-se a figura do(a) discípulo(a) que andou com Jesus. Por meio deste personagem, a comunidade joanina se vincula a Jesus e auto-preserva a si mesma e seus escritos, os registros de sua história. Uma história que pode ser compreendida basicamente à luz de quatro fases. Ao longo

dessa história, em cada fase da comunidade estabelece-se uma percepção potencializada em relação à pessoa de Jesus Cristo. Na trajetória joanina, sua cristologia se desenvolve a cada passo, a cada postura de fé. Dentro dessa perspectiva, a comunidade joanina se faz um espaço de ressignificação do crer. Assim, a cristologia joanina é produto de fé, mas uma fé ressignificada que construiu suas compreensões sobre Jesus a partir de tensões sócio-religiosas vividas pela comunidade. Nesse aspecto, o trajeto cristológico da comunidade joanina revela que tanto a chamada baixa quanto a alta cristologia do QE podem ser interpretadas a partir de um contexto histórico e político de relações e influências.

O primeiro período cristológico da comunidade joanina ocorreu de forma intra-sinagoga, antes da destruição do Templo de Jerusalém (70 d.C.). Este envolve a concepção da chamada 'baixa cristologia' joanina. Essa cristologia não considerava Jesus um estrangeiro, mas sim o Messias esperado, e, portanto foi desenvolvida nos moldes messiânicos convencionais. Dessa forma, apesar da não uniformidade das expectativas messiânicas no contexto do século I, o início da comunidade joanina revela uma cristologia onde Jesus era proclamado como o Messias do tipo davídico.

Ao situarmos o fragmento Jo 18,36 no Primeiro Evangelho joanino, escrito provavelmente entre os anos 70-80 d.C., percebemos que o mesmo foi produzido no momento em que na comunidade joanina vigorava sua baixa cristologia, com tendências semelhantes ao material sinótico, inclusive em se tratando da temática Reino de Deus. Com base nessas informações, concluímos que a cristologia que proclama a *basileia* joanina é uma formulação que trata de expectativas referentes a um Messias davídico com conotações anti-imperialistas. No entanto, essa expectativa era potencializada e universalizada em relação às expectativas nacionalistas do judaísmo tradicional.

Segundo a compreensão messianológica joanina, Jesus seria um revolucionário adepto da não violência que propunha quebra de paradigmas sociais, políticos e religiosos, em detrimento de uma política superior, uma nova proposta de governo sobre os seres humanos. Para a comunidade joanina o Messias trouxe consigo uma *basileia* que não se originaria nesse mundo, mas que havia se estabelecido nele. Por essa razão, ao contrário à tendência hermenêutica de uma despolitização ou 'superespiritualização' da(s) cristologia(s) do QE, a cristologia da *basileia* de Jesus em Jo 18,36, se faz terrena e atuante no mundo, revelando aspectos messianológicos, de um Reino cristocrático.

A expressão *cosmos*, no QE, é um complexo simbólico, e, portanto, polissêmico. Em Jo 18,36, o *cosmos* não é apenas uma ordem espiritual, é um espaço politicamente ordenado, uma ordem de opressão que se materializa no cotidiano das pessoas, nas relações de poder. Essa ordem de forma concêntrica se manifesta tanto no âmbito do Império Romano como na cena do judaísmo sinagoga. Nessa estrutura, o macrocosmo representa a ordem de dominação do Império Romano e o microcosmo representa os judeus que não creram em Jesus.

Ao nível do microcosmo, o conflito joanino se deu em relação ao judaísmo rabínico que não reconhecia em Jesus a figura do Messias esperado. Esse conflito culminou na expulsão da sinagoga, o que causou grandes traumas na vida da comunidade joanina. Estes traumas englobam realidades que vão desde perseguições ao martírio de alguns membros. No nível do macrocosmo, o conflito joanino se deu em relação às práticas de dominação do império dos Césares. Nesse espaço politicamente ordenado se estabelecem as relações de poder e dominação construídas sob o pilar dialético entre política e religião. Essas relações englobam questões de classes (estratos), de gênero e ideologias como a da *Pax Romana*.

No âmbito das relações de classes, o *cosmos*-Império se ordenava através de um quadro estratigráfico legitimamente justificado e naturalizado pelo argumento teológico-religioso. Sob uma realidade piramidal de opressão, estratos superiores e inferiores eram estabelecidos e 'quase sempre' inquestionados. Nessa divisão social articulada através dos binômios rico-pobre, grande-pequeno, nobre-plebeu sustentava-se o discurso de que os melhores existiam para governar e a massa para obedecer.

Sob uma perspectiva de gênero, a análise da mulher romana nos apresenta um contexto patriarcal e androcêntrico, tanto em relação à vida das mulheres em Roma, quanto à política de interpretação daqueles(as) que contam suas histórias. Por esses motivos, compreendemos que apesar da realidade emancipatória feminina que houve entre a República e o Império, a maioria das mulheres continuava sem representatividade política e sendo tratada como objeto. Contudo, em contraposição a esse quadro discriminatório observamos que no mundo romano também existiram heterotopias femininas.

No âmbito das relações humanas no Império, uma das maiores ideologias de dominação foi a *Pax Romana*. Esta, aos olhos elitistas fora proclamada como Boas-Novas de ordem e paz trazidas pelo do divino Augusto. No entanto, aos olhos dos

que a sofreram, era tida como paz de violência, uma *Pax* púrpura imposta à custa da vida de muitos(as).

Sob essa atmosfera surgem realidades e possibilidades heterotópicas, instauram-se as críticas e os contrapositionamentos a uma *Pax* imposta. É nesse mundo território, de opressões e supostas 'conquistas', lugar de desigualdades naturalizadas e de injustiças justificadas que a comunidade joanina vive a experiência da *basileia*.

Em busca da *basileia* joanina, observou-se que a expressão Reino de Deus tem sua origem no judaísmo antigo e ao longo da história tem sido objeto de múltiplas interpretações em relação ao seu conteúdo e ao tempo de seu cumprimento. No panorama do Novo Testamento, o Reino de Deus se faz o tema central da pregação de Jesus. Porém, em nenhum momento se apresenta uma definição concreta do que ele seja. O que existem são princípios da *basileia*.

No horizonte do QE, o Reino de Deus é um 'enigma' a ser interpretado. Esse enigma começa já nas poucas, mas significativas menções feitas sobre a *basileia* por parte dos(as) autores(as) do Evangelho joanino e no ineditismo do fragmento Jo 18,36.

Em relação ao número restrito de menções, observamos que o fato ocorre devido a um processo hermenêutico cristocêntrico da comunidade joanina que culmina no deslocamento temático da *basileia* para a pessoa Jesus no QE. Esse deslocamento se dá através da trajetória ou movimento dinâmico cristológico da comunidade e do surgimento da chamada alta cristologia joanina, fatores que explicam o desaparecimento da temática do Reino no Evangelho joanino.

Diante desse enigma, a *basileia* joanina tem sido interpretada sob um prisma diferente em relação à literatura sinótica, a partir de uma tendência hermenêutica que envolve uma 'espiritualização' ou despolitização do conteúdo do QE. A maioria dessas concepções vincula seu significado a expressões como vida eterna, salvação e nova vida. Por outro lado, nosso caminho exegético em relação à *basileia* joanina não vincula seu significado diretamente a esses termos. Todavia, esse processo investigativo não descaracteriza a dimensão eterna do Reino de Deus.

Dentro desse processo, a partir da análise das tradições básicas cristãs, identificamos uma semelhança entre o QE e os Evangelhos sinóticos no que se refere à temática do Reino de Deus. Essa hipótese permite a interpretação da *basileia* joanina sob prisma dialógico com o material sinótico, além de sugerir uma

nova possibilidade hermenêutica para o conceito *basileia* no QE, algo pouco abordado até o momento.

Por outro lado, compreendemos que a *basileia* no âmbito da comunidade joanina possui peculiaridades em relação aos sinóticos. Essas podem ser identificadas a partir do nível de ressignificações sobre Jesus observadas na trajetória cristológica da comunidade. Dentro dessas particularidades está o senso de escatologia realizada da comunidade que vê em sua realidade a presença do Rei e seu modo de governo em meio às crises.

Diante de todos esses dados, nosso trajeto hermenêutico em relação à *basileia* no QE considerou três fatores fundamentais como critérios de interpretação: a) a trajetória cristológica da comunidade; b) a semelhança com o material sinótico e c) a presença de Jesus(o senso de escatologia realizada da comunidade). Com esses critérios, apesar do alto índice polissêmico de várias expressões do QE, demonstramos que em Jo 18,36 a *basileia* é *basileia*. Seu espectro dinâmico, ontológico e social através da presença de Jesus na comunidade joanina permite-nos vê-la como tal. Sob essa perspectiva, a *basileia* joanina pode ser vista como projeto heterotópico de sociedade. Esse projeto se configura sob uma gama de princípios.

Dentro dessa configuração, um dos princípios fundamentais registrados nessa investigação é o aspecto crítico e subversivo da *basileia*. Este a posiciona como um símbolo político. Um programa de resistência e oposição à injustiça sistêmica que propõe uma realidade alternativa em relação às práticas do *cosmos*-Império. Seus princípios desviantes tendem a gerar comportamentos outros naqueles que aderem a sua proposta, promovendo uma alteração nos espaços e relações sociais gerando com isso heterotopias de desvio.

Ao longo dessa pesquisa também observamos que a *basileia* se faz realidade experiencial estruturada por princípios agregadores como amor e justiça que prezam a coletividade, os relacionamentos. No âmbito desses relacionamentos, acima de uma reestruturação econômica-social, a *basileia* faz-se uma oportunidade fenomenológica de relacionamento com o próprio Deus.

Sob esse aspecto, a *basileia* joanina é mais concreta do que imaginamos. Sua realidade heterotópica se faz evidente no panorama do QE a partir de situações cotidianas que evidenciam aspectos heterotópicos reais no âmbito de uma comunidade de fé que tem consigo a presença e o exemplo de um Rei. No QE, os

princípios da *basileia* se humanizam, se exemplificam, se tornam possíveis e realizáveis em Jesus. Sob a ótica cristocêntrica joanina, Jesus é o verdadeiro promotor e mantenedor dos espaços de libertação e ruptura diante da ordem corrompida. Ele é o promotor de revoluções e heterotopias.

A partir dessa perspectiva, em contraposição à lógica axiológica do *cosmos* surgem os aspectos heterotópicos da comunidade joanina. Na dinâmica das relações de poder, eles aparecem em forma de resistência e subversão. Estes se dão sobre os princípios desviantes da *basileia* que no QE possuem alcance antropológico integral. No âmbito desse alcance, sua realidade espiritual é vista a partir de uma experiência fenomenológica que se materializa na sociedade a partir das relações sociais e de forma primordial através da companhia e exemplo de Jesus em meio às crises.

Na esfera das relações de gênero, o QE pode ser considerado um espaço feminino onde o contrapositionamento joanino se dá a partir da quebra dos paradigmas androcêntricos e patriarcais do seu tempo. Entre os aspectos heterotópicos dessa comunidade estão: a visível abertura da comunidade as mulheres, a valorização da figura feminina, o formato eclesiológico igualitário e o anúncio da voz feminina sob uma esfera de protagonismo.

Um exemplo dessa realidade se dá no encontro de Jesus com a samaritana onde constatamos a quebra dos paradigmas e preconceitos da época. Nesse processo libertatório de construção heterotópica é subvertida a lógica patriarcal, o legalismo judaico, estabelece-se uma crítica em relação à exploração feminina e universaliza-se a realidade kerigmática do Messias.

Diante desses dados concluímos que ser mulher no QE é ter vez e voz em uma comunidade que se contrapõe ao *cosmos* de sua época. Todavia, essa voz feminina de alguma forma foi sendo silenciada por um processo de institucionalização da Igreja e a posteriori por uma política androcêntrica de interpretação do QE. Isso nos leva a concluir que o problema não está no ser mulher ou homem, mas na mentalidade patriarcal que tem contemplado a maioria das pessoas e sociedades ao longo dos tempos. É essa mentalidade que independente de gênero tem influenciado na política de interpretação daqueles(as) que contam a história. Por isso, no decorrer da pesquisa tratamos de forma enfática a questão da política de interpretação, pois compreendemos que a mesma tem o poder de

invisibilizar e silenciar os aspectos heterotópicos que são inerentes a sujeitos e comunidades ao longo dos tempos.

Diante desse quadro histórico-hermenêutico, sob uma perspectiva feminista o título de nosso trabalho se faz intencional, à medida que o mundo dos homens também pode ser observado como uma ordem de relações de poder estruturada por paradigmas androcêntricos e patriarcais. Essa ordem, que se manifesta na ideologia do domínio dos homens sobre o mundo-sociedade e, conseqüentemente sobre as mulheres, pode ser visualizada tanto na esfera das relações de gênero quanto nas políticas interpretativas de sentido. Em nossa pesquisa, é sob uma matriz crítica e contrária a essa realidade que o Reino de Deus de forma heterotópica se manifesta, nesse caso, de forma específica na vida e história da comunidade joanina. Sua trajetória evidencia que a mesma vive de forma heterotópica diante da ideologia do 'mundo dos homens'.

No panorama das estratificações sociais, vimos que a comunidade joanina é um núcleo de partilha. Sob o prisma heterotópico adentramos ao contexto corpo-espaço da vida do que era cego em Jo 9. Nesse cenário, demonstramos a proclamação de um Jesus que ilumina o homem em seu primeiro território e o possibilita viver plenamente independente do espaço ou circunstância que ocupe. A partir da ótica do duplo horizonte, tanto a cura como a salvação da comunidade joanina pode ser vista na vida e nos olhos do que era cego e passou a enxergar. É por causa desse novo olhar que observamos essa comunidade sendo expulsa de sua zona de conforto para viver em uma zona de conflito.

Nesse contexto, o processo taumatúrgico-salvífico de Jesus fala de vida, visibilização e inserções, ainda que sob o preço de rupturas. Ao ser curada por Jesus, a comunidade joanina se constitui em um espaço kerigmático, tanto para a visibilização da sua fé no Filho de Deus quanto para a visibilização e cura dos corpos invisíveis para a sociedade. Todavia, a vida que Jesus propõe é reestruturante e plena, mas não isenta de conflitos com ideologias, sistemas e estruturas político-religiosas. Diante dessa configuração conflitual, a comunidade joanina como um espaço de contraposicionamento é uma heterotopia marginalizada tanto na esfera judaica quanto na romana. Isso não significa fracasso em relação à proposta de Jesus. Como o cego, a comunidade joanina é expulsa do espaço sinagoga para viver uma nova vida com a presença do Cristo.

A história do cego mendicante também nos mostrou que a *basileia* não é um programa de enriquecimento. Na vida desse personagem, vemos a figura de um insignificante social que ao ser ressignificado por Jesus atravessa de uma margem social para outra. Antes, era marginalizado por ser doente, depois foi marginalizado por crer em Cristo. Da mesma forma, no horizonte da comunidade joanina, observamos que o trauma joanino também possuiu seu viés estratigráfico, visto que a excomunhão da sinagoga tinha caráter definitivo, significava a exclusão da convivência religiosa, o que acarretava consequências políticas, econômicas e sociais.

Nessa dinâmica de renegados sociais e heterotopias marginais, em meio a decisões que podem significar mais do que um desligamento socioeconômico, a margem sem Cristo traz expectativas de morte e doença apesar de uma aparente vida. Porém, a marginalidade com ele traz expectativas de vida apesar de uma aparente morte. Por fim, no exemplo do que era cego, enxergamos não só história da comunidade joanina, mas também de toda humanidade que é encontrada por Jesus. Nesse encontro, cura e salvação são apenas o começo de uma vida chamada eterna, junto com aquele que vê e que dá vista, que ilumina os corações e as mentalidades em meio a um *cosmos* de escuridão.

Ainda em busca dos aspectos heterotópicos da comunidade joanina, o encontro de Jesus com Pilatos faz-se o ápice heterotópico de nossa pesquisa. Nele Jesus e a comunidade proclamam a *basileia* e criticam o *cosmos*. Nesse encontro, constatamos que a *basileia* de Jesus não se origina nem faz parte dessas estruturas de poder, no entanto atua no mundo e tem o poder de alterá-las.

No horizonte da vida de Jesus, observamos que ele se constituiu numa ameaça subversiva às estruturas de poder tanto da *Pax Romana* quanto do Templo judaico existente no seu tempo. De forma heterotópica e ameaçadora sua *basileia* se contrapunha à 'ordem' estabelecida, tanto em relação ao seu microcosmo judaico quanto ao macrocosmo romano. Por isso, sua realeza caminhou em direção à cruz, e se consumou nela.

Diante de Pilatos, Jesus fala sobre uma *basileia* que não se origina nesse mundo e muito menos se dá sob imposições ou mecanismos de violência que o Império e os revolucionários políticos-religiosos conheciam. De forma paradoxal ao ordenamento estrutural poder-violência praticado no *cosmos*, o Jesus joanino não propõe a construção de um Império, mas do Reino de Deus. Na versão joanina a



*basileia* se dá no conhecimento da verdade personificada em Jesus. No QE a face da *basileia* é o próprio Cristo, a própria vida de Jesus. Esta é revelada aos que o seguem: a samaritana, ao que era cego, a comunidade joanina.

Nessa pesquisa também se identificou o fragmento Jo 18,36 como uma peculiaridade do QE sendo fruto da hermenêutica joanina acerca de Jesus e sobre o seu próprio tempo. Nele, vemos o discurso sobre a *basileia* e *cosmos* que traz em seu ineditismo um potencial crítico e transformador diante de sua época. Nesse registro, a comunidade joanina de forma subversiva crítica a ordem política e religiosa ao proclamar um Cristo pantocrático e sua *basileia* para esse mundo.

Escrito provavelmente nos dias de Vespasiano, nas regiões da Galaunítide e Batanéia, o fragmento Jo 18,36 reflete uma realidade de contrapocisionamentos reais da comunidade joanina tanto em relação ao trauma da expulsão sinagoga quanto em relação às práticas de opressão do Império. Ao contrário das tendências interpretativas posteriores que invisibilizaram a atuação da *basileia* no cotidiano, a história da comunidade joanina não aponta para a compreensão de uma *basileia* em um sentido utópico, celestial e futuro, mas sim para uma realidade heterotópica, experiencial e presente com Cristo.

A partir dessa experiência, compreendemos que a escrita do QE talvez seja a mais significativa construção heterotópica dessa comunidade, por ser um documento que mantém vivo sua história e fé em Jesus. Nele, a experiência dessa comunidade marginal é descoberta justamente por causa do seu discurso. Um kerigma crítico, que também questiona as estruturas de poder desse mundo. Diante dessa ordem que se instala nas relações de gênero, estratificações, expulsões, perseguições e martírios, a comunidade joanina não demonstra traços de resignação.

Sob essa perspectiva, o QE não é um discurso partidário, ou 'politicamente correto'. Não é um documento escrito 'pisando em ovos' ou com tendências apologéticas em relação ao Império. A partir do prisma hermenêutico joanino, não compreendemos o QE como uma produção que isenta os romanos de sua responsabilidade e participação no *cosmos* e na condenação de Jesus. Tão pouco, o vemos como um tratado de culpabilização antijudaico. Na realidade, suas linhas revelam uma comunidade que não relativizou ou 'politicizou' sua fé em Jesus. Pois, na fé joanina não há zona de conforto. Pelo contrário, há uma construção heterotópica que permanece entre a sinagoga e o Império. Nessa construção, não se tem casa, se tem o Cristo. Diante de todos esses dados, guardadas as extremizações políticas,

os aspectos heterotópicos da comunidade joanina nos revelam que eles viveram uma fé mais concreta do que imaginamos.

No entanto, o QE não é um manifesto sócio-político, mas sim kergmático. Acima de tudo, o compreendemos como um produto de fé, registrado justamente para anunciá-la a todos os povos. Uma fé crítica que denunciou sistemas de opressão, mas que desde o início proclamou sua experiência com Jesus como uma oportunidade de vida tanto para os judeus quanto para os romanos. Por esse motivo, apesar dos traumas vividos pela comunidade, o QE não é um manifesto que promove ressentimentos, mas sim uma mensagem de reconciliação. Nessa realidade de contraposições, Jesus e a comunidade joanina esperavam uma nova posição da sociedade.

No que tange à vida da comunidade, sua memória e escrita em relação ao seu rei, destacam mais a certeza da presença real do Cristo em meio às aflições do que um discurso meramente social. Por essa razão o 'retrato histórico' da comunidade joanina não nos convida a conclusões sobre a atuação da *basileia* de Jesus apenas no âmbito das transformações sociais. Ao contrário, mostra a possibilidade da crítica às relações de dominação a partir de uma nova configuração das mentalidades, mediante a fé. Fé que engloba a totalidade humana, que incentiva as mudanças em relação ao que é injusto, desigual, mas que ao mesmo tempo não garante uma sociedade perfeita. Nesse quadro fenomenológico, a 'fotografia' dessa comunidade em meio aos seus dramas conduz a perspectivas a respeito de um Rei e um Reino que não os isenta de exclusões e marginalizações. Esse pressuposto joanino confirma a existência de heterotopias marginais. Heterotopias que se instalam de forma contra cultural em prol da construção de uma cultura que não procede desse mundo.

Diante de todas essas constatações vislumbramos a comunidade joanina como uma construção heterotópica tanto em relação ao judaísmo rabínico quanto em relação ao Império Romano do século I. Contudo, não pretendemos apontar a comunidade joanina como a única possibilidade ou construção heterotópica da antiguidade. Como construção heterotópica, ela se faz um barco em meio a tantos outros a navegar no mundo-oceano de sua existência. Todavia, a diferença notável na comunidade do QE não está no ser uma construção heterotópica, mas por ser um barco a navegar sob os princípios da *basileia* e principalmente levando consigo a presença do Cristo.

Enfim, em busca da heterotopia joanina é assim que vemos a comunidade joanina, como um barco. 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.

Estamos cientes que o Reino de Deus e o mundo não estão presos nas linhas do QE. Ao contrário, são duas realidades que ultrapassam temporalidades e alcançam nossos dias. O mundo como um polvo com tentáculos e a *basileia* como uma oportunidade trazida pela presença de Jesus. Diante dessa dupla realidade observamos nossas próprias vidas como espaços de decisão. Dessa forma, em nossa busca, a descoberta do barco joanino nos lembra de que contraposições, heterotopias e sonhos são sempre necessários. Ela também nos inspira e nos confronta a mudanças. Nessa jornada em busca de nossas próprias heterotopias, talvez de forma primordial a primeira mudança consista em não nos tornarmos apenas teóricos da *basileia*.

Como em um efeito caleidoscópico iniciamos nossa busca, e sob o mesmo efeito terminamos. Ao olhar para Pilatos, Jesus e a comunidade joanina certamente sabiam do que se tratava a *basileia*. Eles também certamente compreendiam do que se tratava o mundo. Quanto a nós, resta-nos saber se ao longo dessa pesquisa compreendemos essas realidades como elas 'realmente' são.

Olhos nos olhos. Aqui se encerra nossa expedição.

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *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
- 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.
- ALEXANDER, H. E. *O Evangelho Segundo João*. São Paulo: Ação Bíblica, 1957.
- ARMSTRONG, Karen. *A Bíblia: uma biografia*. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- ARTUSO, Vicente; PINTO, Sionite Sandra Portugal Frizzas. A condição das mulheres nos tempos de Jesus e sua inclusão como participante do Reino sob a perspectiva Joanina. *Relegens Thréskeia*. Curitiba, v.2, n.2, p. 2-9, 2013.
- AMORIN, Luciana Martins. Relações de gênero e economia solidária: um estudo na maricultura catarinense. *Revista Interdisciplinar Científica Aplicada*, Blumenau, v.1, n.1, p.01-25, Sem I. 2007
- BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.
- BECK, Nestor Luiz João. *Compreender o passado, abraçar o futuro: vocação da igreja na expectativa do reino de Deus*. São Leopoldo: N. Beck, 1996.
- BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma nova teoria sociológica da religião*. Tradução de José Carlos Barcelos. São Paulo: Paulinas, 1985.
- BÍBLIA DE PROMESSAS. impr. São Paulo: Kings Cross Publicações, 2006.
- 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, SP: Paulus, 1997. p. 67-73.
- \_\_\_\_\_. *São João*. Tradução de Mariana N. Ribeiro Echalar. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BOFF, Leonardo. *Jesus Cristo libertador: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- BOOR, Werner de. *O Evangelho de João*. Tradução de Werner Fuchs. Curitiba: Editora Evangélica Esperança, 2002.

BORNECQUE, Henri. *Roma e os romanos*. Tradução de Alceu Dias Lima. São Paulo: E.P.U./Edusp, 1977.

BOSCH, David J. *Missão Transformadora*. Tradução de Geraldo Korndörfer e Luís Marcos Sander. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2002.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. Vários tradutores. São Paulo: Perspectiva, 1998.

BRITO, Marco Aurélio de. *O ministério feminino e as interpretações místico-simbólicas de Jo 4,4-42*. Dissertação de Mestrado: Universidade Metodista de São Paulo, 2011.

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.

\_\_\_\_\_. *Introdução ao Novo Testamento*. Tradução de Paulo F. Valério. São Paulo: Paulinas, 2004.

BRUCE, F. *João: introdução e comentário*. Tradução de Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 1987.

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 Pasion*. Madrid: Studium Ediciones, 1972.

BUSWELL, J Oliver. Jr. *Teologia Sistemática: Tomo IV, Escatologia*. Tradução de J. Lourdes Ramírez. Miami: Logoi, 2005.

BULTMANN, Rudolf. *The gospel of John: a commentary*. Translated by G.R. Beasley-Murray, R.W.N. Hoare e J.K. Riches. Philadelphia: Westminster, 1971.

\_\_\_\_\_. *Teologia del Nuevo testamento*. Tradujo Víctor A. Martinez de Lopera. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1981.

\_\_\_\_\_. *Jesus*. Tradução Nélio Schneider. São Paulo: Editora Teológica, 2005.

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. (Org.). *Amor, desejo e poder na Antigüidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. p.261-285.

CASTILLO, José M. Reino de Deus. In: TAMAYO, Juan José (Orgs.). *Novo dicionário de teologia*. São Paulo: Paulus, 2009. p. 466-470.

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.

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. (Org.). *Amor, desejo e poder na Antigüidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. p.287-295.

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.

CHOURAQUI, A. *A Bíblia: Iahonan (o evangelho segundo João)*. Tradução de Leneide Duarte e Leila Duarte. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

CORASSIN, Maria Luiza. *Sociedade e política na Roma antiga*. São Paulo: Atual, 2001.

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.

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.

CULLMANN, Oscar. *Cristologia do Novo Testamento*. Tradução de Daniel Costa e Daniel de Oliveira. São Paulo: Liber, 2001.

DOBBERAHN, Friedrich Erich. Cura e salvação na bíblia. *Vox Scripturae*. São Paulo, v. 3, n. 2, p. 151-165, 1993.

DODD, Charles Harold. *Las parabras del reino*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1974.

\_\_\_\_\_. *A interpretação do Quarto Evangelho*. Tradução de José Raimundo Vidigal. São Paulo: Ed. Paulinas, 1977.

\_\_\_\_\_. *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.

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 (CEP), 1981.

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.

ESTEVES, Elisa. A mulher na tradição do discípulo amado. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, v.1, n.17, p. 65-74, 1994.

EUSÉBIO de CESARÉIA. *História Eclesiástica*. Tradução de Wolfgang Fischer. São Paulo: Novo Século, 2002.

FACCIO, Flávio Braga. Os sinais do reino de Deus na história. *Boletim Teológico*, São Paulo, n. 21, p. 13-41, jul./set. 1993.

FARIA, Jacir de Freitas. *Apócrifos aberrantes, complementares e cristianismos alternativos – Poder e heresias: introdução crítica e histórica à Bíblia Apócrifa do Segundo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 2009.

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 de Doutorado: UFPR, 2004.

FERREIRA, Joel Antônio. *Gálatas: a epístola da abertura de fronteiras*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *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.

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.

\_\_\_\_\_. 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.

FRAIJO, Manuel. *Jesus y los marginados: utopía y esperanza cristiana*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1985.

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. (Org.). *Amor, desejo e poder na Antiguidade: relações de gênero e representações do feminino*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003. p.317-325.

GADAMER, Hans-Georg. *Verdade e método*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: EDUSF, 2005.

GALLAZZI, Sandro. O reino de Deus chegou. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis; São Leopoldo, n. 24 , p. 71-104, 1996.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o Silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Antologia de textos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti Editora, 2010.

GEERTZ, Clifford: *A interpretação das culturas*. Tradução de The interpretation of cultures. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIDDENS, Anthony. *A constituição da sociedade*. Tradução de Álvaro Cabral. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003.

GIORDANI, Mário Curtis. *História de Roma*. Petrópolis: Vozes, 1987.

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.

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.

GOPPELT, Leonhard. *Teologia do Novo testamento*. Tradução de Martin Dreher e Ilson Kayser. São Paulo: Editora Teológica, 2003.

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.

HANCCO, Hilda Turpo. Reino ou Império de Deus? *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*, Petrópolis, v.2,n. 48 , p. 34-43, 2004.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.

HENDERSON, Bybernard W. *Five Roman Emperors: Vespasian, Titus, Domitian, Nerva, Trajan, a. D. 69–117*. New York: Macmillan Company, 1927.

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, SP: Paulinas, Loyola, 2004. p.1504-1507.

JAUBERT, Annie. *Leitura do evangelho segundo João*. Tradução Pe. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1982.

JEREMIAS, Joachim. *Teología del Nuevo Testamento*. Tradução de Constantino Ruiz Garrido. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1973.

JIMENEZ, Manuel. *Evangelho segundo São João*. Rio de Janeiro: Agir, 1956.

JOSAPHAT, Carlos. *Evangelho da unidade e do amor: texto e doutrina do evangelho de S. João*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1966.

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.

\_\_\_\_\_. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes; São Leopoldo: Sinodal, 2000.

LADD, George Eldon. *Teologia do Novo Testamento*. Tradução de Degmar Ribas Júnior. São Paulo: Hagnos, 2003.

LEERS, Bernardino. Vida religiosa e Reino de Deus. *Horizonte Teológico*, Belo Horizonte, v. 8, n. 16, p. 88-105, jul./dez. 2009.

LELOUP, Jean-Yves. *O Evangelho de João*. Tradução de Guilherme João de Freitas Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2000.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan*. Tradujo Alfonso Ortíz García. Salamanca: Sígueme, 1989.

\_\_\_\_\_. *Leitura do Evangelho segundo João IV*. Tradução de Johan Konings. São Paulo: Edições Loyola, 1998.

LOHSE, Eduard. *Contexto e ambiente do Novo testamento*. Tradução de Hans Jörg Witter. São Paulo: Paulinas, 2000.

LONA, Horacio. *El Evangelio de Juan*. Buenos Aires: Editorial Claretiana, 2000.

MAGALHÃES, Antônio Carlos de Melo. A história e o reino de Deus na teologia de Paul Tillich. *Estudos da Religião*, São Bernardo do Campo, v.10, p. 97-122, 1995.

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.

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.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan. *Vocabulário teológico do Evangelho de São João*. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Paulinas, 1989.

\_\_\_\_\_. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*. Tradução de Alberto Costa. São Paulo: Paulus, 1999.

MAZZAROLO, Isidoro. *Nem aqui, nem em Jerusalém: o Evangelho de São João*. Rio de Janeiro, RJ: Mazzarolo editor, 2001.

MEEKS, Wayne A. *As origens da moralidade cristã: os dois primeiros séculos*. Tradução de Adaury Fiorotti. São Paulo: Paulus, 1997.

MEINCKE, Silvio. *Luta pela terra e Reino de Deus*. São Leopoldo: Sinodal, 1988.

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 . *El Imperio y después. Sostener la esperanza bíblica em médio de la opresión*. *Revista de Interpretação Bíblica Latino-Americana*. Petrópolis, v.2, n.48, p. 7-22, 2004.

\_\_\_\_\_. *Para além do espírito do Império: novas perspectivas em política e religião*. Nestor Míguez, Joerg Rieger, Jung Mo Sung. São Paulo: Paulinas, 2012.

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, p. 83-97, 1990.

MOLONEY, FRANCIS, J, S. D. B. *El Evangelio de Juan*. Tradução de José Perez Escobar. Estella: Editorial Verbo Divino, 2005.

NESTLE, Eberhard; ALAND, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. 27<sup>a</sup> ed. Stuttgart: Deutsche Biblegesellschaft, 2006.

NICCACCI, Alviero; BATTAGLIA, Oscar. *Comentário ao Evangelho de São João*. Tradução de Pe. Ney Brasil Pereira. Petrópolis: Vozes, 1985.

NILES, D.T. *Las herramientas del Reino*. Buenos Aires: La Aurora, s/d.

NÚÑEZ, Emilio Antonio. La natureza del Reino de Dios. In : PADILLA, C. Rene. *El Reino de Dios y America Latina*. Buenos Aires: Casa Bautista de Publicaciones, 1975. p. 17-42.

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.

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.

PANNENBERG, Wolfhart. *Teología y reino de Dios*. Salamanca: Sígueme, 1974.

PERKINS, PHEME. Evangelho Segundo João. In: BROWN, Raymond Edward; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland Edmund. *Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e artigos sistemáticos*. Tradução de Celso Eronides Fernandes. São Paulo, SP: Academia Cristã, Paulus, 2011.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. Em busca de uma Outra História: Imaginado o Imaginário. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v.15, n. 29, p. 9-27, 1995.

\_\_\_\_\_. *História e História Cultural*. Belo Horizonte: Autêntica, 2004.

\_\_\_\_\_. 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.

PINTO, Carlos Osvaldo. O papel da mulher no evangelho de João. *Vox Scripturae*. São Paulo, v. 3, n.2 , p. 193-213, set. 1993.

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.

PRETTO, Hermilo E. Reino de Deus: reino de partilha. *Vida Pastoral*, São Paulo, v. 27, n. 126 , p. 27-33, jan./fev. 1986.

QUESNEL, Michel. Introdução. In: *Evangelho e Reino de Deus*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo, SP: Paulus, 1997. p. 7-11.

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.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. Reino de Deus. In: FILHO, Fernando Bortolletto. *Dicionário Brasileiro de Teologia*. São Paulo: ASTE, 2008. p. 855-859.

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.

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.

\_\_\_\_\_. Terra, relações de poder e mulheres: realidades, símbolos e sonhos no contexto do Novo Testamento. *Caminhos*, Goiânia, v.1, n.1, p.55-68, jan./jun. 2003.

\_\_\_\_\_. 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.

\_\_\_\_\_. Patriarcado e economia política: o jeito romano de organizar a casa. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Economia no mundo bíblico*. Enfoques sociais, históricos e teológicos. São Leopoldo: CEBI/ Sinodal, 2006, p. 72-97.

\_\_\_\_\_. *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.

\_\_\_\_\_; REIMER, Haroldo. Defesa da dignidade humana em textos da bíblia. In: RICHTER REIMER, Ivoni (Org.). *Direitos Humanos: enfoques bíblicos, teológicos e filosóficos*. São Leopoldo: Oikos; Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2011, p. 27-46.

RODRIGUES, Carlos Augusto Santos. *O messianismo na genealogia de Jesus em Mateus*. Dissertação de Mestrado: PUC/Goiás, 2009.

ROSTOVITZ, M. *História de Roma*. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1961.

RUBEN, Francisco. João 13-17: o livro da comunidade. in: *Centro de Estudos Bíblicos*. 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 exegetica sobre la cristologia joannea*. Barcelona: Editorial Herder, 1972.

SANTOS, Bento Silva. *Evangelho de São João: teologia do Evangelho de São João*. Aparecida: Editora Santuário, 1994.

SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. São Paulo, v.13, n.38, s/p, out.1998.

SCHNAKENBURG, Rudolf. *Reino e reinado de Dios*. Traducción de Jose Cosgaya. Madrid: Ediciones FAX, 1967.

\_\_\_\_\_. *El Evangelio según san Juan: versión y comentario*. Versión catellana de Claudio Gancho. Barcelona: Herder, 1987.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *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.

SCHIAVO, Luís; SILVA, Valmor da. *Jesus, milagreiro e exorcista*. São Paulo: Paulinas, 2000.

SCHLOSSER, Jacques. O reinado de Deus na teologia bíblica. In: LACOSTE, Jean-Yves. *Dicionário crítico de teologia*. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo, SP: Paulinas, Loyola, 2004. p.1500-1504.

SCHOTTROFF, Luise. Novo Testamento. In: GÖSSMANN, Elisabeth; MOLTSMANN-WENDEL, Elisabeth; PISSAREK-HUDELIST, Herlinde; PRAETORIUS, Ina; SCHOTTROFF, Luise; SCHÜNGEL-STRAUMANN, Helen. *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*. Luise Schottroff; Silvia Schoer e Marie-Theres Wacker. Tradução de Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008.

SCHWEITZER, A. *A Busca do Jesus Histórico: de Reimarus à Wrede*. Tradução de Wolfgang Fischer, Sergio P. Oliveira e Cláudio J. Rodrigues. São Paulo: Editora Cristã Novo Século, 2003.

SCOTT, Joan Wallach. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*. Tradução de Guacira Lopes Louro. Porto Alegre, v. 20, n. 2, p. 71-99, jul./dez. 1995.

SILVA, Glaydson José da. Representações femininas e relações de gênero na ars amatória. 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, 2003. p. 355-374.

SIMPSON, A. B. *Juan, comentario al evangelio*. Terrassa: Clie, 1985.

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, Maria da Conceição Fernandes Evangelista de. O papel da mulher no cristianismo primitivo: uma leitura do Quarto Evangelho. Dissertação de Mestrado: EST, 2012.

SOUZA, José Antônio de C. R. de; BARBOSA, João Morais. *O reino de Deus e o reino dos homens: as relações entre os poderes espiritual e temporal na Baixa Idade Média (da Reforma Gregoriana a João Quidort)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

SOUZA, Carolina Bezerra de. *Jesus e as mulheres no Evangelho de Marcos: paradigmas de relações de gênero*. Dissertação de Mestrado: PUC/GO, 2014.

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.

SUETÔNIO, Caio. *A vida dos doze Césares*. Tradução de Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2004.

TÁCITO, C. Cornélio. *Anais*. Tradução de Leopoldo Pereira. Ediouro. s/d.

TAYLOR, William Carey. *Evangelho de João*. Tradução. Rio de Janeiro: Casa Publicadora Batista, 1950.

TASSIN, Claude. O Reino de Deus no judaísmo do século I de nossa era. In: *Evangelho e Reino de Deus*. Tradução de M. Cecília de M. Duprat. São Paulo, SP: Paulus, 1997. p. 13-22.

TENNEY, Merrill. C. *San Juan: el evangelio de fe*. Miami: Editorial Caribe, 1988.

TEPEDINO, Ana Maria Azevedo Lopes. *Espiritualidade e ética: Jesus Cristo e a História da Comunidade joanina*. Tese de Doutorado: PUC/RJ, 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.

THEISSEN, Gerd. *Sociologia del movimiento de Jesus: el nacimiento del cristianismo primitivo*. Tradução de José Antonio 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.

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.

TUAN, Y. F. *Espaço e lugar: a perspectiva da experiência*. Tradução de Lívia de Oliveira. São Paulo: Difel. 1983.

TUÑI, Josep-Oriol; ALEGRE, Xavier. *Escritos joaninos e cartas católicas*. Tradução de Alceu Luiz Orso. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1999.

UNSER, Gelci Maria. *Mulher: de vítima a discípula de Jesus. Passagem de uma condição de violência de gênero para condição de discípula e missionária cristã*. Dissertação de Mestrado: PUC/RS, 2009.

UTECH, Ilo. *El Reino de Dios: utopia de los pobres*. Managua: Universidad Luterana de El Salvador e Iglesia Luterana de Nicaragua, 1991.

WACKER, Marie-Theres. *Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas na perspectiva de mulheres*. Luise Schottroff; Silvia Schoer e Marie-Theres Wacker. Tradução de Monika Ottermann. São Leopoldo: Sinodal/EST; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008.

WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo testamento: Manual de metodologia*. 2002.

WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade*. Tradução de Antônio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.

WIKENHAUSER, Alfred. *El Evangelio Según San Juan*. Versión catellana de Florencio Galindo. Barcelona: Editorial Herder, 1978.



VANCELLS, José O. Tuñi. *O testemunho do evangelho de João: introdução ao estudo do Quarto Evangelho*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1989.

VERMES, Geza. *As várias faces de Jesus*. Tradução de Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Record, 2006.

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.

VELOSO, Mário. *Comentário do evangelho de João*. Tradução de Lucinda dos Reis Oliveira e Vânia Nardoto de Castro. Santo André: CPB, 1984.

VEYNE, Paul. *A Sociedade Romana*. Tradução de Maria Gabriela de Bragança. Lisboa: Edições 70, 1990.

\_\_\_\_\_. O Império Romano. Tradução de Hildegard Feist. In: ARIËS, Philippe; DUBY, Georges. *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. *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.

YODER, Juan H. La expectativa messiânica del Reino y su caracter central para una 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*. 2 vols. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. P. 2035-2055.