

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

CAIO MURILO DE SOUZA

**O PRIMADO APOSTÓLICO DE MARIA MADALENA E O PRIMADO PASTORAL
DE PEDRO: UMA ANÁLISE A PARTIR DE JOÃO 20,1-18 E JOÃO 21,1-19**

GOIÂNIA

2024

CAIO MURILO DE SOUZA

**O PRIMADO APOSTÓLICO DE MARIA MADALENA E O PRIMADO PASTORAL
DE PEDRO: UMA ANÁLISE A PARTIR DE JOÃO 20,1-18 E JOÃO 21,1-19**

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: Prof. Dra. Ivoni Richter Reimer

GOIÂNIA

2024

Catálogo na Fonte - Sistema de Bibliotecas da PUC Goiás

- S725p Souza, Caio Murilo de.
O primado apostólico de Maria Madalena e o primado pastoral de Pedro : uma análise a partir de João 20,1-18 e João 21,1-19 / Caio Murilo de Souza.-- 2024.
221 f.
- Texto em português, com resumo em inglês.
Orientadora: Prof.^a Dr.^a Ivoni Richter Reimer.
Dissertação (mestrado) -- Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Escola de Formação de Professores e Humanidades, Goiânia, 2024.
Inclui referências: f. 195-216.
1. Maria Madalena - Santa. 2. Bíblia - N.T. - João. 3. Apostolado (Teologia). 4. Pedro - Apóstolo, Santo. 5. Jesus Cristo. I. Reimer, Ivoni Richter. II. Pontifícia Universidade Católica de Goiás - Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião - 21/02/2024. III. Título.

CDU: 27-247.8(043)



**PUC
GOIÁS**

Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa – PROPE
Coordenação de Pós-Graduação *Stricto Sensu* – CPGSS
Escola de Formação de Professores e Humanidades – EFPH

**O PRIMADO APOSTÓLICO DE MARIA MADALENA E O PRIMADO PASTORAL DE PEDRO: UMA
ANÁLISE A PARTIR DE JOÃO 20,1-18 E JOÃO 21,1-19**

Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade
Católica de Goiás, aprovada em 21 de fevereiro de 2024

CAIO MURILO DE SOUZA

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Ivoni Richter Reimer / PUC Goiás

Prof. Dr. Mariosan de Sousa Marques / PUC Goiás

Profa. Dra. Carolina Bezerra de Souza / Faculdades EST

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros / PUC Goiás (Suplente)

Prof. Dr. Danilo Dourado Guerra / Faculdade Araguaia (Suplente)

Dedico essa dissertação a Deus, aos meus familiares e amigos, à Diocese de Jacarezinho e Jataí e a todos os meus professores e minhas professoras.

AGRADECIMENTOS

Agradeço primeiramente a Deus pelo dom da vida e à minha avó materna *in memoriam* Ana Custódio Ribeiro pelo carinho e cuidado.

Agradeço à minha família, em especial, minha mãe Ivone Aparecida de Paula, ao meu pai *in memoriam* Ismael Pereira de Souza, aos meus irmãos Carlos Augusto de Souza e Cleverton Gustavo de Souza e aos demais familiares.

Agradeço à sua excelência reverendíssima Dom Antonio Braz Benevente, Bispo de Jacarezinho - PR, a Dom Fernando José Penteado e a Dom Conrado Walter, SAC, *in memoriam*, bispos eméritos de Jacarezinho, a Dom Nélio Domingos Zórtea, Bispo Diocesano de Cruz Alta – RS, a Dom Joaquim Carlos Carvalho, Bispo da Diocese de Jataí – GO, Dom João Justino de Medeiros Silva, Arcebispo Metropolitano de Goiânia – GO pelo pastoreio, amizade e testemunho apostólico.

Agradeço aos reverendíssimos Padres e seminaristas da Diocese de Jacarezinho, da Diocese de Jataí e da Arquidiocese de Goiânia pela acolhida e incentivo.

Agradeço aos estimados professores e professoras do Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Goiás, em especial, à minha orientadora Prof. Dra. Ivoni Richter Reimer pela dedicação, amizade e ensino.

Agradeço aos amigos e amigas de todas as horas...

RESUMO

SOUZA, Caio Murilo de. *O Primado Apostólico de Maria Madalena e o Primado Pastoral de Pedro*: uma análise a partir de João 20,1-18 e João 21,1-19. Dissertação de Mestrado (Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2023, 221p.

A questão do Primado em Madalena e Pedro foi uma forma de trazer à tona a grandeza de Maria Madalena para nossos dias e sua verdadeira imagem de testemunha, apóstola e anunciadora. Maria Madalena atravessou os séculos indumentada por uma roupagem falsa de pecadora redimida. O Primado Apostólico em Madalena resplandece como luz, um modelo de fé, de testemunho, de anúncio, de liderança, de apóstola, de discípula para os homens e as mulheres no século XXI. O Primado Pastoral de Pedro evidenciado no Novo Testamento clarifica que apesar da debilidade humana do apóstolo ele foi constituído primeiro por Cristo entre os Doze na Igreja. Pedro em seu processo de conversão não vacilará na fé, confirmará os irmãos e morrerá fiel no seguimento de Cristo. Ao se tornar seguidora de Jesus, levou isso como ideal de vida, ou seja, o seguimento do discipulado e o serviço apostólico. Em João 20,1-18 podem ser encontrados indícios do Primado Apostólico de Maria de Magdala, bem como a independência de sua comunidade e de seu modelo eclesial em relação à Comunidade do Discípulo Amado e à Comunidade Petrina nos Cristianismos Originários. Em Jo 21,1-19 podem ser encontrados indícios do Primado Pastoral de Pedro e de sua liderança nos Cristianismo Originários que foi se consolidando em períodos posteriores via doutrina. Portanto, em Madalena e em Pedro manifesta-se cada qual, de modo ímpar, o Primado; ambos são testemunhas, enviados e anunciadores. Eles retratam relações equânimes de gênero ligadas à experiência com o Ressuscitado.

PALAVRAS-CHAVES: João 20,1-18 e João 21,1-19; Maria Madalena; Pedro; Jesus; Primado Apostólico e Pastoral.

ABSTRACT

SOUZA, Caio Murilo de. *The Apostolic Primacy of Mary Magdalene and the Pastoral Primacy of Peter: an analysis of the pericopes of John 20:1-18 and 21:1-19*. Master's Dissertation (Stricto Sensu Postgraduate Program in Religious Sciences) – Pontifical Catholic University of Goiás, Goiânia, 2023, 221p.

The question of Primacy in Magdalene and Peter was a way of bringing to light the greatness of Mary Magdalene for our days and her true image as a witness, apostle and announcer. Mary Magdalene went through the centuries dressed in the false guise of a redeemed sinner. The Apostolic Primacy in Magdalene shines as a light, a model of faith, of testimony, of proclamation, of leadership, of apostle, of disciple for men and women in the 21st century. The Pastoral Primacy of Peter evidenced in the New Testament clarifies that despite the apostle's human weakness, he was first constituted by Christ among the Twelve in the Church. Peter, in his conversion process, will not waver in his faith, he will confirm his brothers and die faithfully following Christ. When she became a follower of Jesus, she took this as her ideal of life, that is, following discipleship and apostolic service. In John 20:1-18 we can find evidence of the Apostolic Primacy of Mary of Magdala, as well as the independence of her community and her ecclesial model in relation to the Community of the Beloved Disciple and the Petrine Community in Original Christianity. In John 21:1-19, evidence can be found of Peter's Pastoral Primacy and his leadership in Original Christianity, which was consolidated in later periods via doctrine. Therefore, in Magdalene and Peter each manifests the Primacy in a unique way; both are witnesses, envoys and announcers. They portray equal gender relations linked to the experience with the Resurrected One.

KEYWORDS: John 20:1-18 and John 21:1-19; Maria Madalena; Pedro; Jesus; Apostolic and Pastoral Primacy.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 A CONSTITUIÇÃO HISTÓRICA DOS CRISTIANISMOS ORIGINÁRIOS, DO PRIMADO PETRINO E DA SUCESSÃO APOSTÓLICA E AS CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DO QUARTO EVANGELHO	17
1.1 SITUANDO O PERÍODO HISTÓRICO DOS CRISTIANISMOS ORIGINÁRIOS	17
1.1.1 A Atividade Ministerial de Jesus de Nazaré a Queda de Jerusalém em 70 d.C.	19
1.1.2 A origem da doutrina do Primado Petrino e da Sucessão Apostólica	24
1.1.3 A constituição histórica do Primado Petrino, da Sucessão Apostólica e dos Sínodos até 343 d.C.	26
1.2 O EVANGELHO JOANINO: INTRODUÇÃO HISTÓRICA E DE CONTEÚDO	39
1.2.1 Datação, Autoria e Localização do Quarto Evangelho	40
1.2.2 Estrutura do Quarto Evangelho	43
1.3 A TEOLOGIA FEMINISTA E AS RELAÇÕES DE GÊNERO NO QUARTO EVANGELHO	45
1.3.1 Um Pouco sobre Teologia Feminista	45
1.3.2 O Múnus Apostólico nos Cristianismo Originários	51
1.3.3 Personagens Representativas como Chave de Leitura: a Comunidade do Discípulo Amado e a Comunidade dos Cristãos Apostólicos	54
1.3.4 Comunidade Madaleana como personagem representativa	57
1.4 CRISTOLOGIA E ECLESIOLOGIA NO QUARTO EVANGELHO	62
1.4.1 Perspectivas Gerais da Cristologia e Ecclesiology no Quarto Evangelho	63
1.4.2 Maria Madalena e Pedro após o Evento Cristo	70
2 O PRIMADO APOSTÓLICO DE MARIA MADALENA E O PRIMADO PASTORAL DE PEDRO: UMA ANÁLISE A PARTIR DE JOÃO 20,1-18 E JOÃO 21,1-19.....	73
2.1 AS MULHERES NOS CRISTIANISMOS ORIGINÁRIOS	74
2.1.1 Um Pouco das Pesquisas sobre Mulheres no Novo Testamento	74
2.1.2 Theodora, Episkopa em Roma	85
2.1.3 Relatos de Aparições do Ressuscitado	87
2.2 A ESTRUTURA DA PERÍCOPE DE JOÃO 20,1-18: ENCAMINHANDO A ANÁLISE	88
2.2.1 Maria Madalena e o Sepulcro Vazio (Jo 20,1-2).....	91
2.2.2 Os Dois Discípulos se dirigem ao Sepulcro Vazio (Jo 20,3-10).....	96
2.2.3 Maria Madalena vê os Anjos junto ao Sepulcro Vazio (Jo 20,11-13)	105
2.2.4 Maria Madalena e o Ressuscitado (Jo 20,14-18).....	108
2.3 A ESTRUTURA DA PERÍCOPE DE 21,1-19: ENCAMINHANDO A ANÁLISE	114

2.3.1 A Pesca Miraculosa (Jo 21,1-14).....	116
2.3.2 Alguns Simbolismos presentes em Jo 21,1-14.....	127
2.3.3 A Reintegração ou Confirmação de Pedro (Jo 21,15-19)	130
2.3.4 Os Primados de Madalena e de Pedro.....	142
3 MARIA MADALENA: DESAFIOS E PERSPECTIVAS PARA OS DIAS ATUAIS	144
3.1 MARIA MADALENA E AS MULHERES	146
3.1.1 Maria Madalena como Apóstola	146
3.1.2 As representações de Maria Madalena a Apostola Apostolorum no decorrer dos séculos	148
3.2 MARIA MADALENA E SUA IMPORTÂNCIA PARA OS DIAS ATUAIS	158
3.2.1 A Importância do Modelo Eclesial Madaleano e dessa Pesquisa para o Século XXI	159
3.2.2 Maria Madalena no Sínodo da Amazônia e o debate sobre a mulher	162
3.2.3 Igreja Samaritana junto com a Madaleana	168
3.3 A IMPORTÂNCIA DA COMUNIDADE MADALEANA AO LADO DA COMUNIDADE PETRINA.....	171
3.3.1 O ποιμαίνειν do Cuidado Pastoral necessita da participação das Mulheres.....	172
3.3.2 O ἀπαγγέλλειν do Anúncio e da Escuta.....	176
3.4 DESAFIOS E PERSPECTIVAS PARA OS DIAS ATUAIS.....	180
3.4.1 Desafios modernos: globalização, conceito de comunidade e ausência de escatologia	181
3.4.2 Patriarcado e Machismo	183
3.4.3 Perspectivas positivas desta pesquisa para os dias atuais	187
CONSIDERAÇÕES FINAIS	192
REFERÊNCIAS.....	195
ANEXOS	217

INTRODUÇÃO

No processo de construção de conhecimento há várias tentações quanto a ação do pesquisador. Eco (2007, p. 35-68) afirma que a primeira tentação do pesquisador é falar sobre muitas coisas, é elaborar um trabalho panorâmico, que passa pelo risco de ser algo monótono de nomes ou repleto de omissões imperdoáveis e, pelo risco de se escrever algo curto sem aprofundamento. Vale recordar um velho adágio atribuído a mediana aristotélica *in medio virtus*, a virtude está no meio já, *vitia in excessu*, o vício nos excessos. Como pesquisa científica essa dissertação visa contribuir para reflexão sobre a verdadeira imagem de Maria Madalena e seu Primado ao lado de Pedro. Como pesquisa tem o objetivo de proporcionar um processo de aprendizado e de aquisição de conhecimento.

O tema desta dissertação apresenta o objeto da pesquisa: “O Primado Apostólico de Maria Madalena e o Primado Pastoral de Pedro: uma análise a partir de João 20,1-18 e João 21,1-19”. O tema “O Primado Apostólico de Maria Madalena e o Primado Pastoral de Pedro: uma análise a partir de João 20,1-18 e João 21,1-19” é atual e relevante, por retornar atualmente com novo vigor, também por causa dos preparativos para a realização do Sínodo 2021-2023 proposto pelo Papa Francisco com o tema “Para uma Igreja Sinodal”: comunhão, participação e missão”. É relevante, porque o tema, nas perícopes do evangelho propostos segundo os estudiosos e estudiosas expressa um processo de constituição de um campo religioso autônomo que ocupa e aborda, pela sua divisão estrutural e contextual, a relação entre comunidades representadas pelas figuras do Discípulo Amado, de Pedro e de Maria de Magdala. Haverá um esforço com o objetivo de distinguir o chamado Primado Pastoral de Pedro e o Primado Apostólico de Maria Madalena por meio da investigação das duas perícopes propostas.

As perícopes de João 21,1-19 e João 20,1-18 são fundamentais para a compreensão da Igreja Católica em sua concepção hierárquica, em sua relação de poder e de gênero. A pesquisa traz conceitos contemporâneos como o Primado, relações de poder e de gênero às perícopes de João 21,1-19 e de João 20,1-18 que, no entanto, nomeiam as relações vividas naquele contexto.

Na cosmovisão antiga, nesse período, havia uma similaridade no que se refere à concepção patriarcal na sociedade. As mulheres sofriam processos de marginalização pelo fato de serem mulheres. Eram consideradas como sendo

inferiores. Também em narrativas bíblicas mulheres aparecem como submissas ao lado de textos que as apresentam como protagonistas. Nessa relação de ambiguidades, destaca-se que “o sistema patriarcal somente sobrevive quando sustentado e reproduzido ideológica e economicamente” (Richter Reimer, 2006, p. 13). As mulheres passavam por três tipos de submissão: à figura do pai, depois de casadas aos maridos e, em caso de viuvez, aos filhos homens mais velhos. Contudo, textos bíblicos também apresentam mulheres sem homem, como no caso de Maria Madalena (Lima, 2021, p. 30).

De acordo com o Catolicismo, comumente entende-se o Primado apenas em relação a Pedro. Este Primado consiste na doutrina de que Pedro foi instituído líder do grupo dos Doze (chamado colégio apostólico) por Jesus de Nazaré e, que o seu sucessor, no caso o Papa, detém o múnus da presidência sobre toda a Igreja Católica. A pesquisa contribuirá para a compreensão sobre a formação da hierarquia e as relações sociais no Cristianismo Originário através de uma leitura crítica no que se refere ao Primado, às relações de poder e de gênero, também contribuindo com a elaboração do Primado Apostólico de Maria Madalena. Considera-se pertinente e atual realizar essa pesquisa sobre o Primado, sobre a forma que este se desenvolveu historicamente, sobre como se constitui doutrinariamente restrita apenas aos homens e as motivações pelas quais as mulheres foram marginalizadas diante das funções de destaque nas Comunidades Cristãs Primitivas. A Comunidade Joanina pode ser considerada como sendo um espaço organizacional não patriarcal, onde a mulher tem protagonismo (Guerra, 2018, p. 88). Atualmente um dos maiores desafios no Cristianismo é o de reconhecer plenamente as mulheres e de modo especial a Maria Madalena o seu lugar primordial nas origens cristãs (Silva, 2008, p. 10).

Os textos sagrados são produções humanas ligadas a contextos históricos e culturais específicos que ganharam um *status* de canônico ou sagrado devido a um processo de simbolização feito pela comunidade humana (Croatto, 2001). Os textos da Sagrada Escritura, na abordagem exegética histórico-crítica, não são o fato em si narrado, mas versões destes mesmos fatos permeados de símbolos que carecem de interpretação pelo pesquisador (Theissen, 2007). Os evangelhos são produções ou reconstruções das memórias ou frutos das experiências de indivíduos e comunidades daquele tempo de acordo com suas mais variadas necessidades específicas (Richter Reimer, 2012, p. 238; Pesavento, 2006). Os textos sagrados podem ser encarados como documentos e como documentos só passam a ser fonte histórica depois de

estarem sujeitos a tratamentos destinados a transformar a sua função em confissão de verdade (Le Goff, 1990, p. 548).

A análise dos textos, bem como sua interpretação, por uma perspectiva da intra, inter e extratextualidade, contribuirá para se perceber as funções dos textos em questão, bem como a finalidade de suas tradições para a perspectiva teológica e histórica (Brown, 1984). Possibilitando ver as construções teóricas, o ambiente sociocultural, a exegese (Wegner, 2002) do texto sagrado com o método histórico-crítico serão elementos chave na investigação das perícopes de Jo 20,1-18 e Jo 21,1-19.

Deste modo, é necessária uma pergunta fundamental: as perícopes de João 20,1-18 e 21,1-19 manifestam elementos do Primado, como por exemplo, do Primado Apostólico de Maria Madalena e do Primado Pastoral de Pedro? Desta pergunta fundamental desdobram-se outras a serem respondidas nesta pesquisa: na perícope de João 20,1-18 e 21,1-19 abordam-se relações de poder e de gênero? Do que tratam as perícopes de João 20,1-18 e 21,1-19 no contexto das comunidades no final do século I? Podem, e como, os textos de João 20,1-18 e 21,1-19 colaborar na compreensão das relações de poder hierárquico e de gênero? O conceito atual de Primado – ou essa função – era vivenciada ou exercida nos Cristianismo Originários ou é um desenvolvimento histórico-eclesiástico posterior como efeito das interpretações bíblicas realizadas em novos contextos eclesiais e políticos de relações de poder e de gênero? Em João 20,1-18 podem ser encontrados indícios de uma proeminência de Maria de Magdala nos Cristianismos Originários? O Primado é um efeito do período constantiniano ou sardiciano? Existe no Novo Testamento um horizonte textual para basear mais claramente o Primado? Essas perspectivas doutrinárias foram constituídas com quais intenções? Por que essa construção doutrinária marginalizou mulheres das funções hierárquicas do Cristianismo? É possível visualizar contribuições para a atualidade em relação a Maria Madalena e as mulheres no Cristianismo contemporâneo? Devido a essas várias interrogações, a questão do Primado de Maria Madalena está por ser investigada nesta pesquisa. Com o auxílio de pesquisa bibliográfica, pesquisa em documentos eclesiásticos, livros, artigos, dentre outros que procurar-se-á elucidar os problemas apresentados: sem problema não há pesquisa (Eco, 2007).

A pesquisa bibliográfica de textos sobre o tema em pauta, a análise de textos dois textos basilares do Novo Testamento em abordagem exegética e hermenêutica

permitirá investigar o protagonismo das mulheres, de modo singular de Maria Madalena, contribuindo para uma visibilidade mais própria de discípula e apóstola, de sua presença e práxis dentro do contexto da época.

A pesquisa será qualitativa no sentido de compreender sobre a natureza e a essência dos Primados e das relações internas na Comunidade Joanina, Madaleana e Petrina e seus contributos para o Catolicismo Contemporâneo, possibilitando produzir um campo compreensivo e hipotético, elaborado após a observação do fenômeno pesquisado e da análise dos textos.

No capítulo primeiro apresentar-se-á a cosmovisão da constituição histórica dos Cristianismos Originários, a forma como se constituiu via doutrina o Primado Petrino e a Sucessão Apostólica e as características fundamentais para a compreensão do Quarto Evangelho. Será situado o período histórico que antecede os Cristianismos Originários para se compreender como se constituiu a cosmovisão da época de Maria Madalena e Pedro. Buscar-se-á abordar a história da doutrina do Primado Petrino e da Sucessão Apostólica, ou seja, como se deu a constituição histórica do Primado Petrino e o surgimento do Ministério Apostólico até 343 d.C. No que se refere ao Quarto Evangelho será feita uma introdução histórica e de conteúdo do Quarto Evangelho, sobre sua datação, autoria, localização e a estrutura das perícopes de João 20,1-18 e 21,1-19. Em seguida abordar-se-á a Teologia Feminista e o Quarto Evangelho, o Múnus apostólico no Cristianismo Originário tendo como centro o masculino, a Comunidade do Discípulo Amado e dos Cristãos Apostólicos e a Comunidade Madaleana como personagens representativas. Enfim, estudar-se-á como se constituiu a Cristologia e Eclesiologia no Quarto Evangelho e Pedro e Maria Madalena após o evento Cristo. Por isso haverá a necessidade de situar a pesquisa no processo de como a mentalidade neotestamentária fora forjada. Os textos sagrados podem ser encarados como documentos e como documentos só passam a ser fonte histórica depois de estarem sujeitos a tratamentos destinados a transformar a sua função em confissão de verdade, ou seja, existe a necessidade de interpretar os documentos nas entrelinhas, confrontá-los com outras fontes documentais e outros tipos de vestígios do passado (Le Goff, 1990), situando Jo 21,1-19 e 20,1-18 como sendo discursos que, além do fatos narrados e *theologoumenon* (Bultmann, 1999), reproduziam um contexto conflituoso no chamado Cristianismo das Origens e períodos posteriores.

No capítulo segundo apresentar-se-á, conteúdos referentes ao Primado Apostólico de Maria Madalena e o Primado Pastoral de Pedro por meio da análise das perícopes de João 20,1-18 e João 21,1-19. Para essa análise será estudado as mulheres nos Cristianismos Originários e posteriores, como por exemplo, Teodora Epískopa Romana e os relatos de aparições do Ressuscitado. Enfim, analisar-se-á o tema do Primado a partir das perícopes de Jo 20,1-18 e 21,1-19. Para se analisar exegeticamente haverá o recurso à leitura e interpretação do texto original grego. Já que os evangelhos são produções e reconstruções das memórias e frutos das experiências individuais e comunitárias de um determinado tempo, eles possuem ampla e variadas necessidades específicas para sua composição (Richter Reimer, 2012, p. 238; Pesavento, 2006).

No capítulo terceiro será abordado Maria Madalena como apóstola, como paradigma para as mulheres, os desafios e as perspectivas para os dias atuais. Buscando-se compreender as representações de Maria Madalena no decorrer dos séculos e a atuação das mulheres. Serão apresentados Maria Madalena e sua importância para os dias atuais, o modelo eclesial Madaleano e dessa pesquisa para o século XXI, Maria Madalena e o tema das mulheres no Sínodo da Amazônia, a Igreja Samaritana e Madaleana, enfim, será apresentada a importância da Comunidade Madaleana ao lado da Comunidade Petrina, o *ποιμαίνειν* do cuidado pastoral necessita da participação das mulheres e, o *ἀπαγγέλλειν* do anúncio e da escuta. Depois, sobre os desafios para os dias atuais como a globalização à ausência de escatologia, o patriarcado e machismo e as perspectivas positivas desta pesquisa acadêmica. Enfim, o capítulo terceiro tem como objetivo contribuir para o debate sobre Maria Madalena e as mulheres na atualidade. Sendo assim, uma manifestação para uma práxis libertadora a partir desta pesquisa.

A pesquisa contribuirá para ampliação e aprofundamento sobre o objeto investigado, produzindo informações mais precisas sobre o contexto das comunidades primitivas. Nesse processo, serão buscados na Comunidade Joanina elementos das relações entre homens e mulheres no século primeiro, os quais serão analisados com os recursos pertinentes ao debate em Ciências da Religião, na Linha Religião e Literatura Sagrada. Essa pesquisa visa contribuir com a temática em nível acadêmico e, por ser o objeto do Primado analisado a partir de dois textos canônicos, sua contribuição abrange também o nível ecumênico no que se refere ao Primado

Pastoral e Apostólico, bem como às relações de poder e de gênero existentes também em outras denominações eclesiais cristãs.

1 A CONSTITUIÇÃO HISTÓRICA DOS CRISTIANISMOS ORIGINÁRIOS, DO PRIMADO PETRINO E DA SUCESSÃO APOSTÓLICA E AS CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DO QUARTO EVANGELHO

Para se entender o Cristianismo e as relações existentes nos Cristianismos Originários é necessário compreender o tempo e o espaço de seu surgimento. Isso se faz necessário conforme afirma Harrington (1985, p. 163): “o Cristianismo é também um fenômeno do século I d.C. e só pode ser totalmente compreendido na ambientação daquele século”.

Nesse capítulo serão abordados conteúdos referentes a alguns elementos da história dos Cristianismos Originários e de como se constituiu historicamente a doutrina do Primado Petrino, da Sucessão Apostólica nos Cristianismos Originários. Os conteúdos tratarão sobre a datação, autoria, localização e estrutura do Quarto Evangelho. Abordar-se-á a Teologia Feminista e as relações de gênero¹ no Quarto Evangelho, bem como, sobre o desenvolvimento do múnus e a teoria das personagens representativas: Pedro, o Discípulo Amado e Maria Madalena. Será abordado sobre o desenvolvimento da Cristologia e da Eclesiologia no Quarto Evangelho e, por fim, Maria Madalena e Pedro após o evento Cristo. Os elementos apresentados nesse capítulo contribuirão no próximo capítulo para uma releitura, exegese e hermenêutica das perícopes de Jo 20,1-18 e Jo 21,1-19, para dialogar criticamente com esses aspectos doutrinários que serão apresentados nesse primeiro capítulo.

1.1 SITUANDO O PERÍODO HISTÓRICO DOS CRISTIANISMOS ORIGINÁRIOS

O primeiro século do Cristianismo ou da Era Cristã foi um tempo de grandes desafios. Neste ambiente cheio de conflitos, Jesus viveu como um judeu de seu tempo². O povo israelita, pequeno e desprezado, vivia dividido em duas principais nações: a Judéia e a Galileia. Ambas as regiões, segundo Perego (2001, p. 74), viviam

¹ Vide sobre o assunto Souza; Richter Reimer; Schuchardt (2020) as autoras abordam o desenvolvimento da epistemologia e metodologia do pensamento feminista.

² Vide alguns autores como Richter Reimer (2013), Aslan (2013), Crossan (1994), Crossan (1995), Fabris (1988), Meier (1993), Nolan (1988), Pagola (2007), Renan (2003), Theissen (1989), Vermès (1990) e Vermès (1996). Esses autores apresentam uma perspectiva profunda sobre o Jesus Histórico.

sob o domínio e o jugo do Império Romano³, dentro do qual se desenvolveram vários movimentos contestatórios, entre eles o movimento de Jesus.

Richter Reimer (1995, p. 45), afirma que falar do Cristianismo Primitivo

significa falar de um movimento de libertação judaico-cristão que abrange tanto o movimento de Jesus quanto as comunidades cristãs dentro e fora da Palestina até o século II. Falar de 'origens' deste movimento significa, além de ver diferentes lugares e personagens, captar o conteúdo central anunciado e vivido, observando que este conteúdo – Jesus Cristo é Senhor e Salvador – é a origem primeira de todas as outras origens.

Falar sobre os Cristianismos Originários não é fácil, devido a uma imagem de uniformidade construída pela atuação de Constantino no século III e IV. Richter Reimer (2016, p. 36) mostra que na sua origem o Cristianismo não aconteceu de maneira uniforme com a estrutura institucional e um corpo doutrinário já pronto. Esse movimento de unificação e institucionalização foi acontecendo com o passar dos anos. No início a diversidade era manifesta por tendências variadas e modelos diversificados de Igrejas ou comunidades, não sendo o Cristianismo Originário um movimento uniforme, seja pelos diversos grupos ou por suas diferentes vertentes nos primeiros séculos. O Cristianismo é repensado em forma plural e mais fluida, sendo que desde as origens havia a diversidade, que foi sobrevivendo nos jogos e relações de institucionalização da Igreja.

Dentre essa diversidade dos Cristianismos Originários, segundo Faria (2004, p. 12), prevaleceu o chamado Cristianismo da apostolicidade e através dele norteou-se diversas linhas de pensamento oficializado como canônico. Assim sendo, os que não estavam de acordo com o pensamento oficial apostólico, tinham a opção de se adequar a ele ou viver nas margens da igreja que se vai instituindo. Serão abordados elementos e processos de como se deu a oficialidade do Cristianismo Apostólico, bem como a consolidação do Primado e da Sucessão Apostólica até 343 d.C.

Deste modo, a seguir apresentar-se-á um panorama geral sobre como se deu a constituição histórica dos Cristianismos Originários, o delinear histórico da forma como se compôs o início da atividade ministerial de Jesus de Nazaré à queda de Jerusalém em 70 d.C.

³ Acerca desse assunto vide Josefo (2019, p. 644).

1.1.1 A Atividade Ministerial de Jesus de Nazaré à Queda de Jerusalém em 70 d.C.

A abordagem histórica é de suma importância, ela ressalta que os seres humanos são seres sociais e enquanto tal, são seres construídos em um tempo e local específicos. O panorama histórico a seguir serve como meio de se compreender e analisar de uma maneira mais detalhada as tramas sociais, políticas e religiosas no contexto histórico do movimento de Jesus, dos Cristianismos Originários e do surgimento do Quarto Evangelho. É importantíssimo entender as mudanças ocorridas no tempo e espaço até o contexto que se pretende analisar como forma de recriação do passado, bem como de sua correta interpretação.

No contexto histórico do Judaísmo Antigo e dos Cristianismos Originários surgiram diversos movimentos messiânicos na Palestina nos séculos I a.C. e I d.C.⁴ O surgimento desses movimentos tinha sua gênese dentro da conjuntura social das populações daquela época. Para que haja credibilidade contextual, o desenrolar histórico é uma forma importantíssima para inserir as perícopes de Jo 20,1-18 e Jo 21,1-19 no contexto da atividade ministerial de Jesus de Nazaré. Por isso, a história do contexto da construção literária de um texto representa uma cultura e uma época distante e que, por isso, diversas vezes pode parecer enigmática.

Em meio a todas essas problemáticas políticas situadas historicamente em um cenário político-religioso-militar controverso surgiram pregadores que convidavam o povo à conversão do coração, como no caso de João Batista e seus discípulos. Jesus de Nazaré e seu movimento emergiram na Palestina no contexto relatado na seção anterior. Segundo Horsley e Hanson (1995, p. 89-124), surgiram vários líderes com desejos e anseios messiânicos por quase todo o século I da era cristã.

Jesus de Nazaré era judeu, seja em termos étnicos, religiosos e culturais. Como judeu nesse contexto temporal, Jesus se pautava pela Lei judaica, de maneira contextualizada e crítico-construtiva (Reimer; Richter Reimer, 1999, p. 113-148).

Segundo Johnson (1989, p. 130), a teologia de Jesus derivava essencialmente do judaísmo heterodoxo e de uma região marcada por fortes interações culturais, principalmente por Galileia helenizada. Sua atuação pública teve início por volta de 30 d.C. Segundo Petitfils (2015, p. 54-55), Jesus de Nazaré desponta como um judeu instruído, que talvez dominasse as línguas aramaica e

⁴ Sobre os movimentos messiânicos no tempo de Jesus vide Horsley e Hanson (1995).

hebraica, podendo, assim, estabelecer um suficiente diálogo em grego. Como outros grupos, também a mensagem anunciada por Jesus é fortemente marcada pela promessa escatológica da vinda do reino de Deus (Heinz, 2008, p. 83; Schottroff, 2007).

Os aspectos essenciais da mensagem de Jesus de Nazaré eram:

A exortação de Jesus à fé e à conversão; sua ética; suas ações simbólicas; a pretensão – manifestada na vocação e na missão dos doze apóstolos – de reunir o Israel escatológico em face do reinado de Deus, que tinha se aproximado e tomava vulto; sua promessa de perdão dos pecados; seu teocentrismo radical; as suas sentenças introduzidas por “Amém” e seu “eu realçado”; sua pretensão de oferecer mais que o Batista; a auto-interpretação de seus feitos; sua interpretação – obrigatória para substituir no juízo final – a vontade de Deus para o presente; sua interpretação e sua aceitação da morte iminente, em especial na Última Ceia (Heinz, 2008, p. 83-84).

A sociedade judaica era distinta, composta por uma minoria de ricos e uma pequena faixa, intermediária, que chamaríamos hoje de classe média, e uma boa parcela da população era composta por pobres e excluídos que ansiavam por uma vida mais digna, sendo estes “os que rezavam e se empenhavam por uma sociedade do jeito que Deus quer, pelo Reino de Deus” (CNBB, 2000, p. 22). Stegemann e Stegemann (2004) afirmam que não havia classe média, mas uma maioria de pessoas trabalhadores empobrecidas. Para Chevitarese e Cornelli (2007, p. 41), sob o contexto da dominação romana, o judaísmo do tempo de Jesus aguardava a vinda de um redentor messiânico libertador nacional e religioso.

Aslan (2013, p. 45) apresenta que o termo messias significa ungido. Heinz (2008, p. 23) define que Messias deriva da palavra hebraica *masah* significando “passar sobre”, “untar”. Scardelai (1998, p. 21) afirma que eram ungidos os reis, sacerdotes e profetas.

A Comunidade Joanina compreendeu Jesus como um Messias subversivo às estruturas do Judaísmo e do Império Romano. Esse Jesus Messias subversivo indica elementos da configuração de expectativas messiânicas de tipo popular, presentes no seio da Comunidade Joanina (Guerra, 2019, p. 328).

Nesse contexto, Jesus iniciou seu ministério público, não aderindo a grupos e facções organizadas já existentes. Harrington (1985, p. 196-197), aborda que a duração do Ministério Público de Jesus de Nazaré foi apresentada pelos textos do Novo Testamento com uma duração diversa:

Uma indicação incidental de importância é aquela de Jo 2,20: “Em quarenta e seis anos foi construído este Templo”, Herodes começou sua reconstrução do Templo em 20 a.C.; quarenta e seis anos mais tarde seria 27 ou 28 d.C., concordando assim com a indicação de Lc 3,1. Concluiríamos dos sinóticos que o ministério público durou não mais que um ano, embora haja algumas indicações de que possa ter sido mais longo. O Quarto Evangelho, distinguindo claramente três Páscoas, não deixa dúvida de que o ministério realmente durou mais de dois anos. Depois de seu encontro com o Batista e o milagre de Caná, Jesus foi a Jerusalém para a Páscoa (Jo 2,13.23). De volta à Galileia, ele multiplicou os pães no lago, quando a Páscoa estava próxima (Jo 6,4), obviamente um ano mais tarde. Ele estava em Jerusalém para a festa dos Tabernáculos (Jo 7,2) e da Dedicção (Jo 10,22); assim, sua visita a Betânia, seis dias antes da Páscoa (Jo 12, 1), se deu no ano seguinte, o ano de sua morte.

Segundo Reid (2012, p. 416), alguns autores deixaram transparecer que dois grupos tomavam parte do ministério de Jesus: os discípulos e as multidões. Os discípulos eram os que obedeciam ao chamado de Jesus para segui-lo. As multidões eram aquelas a quem Jesus continuava a fazer um chamado. Elas constituíam um grupo neutro, ligado a Jesus mais pela curiosidade que por outro motivo mais sério. Embora seguissem a Jesus (Mt 4,25), as multidões não preenchiam os dois pré-requisitos do discipulado: pagar o preço e comprometer-se com a causa. Seguiam-no apenas fisicamente, não no sentido mais verdadeiro de se dedicar a ele. As multidões eram o povo de Israel dos dias de Jesus, sendo o objeto do ministério evangelístico de Jesus. Como um rebanho, acorriam a ele em busca de cura (Mt 15,29-31) e de ensino (Mt 7,28s), mas não conseguiam entender (Mt 13,10-17) por não serem crentes de verdade. Dependendo do momento, a atitude desses para com Jesus podia ser positiva ou negativa. Eles ficavam maravilhados com seus ensinamentos (Mt 7,28; 21, 9-10) e gritaram “Hosana” por ocasião de sua entrada em Jerusalém, mas em outras ocasiões riram dele (Mt 9,23-25), quiseram prendê-lo (Mt 26,47), foram enganados pelos principais sacerdotes e anciãos (Mt 27,20) e, no final, denunciaram Jesus às autoridades romanas (Mt 27,24-25).

Para Reid (2012, p. 417) existiram discípulos fora do círculo dos Doze:

no evangelho de Marcos existem indícios da existência de discípulos fora do círculo dos Doze, por exemplo, também em Mateus pode ser encontrado uma forma específica (Mt 8,19-21) que se refere a uma associação mais ampla de seguidores fora do círculo dos Doze (Mt 10,24.25.42). Nesse caso, existe um reconhecimento, por causa do uso do verbo *mathêteuō*, que José de Arimateia foi discípulo oculto de Jesus de Nazaré (Mt 27,57). Mateus e Marcos têm motivos literários e teológicos para identificar os discípulos e os Doze, mas concordam com Lucas e João, que falam mais claramente de outros discípulos de Jesus. Lucas parece indicar que Jesus escolheu os Doze dentre um número bem maior de discípulos (cf. Lc 6,13.17).

Tendo acontecido o Mistério Pascal, por volta do ano 33 d.C., o grupo dos Doze e os demais experimentaram uma perspectiva da fé totalmente nova: Jesus, vivo e glorioso, está conosco. Os discípulos passaram a interpretar o seu passado, juntamente com os acontecimentos presentes à luz da Ressurreição de Cristo, pois reconheceram em Jesus o messias esperado por Israel. Com a força do Espírito Santo começou uma intensa atividade missionária fundando em toda a parte comunidades seguidoras de Jesus de Nazaré (Vielhauer, 2005, p. 415).

Jesus de Nazaré, ao eleger um grupo restrito de discípulos, o grupo dos Doze, demonstrou que esse grupo era heterogêneo. Segundo Reid (2012, p. 418), por exemplo, “apresentavam notável diversidade: homens de negócios (Pedro, André, Tiago e João), um coletor de impostos (Mateus) e um revolucionário fanático (Simão, o Zelote)”.

A missão dos Doze, juntamente com Paulo de Tarso, consistia em reunir as pessoas em nome de Jesus Cristo:

A missão de São Paulo (de 32 a 60, aproximadamente) e dos outros “apóstolos” consiste em “reunir” os gentios num novo Israel colocado à sua disposição no fim dos tempos pelo messianismo de Jesus. Na prática esse novo Israel compõe-se primeiro de pagãos atraídos, segundo variáveis graus de envolvimento, para as comunidades judias influentes das cidades da Ásia Menor e do mar Egeu e pela vasta comunidade judia de Roma. O novo Israel se vê como uma “reunião”: Jesus enquanto Messias “lançou por terra” os “muros de separação” (Ariès; Duby, 2009, p. 230).

No período dos anos 30 a 40, as divergências entre judeus e cristãos foram aumentando. Os judeus ligados à diáspora queriam a pregação evangélica no mundo helenista, já os judaizantes queriam permanecer ligados à lei mosaica. Os galileus e samaritanos viviam uma riqueza do evangelho dentre tensões e conflitos.⁵

Segundo Schneeberger (2006, p. 39), “em 63 d.C., os hebreus se revoltaram, mas, derrotados, foram dispersos pelo Império Romano, no episódio conhecido como Diáspora”. Depois da queda de Jerusalém no ano 70 d.C. e do Concílio Judaico de Jâmnia no ano 90 d.C., judeus e cristãos sentiam dificuldade de conviver juntos e viverem cada qual sua fé. A Igreja Primitiva acabou se separando do Judaísmo (Scardelai, 1998, p. 327-328).

⁵ Acerca dessas diferenças entre judeus diaspóricos, judeus ‘ortodoxos’ – judaizantes, galileus e samaritanos, vide Mesters; Orofino (1995, p. 36).

Por causa da Guerra Judaica contra Roma, Jerusalém deixa de ser o ponto de encontro dos primeiros cristãos, sendo substituída por Antioquia⁶ e Éfeso, grandes centros comerciais de notável prosperidade e lugares cosmopolitas. Um exemplo da mudança de centro foi que, segundo Lucas, em Antioquia surgiu o nome “cristão” (cf. At 11,20) (CNBB, 2000, p. 27.28.29). Segundo Gnilka (2006, p. 267), foi na Ásia Menor que o Apóstolo Pedro fundou sua primeira igreja, em Antioquia (cf. Eusébio, *Hist. Ecl.*, 3,36,2 *apud* Gnilka, 2006, p. 267), e teria ido para Roma sob Cláudio (cf. Eusébio, *Hist. Ecl.*, 2,14,5-6 *apud* Gnilka, 2006, p. 267). Esse autor também conjectura que Éfeso seria o lugar onde o apóstolo João residira com Maria, a mãe de Jesus e, onde a tradição afirma que foi redigido o Quarto Evangelho.

Segundo Nogueira (1995, p. 126), no cristianismo da diáspora ou helenista, as comunidades tinham uma liderança profético-carismática, uma escatologia apocalíptica, uma maior liberdade frente à Lei, uma rejeição aos aspectos culturais do Templo e uma ênfase na missão e na participação das mulheres.

É importante notar que a atividade de Jesus de Nazaré está inserida no contexto judaico e romano do primeiro século. Jesus de Nazaré e seus discípulos estão inseridos no tempo conflituoso em nível político, econômico e religioso de expectativas messiânicas e de movimentos messiânicos que visavam a libertação de Israel por meio de um libertador. O marco histórico para o fim de Israel daquele período foi o final da revolta de Bar Kochba em 135 d.C., mas o evento importante para a crise judaica na então Palestina foi a queda de Jerusalém em 70 d.C. por meio da guerra dos romanos contra os judeus.

Em linhas gerais foi apresentado uma cosmovisão da atividade ministerial de Jesus de Nazaré à Queda de Jerusalém em 70 d.C.. Uma conclusão para esse item está resumida nas palavras de Flusser (2002, p. 165): “a origem judaica do Cristianismo é um fato histórico”. Esse delinear histórico contribui para a compreensão da formação da identidade das pessoas naquele contexto. A trajetória histórica ressalta que os seres humanos são seres sociais construídos em tempo e espaço situados historicamente em um cenário político-religioso-militar controverso.

A seguir será abordado sobre como se constitui historicamente a doutrina do Primado Petri e da Sucessão Apostólica para o Catolicismo Romano. Traçar-se-á

⁶ Antioquia foi uma importante cidade para o Cristianismo nascente às margens do Rio Orontes. Atualmente é a moderna Antáquia na Turquia.

um itinerário para se compreender historicamente a construção da tradição apostólica, bem como se observará a necessidade do Primado Petrino para a Igreja Católica.

1.1.2 A origem da doutrina do Primado Petrino e da Sucessão Apostólica

Vale lembrar que “a religião é um sistema de símbolos” (Geertz, 1989, p. 104) e que sua estrutura corresponde à estrutura social na qual está inserida e que essa contribui na sua composição (Bourdieu, 1998, p. 33.45-47). Compreender a história da doutrina do Primado Petrino e da Sucessão Apostólica para a Igreja Católica é preciso adentrar na tecitura de seu significado e da função estrutural que desempenha.

O'Dea (1969, p. 55.69) aborda sobre como a religião foi se organizando e a existência de dois tipos principais de organização religiosa: nas sociedades arcaicas⁷ a religião se disseminou em todos os aspectos da vida social, mas com o desenvolvimento da sociedade⁸ (divisão do trabalho e distribuição de funções) apareceram os especialistas religiosos e mágicos e, com o tempo apareceram as organizações religiosas e uma distinção hierárquica que é chamada de diferenciação interna de função, e a consequente estratificação se consolidou. O Primado Petrino é uma forma de diferenciação e estratificação no Cristianismo.

Sesboué e Wolinsk (2005, p. 53) explicam que formulações mais sistemáticas eram transmitidas desde o tempo dos apóstolos. No tempo pós-Pascal (At 2,14-36; 15,22-35) havia a transmissão do Evangelho em estilo redacional e oracional. Era preciso manter o mesmo conteúdo da Boa Nova transmitida por Jesus às demais gerações, sem permitir grandes alterações; era inaceitável permitir mudanças factuais na fórmula cristocêntrica sobre o anúncio da Encarnação, Paixão, Morte e Ressurreição.

Croatto (2001, p. 398-401) exemplifica que a linguagem religiosa é uma forma própria de ‘dizer o mundo’. Ela expressa como o ser humano se compreende no mundo; é relato, narrativa sobre as origens de algo; expressa a cosmovisão de determinado grupo. Toda religião tem sua doutrina, que fala sobre a origem de tudo: sentido da vida, da dor, da matéria, do além. Cada religião traz consigo as consequências de sua doutrina, ensinando o que é certo e o que é errado, dentro de

⁷ Chamado de *Gemeinschaft* termo utilizado por Tönnies (*apud* O'Dea, 1969, p. 55).

⁸ Chamado de *Gesellschaft* (O'dea, 1969, p. 55).

sua cosmovisão. Uma das grandes características das religiões literárias é a de introduzir dentro dos seus textos aquilo que acham ser revelação. A partir do momento em que a revelação é introduzida no texto por sua composição e canonização como doutrina inaugura-se uma aplicabilidade de tudo o que foi escrito na vida social das pessoas.

Daí a tendência, constatável nas religiões literárias, de recolher seus “textos” em um corpus de escrituras sagradas. Estas são produzidas em um longo processo criativo até se cristalizarem em um cânon ou algo semelhante. Seu conteúdo é interpretado como revelação, o que lhe dá um valor fontal específico. Uma forma de reforçar esse valor é atribuir sua recepção e Transmissão ao mediador (Croatto, 2001, p. 398).

Doutrina é um conjunto de ensinamento que tem origem em textos sagrados de determinada religião. A doutrina pode expressar-se por meio de credos (elementos centrais para a fé) ou de dogmas (sistematização consistente de conteúdos de fé) (Croatto, 2001).

Lacoste (2004, p. 409) menciona que as declarações dogmáticas começaram a ser encontradas facilmente a partir de definições conciliares dos primeiros séculos⁹. Palatino (2012, p. 25) ensina que no século IV o Cristianismo dito como oficial articulou-se em torno de três eixos: o Concílio, enquanto expressão da comunhão eclesial; o Papa, como servidor dessa comunhão; e o Imperador, que fazia valer a sua autoridade também em termos religiosos, como se denota na possibilidade de convocar Concílios.

De acordo com o Catolicismo relaciona-se o Primado apenas ao Apóstolo Pedro. Borges Neto (2012, p. 531-552) afirma que às vezes o Primado Petrino é chamado de “ministério Petrino (do Papa)”. Dentro da perspectiva da doutrina este Primado consiste em afirmar que Pedro foi instituído líder do grupo dos Doze (chamado posteriormente de Colégio Apostólico) por Jesus de Nazaré e, que o seu sucessor, no caso o Papa, detém o múnus da presidência sobre toda a Igreja Católica. Na liderança de Pedro sobre o grupo dos Doze fundamenta-se a ideia de que o Papa preside o colégio dos bispos. Dentro do Colégio Apostólico reside a sinodalidade que corresponde à consciência do Colégio Apostólico como um corpo que possui cabeça e membros. Assim surge a ideia de que é preciso compartilhar e dividir

⁹ Concílios de Nicéia (325), Constantinopla (381), Éfeso (431), Calcedônia (451) e muitos outros. Sobre a temática dos concílios vide Alberigo (1995).

responsabilidades para a edificação da Igreja em sua totalidade. A Sinodalidade, item essencial para a harmonia no governo da Igreja, e o Primado são elementos de unidade para a Igreja Católica.

De acordo com o Catolicismo a Sucessão Apostólica é a transmissão ininterrupta, via sacramento da Ordem, da missão e do poder (*múnus*) dos Apóstolos aos seus sucessores, os Bispos. Deste modo, acredita-se que os Bispos e os Papas são sucessores diretos dos Apóstolos de Jesus de Nazaré. Sesboüé e Wolinski (2005, p. 54-55) asseveram que a imposição das mãos e o termo Sucessão Apostólica ganharam destaque nas pregações dos Padres Apostólicos.

Não é desejo desta pesquisa fazer uma lista para reconstruir uma linha sucessória para a sede de Roma nos três primeiros séculos, como fazem alguns manuais, mas focar em eventos importantes que clarifiquem a constituição histórica do Primado para a análise das perícopes de Jo 20,1-18 e 21,1-19. O caminho a ser feito no próximo item apresentará historicamente como se deu a compreensão do Primado de Pedro e seus sucessores na Igreja de Roma e a extensão de sua autoridade e governo no período da Igreja Primitiva em diversos momentos até o ano 343 d.C. Poder-se-á notar, na perspectiva doutrinária, a manifestação de dobras androcêntricas na história da constituição da doutrina do Primado Petrino, na tradição dos textos bíblicos e sua interpretação.

1.1.3 A constituição histórica do Primado Petrino, da Sucessão Apostólica e dos Sínodos até 343 d.C.

Antes de adentrar na constituição histórica do Primado Petrino é importante elucidar o que significa doutrina. Doutrina está ligada dogma. Narrea (2017, p. 12) menciona que a palavra *δόγμα*¹⁰, no mundo grego antigo, teve uma variedade de usos e significações. Rahner (*apud* Narrea, 2017, p. 17) afirma que “os padres apostólicos transferiram o uso linguístico de Flavio Josefo e Filon para o contexto cristão, aplicando o conceito de dogma ou dogmas às doutrinas e mandatos de Jesus ou do

¹⁰ Seu sentido original é o de opinião, norma ou doutrina que emana de uma pessoa ou grupo de pessoas que entram em acordo. Esse tipo de consenso pode vir de uma totalidade, uma maioria ou também pode ser definido por uma autoridade, como uma assembleia. Segundo Lacoste (2014, p. 568), o verbo *δóκειν* significa crer, decidir. Por isso o substantivo dogma é tradução de opinião ou decisão. Dogma aparece como termo técnico decreto ou lei. Pode significar representação, opinião, princípio e doutrina.

evangelho”. Deste modo, seria errôneo mencionar que a preocupação da normatividade do Evangelho só se manifestou a partir do surgimento da literatura apologética no século II d.C. Sesboué e Wolinsk (2002, p. 48) asseveram que já existia uma consciência de que a fé cristã comportava uma normatividade, ou uma regra ou, ainda, artigos de fé. Para Ratzinger (2007) trata-se da chamada Tradição, a transmissão viva das afirmações de fé.

No entanto, como afirma González (1990, p. 22), a Tradição deve ser depurada caso a caso. Lançar frases bíblicas decoradas ou argumentações teológicas decoradas não basta para afirmar ser isso Tradição. É necessário levar em consideração o que Jesus Cristo ensinou para as gerações (Mt 28,16-20) e romper com os riscos de desejos pessoais que podem manchar a verdadeira Tradição apostólica (1Tm 6,3s).

Segundo a Igreja Católica, a tradição apostólica teve início quando Jesus escolheu dentre os seus discípulos um grupo menor para serem seus colaboradores diretos. O evangelho de Marcos 3,14 apresenta que Jesus tinha um duplo objetivo, que segundo Harrington (1985, p. 429), era que ficassem com ele para formá-los e enchê-los do seu espírito e que, após a ressurreição os investira da missão de pregar o Evangelho e serem suas testemunhas. As primeiras comunidades cristãs se organizaram em torno dessas colunas (Gl 2,9) após o evento Cristo.

Afirma Pagola (2007) que Jesus escolhera entre os discípulos um grupo menor composto por doze pessoas¹¹. Estes formariam junto dele um núcleo estável de discípulos. Eles eram pessoas simples e de pouca cultura. Era um grupo heterogêneo, que sem dúvidas, em sua composição remetiam ao Antigo Israel composto por doze tribos e indicava a constituição de um Novo Israel. Para Ratzinger (1974), o Cristianismo Primitivo acreditava ser um Novo Israel, onde a comunidade dos Doze seria a representação da totalidade do novo Povo de Deus¹².

¹¹ No capítulo 2 desta dissertação foi reservado um item, o 2.1, para tratar sobre a participação das mulheres discípulas e inseridas no movimento de Jesus.

¹² Segundo Ratzinger a Igreja é o Novo Povo de Deus, pois: “o termo que mais auxilia na compreensão histórica da Igreja é o termo *ekklesía*. Este termo contém, em primeiro lugar, uma dupla reminiscência histórica. Primeiramente, uma reminiscência da assembleia do povo da Grécia, sendo que nela a *polis* se realizava como Estado. Em segundo lugar, há uma reminiscência da assembleia do povo de Israel. Nesta assembleia, um povo efetivamente se realiza como povo. A assembleia de Israel distinguia-se, porém, da assembleia do povo da Grécia, visto que àquela acorriam não somente os homens, mas também as mulheres e as crianças. Na assembleia de Israel não se decidia sobre o que deveria ser feito, mas ela era convocada para que os participantes pudessem escutar e aceitar o que Deus lhes prescrevia [...] A *ecclesia* é, pois a comunidade daqueles que creem em Cristo [...] a assembleia do

A religião possui três níveis que conduzem a sua institucionalização. O’dea (1969, p. 58-69) ensina que os três níveis são: os padrões de oração (culto, liturgias simbólicas: das orações espontâneas ao caráter ritual), os padrões de ideias e definições (crenças, doutrinas e teologias: do caráter mítico ao caráter racional) e as associações e organizações (da irmandade à organização eclesiástica e a especificidade de funções; da autoridade do carismático à liderança institucionalizada, ou seja, clérigos e leigos). Devido a esse processo o carisma se transforma em forma estável de prática, pensamento e organização, ou seja, rotinização do carisma pelo rito e a contenção do carisma pela liderança institucionalizada. Assim sendo, pode-se afirmar que a constituição histórica do Primado de Pedro e a Sucessão Apostólica ensinadas pela doutrina católica são manifestações desse processo de institucionalização da religião.

Assim sendo, o culto, a doutrina e a organização surgem como fatores da necessidade da estabilidade e da continuidade. Deste modo, se consolida historicamente a doutrina do Primado de Pedro e a Sucessão Apostólica na mesma perspectiva da necessidade da estabilidade e da continuidade. O carisma do fundador perde espaço para o carisma do posto. Com o processo de institucionalização surgem paralelamente os movimentos de protesto¹³ (O’dea, 1969, p. 73-75).

O foco passa a residir sobre o carisma do posto e inicia-se um distanciamento do carisma do fundador. Como discípulos, o grupo dos Doze foi selecionado no meio das multidões, por Jesus, para serem seguidores mais próximos, no entanto, como apóstolos, o grupo dos Doze foi eleito para ser responsável pela continuação do ministério de Jesus Cristo e, tendo como primeiro o apóstolo Pedro como atestam os seguintes textos que mencionam a lista dos Doze no Novo Testamento: Mt 10,2-4; Mc 3,16-19; Lc 6,13-16; At 1,13. A primeira comunidade cristã, como apresenta Harrington (1985, p. 199), foi fundada em Jerusalém, onde o grupo de galileus, apóstolos e discípulos de Jesus estava reunida. A efusão do Espírito Santo no Pentecostes, em 30 d.C., marca o nascimento da Igreja¹⁴. Ademais, além da

Israel definitivo [...] povo que está disseminado por todos os confins da terra” (Ratzinger, 1974, p. 94-95).

¹³ Pode-se afirmar que a Comunidade do Discípulo Amado e a Comunidade de Maria Madalena tradas nos itens 1.3.3 e 1.3.4 fazem parte desse movimento de protesto.

¹⁴ Segundo Harrington (1985, p. 200): “desde o começo, foi reconhecido espontaneamente, embora possa não ter sido compreendido totalmente, que os Doze foram os fundadores da Igreja: “O muro da cidade tinha doze fundamentos e neles os doze nomes dos doze apóstolos do Cordeiro” (Ap 21,14). Em Ap 21,14 identifica o grupo dos Doze na função de apóstolos (Brown, 2000, p. 159).

comunidade presente no Cenáculo a experiência do Espírito Santo em Pentecostes foi diferente para o grupo dos Doze¹⁵, que prontamente foram nomeados como sendo Apóstolos.

Apóstolo, como afirma C. Brown (2000, p. 154-159), deriva da língua grega *ἀπόστολος* que significa enviado, embaixador, apóstolo. *Απόστολος* é um composto de *ἀπό*, que significa “de”, “para longe”, “para fora”; e *στέλλω* (*ἀποστέλλω*) que significa “enviar”, “apontar”, “colocar”. Quando se trata de uma delegação para algo especial, muitas vezes se ressalta especialmente a causa do envio. Um emissário tem plenos poderes, sendo representante pessoal de quem o enviou. Estabelece-se uma conexão estreita entre quem envia e quem recebe a incumbência. A ênfase recai na autoridade que a pessoa dá a pessoa que envia e que toma seu serviço. Apóstolo tem seu uso primeiro na linguagem marítima, onde significava um navio de carga, ou a frota enviada. Mais tarde, veio a significar o comandante de uma expedição naval, ou um grupo de colonizadores enviado para além-mar. Em papiros significava uma fatura, ou mesmo um passaporte. Apóstolo possui duas ideias em comum: a de uma comissão expressa, e a de ser enviado para além-mar. Assim, o sentido da raiz, no caso do substantivo, é estreitado na sua definição.

Nos círculos gnósticos, o termo apóstolo veio a transmitir o conceito oriental de emissários como mediadores da revelação divina, seu uso no singular significava salvador celestial e no plural representava um certo número de pessoas salvadoras e homens celestiais (Brown, 2000, p. 155).

A palavra *ἀποστέλλω* é empregada 131 vezes no Novo Testamento, 119 vezes entre os Evangelhos e Atos. Muitos estudiosos consideram que as epístolas de Paulo foram escritas antes dos Evangelhos e de Atos sendo fontes de informações mais antigas sobre o uso o termo apóstolo no Novo Testamento. Sobre as características de ação de apóstolo, aparecem nos textos paulinos esses elementos: vocação e comissionamento para o serviço como apóstolo durante a vida inteira não através dos homens, mas por Cristo e por Deus Pai (Gl 1, 1; Rom 1,5; 1 Cor 1,1; 2 Cor 1,1), a necessidade de um encontro com o Ressuscitado (1 Cor 11,23; 2 Cor 4,6; Gl 1,12) , o Ressuscitado dá o apóstolo pessoalmente a mensagem evangélica (1 Cor 11,23; 2

¹⁵ Todos os evangelistas deixaram um testemunho de que Jesus de Nazaré elegeu um núcleo de discípulos, chamado de grupo dos Doze. Segundo Reid alguns “estudiosos hoje concordam com o fato de que Mateus e Marcos (pelo menos a partir de Mc 3,13.14 par. Mt 10,1) identificam mutuamente os termos “discípulos” e “os Doze”, mas não a ponto de deixar implícito que o termo “discípulo” deve se limitar aos Doze” (Reid, 2012, p. 416).

Cor 4,6; Gl 1,12) e o apóstolo a entrega aos homens como embaixador de Cristo (1 Cor 5,20). O serviço do apóstolo deixa claro que a igreja está sujeita a Cristo. A vocação do apóstolo cristão se vincula com o dever de ir aos gentios (Rm 11,13; Gl 2,8; Rm 10,15; 1 Cor 1,17). No início os apóstolos eram enviados em pares (Gl 2, 1.9; Mc 6,7; At 15,36-40). Sinais e Maravilhas acompanhavam suas obras (Rm 15,19; 2 Cor 12,12). Primeiramente pregavam em vez de batizar (1 Cor 1,17). O sofrimento é parte inescapável da missão de apóstolo (1 Cor 4,9-13; 15,30ss; 2 Cor 4,7-12; 11,23-29). Autoridade de apóstolo deriva da própria pregação do evangelho (Rm 15,18; 2 Cor 4,2) (Brown, 2000, p. 156-157).

No Quarto Evangelho, onde se encontram as perícopes 20,1-18 e 21,1-19, o uso do termo apóstolo é usado de forma diferente. O Quarto Evangelho não usa a palavra *ἀποστέλλω* com frequência, mas *πέμπω* ocorre 32 vezes como virtual sinônimo. O emprego de João das palavras lado a lado sem qualquer diferença óbvia, não deve ser atribuído meramente à linguagem helenística contemporânea. Pode ser que desejasse ressaltar os aspectos puramente funcionais do termo em contraste com os conceitos institucionais que já estavam sendo vinculados a apóstolos, bem como para sublinhar mais fortemente a autoridade do Senhor que envia (Jo 4,34; 7,16; 14,24 com 5,36; 7,29; 17,21.25). Em Jo 13,16 não pode ser entendido como significando um ofício, porque aqui, obviamente, significa nada mais do que um mensageiro (Brown, 2000, p. 158).

Enfim, o uso do termo apóstolo foi perpassado, em vários momentos, por compreensões disformes ao longo do Cristianismo Primitivo. O Cristianismo Primitivo pode ser dividido em duas fases distintas: o período apostólico, quando os primeiros apóstolos estavam vivos e propagaram a fé cristã; o período pós-apostólico, quando foi desenvolvida uma das primeiras estruturas episcopais, e quando houve uma intensa perseguição aos cristãos. Sem dúvidas, a prática sinodal remonta aos primeiros séculos da história do Cristianismo. Alguns autores definem a origem do sínodo no chamado primeiro Concílio de Jerusalém (At 15,18), no ano 49 d.C.¹⁶

¹⁶ Segundo Max Thurian (*apud* Salvador, SDB, 1971, p. 412-413) sobre a evolução do ministério presbiteral e episcopal nas primeiras Igrejas da Ásia Menor, menciona que Paulo antes de partir para Mileto, ao se despedir da comunidade de Éfeso, lhes dão as últimas recomendações em At 20, 28: “Olhai por vós e por todo o rebanho, sobre o qual o Espírito Santo vos constituiu bispos, para apascentar a Igreja de Deus, que Ele (sic) adquiriu com o seu sangue”. No texto original a palavra bispo é *ἐπίσκοποις* que geralmente é traduzida nesse versículo por guardiões. Thurian apresenta que em algumas comunidades havia uma organização colegial sinagoga do ministério ordenado, que com a ausência dos primeiros apóstolos, deu lugar ao bispo como presidente do colégio presbiteral encarregado do governo e do ensino conforme 1 Tm 3,1-7.

Segundo Neves (2019, p. 22), a palavra “sínodo” tem origem no grego *σύνοδος* e quer dizer “caminhar juntos”. Aqueles que sucederam os Apóstolos no governo das comunidades, os bispos, tinham consciência de compartilhar a responsabilidade pela Igreja como um todo: é a ação sinodal. O Cristianismo teve uma característica fortemente sinodal no primeiro milênio com o desenvolvimento das Igrejas Locais e a prática dos sínodos diocesanos.

Semeraro (2003, p. 705) apresenta que há testemunhos de atividade da prática de sínodos nos primórdios do Cristianismo:

Há testemunhos de atividade sinodal já entre os anos 160 e 175, na Ásia Menor, para discutir e resolver a questão montanista. A prática sinodal certamente originou-se da necessidade sentida pelos Bispos de consultarem um ao outro sempre que os problemas assumiam alcance mais amplo que o do local, mas também da sua consciência de constituir um Corpo episcopal encarregado de guardar a tradição apostólica.

Segundo Semeraro (2003, p. 706), Santo Agostinho distinguia três espécies de Sínodos: universal, regional e provincial. A eles se acrescentou no século IV o sínodo diocesano, composto pelos presbíteros e clérigos de uma diocese reunidos pelo bispo.¹⁷

Blainey (2010, p. 69) afirma sobre como se constituiu os primeiros líderes da Igreja Primitiva:

Aqueles que tinham conhecido Cristo tornaram-se os primeiros líderes da Igreja e, obviamente, eram judeus. Pedro, antes um pescador, era o discípulo mais velho após a morte de Cristo e, segundo dizem, foi quem liderou inicialmente a Igreja em Roma. Com o passar do tempo, os nativos italianos tomaram a dianteira. Linus, provavelmente um nativo da Toscana, tornou-se o bispo de Roma, ou Papa, não muito tempo depois da perseguição de Nero aos cristãos.

Os Doze¹⁸, deixando as primeiras comunidades nascentes ou Igrejas locais estabelecidas por seu ministério sob os cuidados de outros líderes que as presidiam

¹⁷ Bourdieu (1998, p. 39) menciona que a constituição de um corpo sacerdotal leva à constituição de um núcleo de pessoas que são especialistas na religião. Dessa distinção grupal surge a categoria dos leigos que não dominam o saber religioso e que são destituídos do ‘capital religioso’. Esse capital está acumulado e concentrado nas mãos dos especialistas da religião.

¹⁸ Harrington (1985, p. 200) afirma que “durante todo o tempo os Doze tinham estado ocupados no ‘ministério da palavra’ (cf. At 6,4) em Jerusalém. [...] eles eram galileus; além disso, a missão deles era ser testemunhas de Cristo até os ‘confins da terra’ (cf. At 1,8); foi tarefa de outros dirigir a igreja de Jerusalém”.

e celebravam os sacramentos, se tornaram testemunhas itinerantes¹⁹ do Cristo Ressuscitado. Por exemplo, a substituição de Pedro por Tiago na condução da Igreja de Jerusalém distingue o ministério episcopal, concebido como função prioritariamente sacramental, de viés administrativo e local, do ser apóstolo, ministério de matriz missionário e universal itinerante (Nichols, 2000, p. 32).²⁰

Ratzinger (2004, p. 193) apresenta como atuavam os Apóstolos na Igreja Primitiva:

Los apóstoles no fueran obispos de iglesias locales concretas, sino justamente apóstoles, y, como tales, orientados hacia todo el mundo y hacia toda la Iglesia naciente en ellos: la Iglesia universal precede a las Iglesias locales, que surgen como sus realizaciones concretas. Para decidirlo de una forma más clara e inequívoca: Pablo no há sido obispo de um lugar concreto ni lo há querido ser.

Esse autor ainda afirma que através “de la actuación misionera de los apóstolos surgen las iglesias locales, que entonces precisam de responsables que as dirijan” (2004, p. 194).²¹

As primeiras Igrejas locais deveriam ter o zelo de garantir a unidade da fé²² recebida dos primeiros apóstolos. Os chefes das comunidades, seriam os sucessores dos apóstolos, os bispos. Sobre esse processo Ratzinger (2004, p. 194) explana:

Este ministerio eclesiástico local, que al principio apareció bajo múltiples denominaciones, lentamente va logrando una forma sólida y unitária. Así, existen claramente en la Iglesia naciente dos estructuras coetáneas, entre las que se dieron algunas transiciones, que, sin embargo, se pueden distinguir perfectamente: por um lado, los ministerios de las Iglesias locales que poco

¹⁹ Quem contribuiu para o extraordinário crescimento do Cristianismo, nos primeiros séculos, segundo Nichols foram os itinerantes: “No início desse período, como no 1º século, houve muitos missionários itinerantes que foram os pioneiros do Cristianismo. Pelo ano 200 d.C. eram, porém, poucos esses heróis” (Nichols, 2000, p. 41).

²⁰ O Cristianismo espalhou-se, de sorte que, por volta do ano 100 d.C., havia igrejas em inúmeras cidades da Ásia Menor e em muitos lugares da Palestina, Síria, Macedônia e Grécia, em Roma e Puteoli, na Itália, em Alexandria, e, provavelmente, na Espanha (Nichols, 2000, p. 32).

²¹ Segundo Nichols: “no segundo século o bispo era o pastor de uma igreja numa cidade. À proporção que crescia o número de crentes, outros grupos se formavam na mesma cidade e nas adjacências. Todos esses grupos ficavam sob o governo do bispo da igreja-mãe (matriz). Cada uma das outras igrejas era dirigida por um presbítero; e o bispo exercia superintendência sobre todo o distrito ou diocese” (Nichols, 2000, p. 48).

²² Segundo Nichols no segundo século iniciou-se uma “uma organização que depois veio a ser conhecida como Igreja Católica” (Nichols, 2000, p. 47). O termo Católico ligado ao nome Igreja aparece escrito, pela primeira vez, nos escritos de Santo Inácio de Antioquia, na carta à Igreja de Esmirna: “onde que se apresente o bispo, ali também esteja a comunidade, assim como a presença de Cristo Jesus também nos assegura a presença da Igreja Católica” (Carta à Igreja de Esmirna, 8 *apud* Aquino, 2009). A dita carta foi redigida por volta de 107 d.C. sendo destinada a São Policarpo que era bispo de Esmirna que foi discípulo de São João Evangelista.

a poco crecían hacia formas consolidadas, por outro lado, el ministerio apostólico, que muy pronto dejó de estar limitado a los Doce.

Na citação acima aparece a existência de uma convivência de dois tipos de ministérios, um local e, outro universal [os missionários pregadores] que persistiria até o século II. Como problema surgiria a indagação sobre quem era o portador da Sucessão Apostólica e alguns conflitos internos sobre quem governaria a comunidade local. Os conflitos com dos ministérios universais com os ministérios locais favoreceu o desaparecimento paulatino dos ministérios universais ou itinerantes (Ratzinger, 2004, p. 195).²³

Tendo acontecido isso, houve a consolidação e delimitação clara da tríade bispo-sacerdotes-diáconos e seus espaços de atuação nas Igrejas Locais. Deste modo, “los dirigentes de las Iglesias locales, los obispos, tuvieron que reconocer que ahora se habían convertido en los sucesores de los apóstoles, y que el encargo apostólico descansaba totalmente sobre sus espaldas (Ratzinger, 2004, p. 195).²⁴

Desta maneira, a conclusão é que, segundo a doutrina católica, o Colégio Episcopal sucede ao Colégio Apostólico (conforme *Lumen Gentium* 3,22b). Enquanto o Papa sucede a Pedro, os bispos não sucedem a um Apóstolo em particular, mas são sucessores do Colégio Apostólico na sua totalidade.²⁵ Betti (1965, p. 793) assevera que os bispos são inseridos no Colégio Episcopal e participam do poder universal inerente a este colégio mediante a legítima consagração recebida [sacramento da Ordem]. O Colégio Episcopal sucede ao Colégio Apostólico.²⁶

Assim sendo, surgiu historicamente o papel da doutrina da Sucessão Apostólica e do Primado Petrino²⁷ como forma: I. garantir a continuidade sacramental

²³ Por exemplo, a terceira carta de João, versículo 8, abordou a necessidade de que se acolhesse os pregadores itinerantes, e João orientava a Gaio: “Devemos, pois acolher esses [homens²³], para que sejamos cooperadores da Verdade”.

²⁴ “Nas cartas de Inácio de Antioquia aparece a figura de um bispo monárquico à frente das comunidades cristãs como garantia de sua unidade, mas para isso está cercado do conselho de outras figuras, qual sejam, os presbíteros e os diáconos (Carta aos Tralianos II, 2 e III 1). Esta ‘tripla hierarquia’, bispos, presbíteros e diáconos, foi a que se estabeleceu desde muito cedo no seio destas sociedades” (Menezes Mamedes, 2019, p. 67).

²⁵ Ensino esse retomado pelo Concílio Vaticano II na *Lumen Gentium*, n.18.

²⁶ Vide Ferreira (2012, p. 19) e Tillard (1985, p. 49-50) sobre a relação dos Bispos e do Papa e o Sacramento da Ordem no grau do episcopado.

²⁷ O Concílio Vaticano II, nessa mesma, perspectiva vai dizer sobre a função do Sucessor de Pedro: Este sagrado Sínodo, seguindo os passos do Concílio Vaticano I, com ele ensina e declara que Jesus Cristo, pastor eterno, edificou a Igreja tendo enviado os Apóstolos, como Ele fora enviado pelo Pai (cfr. Jo 20,21); e quis que os sucessores deles, os Bispos, fossem pastores na Sua Igreja até ao fim dos tempos. Mas, para que o mesmo episcopado fosse uno e indiviso, colocou o bem-aventurado Pedro à frente dos outros Apóstolos e nele instituiu o princípio e fundamento perpétuo e visível da unidade de fé e comunhão. Este sagrado Concílio propõe de novo, para ser firmemente acreditada por todos os

e a unidade da fé, II. Preservação da universalidade e unidade eclesial com a continuação do ministério salvífico de Cristo, seja pelos sacramentos ou pela evangelização dos povos. Foi um desenrolar histórico inevitável e teologicamente necessário que garantiria a unidade e evitava perigos (Ratzinger, 2004, p. 196-197).

O discurso de que o governo das Igrejas Locais era exercido pelos Bispos, Sucessores dos Apóstolos, no século II encontrou forte impulsionamento nos escritos de Irineu de Lion. Dentre seus escritos aparece a utilização do termo 'Papa' (Castoldi, 2014, p. 23-24; Duffy, 1998).

Tillard (1938, p. 95) afirmou que:

É notório como Irineu não considera Pedro um bispo: é sobre a '*cathedra*' da Igreja que se retoma a ele e a Paulo, que se sucederam os bispos. Neste sentido fundador e transcendente, ele é por esta sede '*initium episcopatus*', e terá nos vigários desta sede dos vigários, segundo a expressão de Cipriano que atravessará os séculos. O bispo de Roma é, pois, "vigário de Pedro" sobre a '*cathedra*' da Igreja que, no dizer de Irineu, possui a '*potentior principalitas*' que vem da sua origem.

Dentro as tradicionais sedes episcopais mais antigas encontram-se Roma, Antioquia e Alexandria. As três sedes fazem menção a figura do chefe dos apóstolos, Pedro. Alexandria, que teve como Patriarca o discípulo de Pedro, Marcos. Eusébio de Cesareia (2002, p. 42) assevera que Marcos, o evangelista, foi o primeiro a evangelizar o Egito e lá teria recebido o martírio. A Igreja de Roma foi reconhecida entre as Igrejas Locais, tanto no Ocidente, quanto no Oriente, do segundo século em diante, como sendo a primeira entre as Igrejas *primus inter pares* sustentando um título de honra entre as Igrejas. Nos escritos dos Pais da Igreja aparece com clareza este fato. Roma, por ser capital do império e, local do martírio dos santos apóstolos Pedro e Paulo ganhou prestígio. Como afirmou o Documento de Ravenna: "Roma, in quanto Chiesa Che 'presiede nella carità', secondo l'espressione di Sant'Ignazio d'Antiochia, occupava il primo posto nella taxis, e Che il vescovo di Roma è pertanto il protos tra i patriarchi" (Ravenna, 2007, n. 41).²⁸

fiéis, esta doutrina sobre a instituição perpétua, alcance e natureza do sagrado primado do Pontífice romano e do seu magistério infalível, e, prossequindo a matéria começada, pretende declarar e manifestar a todos a doutrina sobre os bispos, sucessores dos Apóstolos, que, com o sucessor de Pedro, vigário de Cristo e cabeça visível de toda a Igreja, governam a casa de Deus vivo" (*Lumen Gentium*, 18: *Enchiridion Vaticanum* (EV) 1/329).

²⁸ O chamado Documento de Ravenna foi elaborado na *Commissione Mista Internazionale per il Dialogo Teologico tra la Chiesa Cattolica Romana e la Chiesa Ortodossa. Le Conseguenze Ecclesiologiche e Caniniche della natura Sacramentale della Chiesa Comunione Ecclesiale, Conciliarità e Autorità*. Ravenna, em 13 de outubro de 2007 numa tentativa de aproximação entre Católicos e

Antes das chamadas razões petrinas²⁹, base para o Primado de Roma, havia três razões que as Igrejas de todo o *orbe* conferiam a Roma um Primado especial acima das sedes de Antioquia e Alexandria, sendo que Roma sempre reclamou para si o título do Primado nos séculos II e III. As razões são as seguintes:

a) O Depósito da Fé era ausente de heresia. Roma mantivera-se livre de heresias e era o lugar onde a tradição conservava sua integridade “ela podia ser apontada como a defensora da fé e como critério para saber onde encontrar a tradição mais legítima” (Ratzinger, 1974, p. 125).³⁰

b) Sede fundada por dois apóstolos Pedro e Paulo, sendo possuidora de uma tradição apostólica “a ponto de ser considerada como Sede Apostólica por excelência” (Ratzinger, 1974, p. 125). A prioridade de Roma entre as Igrejas Locais não estava ligada à figura do bispo de Roma, mas à sede da Igreja Local de Roma, lugar do martírio de ambos os apóstolos, Pedro e Paulo.

c) Com a permanência de Pedro em Roma aconteceu definitivamente a passagem da Igreja dos Judeus para a Igreja dos Gentios “à *ecclesia ex gentibus* [...] O fracasso da experiência judaico-cristã, sobretudo após o martírio de Tiago e a ida aos pagãos, motivaram a transferência do centro, que então fora Jerusalém, para Roma” (Ratzinger, 1974, p. 125).

É importante frisar que Jerusalém teve seu templo destruído em 70 d.C., em 90 d.C. aconteceu com o Concílio de Jâmnia a separação entre Judeus e Cristãos, por sua vez, em 135 d.C. Jerusalém torna-se *Aelia Capitolina*. Esse processo leva a consolidação da dispersão dos Judeus e da mudança de paradigma nos Cristianismos Originários em direção aos gentios. Roma ocupava o lugar de Jerusalém que poderia significar, no aspecto escatológico, não um reino iminente esperado, mas a Igreja que se vê como novo povo de Deus militante sobre a terra, sempre peregrino.

Ortodoxos. Foi a primeira vez em que a questão do primado na Igreja Católica foi analisado formalmente por representantes de ambas as Igrejas.

²⁹ As ditas razões petrinas são as afirmações de que o Bispo de Roma é sucessor do apóstolo Pedro e a afirmação de Mt 16,17-19. Essas afirmações ganharam desenvolvimento e força nos séculos III no Cristianismo Primitivo e em Roma consistência no decorrer do século IV (Ratzinger, 1974, p. 124).

³⁰ O *Decretum Gelasianum* certa vez afirmou que: “*Prima Petri sedis Romanae Ecclesiae, non habens maculam neque rugam nec aliquid eiusmodi*” (Tradução livre: “A Sé de Pedro é a primeira sede da Igreja Romana, sem ruga, sem macha, nem nada parecido”) (DS 351). Também Santo Irineu enfatizou que em Roma havia um ponto de referência segura: a doutrina apostólica. E que era preciso cada Igreja apresentar a necessidade de estar em concordata [*convenire*] com Roma, pois a ortodoxia era *propter potentiorum principalem* (Tradução livre: “pela sua peculiar principalidade”) (*Irenaeus, Adv.Haer.*, 3,3, 2), uma clara alusão à “pureza da fé” que havia em Roma.

Jerusalém, rapidamente desapareceu da memória eclesial. Pensou-se muito mais em Pedro e Paulo. Assim nasce também uma nova teologia. Reclamando para si a *Néa Rome*, o Oriente, de certa forma, ainda continuava com a tradição antiga: Roma é a *prima sedes*, porque representa a orbe, isto é, o mundo da *Éthne*, que se tornou o próprio campo da Igreja (Ratzinger, 1974, p. 127).

Vale lembrar que anteriormente ao Concílio de Niceia, a Igreja era organizada não somente de forma sinodal colegiada, mas também de uma organização em forma primacial. O Cristianismo Primitivo, como foi visto, contava com três Primados Roma, Antioquia e Alexandria com Roma destacando-se entre essas eles. Não havia o problema Primado-episcopado no sentido que se atribui hoje. A relação dos vocábulos latino *Primatus* e grego *Prótei* aparecem pela primeira vez no Concílio de Nicéia. O cânon VI alude à função da sede episcopal de Roma. Todavia, aqui existe um problema. Os dois vocábulos (*Primatus* e *Prótei*) aparecem no plural, descrevendo além de Roma, as funções de Alexandria e Antioquia. Além do destaque de Roma o seu Primado havia valor normativo para a unidade da fé, mas não possui caráter administrativo e jurídico. O caráter administrativo e jurídico era ligado a cada Primado e aos sínodos regionais. No século IV a unidade teve de ser assegurada via sínodo e concílios ecumênicos (Ratzinger, 1974, p. 120.128).³¹

Sobre o valor normativo para a unidade da fé pode-se compreender que o Bispo de Roma possuía sobre as demais Igrejas uma função primacial, mas no sentido de orientador e critério para a unidade: “o Bispo de Roma, por sua vez, além de possuir um Primado regional, possuía, outrossim, um Primado de outro gênero para a toda a Igreja” (Ratzinger, 1974, p. 128). Por sua vez, os “Bispos que, neste sentido, tornam-se ‘sucessores dos apóstolos’ e chefes das comunidades locais, porém, tornando-se também responsáveis por uma região e não apenas pelo lugar de residência (Ratzinger, 1974, p. 121).

No ano de 313 d.C., a liberdade de culto concedida pelo edito de Milão, assinado pelo imperador Constantino, fez com que o Cristianismo se tornasse uma *religio licita*³², significando uma abertura de amplo campo de possibilidades de

³¹ Vide anexo C sobre alguns fatos históricos marcam as pretensões do Primado Petri exercido por Roma sobre as Igrejas antes do Concílio de Nicéia.

³² Segundo Nichols: “em 311, apareceu um Édito de Tolerância, publicado por Galério, imperador no Oriente, no qual se reconhecia a insânia da perseguição aos cristãos. Dois anos mais tarde, o Édito de Milão, de Constantino e Licínio, imperadores do Ocidente e do Oriente, estabelecia a liberdade religiosa para todos. Tal Édito foi destinado a pôr fim à perseguição ao Cristianismo” (Nichols, 2000, p. 44). Assim, o Cristianismo se alastrou, maiormente, sem a perseguição e com a liceidade religiosa.

desenvolvimento institucional, material e doutrinário para a Igreja Católica nos anos posteriores. E de perseguida ela passou a perseguir.³³

O Concílio de Nicéia³⁴, convocado em 325 d.C. pelo imperador Constantino, contra o Arianismo³⁵, não teve como tema central o Primado Petrino. No entanto, alguns elementos presentes nesse concílio elucidam como a sede de Roma era percebida em termos canônicos e eclesiológicos pelas demais sedes. Assim sendo, o cânon VI³⁶ desse concílio revela uma amálgama entre a Igreja e o Império, uma fusão entre o poder espiritual da Igreja e o poder temporal do Império (Palatino, 2012, p. 26). Surgiu a constituição de sedes episcopais metropolitanas³⁷: o surgimento de conjunto de bispos que exercem uma primazia sobre outros bispos de uma determinada região. No Concílio de Nicéia se reconhece a existência dos bispos metropolitanos e uma estrutura supra-metropolitana representada pelos bispos de Alexandria, Antioquia e Roma (Edwards, 2008, p. 552-567 *apud* Cruz, 2010, p. 2). Exige-se de todos os bispos de uma província sua participação pessoal, ou acordo por escrito, para uma eleição episcopal e consagração e, atribuiu ao metropolitano, a validação (*kyros*) da eleição de um novo bispo (Neves, 2019, p. 22).

No entanto, em 330, surgiu a transferência do governo romano para Constantinopla, a “Nova Roma”, surgiu a necessidade de se formular, agora sim, pois antes não, a teologia sobre o Primado Petrino com o uso das chamadas razões petrinas: “esta teologia frisava as limitações das três antigas sedes episcopais e fazia ressaltar a importância particular de Roma” (Ratzinger, 1974, p. 127). A transferência

³³ Nichols, 2000, p. 40) afirma que: “Entre o ano 100 d.C. e o reinado de Constantino, o Cristianismo alcançou maravilhoso progresso. Em 313, era a religião dominante na Ásia Menor, região muito importante do mundo de então, como na Trácia e na longínqua Armênia. A Igreja se constituía numa influência civilizadora muito poderosa na Antioquia, na Síria, nas costas da Grécia e Macedônia, nas ilhas gregas, no norte do Egito, na província da África, na Itália, no sul da Gália e na Espanha. Era menos forte em outras partes do império, inclusive a Britânia. Era fraca, naturalmente, nas regiões mais remotas, como a Gália Central e do norte. Em todas essas regiões a Igreja alcançou povos das mais variadas línguas, que não faziam parte da civilização greco-romana. ‘O Cristianismo já se mostrara mais inclusivo do que qualquer outra tradição cultural.’ O Cristianismo não tinha alcançado somente os limites do império; mesmo o leste da Síria e a Mesopotâmia receberam influência poderosa”.

³⁴ Nesse Concílio Ecumênico o Papa Silvestre I enviou dois legados pontifícios (Albion, 1969, p. 200).

³⁵ Contra a heresia ariana, que negava a divindade de Jesus, o Concílio redigiu um Credo que foi aceito e assinado por todos os bispos presentes e que definia ser o Filho verdadeiro Deus, porque é da mesma natureza e essência de Deus Pai (Albion, 1969, p. 201).

³⁶ Eis uma menção do sexto cânone de Nicéia na sua totalidade: “o bispo de Alexandria terá jurisdição sobre o Egito, Líbia e Pentápolis; assim como o bispo Romano sobre o que está sujeito a Roma. Assim, também, o bispo de Antioquia e os outros, sobre o que está sob sua jurisdição. Se alguém foi feito bispo contrariamente ao juízo do Metropolitano, não se torne bispo. No caso de ser de acordo com os cânones e com o sufrágio da maioria, se três são contra a objeção deles não terá força” (Silva, 2017, p. 39)

³⁷ Nomeada como Província Eclesiástica, tendo como metropolitano o arcebispo em uma arquidiocese e como sufragâneas algumas dioceses.

do governo romano não influenciou sobre a legitimidade do Primado de Roma sobre as demais. Deste modo, muda-se novamente o enfoque doutrinário, “em vez do lugar [Roma], fala-se mais da pessoa, isto é, da sucessão de Pedro” (Ratzinger, 1974, p. 127).

Um Sínodo não menos importante, segundo Palatino (2012, p. 28), foi o de Sárdica,³⁸ em 343 d.C., convocado pelos imperadores Constante I e Constâncio II. Ele sintetiza a visão global que se tinha acerca da autoridade distinta do Bispo de Roma nos privilégios jurídico-canônicos inerentes ao seu ofício. Os cânones 3,4 e 5 possuem referências explícitas ao papel do Bispo de Roma no referido Sínodo. Nesses cânones se afirmou nitidamente, segundo Palatino (2012, p. 28), que “o essencial dos direitos concedidos ao Bispo de Roma é então constituído pela faculdade de julgar se há motivo, ou não, para rever o processo de deposição dos bispos”. Desta forma, pode-se perceber o poder de cassação que possuía, já naquele tempo, a Sé de Roma.³⁹

Assim como houve a dicotomia bispos-presbíteros nos séculos I e II, agora, após o Concílio de Nicéia e o Sínodo de Sárdica resulta a dicotomia do Primado-Episcopado. Agora, o Bispo de Roma possui um pastoreio sobre toda a Igreja universal. No Bispo de Roma personifica a missão apostólica que não pode faltar na Igreja e que seu ministério, como Ratzinger (2004, p. 207) arrazoa que: “no volveria a comprenderse y, por tanto, se distorsionaría en una figura excepcional monstruosa, si se responsabilizara sólo a su portador de desarrollar la dimensión universal de la sucesión apostólica”.

Como foi visto o processo de consolidação histórica da doutrina do Primado Petriano e da Sucessão Apostólica abrangeu segundo a tradição da Igreja Católica o período do chamamento do grupo dos Doze ao Pentecostes no que concerne o período do chamado ao discipulado e da eleição ao apostolado. O grupo dos Doze deixou as primeiras comunidades cristãs fundadas por seus ofícios sob a tutela de líderes escolhidos por eles para presidirem, celebrar os sacramentos. O ministério dos Doze era mais de cunho itinerante. O uso do termo apóstolo foi perpassado, em vários

³⁸ Sárdica era cidade da então província de Dácia, e hoje é a atual Sofia, na Bulgária. Naquele Sínodo, os bispos foram obrigados a morar permanentemente em suas dioceses: “Nenhum bispo passe de sua diocese a outra na qual já há um bispo, salvo se é chamado pela irmandade desse lugar” (Cânon 3).

³⁹ Eis um trecho do cânone terceiro do Sínodo de Sárdica, conforme Denzinger (2007, D 57b): “Se por alguma causa um bispo resultar condenável, mas considera que não tem falta, senão que sua causa deve ser reaberta por ter a razão, se os parece correto, veneremos com amor a memória do apóstolo São Pedro e que os que estão em julgamento escrevam uma carta a Júlio, bispo de Roma, e que se renove o juízo, se isto é necessário, e que determine quem deve examinar a causa dentre os bispos das províncias mais próximas”.

momentos, por compreensões disformes ao longo do Cristianismo Primitivo. Com o fim do período apostólico os líderes das Igrejas Locais, Bispos tornaram-se os Sucessores dos Apóstolos. O núcleo de compreensão da doutrina do Primado e da Sucessão Apostólica foram sendo conduzidos nos séculos posteriores com formulações doutrinárias próprias desembocando no Concílio de Niceia que inovou com o surgimento das Províncias Eclesiásticas e a figura do Bispo Metropolitano e, consolidando-se no Sínodo de Sárdica como forma de garantir a unidade e a garantia da ortodoxia o Bispo de Roma podia depor Bispos de suas sedes episcopais. O desenrolar histórico da doutrina do Primado e da Sucessão Apostólica abrangeu da figura dos apóstolos aos Bispos, dos Bispos ao Bispo de Roma, chamado de Papa. A prioridade de Roma entre as Igrejas Locais não estava ligada à figura do bispo de Roma, mas à sede da Igreja Local de Roma, lugar do martírio dos apóstolos, Pedro e Paulo e, por ser local da preservação da Tradição e da defesa da ortodoxia. A ideia da precedência sede romana e do sucessor de Pedro se cristaliza. O Primado passa a ser uma unidade administrada com status de patriarcado. O Primado se sobrepõe ao episcopado. Para a Igreja Católica, o Primado do sucessor de Pedro é uma garantia para os componentes essenciais da vida eclesial e ordená-los para a manutenção das Igrejas locais, dentro da universalidade e unidade na Igreja Católica.

Abaixo será apresentada uma introdução histórica e de conteúdo sobre o Evangelho Joanino que foi bastante utilizado para a constituição do Primado Petriano e, será utilizado para falar sobre o Primado de Maria Madalena. O Quarto Evangelho reflete as relações existentes no período apostólico (com manifestações eclesiais mais plurais) e pós-apostólico (com manifestações eclesiais mais uniformizantes), ou seja, as realidades dos séculos I e II.

1.2 O EVANGELHO JOANINO: INTRODUÇÃO HISTÓRICA E DE CONTEÚDO

O cenário e a composição do Quarto Evangelho foram bastante diversificados. As primeiras comunidades cristãs formaram-se em torno da pregação apostólica (Harrington, 1985). É necessário ver o primeiro século como um espaço de relações de poder⁴⁰ (Balandier, 1980). Os primeiros séculos do cristianismo foram um tempo de

⁴⁰ Ao falar sobre a relação poder e violência Mills afirma que “a forma básica do poder é a violência”. Mills parafraseia Weber para definir poder usando-se de uma frase sua sobre a compreensão do Estado “o domínio do homem pelo homem baseado nos meios de violência legítima, que quer dizer supostamente legítima” (Arendt, 1994, p. 32).

grandes desafios por causa do contexto cosmopolita, da dominação romana e dos jogos do poder políticos e religioso (Bourdieu, 1998; Slade, 1998; CNBB, 2000; Richter Reimer, 2006). Os evangelhos abordam primeiramente a situação da Igreja Primitiva na qual foram escritos e somente depois abordam a situação de Jesus que eles descrevem em *prima facie* (Wellhausen; Bultmann *apud* Brown, 1984, p. 15). Croatto (2001, p. 413), assevera que a formulação de um cânon não é um fato encerrado em si. A constituição de um cânon é um fenômeno tardio. Atribuir-lhe uma origem divina é uma maneira simbólica de expressar sua relevância.

Segundo Ribeiro (2012, p. 22), o Quarto Evangelho possui índole fortemente comunitária, sendo a Comunidade Joanina heterogênea, composta por judeus e étnicos-cristãos. Era uma comunidade de origem distinta abarrotada de peculiaridades. Nessa comunidade havia a insistência pela vivência do amor para com o próximo e sua plena aceitação; além disso, uma de suas características era a proteção do pobre (cf. Jo 12,5-6). Tal realidade torna-se clara pela insistência em relação ao serviço e ao amor (cf. Jo 13,14.34-35).

Não há unidade ou consenso acerca de quem seja o Discípulo Amado, e tampouco em relação à autoria e à localização do Quarto Evangelho. Deste modo, serão tratados abaixo discussões teóricas e hipóteses sobre a datação, autoria e localização do Quarto Evangelho.

1.2.1 Datação, Autoria e Localização do Quarto Evangelho

Inácio de Antioquia conheceu o Quarto Evangelho, portanto, deve ter sido escrito antes de 115 A.D. (Davidson, 1997, p. 1941)⁴¹. Os evangelhos Marcos e Lucas foram usados em sua composição e, deste modo, a data deve ser depois de 85 A.D. Um fragmento do Quarto Evangelho foi encontrado no Egito, datado de 130 e 150 A.D. Assim sendo, se intui que o Quarto Evangelho tenha sido publicado alguns anos antes de circular para o Egito. Outro fragmento de extratos que faz uso do Quarto Evangelho encontrado, foi datado entre 110 e 150 A.D. Deste modo, quanto a datação pode-se variar entre 90 e 150 d.C.⁴²

⁴¹ Em vez de E.C. (Era Cristã) ou d.C. (depois de Cristo) o autor usa uma marcação em latim: Anno Domini, Ano do Senhor.

⁴² Segundo Jaubert a tradição manuscrita do Quarto Evangelho é excelente, pois “encontram-se papiros datados do ano 200 aproximadamente e que estão sendo publicados desde 1960. O testemunho mais comvente, por ser o mais antigo, é um pequeno papiro, do tamanho do côncavo da mão, descoberto no Egito, contém de um lado e do outro os versículos 18, 31-33 e 37-38 do Evangelho de João. É

Davidson (1997, p. 1941) alude a proposta de que o Quarto Evangelho foi escrito em duas línguas: o grego e o aramaico. Existia uma mesma tese sobre o Evangelho de Mateus. Esse autor conclui que o Quarto Evangelho escrito em grego data entre os anos 90 e 110 d.C. Foi redigido em Éfeso, ainda que possa existir a possibilidade do epílogo (cf. Jo 21,1-25) ter sido composto em tempos posteriores. Ele também afirma que o Quarto Evangelho foi escrito em aramaico mais antigo que a versão grega. A hipótese da versão aramaica teria sido escrita por volta de 70 d.C. Essa tese afirma que essa versão aramaica do Quarto Evangelho foi redigida em Éfeso, pois Irineu menciona o apóstolo João residindo nessa cidade.

Todavia, há grande consenso que o Quarto Evangelho foi escrito em grego (Gingrich, 1983; Olivetti, 2015), dotado de numerologia simbólica (Johnston, 1984). Outros autores, como Dodd (2003, p. 137-145) e Theissen (2002, p. 63) são favoráveis à tese de Bultmann (1971, p. 683), de que o Quarto Evangelho pode ser classificado como gnóstico. Nas correntes gnósticas destacam-se a liderança de Tomé, Maria Madalena e Filipe.

Segundo Niccaci e Battaglia (1981, p. 12), em Roma no século II, falava-se com segurança sobre a autoria do Quarto Evangelho ser de João, filho de Zebedeu. O fragmento de Muratori, Pápias, Irineu, Policarpo, dentre outros, são unânimes na afirmação da autoria de João. Nicacci e Battaglia (1985, p. 14) afirmam que o Quarto Evangelho foi escrito por um único redator, João, como também afirmam Brown (1984) e León-Dufour (1996). Contudo, esse João veio a falecer no sétimo ano do reinado do imperador Trajano, 104 d.C., segundo Nicacci e Battaglia⁴³ (1985). Para Brown (1984, p. 35), o Discípulo Amado era um antigo discípulo de João Batista, que começou a seguir Jesus na Judeia, quando o próprio Jesus estava bem próximo do Batista. Para a elaboração do Quarto Evangelho, o redator teria usado material especial para desenvolver uma preciosa tradição histórica. Segundo Harrington (1985, p. 593), o redator

utilizou provavelmente um fundamento de bons conhecimentos históricos e topográficos, para desenvolver sobre ele uma visão mais profunda da

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).

⁴³ A precisão da data apresentada pelos autores se deve ao fato de eles basearem-se no testemunho de Eusébio de Cesaréia na obra História Eclesiástica, 5, 24, no testemunho do bispo Polícrates de Éfeso e São Jerônimo.

'história' de Jesus, que serve dos olhos da fé para ir à raiz dos acontecimentos históricos e coisas exteriores.

Faria (2010) e Sousa (2012, p. 64) afirmam que houve uma mudança de gênero ocorrida nos Cristianismos Originários no Quarto Evangelho. Maria Madalena foi substituída por João no que se refere ao título Discípulo Amado. Esse processo de transição de gênero ocorreu para dar credibilidade ao testemunho apostólico masculino e autoria do Quarto Evangelho para que fosse aceito pela Grande Igreja.

Segundo Richter Reimer (2012, p. 238), a vida de Jesus de Nazaré "foi passada pelo filtro das comunidades, buscando responder suas inquietações, problemas, vocações e desafios específicos". Dessa forma, há autores que atestam uma redação comunitária do texto, ou seja, o texto teria sido redigido pela Comunidade Joanina, tendo por fundamento a experiência herdada (Tepedino, 1993) do Discípulo Amado, apropriada no texto (Martyn, 1979 *apud* Guerra, 2015), ou que a redação poderia ter sido iniciada pelo Discípulo Amado e finalizada pela comunidade (Brown, 1984; Léon-Dufour, 1996). A comunidade detentora de uma tradição oral, com rascunhos dos 7 sinais e da paixão, compõe o evangelho tendo conhecimento dos sinóticos (Konings, 2005). Outros buscam a autoridade do evangelho no testemunho do próprio documento (Vancells, 1989; Michaels, 1994).

No que se refere à redação comunitária do texto, Léon-Dufour (1996, p. 19) apresenta quatro etapas até a composição final do Quarto Evangelho: a etapa 0 - com origem no apóstolo João, filho de Zebedeu; a etapa 1 - a Escola Joanina composta por teólogos e pregadores; a etapa 2 - o aparecimento de evangelista-escritor; a etapa 3 - o redator compilador, que organizou numa única obra todo o material disposto. O epílogo (João 21) constituiu-se no final do primeiro século, durante a Etapa 3 e representou uma aproximação da Comunidade Joanina à chamada Grande Igreja, e sua existência tem por finalidade aproximar a comunidade joanina da comunidade dos cristãos apostólicos. Segundo Konings (2005, p. 21.29.63), a relação de Jesus com os Judeus no Quarto Evangelho abarca uma situação posterior ao ano 70 d.C. Para Guerra (2005), a redação final supera o início do século II, sendo a parte da paixão um dos mais antigos fragmentos de um evangelho canônico já encontrado. Portanto, assume-se, aqui, que o Quarto Evangelho é de autoria comunitária, mas iniciada pelo Discípulo Amado.

Sobre a redação comunitária em etapas serão usadas mais adiante as propostas epistemológicas de Martyn (1979) Brown (1984, p. 15-22), Léon-Dufour (1996, p. 19), Vidal (2013, p. 82), que, a partir do próprio texto do Quarto Evangelho, reconstroem um retrato histórico da chamada Comunidade Joanina. “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).

Escrito em Éfeso (Léon-Dufour, 1989; Dodd, 2003; Brown, 2004; Davidson, 1997), e por ser ‘João’ já idoso (La Calle, 1985, p. 12; Harrington, 1985), ter-se-ia usado material especial para desenvolver seu texto e conhecimentos da cultura, da história judaica e da topografia para desenvolver uma visão mais profunda acerca de Jesus de Nazaré (Harrington, 1985; Davidson, 1997, p. 1940-1941). Outros autores mencionam uma possível redação na região da Síria (Vielhauser, 2005) ou em outras localidades (Vidal, 2013). Sobre o local da escrita do Quarto Evangelho, a CNBB (2000, p. 28) parte da tese de que o texto havia sido iniciado em Antioquia, da Síria, e devido ao grande fluxo de viagens e migrações por causa da Guerra dos Judeus contra Roma, o texto teria sido levado a Éfeso, onde foi finalizado no final do primeiro século.

Quanto à datação do Quarto Evangelho conclui-se que foi escrito entre 90 d.C. e 150 d.C. em um processo de autoria comunitária. Quanto à autoria e localização não se tem um consenso em pesquisas mais recente, já que por sua vez não se tem encerrado a discussão sobre quem seja a figura do Discípulo Amado. Apesar de não haver consenso em muitos pontos, as teses expostas acima ajudam a localizar a dinâmica presente no Quarto Evangelho, bem como a sua localização temporal de composição em um longo período de desenvolvimento dos Cristianismos Originários até a fase de surgimento da Grande Igreja e os conflitos internos e externos da Comunidade Joanina.

A seguir, serão apresentados elementos que abordam a estrutura do Quarto Evangelho.

1.2.2 Estrutura do Quarto Evangelho

A estrutura do Quarto Evangelho apresenta-se como um quadro com dois painéis, articulados por uma dobradiça. O primeiro painel, é Jo 1,19 a 12,50, que narra as cenas da vida pública de Jesus, principalmente, os grandes milagres (sinais), e por

isso esta parte do evangelho é chamada de Livro dos Sinais. O segundo painel são os capítulos 13,1 a 20,31, que representa Jesus na sua 'hora'; ele revela seu mistério para os seus discípulos, no entanto, o mundo o rejeita. Esta parte é chamada de Livro da Glória. Os dois painéis são precedidos por duas partes: um Prólogo (Jo 1,1-18) e um Epílogo (Jo 21,1-25) (Konings, 2000, p. 17).

No Livro dos Sinais⁴⁴, o Quarto Evangelho tem o intuito de despertar no leitor e na leitora o ideal de fé semelhante ao de Tomé, que após o encontro com o Ressuscitado, ouviu do próprio Cristo: “Porque viste, creste. Felizes os que não viram e creram” (Jo 20,29) (Ribeiro, 2012, p. 18). A finalidade dos sinais são de que o “próprio Deus, em unidade com Jesus, esteve presente em cada um dos seus milagres. E estes entram no todo da missão salvífica da Palavra feita carne” (La Calle, 1985, p. 34).

No Livro da Glorificação, o Quarto Evangelho tem o intuito de conduzir o leitor e a leitora⁴⁵ pela noite escura até encontrar a luz da ressurreição, sendo que, nesse momento, Cristo Jesus revela seu amor maior pela comunidade que se reunirá novamente após a sua morte (Léon-Dufour, 1996, p. 33). Nesse contexto estrutural, encontra-se a perícopes de Maria Madalena, em João 20,1-18.

Ainda sobre a estrutura do Quarto Evangelho, Niccaci e Battaglia (1981, p. 17) atestam que o epílogo (Jo 21) surgiu por uma necessidade concebida pelos discípulos de João Evangelista. O Quarto Evangelho apresenta duas conclusões, uma em 20,30-31 e outra em 21,25. Na visão de muitos estudiosos João não conseguiu terminar sua obra e deixou junto aos seus discípulos um dossiê de memórias e reflexões publicado depois da morte do apóstolo. Na visão de outros estudiosos João teria escrito seu evangelho à medida que a catequese o exigia. Assim, o Quarto Evangelho não fora escrito em um fôlego só. A idade avançada ou a morte impediram que o evangelista reelaborasse definitivamente a sua obra. Essa obra foi recolhida pelos seus discípulos na forma como estava. A unidade de estilo, vocabulário e temas asseguram que a obra não foi modificada no momento de sua publicação. Assim, os

⁴⁴ “Com o termo sinal designam-se principalmente fatos maravilhosos aos olhos dos homens, milagres. Sinais são a conversão da água em vinho (cf. Jo 2,11), curas genéricas e concretas (cf. Jo 4,54; 6,2; 9,16), a multiplicação dos pães e dos peixes (cf. Jo 6,14) e a ressurreição de Lázaro (cf. Jo 12,18)” (cf. La Calle, 1985, p. 30). “Os feitos de Jesus são usados com o intento de apresentar a figura deste homem divino, chamado Jesus” (La Calle, 1985, p. 29).

⁴⁵ O escritor do Quarto Evangelho em “seus comentários induzem o leitor a superar o nível da narrativa, a reconhecer sentidos mais profundos no texto, a perceber o simbolismo e procurar um sentido na atualidade” (Konings, 2005, p. 21).

discípulos do evangelista teriam acrescentado um apêndice (21,1-19) junto com algumas particularidades novas que não estavam no texto, como por exemplo, a menção da longa vida do apóstolo e uma interpretação de uma frase de Jesus (21,20-24) (Niccaci; Battaglia, 1981, p. 17).

O epílogo, portanto, teria nascido da necessidade dos discípulos de João assegurarem a autoria do escrito a seus leitores, pois a parte do epílogo (21,1-19) serviria de introdução para o trecho de final do epílogo (21,20-24) para legitimar a idade avançada do autor do Quarto Evangelho. No entanto, contrário à tese de Niccaci e Battaglia, os autores Léon-Dufour (1996) e Davidson (1997) testificam que o epílogo foi escrito no final do século I, representando um contexto de aproximação da Comunidade do Discípulo Amado com a Comunidade dos Cristãos Apostólicos, ou seja, em tempo bem posterior à morte do Discípulo Amado. Nesse contexto se encontra a perícopes de Jo 21,1-19, que tem um intuito eclesial que trata da relação da comunidade do Discípulo Amado com o conjunto de Igreja liderada por Roma (Dalbem, 2010).

Essa estrutura deve analisada junto ao contexto trazido acima, sobre datação, autoria e localização do Quarto Evangelho. Dar-se-á destaque principalmente sobre as fases de sua composição para um maior proveito hermenêutico e exegético.

Abaixo segue uma exposição sobre a Teologia Feminista e as relações de gênero no Quarto Evangelho.

1.3 A TEOLOGIA FEMINISTA E AS RELAÇÕES DE GÊNERO NO QUARTO EVANGELHO

Neste item, tratar-se-á de alguns referenciais teóricos da Teologia Feminista, a fim de adentrar, então, o tema do múnus apostólico, das personagens representativas e da Comunidade Madaleana nos Cristianismos Originários.

1.3.1 Um Pouco sobre Teologia Feminista

Souza, Richter Reimer e Schuchardt (2020, p. 17-24) apresentam elementos centrais da história da teologia feminista no contexto de movimentos feministas, desde meados do século XIX, marcando a década de 1960 como fundamental para desenvolvimento de ‘estudos de mulheres’, ciência feminista e teologia feminista.

Desde cedo e a partir de fontes para história de mulheres, também bíblicas, percebeu-se a questão androcêntrica e patriarcal como eixos ideológicos a partir dos quais falava-se de e para mulheres. Nesse contexto, textos bíblicos sobre mulheres contribuíram para questionar o silenciamento e a marginalização de mulheres em funções de lideranças, também ministeriais, ainda hoje. A categoria analítica gênero com suas interseccionalidades tem contribuído para importantes avanços científicos de pesquisa, pois opera com referenciais que tratam das relações de poder, da mudança e da libertação.

Souza Filho (2004) elabora estudo, em que conclui que a Teologia da Mulher surgiu na década de 1950, com publicação na revista *L'Agneau d'Or*, que em 1954 propôs o esboço para tal Teologia. Ela teve origem em teólogos e clérigos que se utilizaram de esquemas mentais da cultura dominante patriarcal, ou seja, feita por homens para as mulheres. A Teologia da Mulher é unilateral, possui centralidade em si. Teologia Feminista e Teologia da Mulher não são a mesma coisa. A Teologia Feminista é uma teologia de mulheres feita pelas mulheres que refletem sobre sua experiência cotidiana na sociedade e na Igreja. É o contrário da Teologia da Mulher, não quer ser unilateral, mas é uma autêntica Teologia da Integralidade.

Ruether (1993, p. 23), importante teóloga feminista com longa trajetória em estudos críticos da Bíblia, defendeu que o objetivo da Teologia Feminista é a promoção da dignidade humana das mulheres. Existe uma necessidade de a Teologia Feminista discutir temas do cotidiano como: poder, ética, diversidade, desigualdades, gênero, corporeidade, direitos reprodutivos, direitos humanos, ecologia e eco-feminismo.

A Teologia Feminista coloca o mundo masculino e seu modelo social patriarcal em questionamento, possui um apreço pelos direitos civis e pela liberdade das mulheres. Stegemann (2011, p. 5) demonstra que uma importante característica dessa teologia é a hermenêutica da suspeita. Com essa hermenêutica existe uma aproximação da mulher às tradições bíblicas e eclesiais, que explicitamente desvalorizam todo o feminino.

Com a Teologia Feminista, houve a possibilidade de questionamento às tradições patriarcais presentes nas Escrituras Sagradas, a possibilidade de descobrir e rejeitar elementos que perpetuam, em nome de Deus, a desvalorização das mulheres. Nasce, assim, uma consciência histórico-teológica em favor das mulheres, para as mulheres, tendo sua origem nas mulheres.

Schüssler Fiorenza (1989, p. 73) menciona que

La historia y la teología de la opresión de las mujeres, perpetuada por los textos bíblicos patriarcales y un patriarcado clerical, no pueden invalidar la historia y la teología de la lucha, la vida y el liderazgo de las mujeres cristianas que hablaron y actuaron en el poder del Espíritu.

Gebara (2007) explica que muitas mulheres no mundo todo, influenciadas pelo Movimento Feminista na década de 1960, iniciaram a percepção acerca das relações entre a face simbólica histórica e masculina de Deus e a opressão das mulheres. Ela afirma acerca dessa na ‘história masculina’ de Deus: “Ele determinava, por intermédio de seus representantes e dos textos reconhecidos como ‘revelados’, os diferentes papéis sociais. A Teologia Feminista ajuda a promover um novo modelo de cristianismo” (Gebara, 2007, p. 15).

Dentro da Teologia Feminista existe o tema e a análise de relações de gênero. A partir das diferenças sexuais, as relações de gênero são construídas culturalmente pela sociedade, ou seja, não são naturais. Como construção social, a categoria analítica gênero possui variadas manifestações epocais e geográficas.

Além dos aspectos biológicos, do masculino e do feminino, gênero corresponde ao “conjunto de atribuições simbólicas dadas ao sexo das pessoas” (Gebara, 2010, p. 4). É uma categoria analítica que busca distinguir as representações, as convenções sociais aprendidas pelas gerações, as institucionalizações que têm origem e são legitimadas nas “diferenças biológico-sexuais” (Richter Reimer, 2000, p. 26; Schüssler Fiorenza, 2005; Gebara *apud* Amorim, 2007). Enfim, a categoria de gênero “é uma forma primária de dar significado às relações de poder” (Scott, 1995, p. 86). E como sendo uma prática discursiva, ela é capaz de produzir-reproduzir também diferenças de “raça, de classe, de preferência sexual, de cultura, de religião, de idade e de nacionalidade” (Schüssler Fiorenza, 2005, p. 92), tendo nelas sua transversalidade (Richter Reimer, 2005).

Schüssler Fiorenza (2005, p. 92), apresenta que “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”.

A Teologia Feminista foi descobrindo a participação fundamental de mulheres no movimento de Jesus, nas origens e desenvolvimentos da Igreja, até hoje. O Quarto Evangelho retrata em seu conteúdo exemplos da participação das mulheres nos

Cristianismos Originários. É necessário recordar que, segundo Tepedino (1990, p. 11), “a Bíblia não é neutra, foi escrita e interpretada dentro do paradigma patriarcal, e precisa de muita atenção e vigilância para se descobrir os sentidos ocultos. Os textos devem ser entendidos em seus contextos e comparados com os nossos contextos hoje”.

Segundo Schottroff (2008, p. 170), “para poder entender a história de mulheres no Cristianismo Primitivo, é necessário considerar, além dos lados legal e ideológico, também os lados social e econômico das condições patriarcais”.

No Cristianismo Originário, havia em parte uma maior igualdade de gênero. Jesus de Nazaré era visto falando em público com mulheres, e tinha nas irmãs Marta, Maria e Lázaro uma proximidade ímpar (Lc 10,38-42; Jo 11; Mt 26; Jo 11,1-14; 12,1-2 Jo 11,1-44; Jo 12,1-11), da mesma forma com Maria Madalena (Lc 8,1-3; e relatos da morte e ressurreição de Jesus nos 4 evangelhos). No impulso missionário do movimento de Jesus, as mulheres são suas missionárias, diáconas⁴⁶, protetoras e apóstolas (Richter Reimer, 2011).

Já em 1995, Richter Reimer (p. 46) escrevia sobre o papel das mulheres no Cristianismo Primitivo:

Elas não só foram ‘ouvintes’ do evangelho, mas também ‘praticantes’. Elas não só passaram a crer no Messias Jesus, mas também testemunharam a respeito dele e passavam a formar comunidades a partir deste anúncio e desta fé. Organizavam comunhão e resistência! E isto que era no princípio continuou sendo e foi se expandindo mundo afora. Temos testemunhos aqui e acolá, pró e contra, deste movimento (a partir) de mulheres durante todo o século II.

Semelhante perspectiva é também a de Tepedino (1990, p. 110), que fala do ministério das mulheres no Quarto Evangelho a partir da perícopes de 12,1-9, em que figura a mulher que ungiu Jesus: “Elas com sua sensibilidade e intuição são as primeiras a reconhecê-lo, e timidamente, simbolicamente o proclamam, ungindo-o na cabeça como se fazia aos reis”. A unção era uma marca dos profetas, reis e sacerdotes. A ação da discípula anônima é um reconhecimento de Jesus como Messias. As mulheres no caminho do discipulado, na observação do modo de agir de

⁴⁶ Para aprofundar sobre o tema das diáconas vide Jensen (1997, p. 114-117).

Jesus de Nazaré, na escuta dos seus ensinamentos compreendem a sua identidade e o reconhecem como Messias esperado.

Lopes (1996, p. 66) apresenta outro exemplo da atuação de mulheres no Quarto Evangelho. Em Jo 11,1-29 Marta compreende a revelação de Jesus muito antes e ver o sinal que revelaria seu poder sobre a morte de Lázaro. É a profissão de fé feminina que reconhece em Jesus de Nazaré o Filho de Deus enviado ao mundo para realizar as promessas do Pai. A autora ainda afirma que “a confissão messiânica de Marta expressa a plena fé apostólica e revela o papel importante que tinha Marta na comunidade joanina” (Lopes, 1996, p. 76).

As pessoas que compuseram os evangelhos tinham como objetivo compreender o mistério e o ministério de Jesus para os primeiros seguidores e seguidoras e para as comunidades, deixando de lado o registro daquilo que Jesus fez e ensinou na perspectiva de tempo e lugar (Schüssler Fiorenza, 2005, p. 6-7).

Sousa (2012, p. 13) afirma que a Comunidade do Discípulo Amado se reúne ao “redor do testemunho principalmente das mulheres galiléias (*sic!*) e de modo especial de Maria Madalena”.

Farias (2010, p. 126-127), parte da hipótese de que aos pés da cruz estavam, conforme Jo 19,25, Madalena, Maria, a mãe de Jesus e Maria de Cléofas. Maria poderia ser a Discípula Amada. A mãe de Jesus estaria recebendo um “filho”, a saber, Madalena. O termo “filho” não significa somente homem, em uma sociedade patriarcal como a Palestinense, gramaticalmente masculino pode abranger também mulher⁴⁷.

As mulheres são uma força missionária e grandes líderes nos Cristianismos Originários. Como afirma Schottroff (2008 *apud* Guerra 2015, p. 121), as leituras tradicionais do Quarto Evangelho são extremamente androcêntricas, e muitas vezes vozes são silenciadas e histórias ocultadas e a história masculina é generalizada.

Bock (*apud* Schottroff, 2008, p. 162) menciona que muitas mulheres não são somente esquecidas, mas são “compreendidas como um caso excepcional da espécie masculina ‘humanidade’, enquanto história dos homens é definida como história geral”.

No entanto, Richard (1994, p. 10) apresenta que, no período (30-70 d.C.) e no período sub-apostólico, apesar de as mulheres serem marginalizadas em alguns contextos sociais, “a atitude de Jesus em relação às mulheres tem um caráter

47 Isso é complexo, já que em grego *υἱός* (“filho”) e *θυγάτηρ* (“filha”). No grego moderno em vez de *θυγάτηρ* usa-se *κόρη*.

fundante e libertador. É a tradição do Quarto Evangelho que com maior força e clareza guarda esta memória de Jesus”.

O Quarto Evangelho durante muito tempo foi lido e interpretado a partir de uma leitura de cunho espiritualizada, não contendo enfoque social, com olhar predominantemente no masculino e patriarcalismo (Schüssler Fiorenza, 2009, p. 133.136; Guerra, 2015, p. 123).⁴⁸

O Quarto Evangelho, contrário aos paradigmas androcêntricos, instaura um olhar novo sobre as mulheres no seu contexto histórico: a mulher também é discípula e representante da própria Comunidade Joanina (Richard, 1994). É preciso analisar a Comunidade Madaleana separadamente da Comunidade do Discípulo Amado como forma de romper o androcentrismo⁴⁹ e observar uma comunidade com protagonismo feminino de discipulado e apostolado.

O Quarto Evangelho apresenta Maria Madalena de três modos (Tepedino, 1990, p. 106-107). Primeiro, o Ressuscitado a chama de “Mulher” e pergunta por quem ela busca. O verbo usado é *ζητείς* que possui o significado “engajar” nas atividades próprias de discípulo. Segundo, Madalena reconhece quem é o Ressuscitado quando Ele a chama, assim como em Jo 10,3-5 a discípula é comparada a ovelhas. Ela, simbolizando a ovelha no rebanho, ouve a voz do Bom Pastor que dá a vida pelas ovelhas. Maria Madalena é discípula atenta à voz do Ressuscitado. Enfim, terceiro, a sua resposta de discipulado é a expressão perfeita ao reconhecer o Ressuscitado como ‘*Rabbuni*’, Mestre.

Continuando nas pesquisas da Teologia Feminista, tem-se que no Quarto Evangelho, as mulheres são autônomas e se relacionam com Jesus de modo ímpar, colaborando em sua missão (Sousa, 2012, p. 13). Nas Bodas de Caná, Maria, sua mãe, apressa a sua hora (Jo 2,4s) e Maria de Magdala é testemunha e anunciadora da ressurreição (Jo 20,10-18) (Konings, 2000, p. 44; Richter Reimer, 2000).

Maria de Magdala, em João 20,1-18, é a discípula que recebe um apostolado. As mulheres da comunidade primitiva certamente tiveram nela uma liderança. Segundo Lima (2021, p. 86), “em um contexto no qual as mulheres eram submetidas a uma rígida estrutura patriarcal, que naturalizava as desigualdades, a comunidade

⁴⁸ Compreende-se Patriarcalismo como sendo um sistema sociopolítico que hegemoniza e restringe o exercício do poder somente aos homens.

⁴⁹ Androcentrismo refere-se a postura que tem como centro perspectivas, valores e ideias advindas do masculino de forma generalizante, ou seja, é “uma cognição social macroestruturada e institucionalizada, ligada ao grupo social masculino” (Freitas Menezes, 2021, p. 353).

joanina consta como um espaço de reação ao processo depreciativo do feminino”. A Comunidade Joanina pode ser considerada como sendo um espaço organizacional não patriarcal, onde a mulher ganha protagonismo (Guerra, 2018, p. 88).

Guerra (2018, p. 88) afirma acerca das mulheres na comunidade do Quarto Evangelho:

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

A Teologia Feminista contribuiu enormemente para se fazer uma releitura da participação das mulheres no movimento de Jesus e na vida do Cristianismo Primitivo. Tal importância assume maior destaque na personagem Maria Madalena, discípula, apóstola e primeira, nomeada de *apostola apostolorum*⁵⁰ (Richter Reimer, 2016, p. 36). O Cristianismo Originário foi marcado por uma mudança de conduta para com as mulheres a partir das ações de Jesus de Nazaré. O Quarto Evangelho apresenta a atitude de Jesus em relação às mulheres como atitude que tem caráter fundante e libertador. Pode-se afirmar que uma das imagens sobre o mistério de Jesus é apresentada pelo relato de Maria Madalena presente no Quarto Evangelho. A Teologia Feminista coloca o mundo patriarcal presente nas Escrituras Sagradas em questionamento. Com isso, cria possibilidades de descobrir e rejeitar elementos que perpetuam, em nome de Deus, a desvalorização das mulheres.

A seguir será apresentado como se desenvolveu o múnus ligado somente aos homens nos Cristianismos Originários.

1.3.2 O Múnus Apostólico nos Cristianismo Originários

Nichols (2000, p. 47) assevera que “no primeiro século, as igrejas tinham uma unidade espiritual, pelo amor, unidade baseada na fé em Cristo”. O ministério eclesiástico possuía variadas manifestações e denominações que progressivamente se tornou unitário e sólido (Ratzinger, 2004, p. 194). Havia duas estruturas de

⁵⁰ Sobre o assunto vide o capítulo terceiro desta dissertação no item 3.1.

lideranças nos Cristianismos Originários: os ministérios e os carismas nas Igrejas locais, que foram tomando outras formas mais consolidadas, e o ministério apostólico que deixou de se limitar ao grupo dos Doze. Essas duas estruturas persistiriam até o século II. Doutrinariamente surgiria a resposta a indagação sobre quem era o portador da Sucessão Apostólica e sobre quem governaria as comunidades locais: os Bispos e o Papa, como foi longamente apresentado no item 1.1.3.

Jossa (2007, p. 14-15), Stockmeier e Bauer (2013, p. 9-10.19) e Baumgartner (2015, p. 53-54) afirmam que nos Cristianismos Originários o modelo organizacional era do tipo da sinagoga judaica. No entanto, o fator de cisão com o judaísmo era a memória de Cristo. No início, manifesta-se fortemente a característica da colegialidade ou sinodalidade na constituição de muitas comunidades. Em Jerusalém, Pedro, Tiago e João exerceram lideranças desde muito cedo. Exerciam liderança ajudados por um colégio presbiteral (anciãos) nas atividades de caridade e organização. Assuntos de maior relevância eram tratados junto de toda a comunidade, tendo como base a perspectiva do Antigo Testamento de assembleia, onde Deus se comunica.

Segundo Fantappiè (2011, p. 34) e Ebner (2012, p. 34), o modelo de governo com a ajuda de um Conselho Presbiteral derivou de algumas adaptações advindas das sinagogas e se instalou nas comunidades judaico-cristã e nas de tendências judaizantes de Jerusalém e da Palestina.

Ebner (2012, p. 34) e Baumgartner (2015, p. 55) apresentam outro modelo organizacional nos Cristianismos Originários: o de Paulo advindo do modelo grego. As diversas comunidades domésticas de uma cidade funcionavam como assembleias gerais, onde também as mulheres e os escravos tinham voz (Gl 3,26-28; 1Cor 12,13). As pessoas podiam participar de deliberações importantes e eram vistas como “cidadãos plenos da Igreja” e das funções e cargos presentes nas comunidades.

Segundo Bauer e Stockmeier (2013, p. 19) e Baumgartner (2015, p. 56), na rede de comunidades formadas por Paulo, mesmo diante das liberdades dos carismas, exigia-se decoro, ordem (1Cor 14,40) e submissão (1Cor 16,15-16; 1Ts 5,12). Com o passar dos anos, o estilo organizacional sinagoga cedeu espaço à forma de organização paulina. Houve então a imposição de um colégio de presbíteros.

Nos Cristianismos Originários a imposição das mãos e a Sucessão Apostólica ganharam fortes ecos nos discursos dos Padres Apostólicos (Sesboué; Wolinsk, 2005,

p. 54-55). Por exemplo, Clemente de Roma dizia em sermões: “O Cristo vem, pois, de Deus, os apóstolos [vêm] de Cristo” (Padres Apostólicos, 1995, p. 53).

Segundo Massara Brasileiro (2021, p. 564), no

fim do século I, as atividades de administração e ensino, bem como as atividades espirituais e litúrgicas já competem a esse colégio de anciãos, que, por vezes, passam a ser designados também como episcopos.

A consolidação desse colégio presbiteral junto à perspectiva paulina de *ekklesía* como *domus ecclesiae* conduziu a um processo de extinção e redução do colégio de presbíteros a um único episcopo (Massara Brasileiro, 2021, p. 564). O episcopo assumiu as funções de governo como nos moldes da figura do *Pater Familias* e as mulheres foram restringidas da vida eclesial no campo público ao privado. Elas seriam e estariam subordinadas a um senhor, com deveres limitados à oração e à maternidade (1Tm 2,9-15; 5,14).

Massara Brasileiro (2021, p. 566) afirma que, para que a autoridade do episcopo não fosse questionada nos moldes do *Pater Familias*, ocorreu a seguinte formulação doutrinária:

A fundamentação teológica da sucessão de Cristo pelos apóstolos e dos apóstolos pelos bispos legitimava o exercício dessa função de julgamento, uma vez que o próprio Jesus a teria conferido diretamente aos apóstolos: “quando o Filho da Humanidade se sentar no trono da sua glória, vós que me seguistes sentar-vos-ei em doze tronos a julgar as doze tribos de Israel” (Mateus, 19,28).

Ocorreu então o desaparecimento dos ministérios universais ou itinerantes na Igreja, dando espaço a tríade bispo-presbítero-diácono, onde o bispo era tido como sucessor dos apóstolos (Ratzinger, 2004, p. 195).

No segundo século, surgiu a organização conhecida como Igreja Católica [a grande Igreja] que era unida em forma de federação sobre três aspectos: forma de governo exercida por um Bispo, o uso do chamado Credo dos Apóstolos e um cânon fixo para o Novo Testamento (Nichols, 2000, p. 47). Os ministérios itinerantes foram suprimidos pelo ministério episcopal (Ratzinger, 2004, p. 197).

No entanto, cabe uma pertinente pergunta: por que o *múnus* apostólico é exercido somente pelos homens? Pode-se afirmar que com esse processo se concentrou nas mãos dos homens o tríplice *múnus* de reger (governo), de santificar

(o culto e os sacramentos) e de ensinar (os conteúdos da fé como portadores da verdadeira tradição apostólica). Às mulheres coube, a partir desse momento, a qualidade de subordinadas na vida pública da Igreja e na vida privada da Igreja Doméstica. Deste modo, o *múnus* passa a ser restringido aos homens.

Antes do século III, nos Cristianismos Originários, as mulheres exerciam funções de proeminência nas comunidades sem nenhuma restrição de gênero (Moriya, 2008). Nas Igrejas Domésticas⁵¹, as mulheres cristãs podiam comentar, pregar a palavra, para participar da mesa eucarística (Tomita, 1991, p. 47-58). Exerciam diversas funções de lideranças e eram líderes de comunidade (Mesters, 1991, p. 99). As reuniões ocorriam nas casas de mulheres e homens. Havia uma relação irmanal em vez de patriarcal nessas Igrejas Domésticas (Crüsemann; Richter Reimer, 2016, p. 181.184).

No contexto da Comunidade Joanina, em suas fases e processos, as igrejas possuíam uma unidade em torno da fé e do amor a Cristo. O ministério eclesiástico possuía diversas manifestações e denominações. Com o avançar dos anos os Cristianismos Originários organizou-se em formas hierárquicas mais consolidadas: a forma colegial de governo foi substituída pela forma episcopal de cunho monárquico, ou seja, o governo das Igrejas locais para ser exercido por um único Bispo com aspectos do *Pater Familas*. Com a formulação da doutrina do *múnus* destinado somente aos homens as mulheres foram sendo excluídas dos espaços públicos, e seu campo de atuação foi sendo restrito à vida privada. Contudo, nos Cristianismos Originários, bem como na Igreja Antiga, as mulheres exerciam funções de proeminência nas comunidades sem nenhuma restrição de gênero.

A seguir tratar-se-á da teoria das personagens representativas.

1.3.3 Personagens Representativas como Chave de Leitura: a Comunidade do Discípulo Amado e a Comunidade dos Cristãos Apostólicos

Dentro das leituras concernentes ao Quarto Evangelho apresenta-se uma perspectiva importante: a das personagens como representações eclesiais. Brown (1984, p. 87) apresenta a existência de grupos de cristão distintos, às vezes em conflito e outras vezes em diálogo dentro do Quarto Evangelho. Dois desses grupos

⁵¹ Sobre a temática vide Crüsemann e Richter Reimer (2016).

saltam aos olhos: a Comunidade do Discípulo Amado (representados pelo Discípulo Amado, o outro discípulo) e a Comunidade dos Cristãos Apostólicos (representados por Pedro e por outros membros do grupo dos Doze). Essas duas comunidades fizeram frente às comunidades de Judeus Cristãos que não queriam mais seguir a Jesus (Jo 6,60-69). Segundo Brown (1984, p. 85), a representação dos Cristãos Apostólicos por Pedro e por outros discípulos sugere que essas comunidades eram judaicas em sua origem, mas na sua composição eram mistas.

O Quarto Evangelho apresenta em Jo 13,6; 14,5; 8; 22 que “os cristãos apostólicos estão incluídos entre os que são de Jesus, os quais ele ama até o fim (Jo 13,1)” (Brown, 1984, p. 87). Esse autor também afirma que muitas das chamadas ‘críticas a Pedro’ seriam na realidade elogios, visto que o porta-voz dos Doze, Simão Pedro, glorificou a Deus por sua morte no seguimento de Jesus (Jo 21,19).

Seguindo a mesma linha de raciocínio para o Quarto Evangelho, Ribeiro (2012, p. 20) menciona que muitas das personagens presentes no Quarto Evangelho possuem carga de representação, portanto, além de personagens históricos são eles representações de comunidades eclesiais. Natanael, por exemplo, além de ser um personagem histórico, representa Israel fiel às promessas (Jo 1,48-50), a mãe de Jesus representa o mesmo Israel enquanto origem de Jesus (cf. Jo 2,1.3).

Tepedino (1993, p. 49) menciona que houve “uma mudança na exegese joanina e um novo veio se tornou o centro de atenção dos especialistas: o estudo acerca da história da comunidade joanina”. Isso ocorreu entre as décadas de 1960 e 1970.

A teoria das fases ou etapas será tratada de maneira mais detalhada no item 1.5.1, destacando as perspectivas gerais da Cristologia e da Eclesiologia no Quarto Evangelho. No conteúdo que se segue a teoria das etapas será usada para compreender a hipótese das personagens representativas. Para tal, utilizar-se-á alguns autores que expõem teses com algumas diferenças sutis como Martyn (1979), Brown (1984), Tepedino (1993), Richard (1994), Léon-Dufour (1996), Ribeiro (2012) e Guerra (2015). Abaixo apresenta-se uma síntese pelo uso dos autores supracitados para se entender a teoria das personagens representativas presentes no Quarto Evangelho.

A primeira fase⁵² de 50-80 d.C. ocorre na Palestina através de judeus de diferentes grupos: o discípulo que conhecera Jesus pessoalmente, os samaritanos, os seguidores de João Batista, opositores ao templo, os prosélitos e os gentios. A segunda fase⁵³ a partir do ano 90 d.C. é marcada pela rejeição que os judeus dirigiram aos cristãos, sendo que, por isso, os cristãos se dirigiram aos judeus da diáspora e aos gentios e passaram a se situar em território pagão. Na terceira fase⁵⁴ da comunidade no ano 100 d.C. manifestou-se dentre os diferentes grupos cristãos uma crise cristológica. A crise se deu em torno da alta cristologia presente na comunidade desde o início do movimento. Uma parcela da comunidade se tornaria separatista. A quarta fase⁵⁵ da comunidade ocorreu no início do século II, onde duas alas teriam destinos diferentes: uma parcela da comunidade representada pelas cartas de João seria anexada à Grande Igreja, enquanto os separatistas se associariam ao montanismo e ao gnosticismo (Martyn, 1979; Brown, 1984; Léon-Dufour, 1996; Nichols, 2000; Ribeiro, 2012; Guerra, 2015).

No segundo século, a Comunidade Joanina foi absorvida pelos Cristãos Apostólicos. Parte da Comunidade do Discípulo Amado que se uniu gradualmente com aqueles integrou a Grande Igreja. Por sua doutrina altamente teológica centralizada no Paráclito e de difícil compreensão, a Comunidade Joanina em prol da unidade e contra os separatistas de sua comunidade, aceitou a estrutura de magistério autoritária de bispo–presbítero. Essa estrutura bispo-presbítero no século II se tornou dominante na Grande Igreja, mas era inteiramente estranha à tradição joanina, já que a Comunidade do Discípulo Amado era presidida por um Grupo Presbiteral (Martyn, 1979; Brown, 1984; Léon-Dufour, 1996; Ribeiro, 2012; Guerra, 2015).

Assim sendo, o Quarto Evangelho manifesta a quarta fase, em que ocorreu o período de dissolução dos grupos na Comunidade Joanina. Pode-se afirmar que nessa quarta fase aconteceu a composição do epílogo no Quarto Evangelho.

Na última fase, a Comunidade dos Cristãos Apostólicos (representada por Pedro e os demais do grupo dos Doze), na via da hierarquia e da doutrina, se sobrepôs e anexou a Comunidade do Discípulo Amado, inserindo em seu meio o ‘*múnus*’

⁵² Foi um período anterior a escrita do Quarto Evangelho.

⁵³ Foi o período da escrita do Evangelho. Pode-se afirmar que nessa fase aconteceu a composição do capítulo de Jo 20,1-18, que analisaremos nessa dissertação, pois faz parte do Livro da Glória.

⁵⁴ Foi o período de divisão na Comunidade do Discípulo Amado.

⁵⁵ Foi o período da dissolução dos grupos. Pode-se afirmar que nessa fase aconteceu a composição do epílogo no Quarto Evangelho ao qual analisaremos nessa dissertação parte dele em Jo 21, 1-19.

conforme a doutrina da Sucessão Apostólica e a relação hierárquica bispo-presbítero-diácono (Martyn, 1979; Brown, 1984; Tepedino, 1993; Richard, 1994; Léon-Dufour, 1996; Ribeiro, 2012; Guerra, 2015; Ratzinger, 2004).

Aqui ainda é preciso destacar que no Quarto Evangelho Simão Pedro nega ser discípulo de Jesus (Jo 18,17-25) e não se faz presente aos pés da cruz (Jo 19,26-27). A condição de discípulo no Quarto Evangelho é categoria cristã primária para a vivência cristã. Deste modo, a negação de Pedro é uma forma de apostasia pública. Na teologia do Quarto Evangelho, Pedro precisa ser reabilitado e professar amor ao Mestre (Jo 21,15-17) diante do triplo questionamento feito pelo ressurreto. Já o Discípulo Amado não precisa de reabilitação, pois é o modelo perfeito de discípulo no Quarto Evangelho próximo de Jesus na ceia (Jo 13,23) e na morte de cruz (Jo, 19,26-27). O Discípulo Amado é atento aos detalhes dos linhos no Sepulcro (Jo 20,8-10), reconhece o Ressuscitado (Jo 21,7) e indica aos demais (Brown, 1984). Deste modo, analisaremos Jo 21,1-19 por manifestar que o fundamento da apostolicidade deve ser o discipulado, pois não existe a possibilidade de ser bispo e exercer a autoridade sem ser discípulo primeiramente.

Essa tese dos personagens representativos e modelos eclesiais são de suma importância e serão usados como chave de leitura hermenêutica e exegética, bem como as fases de constituição do Quarto Evangelho, para situar e compreender as perícopes de Jo 20,1-18 e Jo 21,1-19 na relação da Comunidade do Discípulo Amado com a Comunidade dos Cristãos Apostólicos no início até o processo de sua anexação pela Grande Igreja.

A seguir será abordada a proposição da Comunidade Madaleana como independente da Comunidade do Discípulo Amado e de Pedro, ou seja, autônoma em sua tradição.

1.3.4 Comunidade Madaleana como personagem representativa

Compreende-se por Comunidade Madaleana a tese de que, como afirmam Brown (1979, p. 1289) e Ashton (1993, p. 505), as narrativas da ressurreição têm sua gênese nas mulheres. Os autores Bultmann (1971), Dodd (2003) e Theissen (2002) localizam a perícope de Jo 20,1-18 como sendo uma história independente dos sinóticos, ou seja, são relatos originais de Maria Madalena como testemunha ocular.

Sousa (2012, p. 13.28) assevera que a Comunidade Joanina preservou a memória de Madalena no que se refere ao encontro com o Ressuscitado em Jo 21,1-18. Assim, nasce a necessidade de desvencilhar o relato de Madalena, que como personagem representativa (Brown, 1983), bem como desvencilhar sua comunidade, pois Maria Madalena e sua comunidade manifestam uma tradição independente da dos homens. Schüssler Fiorenza (1983) aborda sobre a necessidade de reler a história construída pelos homens em relação as mulheres. Richter Reimer (2016, p. 37) atesta que “cada texto já é uma construção, no sentido de significar por escrito algo experimentado, lembrado, ressignificado e celebrado”. Lopes (1996, p. 30) aborda a necessidade de uma hermenêutica feminista e a necessidade de se encontrar uma tradição alternativa a história dos homens. É necessário romper com as linguagens que escondam o protagonismo feminino (Tamez, 2012, p. 80-81). Deste modo, surge a necessidade de abordar o protagonismo apostólico de Maria Madalena, que, como personagem representativa de sua comunidade, manifesta modelos eclesiais para o Cristianismo daquele tempo e dos dias atuais.

Maria Madalena e seu relato são independentes de Pedro e do Discípulo Amado e de seus paradigmas. Ela, Maria Madalena, resplandece no Cristianismo Originário, não somente como uma personagem ligada ao movimento e a vida de Jesus de Nazaré, mas pode-se afirmar, que é apresentada em Jo 20,1-18 como protagonista e redatora de sua experiência com o Ressuscitado.

Maria Madalena e sua comunidade retratada em João 20,1-18 representa um jeito de ser comunidade cristã. A proeminência de Maria Madalena na história do Cristianismo e na interpretação desse texto sagrado foi bem prejudicada. O seu discipulado, modelo de fé, foi negativamente sexualizado, tendo sido ela transformada em mulher fraca e pecadora necessitada de redenção. Com isso, como afirma Schüssler Fiorenza (1983), é necessário reler como se deu a construção do período da Igreja Antiga em relação as mulheres. Os autores homens do Novo Testamento rebaixaram o papel das mulheres quando contaram a história de Jesus e de seus seguidores e seguidoras, dando proeminência aos homens.⁵⁶

⁵⁶ Guizzo (2005, p. 10) menciona que nem sempre a visão sobre Maria Madalena foi negativa. Richter Reimer (2016, p. 36) menciona que no Novo Testamento ela é especificamente nomeada 14 vezes, e apenas nos evangelhos. Ela foi mencionada nos relatos de cruz e ressurreição de Jesus em Mc 15,40-16,11; Mt 27,55-61; 28,1-11; Lc 24,10 (no contexto); Jo 19,25; 20,1-18; no relato de seguimento a Jesus, em Lucas 8,1-3.

Tamez (2012, p. 80-81) menciona que “os textos, por estarem escritos em linguagem androcêntrica, escondem a presença das mulheres”. Deste modo e devido a relevância de tal ação, é necessário e importante magnificar citações bíblicas em que aparecem mulheres, sendo impossível deixar de registrá-las.⁵⁷ Analisar um texto bíblico por meio de uma hermenêutica feminista é uma forma de encontrar uma tradição alternativa ao androcentrismo e ao patriarcalismo (Lopes, 1996, p. 30).

O Quarto Evangelho, na ótica da hermenêutica feminista, evidencia a atuação das mulheres no movimento de Jesus e o impacto disso nas gerações posteriores. Por exemplo, no Quarto Evangelho, no Livro dos Sinais de Jesus (Jo 1,19 -12,50), começa seu ministério com uma mulher, sua mãe (Jo 2,1-12); no Livro da Glória (13,1 - 20,31) a ressurreição é primeiramente testemunhada por outra mulher, Maria Madalena (Jo 20,1-18).

Sousa (2012, p. 28) afirma que a “comunidade joanina guardou a memória de Maria Madalena, a mulher que viu e falou com o Ressuscitado e foi enviada pelo próprio Senhor Ressuscitado, para anunciar aos seus irmãos”. A Comunidade do Discípulo Amado se reúne em “redor do testemunho principalmente das mulheres galiléias e de modo especial de Maria Madalena” (Sousa, 2012, p. 13).

Tepedino (1990, p. 107) assevera que as narrativas do mistério pascal presentes no Quarto Evangelho simbolizam o nascimento. Madalena caminha da crucificação e morte para o sepulcro vazio e o Ressuscitado. Ela dá à luz a mensagem: Ele vive. Deste modo, os textos do mistério pascal narram o nascimento da Comunidade Cristã em torno da fé. Madalena manifesta ao mundo a possibilidade de nascimento da fé e do discipulado por seu anúncio.

Schüssler Fiorenza (1995) menciona que na Comunidade no Discípulo Amado, a autoridade de Maria Madalena precisava de oposição, assim como também aconteceu com Pedro e Tomé. Sousa (2012, p. 28) afirma que em oposição a João, que com Pedro e Tiago dormiam no Getsêmani na hora da oração de angústia de Jesus nem mesmo diante de tríplice pedido (Mc 14,33-41), Maria Madalena, em contrário, ficou vigiando ao redor de onde fora colocado o corpo de seu Senhor, sem

⁵⁷ Por exemplo, segundo Bôer (2000, p. 25-26) a Maria que Paulo saúda em Rm 16,6 poderia ser Madalena. Essa Maria teria trabalhado muito na comunidade de Roma. Dentre as “Marias” do Novo Testamento a que mais se encaixaria ao ofício missionário seria Madalena por pertencer a Magdala de forte cultura helenística e conviver com as diferentes nacionalidades do Império Romano. Farias (2010, p. 126-127) menciona, por questões gramaticais, que Maria Madalena pode ser a Discípula Amada. O “filho” dado à mãe aos pés da cruz seria Madalena.

necessitar de pedidos para tal ação. Léon-Dufour (1998, p. 144-145) apresenta que o relato do Quarto Evangelho se situa no fim de uma tradição acerca dos acontecimentos do Sepulcro vazio. Como naquela época o testemunho das mulheres não tinha validade jurídica, foi acrescentada a visita dos discípulos homens ao túmulo, para verificar a veracidade das palavras das mulheres, e de modo especial, de Maria Madalena.

A tese de Léon-Dufour (1998), apresentada acima, é duvidosa sobre anti-testemunho⁵⁸ das mulheres, sendo que é preferível pensar que havia conflitos entre lideranças masculinas e femininas. O grupo das mulheres tinha muita influência na comunidade, e deste modo, as narrativas da ressurreição seriam uma manifestação da tradição de Maria Madalena inserida na comunidade do Discípulo Amado.

Ashton (1993, p. 504-505) antecipa a ideia apresentada no parágrafo acima por Léon-Dufour (1998). O Quarto Evangelho possuía fonte própria⁵⁹. Com relação as fontes existem 4 tipos de tradições da Páscoa. Duas dessas envolvem a presença do Ressuscitado, e as outras duas tradições, não. O evangelho de Marcos separa por pares o reconhecimento e cenas da missão; túmulo vazio e mensagem evangélica. Mateus adiciona a cena da missão, já os outros evangelistas possuem todas as partes. Nas histórias do Quarto Evangelho há um número intrigante de semelhanças, explicadas de modo amplo, nos discursos sinóticos. Nos evangelhos sinóticos, o sepulcro vazio e a mensagem dos anjos são tradições encontrada juntas. Já no Quarto Evangelho são tomadas à parte e por sinal no primeiro episódio a mensagem dos anjos é substituída por uma fonte aparentemente tirada de Lucas, e o Quarto Evangelho a usa como base de sua narrativa. O Quarto Evangelho reduziu a figura das mulheres presentes nos relatos da ressurreição a uma única figura: a de Maria Madalena. Fora essa transformação redacional, o redator do Quarto Evangelho adiciona⁶⁰ um outro discípulo ‘autor’, o Discípulo Amado, junto de Pedro. O Quarto Evangelho é o único a escrever a história do sepulcro vazio sem uma explicação prévia. Essa tradição teve início do Cristianismo como uma resposta à acusação de

⁵⁸ Sobre o assunto vide: Richter Reimer (1995, p. 35). Uma explicação disso ocorre no capítulo 2 dessa dissertação no item 2.1 sobre as mulheres no Cristianismo Primitivo.

⁵⁹ A base do Quarto Evangelho para Bultmann (1971, p. 683), consiste em duas fontes: a fonte dos sinais e a fonte dos discursos. Sobre a *fonte dos sinais*, Bultmann (1971, p. 683) e Koester (2005, p. 201) mencionam que ela é assim designada por causa do termo “sinal” usado para milagres no Quarto Evangelho. Essa fonte é repleta de propaganda helenística, em que Jesus de Nazaré é exaltado como homem Divino. Bultmann (1971, p. 683) afirma que a *fonte dos discursos* manifesta uma correlação com os pensamentos gnósticos pela forte presença do dualismo.

⁶⁰ Sobre essa alteração no texto do Quarto Evangelho ver o capítulo 2.

que não haveria acontecido a ressurreição. Mas de acordo com os sinóticos, a ressurreição é uma resposta não para a ideia do sepulcro vazio, mas para a mensagem do anjo: “Ele não está aqui! Ressuscitou!” (Lc 24,6). Todos os evangelhos concordam com o conteúdo dessa mensagem.

Segundo Silva (2008, p. 40), o fato de Maria Madalena aparecer sozinha no Sepulcro no Quarto Evangelho é um sinal de oposição à autoridade de Pedro e à autoridade do Discípulo Amado. No Quarto Evangelho existe uma oposição entre Pedro e o Discípulo Amado (Jo 21,1-19). Maria Madalena também foi uma liderança apostólica no início do Cristianismo e na Comunidade Joanina ela possuía um papel de destaque. Madalena é uma mulher que disputa a liderança com Pedro. Nos séculos III e IV, em tempos de canonização dos textos sagrados do Cristianismo, muito se discutia sobre a autoridade de Pedro e de Maria Madalena.

É importante desvencilhar Maria Madalena, sua tradição e sua comunidade da anexação ou dependência da comunidade do Discípulo Amado. Para Thompson (1995, p. 12-21; 63-64), a presença das mulheres como testemunhas nos evangelhos é uma forma de indicar e intensificar a importância delas. Os relatos que mencionam o encontro de Maria Madalena com o ressuscitado são verídicos no Quarto Evangelho.

No Quarto Evangelho, diferentemente dos sinóticos, a maior confissão de fé não aparece na boca de um homem, especificamente Pedro, mas na boca de uma mulher, Marta (cf. Jo 11,17-28; Mc 8,29; Mt 16,16-17; Lc 9,20). Desse modo, encontram-se duas tradições: a apostólica, ligada à confissão de Pedro, pela via dos sinóticos, e a do Discípulo Amado, que adota a voz das mulheres como protagonistas e modelos eclesiais. Assim sendo, a tradição joanina em vez de acentuar o ministério apostólico acentua a importância do discipulado que antecede a função apostólica (Lima, 2021, p. 85-86).

A Comunidade Madaleana e Maria Madalena são independentes das figuras de Pedro, do Discípulo Amado e de suas comunidades. Na realidade, a experiência de Madalena em Jo 20,1-18 impulsiona e conduz Pedro e o Discípulo Amado a fazerem cada qual também a sua experiência com o Ressuscitado. Nos séculos III e IV se discutia sobre a autoridade de Pedro e de Maria Madalena. Essa pesquisa, para melhor analisar a perícopes de Jo 20,1-18, desvencilha Maria Madalena, sua tradição e sua comunidade da dependência da comunidade do Discípulo Amado. A perícopes Jo 20,1-18 atesta o protagonismo e a independência das mulheres em relação aos

homens e ressalta o protagonismo apostólico de Maria Madalena e de sua comunidade. Para melhor compreender essa dinâmica é preciso buscar uma hermenêutica e uma tradição alternativa às questões androcêntricas e patriarcais. Deste modo, a hermenêutica feminista e a história são passos importantes para evidenciar um modelo para o Cristianismo em relação ao papel das mulheres. Mantendo isso no horizonte, ver-se-á a seguir alguns elementos característicos do Quarto Evangelho como cristologia e eclesiologia.

1.4 CRISTOLOGIA E ECLESIOLOGIA NO QUARTO EVANGELHO

A centralização cristológica no Quarto Evangelho não é consenso entre muitos autores. Por exemplo, Léon-Dufor (1989, p. 24) dá à cristologia presente no Quarto Evangelho um viés de coadjuvante, pois segundo ele, o Deus Pai é o protagonista, o ator principal. Por sua vez, Sebugal (1972, p. 445) colocou questões ligadas à soteriologia como centro do Quarto Evangelho, sendo que a cristologia não seria o seu conteúdo central, mas a História da Salvação.

Na vida e na trajetória da Comunidade do Discípulo Amado é possível ser encontrada a vida de Jesus de Nazaré, bem como, em outras comunidades primitivas. O modo como Jesus é visto e concebido é fruto de um processo histórico e teológico. Esse processo gerou um olhar cristológico e eclesiológico. A pesquisa tentará encontrar a face do Cristo apresentado pela Comunidade do Discípulo Amado no Quarto Evangelho. Para se ter êxito no processo de perscrutar o Quarto Evangelho para se encontrar a face do Cristo deve ter em mente que toda interpretação sobre sua vida e obra produz uma realidade cristológica, singular ou plural. Deste modo, na vida da Comunidade do Discípulo Amado, redatora final do Quarto Evangelho, encontra-se a vida de Jesus, encontra-se sua perspectiva cristológica unido a uma eclesiologia. O tratamento em relação à pessoa de Jesus envolve um processo de elaborações e ressignificações da fé de determinados indivíduos e grupos. Sendo assim, nos tópicos abaixo abordar-se-á o processo de como se formulou a cristologia no Quarto Evangelho, bem como sua eclesiologia que se faz presente nos processos históricos vividos pela comunidade em suas etapas de desenvolvimento.

1.4.1 Perspectivas Gerais da Cristologia e Eclesiologia no Quarto Evangelho

No centro das perspectivas cristológicas do Quarto Evangelho residem a mensagem de que Jesus de Nazaré é o único revelador de Deus na história, os homens e mulheres puderam ver nele a glória de Deus e a atitude do ser humano deve ser a da aceitação ou da recusa a essa verdade (La Calle, 1985, p. 12). Essa perspectiva cristológica não reduz o olhar de Jesus somente espiritual ao espiritual, mas seu olhar material manifesta-se pela oposição à ordem estabelecida em seu contexto, e essa oposição produziu perseguição (Wengst, 1991, p. 100), pois o anúncio do Reino de Deus⁶¹ era um questionamento e uma oposição à Paz Romana conquistada à força (Wengst, 1991, p. 81.82). Assim, o reino de Deus expressa uma forma de reinado de YHW sobre determinada grandeza social, área geográfica ou o cosmo todo. O reino de Deus é um convite a tomar uma decisão de *metánoia* em meio a relações de poder injustas (Reimer; Richter Reimer, 2008, p. 855-856).

Não se pretende encerrar toda a cristologia presente no Quarto Evangelho, mas apresentar que ela é constituída por etapas de desenvolvimento dentro da Comunidade do Discípulo Amado e que essas são fruto de um longo processo histórico. A Comunidade Joanina viveu quatro fases distintas antes da redação final do Quarto Evangelho. A teoria das fases foi usada no item 1.4.3, de maneira resumida, para se compreender sobre a hipótese das personagens representativas. No conteúdo que se segue a teoria das fases ou etapas será tratada de maneira mais detalhada para a compreensão da Cristologia e da Eclesiologia presente no Quarto Evangelho. Os autores que propõe a teoria das fases são Martyn (1979), Brown (1984), Tepedino (1993), Richard (1994), Léon-Dufour (1996), Ribeiro (2012) e Guerra (2015) com algumas diferenças sutis em seus escritos.

A primeira fase, pré-evangélica (dos anos 50 d.C. a 80 d.C.), trata da situação quando os cristãos foram expulsos das sinagogas judaicas pelo motivo de reconhecerem Jesus como Cristo (Brown, 1984). Essa primeira fase intra-sinagoga acontece antes da destruição do Templo de Jerusalém (70 d.C.), produzindo a chamada baixa cristologia (Brown, 1983; Richard, 1994; Guerra, 2015). Segundo Brown (1983, p. 25), a baixa cristologia se manifesta em Jesus que possui títulos derivados do Antigo Testamento como Messias, profeta, servo, Filho de Deus. É um

⁶¹ Consulte para melhor aprofundar em Reimer e Richter Reimer (2008, p. 855-859), Coenen (2000, p. 2024-255) sobre o verbete Reino. Leia a informação Reino de Deus na literatura joanina na p. 2053.

Messias de estilo davídico (Tepedino, 1993, p. 191). Esses títulos em si não manifestam a crença na divindade de Cristo. O Quarto Evangelho comumente usa de “alguns símbolos religiosos do Antigo Testamento, porque descobre em Jesus a realização deles” (Niccaci; Battaglia, 1981, p. 15). Segundo Ribeiro (2012, p. 19-20) o Quarto Evangelho aborda temas comuns para o povo israelita:

As núpcias (cf. Ct 3,11; Jo 2,1-12); as tábuas de pedra que representam a lei (cf. Dt 5,22; Jo 2,6); o poço de Jacó (cf. Jo 4,12; Gn 33,18-20); a entrega do filho único como Abraão (cf. Gn 22,1-19; Jo 3,16); o manto deixado como herança por Elias que se identifica com o Espírito (cf. II Rs 2,13; Jo 19,23).

Nessa fase junto da sinagoga surgiu uma proto-cristologia desenvolvida nos moldes das promessas messiânicas (Martyn, 1979).

Guerra⁶² (2015, p. 49-50) menciona que no processo da primeira fase para a segunda fase deu-se início às polêmicas entre cristãos e judeus no seio da Comunidade Joanina, devido ao fato de os judeus não verem em Jesus a concretização de um perfil messiânico.

A segunda fase foi o tempo da escrita do Evangelho (ano 90 d.C.), onde os cristãos foram perseguidos e os atritos com os judeus aumentaram, dando origem na Comunidade Joanina a uma alta cristologia diferentemente das outras comunidades cristãs, juntamente com o nascimento de uma oposição ao mundo (BROWN, 1984). Nessa fase, que trata da expulsão dos cristãos das sinagogas judaicas (Martyn, 1979), o contexto é o do Concílio de Jâmnia, onde se elaborou a 12ª bênção da Oração das Dezoito Preces (Stegemann; Stegemann, 2004, p. 275). Martyn (1979) apresenta que nesse período a Comunidade Joanina passa por uma reformulação cristológica. Nesse período ocorrem as perseguições relatadas em Jo 5,16; 15,20 devido a transgressão da Lei do sábado (Stegemann; Stegemann, 2004, p. 233.239.241.256) e o martírio (Jo 6,2) (Martyn, 1979, p. 56-57). Aconteceu nessa fase a assimilação da teologia dos samaritanos sobre a compreensão do Messias como novo Moisés a retornar, “lançando a comunidade joanina numa teologia de descida de cima e de preexistência” (Brown, 1983, p. 46; Tepedino, 1993). Aconteceu a transição do Messias de características davídicas para o de características mosaicas (Guerra,

⁶² Além das perspectivas cristológicas apresentadas nessa pesquisa, ver novas perspectivas cristológicas em Guerra (2015). Nas p. 54 e 61 ele trata sobre a Cristologia do Rei e sobre uma Cristologia do Mundo.

2015, p. 52). O ponto culminante para o estabelecimento da alta cristologia⁶³ acontece com a afirmação e profissão de fé de Jesus terreno como o Filho do Homem (Tepedino, 1993; Perkins, 2011). Sobre o título Filho do Homem, Tepedino (1993, p. 168) afirma que ele “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”. Deste modo, como afirma Guerra (2015, p. 53), “no Filho do Homem joanino observamos a concretização do último passo cristológico, pelo menos quando nos referimos à ala ortodoxa do Quarto Evangelho”. Segundo Perkins (2011, p. 743), os títulos empregados a Jesus que derivavam do Antigo Testamento “são relativizados pela promessa de coisas maiores relacionadas ao Filho do Homem”.

A terceira fase mostra divisões na Comunidade Joanina (ano 100 d.C.). No tempo da composição das epístolas joaninas, a comunidade se dividiu em dois grupos (os gnósticos e os fiéis ao pensamento joanino) que tinham visões diferentes sobre a cristologia, a ética, a escatologia e a pneumatologia (Brown, 1984). Assim, alguns dos membros da Comunidade Joanina começaram a reinterpretar o conteúdo do Quarto Evangelho já escrito e da alta cristologia produzida. Essa reinterpretação gerou divisões e conflitos internos e, por fim, uma separação. O grupo separatista deixou de lado a compreensão terrena de Jesus como real. Formularam uma cristologia ultraelevada, onde os próprios grupos se achavam divinos por imitação a Jesus e partiram em direção ao docetismo⁶⁴, ao gnosticismo⁶⁵ e ao cerintianismo⁶⁶, desembocando na quarta fase.

⁶³ No campo cristológico, o Quarto Evangelho nomeia Jesus de *Logos*, uma referência à participação do Verbo na Criação, “que não significa apenas palavra, mas também projeto” (Fabris; Maggioni, 2006, p. 280). A iconografia representa João como águia, que significa “ver tudo por cima”, ou seja, com os olhos da fé, pois “João vê ao mesmo tempo o passado, o tempo de Jesus, e o presente, o tempo da comunidade” (Konings, 2005, p. 63). Para a humanidade de Jesus, o fazer-se carne (*sarx*) significa “a morte e o sofrimento redentores de Jesus, porque a carne é o sujeito do sofrimento” (Mackenzie, 2005, p. 149). Para a divindade de Jesus, o autor do Quarto Evangelho recorre ao uso da fórmula *Ego eimi* que representa “uma das expressões típicas da cristologia joanina; aparece nos lábios de Jesus 26 vezes” (Santos, 1994, p. 62).

⁶⁴ Doutrina considerada herética nos séculos I e II. Consideravam Jesus um puro espírito. Negavam a sua corporeidade.

⁶⁵ O movimento gnóstico não era uniforme. Em resumo, regavam que o mundo havia sido criado por uma divindade imperfeita, o Demiurgo, e que a vida do corpo no mundo era uma forma maléfica para aprisionar o espírito humano. Para o movimento gnóstico o Deus bom era um ser espiritual e supremo, ao interferir no processo de criação feita pelo Demiurgo introduziu no corpo a alma humana com o desejo de conhecer a verdade. Jesus, para os gnósticos seria o despertador rumo a essa verdade. Para aprofundar melhor sobre o movimento gnóstico consulte Vielhauer (2005, p. 439-487) sobre o ciclo joanino onde ele aborda o conflito da comunidade joanina com os movimentos gnósticos.

⁶⁶ A Escola de Cerinto pretendeu se apoiar na lei Judaica, usavam um Evangelho chamado dos Hebreus e negavam negava que Deus havia criado mundo físico e negava a divindade de Jesus.

O'Dea (1969, p. 56) afirma que com a morte do carismático começa um período de crise de continuidade (pela via do carisma) e crise de sucessão (pela via da substituição da liderança). Segundo Brown (2011, p. 105), no final do século I em muitas as regiões estava se desenvolvendo uma estrutura eclesial na qual um grupo de presbíteros eram responsáveis pela administração e pelo cuidado pastoral da Igreja (At 14,23; 20,17.28-30; 1Pd 5,1; Jd 5,14; 1Ts 3,1-7; 5,17-22; Tt 1,5-11). Assim sendo, a palavra presbítero foi usada para designar a geração de instrutores depois das testemunhas ou apóstolos. Essas pessoas podiam ensinar numa cadeia de autoridade, porque elas tinham visto e ouvido outras pessoas que, por sua vez, tinham visto e ouvido Jesus.

Na Comunidade do Discípulo Amado, um grupo de presbíteros atuava como representante desta “escola joanina” (1Jo 1,1). Esse grupo de presbíteros não eram testemunhas oculares do evento Cristo, mas podiam representar essa comunidade pelo fato de terem conhecido o Discípulo Amado. Uma afirmação era conhecida: Jesus tinha visto Deus, o Discípulo Amado tinha visto Jesus, e a escola joanina participava de sua tradição (Brown, 2011, p. 104-105).

Na última fase, como foi mencionado no item 1.4.2, a Comunidade dos Cristãos Apostólicos (representada por Pedro e os demais do grupo dos Doze), na via da hierarquia e da doutrina, se sobrepôs e anexou a Comunidade do Discípulo Amado, inserindo em seu meio o ‘múnus’ conforme a doutrina da Sucessão Apostólica, a relação hierárquica bispo-presbítero, o Credo dos Apóstolos e o cânon do Novo Testamento. Caes e Ribeiro Alves (2014, p. 28 *apud* Faria, 2004) asseveram que o Quarto Evangelho teve dificuldades de ser inserido no cânone, por ser muito próximo em seu conteúdo ao Evangelho de Maria Madalena, por possuir indícios de pensamento gnóstico.

Com a reorganização das formas de lideranças nos Cristianismos Originários e a institucionalização da Igreja Primitiva houve, como menciona Barrera (1996, p. 276), a formação do núcleo básico do cânon do Novo Testamento: era composto pelos quatro evangelhos, as 13 cartas de Paulo, Atos, 1 Pedro e 1 João. O Fragmento de Muratori, os padres do final do século II e III conheciam este corpo da literatura cristã e os citava como escritura canônica em pé de igualdade com o Antigo Testamento. Nos séculos III e IV sobre o valor canônico dos livros que faltavam e o cânon adquiriu

a forma definitiva como conhecemos hoje. A Carta de Atanásio sobre a Páscoa em 367 apresenta uma lista canônica com os livros que compõem o Novo Testamento.⁶⁷

Segundo Brown (1984, p. 94), a perspectiva eclesiológica apresentada pelo Quarto Evangelho, apesar de se focar no caminho do discipulado como elemento essencial para a vida cristã⁶⁸ e o Discípulo Amado ser a figura chave da vivência cristã, mesmo havendo a concepção da Comunidade Joanina se achar mais próxima de Jesus, um elemento importante é que o amor tem que produzir como fruto a unidade. Seria essa a intenção manifestada na oração de Jesus, na última Ceia (Jo 17,21a), onde Pedro e João estavam presentes. Jesus rogou pelo vínculo da unidade “a fim de que todos sejam um”, o que representa, de certo modo, a unidade da Igreja Apostólica. Pode-se afirmar que isso é um fenômeno de redação que alude ao processo de anexação ocorrida na quarta fase da Comunidade Joanina.

A quarta fase chama-se dissolução dos grupos, onde uma parte se separa e se articula no docetismo, no gnosticismo, no cerintianismo e no montanismo, sendo que esse fato explicaria a citação do Quarto Evangelho por grupos de sectários (Brown, 1984). Enfim, houve a parte da Comunidade Joanina fiel à interpretação ortodoxa dos escritos de seu apóstolo, a qual foi incorporada à Igreja Católica (no sentido ecumênico antigo) dos cristãos apostólicos (Brown, 1984, p. 22; Léon-Dufour, 1996). Nessa última fase se encontra a composição do capítulo 21 do Quarto Evangelho.

Brown (1984, p. 151-153) apresenta que a ‘A Grande Igreja’ aceitou os elementos da tradição joanina, quando aceitou os cristãos joaninos que compartilhavam da doutrina da pré-existência do Verbo. No entanto, no começo ‘A Grande Igreja’ teve muita cautela com o Quarto Evangelho, pois ele tinha dado origem a erros por seu caráter teológico e estava sendo usado como apoio de muitas heresias naquele período. A solução aos perigos de erro na fé foi a de ligar as epístolas joaninas ao Evangelho, como um verdadeiro guia de interpretação ortodoxa defendendo o evangelho como fiel aos princípios da fé contra os membros das seitas gnósticos que eram provenientes da Comunidade Joanina (Brown, 1984, p. 151-153; Léon-Dufour,

⁶⁷ Para Caes e Ribeiro Alves (2014, p. 24), a Era Cristã em seus primeiros séculos produziu muitos livros, que após redigidos, foram considerados não inspirados e excluídos dos cânones. Esses escritos ficaram conhecidos pelo nome de apócrifos e por séculos estiveram longe do acesso do grande público, principalmente após a união da Igreja e o Império Romano em 380 com Teodósio.

⁶⁸ Para o Quarto Evangelho, o “discipulado é a primeira categoria para João, e a aproximação com Jesus, não a missão apostólica, é o que confere dignidade” (Brown, 1984, p. 86).

1996, p. 195; Nascimento, s/a, p. 12). Desse modo, uma das alas dessa disputa se perpetuou como canônica e é conhecida hoje através da forma final que obteve o Quarto Evangelho e das três cartas atribuídas ao mesmo autor.

Segundo Sousa (2012, p. 65-66), o Quarto Evangelho apresenta, além da aparição à Maria Madalena, mais duas aparições aos discípulos, para os outros apóstolos e depois a Tomé que estava ausente. Jo 21, o epílogo sobre Pedro e o Discípulo Amado, possui diferenças estilísticas com repetições desajeitadas dos capítulos precedentes. A finalidade deste acréscimo foi eclesial devido a relação da Comunidade do Discípulo Amado com a Grande Igreja sob a liderança de Pedro. Em 21,14 aparece a afirmação: “a terceira vez que Jesus ressuscitado dos mortos apareceu aos discípulos”. A primeira aparição do Ressuscitado se deu a Maria Madalena em Jo 20,1-18. Essa aparição foi propositalmente excluída do epílogo. Desde aquele momento ocorria um processo de exclusão e ocultação da presença feminina, e sobretudo de Maria Madalena na Comunidade do Discípulo Amado para a anexação à Grande Igreja.

Léon-Dufour (1998, p. 145), menciona que o Quarto Evangelho sofreu uma reelaboração profunda no que se refere a Maria Madalena e sua experiência do Ressuscitado. A visita dos discípulos é desenvolvida num relato no qual o Discípulo Amado intervém com Pedro; a tradição das mulheres é individualizada numa única personagem, Maria Madalena. Os dois primeiros versículos [de Jo 20,1-2] introduzem simultaneamente um e outro episódio.

Brown (1979, p. 1288-1289) questiona o fato de Maria Madalena ter ido sozinha de madrugada ao Sepulcro. Na época não era plausível uma mulher sair sozinha, muito menos à noite, a um local onde se fazia execuções públicas, que ficava fora dos muros da antiga cidade de Jerusalém. Por essa linha de raciocínio, Maria Madalena deveria estar acompanhada de outras mulheres ao se dirigir ao Sepulcro vazio. O Quarto Evangelho não explica o motivo da ida de Maria Madalena sozinha ao sepulcro. Mas os sinóticos apresentam que as mulheres iam ungir o cadáver de Jesus. No entanto, o Quarto Evangelho antecipa essa unção em Jo 2,1-11. Brown (1979, p. 1289) e Ashton (1993, p. 505) mencionam que as narrativas que abordam a ressurreição possuem sua gênese no grupo das mulheres. O Quarto Evangelho, por sua vez, sintetiza todas elas em uma única mulher, Maria Madalena⁶⁹. Deste modo,

⁶⁹ Ambos, Brown (1979) e Ashton (1993) não negam a aparição a Madalena de Jo 20,1-18, mas querem destacar o testemunho das mulheres como que lideradas por Madalena.

Maria Madalena e sua relevância na Comunidade Joanina é manifestada no relato de ressurreição em Jo 20,1-18 e seu protagonismo não pôde ser totalmente ocultado no Quarto Evangelho e nem no Cristianismo, por ser ela um referencial que

[...] fez crescer em vários lugares, como em Éfeso, comunidades madaleanas, que tinham em Maria Madalena seu referencial de anúncio e ensino da práxis de Jesus. Havia discípulos(as) de Maria Madalena que fizeram missão e expandiram a Boa Nova, aceitando a liderança de mulheres e de homens. Eram comunidades de influência gnóstica, assim como os textos apócrifos sobre Maria Madalena. Por meio de sua missão, chegaram até a França, em cuja Basílica de Vézelay estariam guardadas as relíquias de Maria Madalena. A alta Idade Média está repleta de sua presença e liderança, por meio de narrativas, imagens e esculturas [e isso chega aos dias atuais] (Richter Reimer, 2016, p. 37).

Em síntese, as quatro etapas da Comunidade do Quarto Evangelho apresentam que no início o testemunho do Discípulo Amado era suficiente, e a comunidade estava unida em aceitar esse testemunho. Com o advento das outras fases surgiram grupos de *πρεσβύτερος*⁷⁰ interpretando a tradição do Discípulo Amado. Dentre os grupos haviam os que possuíam a ortodoxia sobre pensamento do Discípulo Amado e estes, portanto eram testemunhas (1Jo 1,1). A crise abateu essa comunidade quando insurgiram falsos mestres que propunham novas teorias, diferentes das postuladas pela tradição joanina (1Jo 1,4; 2,7ss). Surgiu a necessidade de escrever epístolas a uma rede de comunidades, com o objetivo de preservar os ensinamentos dos apóstolos, principalmente, do Discípulo Amado. O rosto de Jesus apresentado pela Comunidade Joanina no Quarto Evangelho consiste em compreender que Jesus de Nazaré é o revelador de Deus e que todos, homens e mulheres, podem ver nele a glória de Deus. Perante tal paradigma uns aceitam e outros recusam. Em meio a tantas facetas construídas e reconstruídas para Jesus de Nazaré, percebe-se que o ‘Jesus da Comunidade Joanina’ tem características de salvador e revelador. Isso ocorre ao longo do desenvolvimento histórico dessa comunidade. Nessa longa trajetória, o rosto de Jesus de Nazaré ganhou compreensões que ainda não haviam sido notadas. Abaixo segue a proposta de ressaltar elementos da vida de Pedro e Maria Madalena após o evento Cristo.

⁷⁰ Pesquise sobre o verbete ancião em McKenzie (2005, p. 39-40) e sua atuação no Cristianismo Primitivo.

1.4.2 Maria Madalena e Pedro após o Evento Cristo

Sabe-se pouco sobre Maria Madalena após o evento Cristo. A Legenda de Varazze ou Legenda Áurea⁷¹ foi uma coletânea hagiográfica reunida por volta de 1260 por *Giacomo de Varazze* (dependendo da tradução Tiago Voragine ou Jacopo de Varazze). “A Legenda Áurea teve como principal objetivo ser uma obra de referência na qual os clérigos pudessem encontrar vasto material útil para seus sermões” (Silva, 2005, p. 45). A finalidade desse texto era privilegiar “os atores do sagrado, os santos, e visa a edificação (uma exemplaridade)” (De Certeau, 1982, p. 242).

Maria Madalena foi retratada como descendente de reis, filha de Ciro e Eucária. Seria ela irmã de Lázaro e Marta. Os seus pais eram proprietários do Castelo de Magdala, situado em Betânia e de grande parte de Jerusalém. Com a morte dos pais, na divisão da herança, Maria ficou com Magdala, a Lázaro coube parte de Jerusalém e à Marta, a Betânia (Varazze, 2003, p. 543 *apud* Lima, 2021, p. 130).

Quatorze anos após o evento Cristo, um grupo de pessoas formado por Maximino (membro dos 72 discípulos), Madalena, Lázaro, Marta, Martila (serva de Marta) e o beato Cedônio (um cego de nascença curado por Jesus) teriam sido expulsos devido a perseguição dos judeus de Jerusalém em um barco sem lemes e velas em alto mar para naufragar no Mediterrâneo. Por vontade divina, o barco fora guiado a Marselha. Ali esse grupo pregou o Evangelho do Pórtico do Templo de Diana diante da não recepção dos moradores autóctones (Barbas, 2005, p. 87-89). A forma eloquente de Madalena conquista a fé das pessoas, ela realiza milagres e converte autoridades: “[...] não deve causar admiração que a palavra de Deus saísse com suave odor da boca de quem de forma tão bonita e piedosa havia coberto de beijos os pés do Salvador” (Varazze, 2003, p. 545).

Maria Madalena teria optado por um estilo de vida contemplativa e penitencial em uma região desértica por trinta anos da França. Após esse período, rodeada por um grupo de anjos e suspensa no ar, com o rosto brilhando mais que o sol, em um oratório recebe do bispo o viático, repousa no chão diante do altar e entrega sua alma

⁷¹ Logo de início é importante ressaltar que a Legenda Áurea evidencia a junção de personagens distintas, num processo de transformar Madalena em pecadora arrependida. Em crítica a Legenda Áurea de Varazze que se popularizou na baixa Idade Média Sebastiani (2016, p. 33-34) afirma que o texto é: “completamente fantasiosa, cheia de elementos aventureiros e patéticos, obteve grande sucesso. Retomada constantemente pelos pregadores, teve grande influência na arte sacra e era considerada quase histórica nos círculos católicos, pelo menos até o século XIX”.

para o Senhor. Depois de sua morte, de seu corpo deriva um odor delicioso por sete dias seguidos (Lima, 2021, p. 133). A morte de Madalena acontece em Saint-Baume em odor de santidade (Barbas, 2005, p. 157).⁷²

A narrativa sobre Maria Madalena apresentada na Legenda Aurea, no capítulo XCVI, contribui para compreender e tentar preencher as lacunas em sua trajetória histórica. O problema da Legenda Áurea foi, justamente, retratar Maria Madalena como pecadora arrependida convertida e irmã de Lázaro e Marta⁷³. O ponto positivo do texto reside em demonstrar Maria Madalena possuindo os ofícios de pregadora, taumaturgia⁷⁴ e de liderança em Marselha e Saint-Baume.

Sobre Pedro sabe-se que após o evento Cristo cooperou com avanço da pregação no Cristianismo. Segundo Rocha (2020, p. 93) existe uma ênfase sobre a organização da Igreja Primitiva nos ensinamentos de Paulo, isso se deve à extensão e volume dos textos paulinos no cânon do Novo Testamento. No entanto, deve-se considerar o fato de que a Igreja Primitiva era atuante, e mesmo possuindo estruturas embrionárias sendo direcionadas e definidas, ela se organizava e se expandia.

Walker (2015, p. 44) menciona que:

A igreja de Roma estava estabelecida antes de Paulo escrever sua famosa carta de introdução a ela. A assim chamada Primeira Epístola de Pedro se dirige a cristãos (entre outros) do Ponto, na Capadócia e na Bitínia – províncias as quais a missão Paulina não se estendeu. Os Evangelhos de Mateus e de João testificam a existência na Síria, e possivelmente na Ásia Menor, de comunidades e tradições cristãs cujas raízes foram plantadas bastante independente do trabalho de Paulo. As Igrejas Orientais de Jerusalém, da Judeia e da Galileia não deviam nada a missão Paulina.

Gnilka (2006, p. 90) menciona que Pedro era o primeiro na comunidade primitiva. Era seu líder:

Em seus relatos, os Atos dos Apóstolos ainda deixam transparecer como ele exercia essa função de chefe. Visto que Pedro, seja durante o tempo da atividade do Jesus terreno era o porta-voz dos discípulos, é plausível que ele, no período pós-pascal, tenha se tornado o primeiro anunciador. Presumivelmente ele começou com a pregação cristã. Sempre de novo ele aparece anunciando, dando testemunho perante os habitantes de Jerusalém.

⁷² Barbas (2005, p. 157) a hipótese de que após a expulsão de Jerusalém, em vez de Marselha, o grupo foi conduzido a Éfeso/Constantinopla, assim Madalena teria falecido nessa localidade, o que seria o fim da narrativa.

⁷³ Isso será abordado mais à frente no capítulo 3 sobre as representações de Maria Madalena a *Apostola Apostolorum* no decorrer dos séculos no item 3.1.2.

⁷⁴ Maria Madalena revive uma mulher e seu filho diante da prece do governador Marselha (Barbas, 2005, p. 90).

As decisões necessárias são tomadas por Pedro, juntamente com a comunidade (1,15-26), com os Doze (6,1-2), por Pedro e os apóstolos (4,35 – 5,6). É também perfeitamente admissível que Pedro e os demais, em sua atividade anunciadora em Jerusalém, na cidade onde Jesus havia sido crucificado, embarrassem em resistências que se lhes eram impostas e que poderiam leva-los à prisão (reminiscências 4,1-3; 5,17-19; 12,3-5).

Apesar das controvérsias atuais, Cullmann (1960, p. 85) e Cantanhede (1955), apoiando-se em Eusébio de Cesareia (2002, p. 41), atestaram que Pedro levou o Cristianismo a Roma no ano 42 d.C. durante o reinado de Cláudio. Segundo Blainey (2010) e Arruda (1991, p. 272), ele foi líder na Igreja em Roma e liderou inicialmente a Igreja em Roma⁷⁵. Segundo Cullman (1960, p. 175) e Gnllka (2006, p. 124), ele recebeu o martírio em Roma em 67 d.C., sendo crucificado de cabeça para baixo.

Após o evento Cristo Maria Madalena exerceu na Igreja Primitiva ofícios de pregadora, taumaturga, liderança apostólica e primeira anacoreta. Pedro também exerceu na Igreja Primitiva os ofícios de pregador, taumaturgo e liderança apostólica. A história de Maria Madalena e de seu protagonismo superam as construções mitológicas elaboradas ao longo dos séculos. No movimento de Jesus de Nazaré, Madalena e Pedro, aparecem como protagonistas detentores do Primado apostólico e pastoral. O Primado apostólico de Madalena (Jo 20,1-18), bem como, o Primado pastoral de Pedro (Jo 20,1-19) manifestam a preocupação dessa pesquisa e serão abordados a seguir no próximo capítulo.

⁷⁵ Sobre a temática de Pedro em Roma vide os pais da Igreja: Clemente Romano em sua Epístola aos Coríntios, Inácio de Antioquia em sua Epístola aos Romanos, Pápias de Hierápolis, Dionísio de Corinto, Gaio Romano, Orígenes, Irineu de Lion, Tertuliano, Eusébio de Cesareia, Epifânio de Constância, Doroteu de Tiro, Optato de Milevo, Cipriano de Cartago e Agostinho de Hipona.

2 O PRIMADO APOSTÓLICO DE MARIA MADALENA E O PRIMADO PASTORAL DE PEDRO: UMA ANÁLISE A PARTIR DE JOÃO 20,1-18 E JOÃO 21,1-19

Nesse capítulo em vez de se fazer hermenêuticas gerais deste evangelho, o objetivo é desvendar possivelmente parte da vivência da Comunidade Joanina sobre o Primado Pastoral de Pedro e o Primado Apostólico de Maria Madalena. Dentre os escritos joaninos, o Quarto Evangelho sempre foi reconhecido pela profundidade e pela imensidão de suas insígnias⁷⁶.

Os capítulos 20 e 21 do Quarto Evangelho evocam a seguinte mensagem: o capítulo 20 apresenta o Ressuscitado como centro da vida interna da comunidade e ponto de origem da missão, o capítulo 21 apresenta a presença sempre atuante do Ressuscitado na missão da comunidade. O Ressuscitado se manifesta no início do dia a Madalena (20,1-18), a Pedro (21,1-19) e aos outros discípulos, porque aparecer no final do dia como em Jo 20,19 recorda a hora da reunião comunitária e aparecer no início do dia recorda a hora do trabalho (Jo 20,1; 21,4). O mar de Tiberíades evoca Jo 6 o modo de vida da comunidade futura (Mateos; Barreto, 1993, p. 853-854).

As perícopes de João 20,1-18 e João 21,1-19 se tornam um meio de vislumbrar a “experiência religiosa” (Otto, 1985) de Pedro e de Maria de Magdala com o Sagrado, apresentada pela memória de um redator, dentro de seu contexto histórico, que insere no texto os conflitos de interesses posteriores aos fatos narrados (León-Dufour, 1996; Konings, 2005; Brown, 1984).

Essas perícopes, apesar de contextos diferentes, narram as aparições do Cristo Ressuscitado e terão sua abordagem inspirada no ensinamento do escritor eclesiástico Orígenes, que em certa ocasião proferiu estas palavras: “ninguém pode captar o sentido do evangelho de João se não reclinar a cabeça sobre o peito de Jesus e não receber de Jesus sua Maria por sua Mãe” (Santos, 1994, p. 7).

Nesse capítulo serão abordados conteúdos que objetivam testificar o Primado Apostólico de Maria Madalena e o Primado Pastoral de Pedro a partir da análise das perícopes de João 20,1-18 e João 21,1-19. Os conteúdos apresentados produzirão uma releitura, exegese e hermenêutica das perícopes mencionadas e dialogará

⁷⁶ Segundo Eusébio de Cesaréia (sic) (2000, p. 146), “foi pedido ao apóstolo João que transmitisse em seu evangelho os eventos que os evangelistas precedentes haviam omitido e as ações do Salvador nesse espaço de tempo, isto é, antes da prisão do batista”.

criticamente com os aspectos doutrinários que foram apresentados no primeiro capítulo desta dissertação. A pesquisa tem por objetivo analisar e investigar as duas perícopes em seu conteúdo e contexto histórico-social da comunidade cristã em que foram escritas. Serão abordados o protagonismo das mulheres nos Cristianismos Originários, as estruturas e análises das perícopes em questão.

Devido a importância de Maria Madalena em nossa análise, abordar-se-á primeiramente a atuação das mulheres nos Cristianismos Originários.

2.1 AS MULHERES NOS CRISTIANISMOS ORIGINÁRIOS

As formas de lideranças femininas, na história eclesiástica foram, por questões androcêntricas, deixadas de lado. A pesquisa sobre a participação das mulheres no movimento de Jesus é extremamente difícil, seja pela linguagem androcêntrica, seja por informações escassas em muitos textos antigos. Por exemplo, mulheres podem ser identificadas como seguidoras de Jesus desde a Galileia. É o caso de Maria Madalena, Maria, mãe de Tiago e José, Salomé (Mc 15,40-41 par.). Tradições no Novo Testamento indicam Madalena como a primeira a falar com o Ressuscitado (Jo 20,14-18; Mt 28,1-10; Mc 16,9-11), no entanto, a mesma informação é omitida na tradição paulina (1Co 15,5-8).

Far-se-á um breve recorrido de pesquisas sobre mulheres nas origens do Cristianismo, para em seguida destacar uma mulher que ajuda a perceber a liderança feminina na Igreja também por meio de fontes visuais.

2.1.1 Um Pouco das Pesquisas sobre Mulheres no Novo Testamento

Há tempos que as pesquisas sobre mulheres no Novo Testamento e em seu contexto são realizadas tanto por mulheres⁷⁷ quanto por homens em seus estudos científicos. As abordagens são distintas, às vezes contraditórias. Destacam-se, entre outras, algumas que contribuem com a análise proposta para esse trabalho.

⁷⁷ Vide sobre o tema das mulheres no Cristianismo Originário em Richter Reimer (2003, p. 1079-1092), Richter Reimer (2003, p. 55-68), Richter Reimer (2004, p. 1475-1490), Richter Reimer (2006, p. 72-97), Richter Reimer (2006, p. 347-366), Richter Reimer (2009, p. 102-106), Richter Reimer (2010, p. 41-53), Richter Reimer (2010, p. 31-44), Richter Reimer (2011, p. 110-126), Richter Reimer e Bezerra (2012, p. 207-216), Richter Reimer e Souza (2018, p. 260-278), Richter Reimer (2022, p. 78-107).

Kraemer (1992, p. 174) aborda que a partir da segunda metade do século XX, estudiosas feministas do Novo Testamento com suas pesquisas demonstraram que as mulheres eram líderes não só no primeiro movimento em torno de Jesus, tais como Maria Madalena, mas que exerceram ofícios fundamentais para o seu crescimento e desenvolvimento.

Tamez (2012, p. 82) afirma que “havia muitas mulheres que eram seguidoras de Jesus na Galileia, e que haviam vindo com ele a Jerusalém”. Muitas mulheres fizeram a opção de seguir Jesus de Nazaré. Essa opção foi feita por Maria Madalena. A vida itinerante comporta o abandono da família, do trabalho, ou seja, a renúncia a elementos básicos da vida humana (Mc 1,16-20; 2,13s; Lc 9,3). Por isso a expressão “tudo deixamos e te seguimos” (Mc 10,28) manifesta o aspecto exigente da vida itinerante que muitas mulheres e homens abraçaram.

Segundo Silva (1997, p. 77), as mulheres no século I

experimentaram a novidade do poder libertador de Deus através dos contatos que tinham com Jesus. As atitudes dele sinalizavam uma nova comunidade, uma comunidade de igualdade onde participavam homens e mulheres.

Segundo Koester (2005, p. 66) nas sociedades mediterrâneas antigas “a mulher vivia uma condição legal limitada e sem direitos políticos”. Vale ressaltar que essa situação não era uniforme (Stegemann; Stegemann, 2004, p. 411; Richter Reimer, 2011, p. 111). Em algumas cidades gregas e egípcias as mulheres tinham direitos à propriedade privada e a manifestação via tribunal. Apesar das exceções apresentadas, muitas mulheres dependiam do pai ou marido e sua esfera tradicional era a do lar devido ao patriarcalismo.

Durante séculos a organização familiar no ambiente greco-romano teve por base o patriarcalismo. De acordo com Paes (1971, p. 19), a família era compreendida como um grupo de pessoas, chamada de *gens* sujeitas à autoridade de um chefe, o *pater familiares*. Dava-se o nome de *pater* ao que fazia o papel de governo da *gens*. Era uma relação desigual entre o homem e a mulher (*conditio feminae* sob a *conditio maris*). O chefe da *gens* possuía poder religioso sobre os seus familiares e o culto doméstico.

Os membros de uma *gens* eram chamados individualmente de *gentiles*. A pertença era dada pelo uso do nome e por ter a mesma origem genealógica. Já a nação era chamada de *jus gentium*, para designar a abrangência e a junção das *gens*.

Os homens da família sujeitos ao *pater* eram chamados de *patricii* (Paes, 1971, p. 20). Nesse contexto, a vida das mulheres era marcada pela submissão ao *pater*, à *gens* e ao *jus gentium*. Disso se deduz que as mulheres não deveriam participar dos assuntos externos à sua casa.

Koester (2005, p. 67) avalia que:

De modo geral, a mulher dependia do pai ou marido e sua esfera de ação se restringia à casa. Na Grécia, mulheres respeitáveis não participavam dos “symposia”, os banquetes ou festins em que era servido vinho e que constituíam o centro da vida social dos cidadãos. Os casamentos eram arranjados e os contratos matrimoniais eram negociados entre o noivo (ou seu pai) e o pai da noiva. Com a morte do marido, a esposa e todos os bens do falecido passavam a pertencer ao parente masculino mais próximo na linha de sucessão, que em geral era obrigado a tomar a mulher como esposa.

Durante o helenismo ocorreu uma maior mobilidade e uma menor autossuficiência das famílias. O cenário começou a mudar. Uma crescente transformação na via educacional proporcionou às mulheres de classes altas uma maior liberdade e meios de oportunidades para sua autonomia. Um dos sinais dessa transformação foi no que se refere ao casamento. Segundo Koester (2005, p. 67), “o casamento deixou de ser sempre um acordo econômico entre famílias, passando a ser visto também como oportunidade valiosa para uma vida em comum”. As mulheres judias detinham direitos matrimoniais e à propriedade privada. Essas normas já eram estipuladas no *kethubah*, contrato de casamento. Havia um ordenamento jurídico que regia as normas do casamento. Em Atos 5,1-11 consta a participação de Safira e do marido Ananias quanto a venda de um imóvel “um documento era assinado, inclusive por testemunhas, constando também a quantia pela qual esse bem foi vendido (Richter Reimer, 2011, p. 49).

Koester (2005, p. 67) menciona a interação entre maridos e esposas:

No período clássico, os maridos tinham sido orientados a instruir suas mulheres nos deveres domésticos; agora podiam ensinar às esposas artes liberais e filosofia. As mulheres começaram a aparecer cada vez mais entre poetas e escritores, e a literatura do período helenístico não expõe mais as atitudes misóginas dos seus antecessores clássicos. Em algumas cidades pelo menos (com exceção de Atenas, que continuou bastante conservadora nesse sentido), as mulheres podiam exercer funções públicas, ter propriedades e administrar a casa.

Para as mulheres das camadas sociais mais pobres pouco importavam as diferenças de *status* e as diferenças legais. O casal precisava trabalhar para ter um orçamento que possibilitasse a subsistência. A mulher colaborava na lavoura, com habilidades domésticas da fiação e do tecimento (Koester, 2005). O grupo de mulheres do estrato inferior era composto por vendedoras de feijão, confeccionadoras de grinaldas, as vendedoras de pregos e as artesãs (Stegemann; Stegemann, 2004, p. 419-420),

Nesse ambiente concebido atualmente como majoritariamente masculino, Paulo de Tarso conheceu profetizas (1Cor 11,5), conheceu Júnia, a quem atribui o título de apóstola mulher que, acompanhada de Andrônico, são reconhecidos como tendo se tornado apóstolos antes mesmo de Paulo (Rm 16,7). Richter Reimer (2013, p. 9) demonstra que o texto de Rm 16⁷⁸ reconstrói a história das mulheres na Igreja Primitiva de Roma. A perícopes fundamenta a autoridade apostólica e outras funções eclesiais exercidas pelas mulheres.

Vale ressaltar que segundo Brooten (1985, p. 70) as mulheres que são citadas no *corpus* neotestamentário, como Prisca (ou Priscila), Júnia, dentre outras líderes, não eram somente judias ou cristãs, mas estavam inseridas na conjuntura do Mediterrâneo do século I, que é o mundo greco-romano.

Segundo Morin (1984, p. 55), o reduto da mulher no mundo judaico palestinese era sua casa⁷⁹, o que significava viver excluída da vida pública. Na casa⁸⁰ paterna o lugar das filhas ficava em segundo plano, depois dos filhos. As mulheres aprendiam trabalhos domésticos, trabalhos com costura, trabalhos com fiação e o cuidado para com as crianças. Para com os pais idosos as filhas tinham a obrigação de cozinhar, dar de beber, vestir, cobrir, ajudar a entrar e sair da casa. Como a família judaica antiga é de tradição patriarcal tudo era centralizado na figura paterna, e o pai possuía autoridade sobre todos na casa. O mesmo processo ocorria quando após o casamento as mulheres passavam à tutela de seus maridos.

Segundo Thompson (1995, p. 81) e Stegemann e Stegemann (2004, p. 411) existem controvérsias sobre o papel da mulher no mundo antigo. Alguns creem que elas não possuíam poder algum e eram sempre submissas aos homens. Outros

⁷⁸ Sobre Rm 16,1-16 e as mulheres vide Richter Reimer (2003, p. 1079-1092).

⁷⁹ Nesse caso, a própria Brooten (1985) apresenta provas arqueológicas que questionam que as mulheres judias eram restritas ao lar.

⁸⁰ Vide, em termos comparativos, Richter Reimer (2006, p. 72-97) sobre o modo de organização da casa entre os romanos.

acreditam na total independência e liderança das mulheres. Os dois pontos apresentados são pontos de vista extremos, o mais plausível é que as mulheres eram capazes de unir posições de liderança e influência no enfrentamento de muitos obstáculos.

Morin (1984, p. 56) afirma que no campo religioso judaico as mulheres sofriam discriminação em relação aos homens. Elas eram submetidas a muitas proibições pela lei judaica, pelo rigor da legislação civil e penal e até mesmo a pena de morte. Enquanto os homens eram obrigados a cumprir os preceitos religiosos, elas eram dispensadas. Para se ter uma noção: a elas não havia a necessidade de ensinar a Torah. Era preferível queimar o livro sagrado em vez de ensiná-las. A escola era reservada aos homens jovens. No antigo templo de Jerusalém elas eram excluídas dos dias de purificação e após o nascimento de seus filhos. Se a criança fosse homem, 40 dias de exclusão; se fosse mulher 80 dias de exclusão.

Brooten (1982, p. 94-95) e Richter Reimer (1992, p. 111-114), diferentemente de Morin (1984, p. 56), apresentam evidências da participação das mulheres e de suas lideranças em sinagogas também como chefes e líderes de sinagoga (*αρχισυναγωγος* e *αρχηγισσα*), bem como a participação de mulheres e crianças no contexto sinagoga (Richter Reimer; Reimer, 2023, p. 61-97). De acordo com as autoras, o texto do Talmude informa que entre o *minian* poderiam constar meninos e mulheres para realizar o Shabatt. *Minian*, quer dizer contar, número na língua hebraica (מִנְיָן) refere-se ao quórum de dez pessoas, quantidade mínima necessária para a constituição de uma sinagoga (Avigdor, 2004, p. 4). Maldonado (2003, p. 18) assegura que “tanto os direitos religiosos como os deveres sociais da mulher, foram extremamente limitados dentro da cultura judaica”. Maldonado (2003) cita uma frase contida em Antiguidades Judaicas IV, 8,15 de Josefo que diz: “Não permita que evidências sejam aceitas através das mulheres por causa de sua leviandade e da temeridade de seu sexo”.

Na contramão de Maldonado (2003), Schüssler Fiorenza (1992, p. 284-285) aborda sobre a existência de lideranças femininas nas comunidades judaicas. Escritos antigos apresentam que na região da Ásia menor e no Egito haviam mulheres como chefes de sinagogas, dirigentes, anciãs e sacerdotisas. Mesmo durante a dominação romana haviam mulheres de destaque na vida pública, exerciam funções da magistratura, eram oficiais e sacerdotisas. Richter Reimer (1992) aborda que as mulheres eram protagonistas como parideiras, governantes e como líderes de grupos de trabalhadoras, líderes de grupos de fiéis cristãos e gentios. Elas eram mulheres

independentes economicamente e tinham uma postura de resistência. Todavia, infelizmente não se sabe quais foram as influências e o poder que exerceram nas comunidades, já que a narrativa histórica oficial é repleta de androcentrismo.

Segundo Paiva (2018, p. 1), nos Cristianismos Originários as mulheres “eram reconhecidas e respeitadas dentro dessas comunidades”, apesar de não terem muito “espaço dentro da sociedade civil e política, apesar de trabalharem no mesmo patamar que outros homens e assumindo as mesmas funções dentro das comunidades cristãs”.

D’Angelo (2006, p. 105) afirma que apesar do cenário controverso no Império Romano, as mulheres nos Cristianismos Originários eram modelos exemplares para as mulheres cristãs e seus papéis não eram restritos, nem medíocres. Especificamente em relação ao Quarto Evangelho, percebe-se que as mulheres são autônomas e se relacionam com Jesus de modo ímpar, colaborando em sua missão (Sousa, 2012, p.13).⁸¹

Diante dos desafios em reler os textos e as histórias de mulheres nos Cristianismos Originários e para trilhar com êxito uma análise, uma hermenêutica ou uma exegese deve-se vislumbrar com consciência histórica a situação de como se constituiu a cosmovisão do período que se pretende pesquisar. As perícopes de Jo 20,1-18 e 21,1-19 serão analisadas em seu contexto de composição. No mundo greco-romano e judaico, as mulheres tinham condições de exercer funções de destaque na vida pública e religiosa. Eram lideranças eclesiais. No entanto, diferente do que foi afirmado sobre o protagonismo feminino no mundo sociorreligioso, Jeremias⁸² (1983, p. 494) afirma que a atitude de Jesus de Nazaré para com as mulheres evidencia um fato sem precedente na história daquele período:

Somente a partir desta perspectiva da época é que podemos apreciar devidamente a posição de Jesus em face da mulher (Lc 8,1-3): Mc 15,41 e par. (Mt 20,20) falam das mulheres que acompanhavam Jesus; trata-se de um fato sem precedente na história da época. O Batista pregou às mulheres e batizou-as; Jesus altera conscientemente os costumes, deixando que algumas o sigam. Por assim proceder é que exige dos discípulos a atitude de pureza que supera qualquer desejo: “Quem olhar para uma mulher [casada] com desejo libidinoso já cometeu adultério com ela em seu coração” (Mt 5,28). Jesus não se contenta de elevar a mulher acima do nível em que a

⁸¹ Vide as mulheres como modelo de seguimento no movimento de Jesus e na Igreja em Richter Reimer e Souza (2012, p. 207-216).

⁸² Esse é um dos autores mais utilizados na formação de teólogos e teólogas, padres, pastores e pastoras nos cursos de Teologia no Brasil.

tradição a mantinha; enquanto Salvador, enviado a todos (Lc 7, 36,50), coloca-a em pé de igualdade com o homem (Mt 21,31-32).

Jesus de Nazaré ao se relacionar com as mulheres as tratava em condição de igualdade para com os homens. Essa mudança de paradigma de Jesus é importantíssima, pois era incomum as mulheres acompanharem e servirem os rabinos, mas em relação a Jesus isso é totalmente diferente. Jesus ao acolher as mulheres em seu movimento apresentava uma oposição ao mundo patriarcal (Richter Reimer, 2006, p. 72-97). As mulheres são acolhidas: “Jesus é possuidor da Boa Nova, da esperança, principalmente para os desfavorecidos, neste caso a mulher, para colocá-la em pé de igualdade com o homem” (Gutierrez, 2010, p. 109).

Após o evento Cristo e a expansão do Cristianismo pelas regiões da Ásia Menor, as mulheres desempenharam papéis de patronagem e liderança nas primeiras fases missionárias dos Cristianismo Originários. No *Corpus Paulinum* são mencionadas dez mulheres: Febe, Prisca, Maria, Junia, Trifena, Trifosa, Pérside, a mãe de Rufo, Julia, e a irmã de Nereu⁸³. Essas mulheres estavam diretamente envolvidas com a atividade missionária de Paulo e desempenharam papéis fundamentais em sua rede de colaboração.

Na parte oriental do Império Romano, no século I, as mulheres detinham relativa liberdade no que concerne ao uso do seu dinheiro. Podiam fazer doações, empréstimos e compras. As doações eram, por vezes, enormes e, por isso, amplamente lembradas pelos seus beneficiários, por exemplo, nos templos ou na própria cidade da doadora (cf. Febe em Rm 16,1). Essas mulheres podiam, ainda, ocupar o cargo de secretário da cidade (*γραμματεὺς*), presidir os locais de esporte (*γυμνάσιον*) etc (MacMullen, 1990, p. 169-170).

Lidell e Scott (1996, p. 398) testificam que um importante ofício ocupado pelas mulheres cristãs na Igreja Primitiva foi o diaconato⁸⁴. O termo derivado do grego *διακονέω* significa “ministrar” ou “servir”. Segundo Kraemer (1992, p. 181.182) num contexto anterior ao Cristianismo o termo grego *διάκονος* já era utilizado com o intuito de designar um “atendente” ou “oficial”. Na literatura cristã uma das referências mais antigas ao termo está em Rm 16, onde Paulo reconheceu sua dívida para com Febe chamando-a de *διάκονος* da igreja de Cencreia (Richter Reimer, 2018, p. 53-88).

⁸³ Vide sobre Rm 16,1-16 e as mulheres Richter Reimer (2003, p. 1079-1092).

⁸⁴ Vide para aprofundar a temática Richter Reimer (2015, p. 135-150) e Schottroff (1995).

De acordo com Whelan (1993, p. 67) o termo *διάκονος* deve ser analisado com cautela, porque pode ser confundido com o ofício tardio das diaconisas que surgiu entre os séculos III e IV. Esse ofício se diferenciava do diaconato masculino do século I. Traduzir o termo *διάκονος* por diaconisa não é somente enganoso, como linguisticamente incorreto. Ao contrário de Whelan (1993, p. 67) em Richter Reimer (2003, p. 1079-1092) aparece que ‘diaconisa’ é uma invenção abasileirada. O perigo reside em diferenciar diáconos (homens) e diaconisas (mulheres), essas com funções subalternas; na origem, eram funções iguais. A tradução de *διάκονος* pode ser *diácona*⁸⁵.

Para Mandigan e Osiek (2005, p. 4), nos três primeiros séculos do Cristianismo não havia uma palavra grega para diaconisa nos ambientes cristãos. O termo *διακόνισσα* foi desenvolvido na passagem do século III para o IV com o objetivo de diferenciar o papel masculino do feminino, dentro de um processo de hierarquização das funções eclesiais extremamente patriarcalizadas. Assim, nesse desenvolvimento histórico, o termo *διάκονος* foi sendo restringido ao universo masculino, embora, mesmo após isso, o termo ainda continuou, em alguns casos, sendo empregado para as mulheres.

Além de *διάκονος* acompanhado de um artigo feminino, outro termo aplicado a Febe foi *προστάτις*. Febe como *προστάτις* traz luz à constatação da existência das chamadas patronas durante o Império Romano. Macmullen (1980, p. 211) menciona a existência de associações religiosas em todas as camadas da sociedade romana. Em muitas delas havia a participação ativa de mulheres que doavam somas de dinheiro. Muitas mulheres eram requeridas para servirem como patronas, essas recebiam o título de *mater* de algum *collegium* dos homens. Por toda a parte ocidental, na Itália e nas províncias um décimo dos protetores e doadores que os *collegia* procuravam eram mulheres.

Com certeza, uma dessas patronas foi Febe mencionada por Paulo em Rm 16,2, *προστάτις* (“patrona”). Bonze (2020, p. 32) afirma que nos Cristianismos Originários haviam diversas *mater* ou patronas:

Com o objetivo de se inserir no espaço dominado pela cultura greco-romana, as comunidades cristãs em sua totalidade, e Paulo em suas obras missionárias, confiavam em vários patronos, os quais não somente apoiaram seu trabalho apostólico, como também financiavam e providenciavam

⁸⁵ Febe é de acordo com o texto original em Rm 16,1: “...*διάκονον τῆς ἐκκλησίας τῆς ἐν κεγχρεαῖς*”.

auxiliares. Muitas mulheres, nesse sentido, aparecem no registro de Atos dos Apóstolos. Lídia, em Filipos, mulher rica e importadora de tecidos de luxo, não somente hospedou Paulo em sua própria casa (At. 16.14,15), como pode ter sido uma das principais financiadoras do seu ministério, se cruzarmos a informação contida em Atos dos Apóstolos com outras cartas paulinas.

Segundo Reily (1997, p. 43), São João Crisóstomo proferiu em uma de suas homilias, a de número XXXI sobre o testemunho das mulheres nos Cristianismos Originários: “as mulheres daqueles tempos eram mais corajosas que leões, compartilhando com os apóstolos seus labores por amor ao evangelho. Dessa maneira viajavam com eles e desempenharam todos os outros ministérios”.

Stark (2006, p. 113) afirma que o Cristianismo Primitivo era atraente para as mulheres, porque elas possuíam condições mais favoráveis do que no mundo greco-romano, quanto as relações famílias com os filhos e esposos, diferentemente, da perspectiva do *pater famílias*. No contexto greco-romano, o número de homens era superior pela alta mortalidade das mulheres no parto, aborto e pelo infanticídio feminino. A vida familiar cristã era vivida de modo diferente do contexto familiar greco-romano, a conversão dos maridos, no início do Cristianismo, conduzia o homem a mudar suas ações para com as mulheres (cf. Ef 5,21-26).⁸⁶

Stegemann e Stegemann (2004, p. 438) mencionam que a presença de mulheres de todas as classes sociais nos Cristianismos Originários era forte. Desde mulheres não-casadas que tinha um pequeno empreendimento até escravas compunham suas fileiras. As viúvas eram assistidas pelas comunidades domésticas, essas viúvas assistidas amparavam os órfãos e os encarcerados.

Stark (2006, p. 114-115) afirma que nos Cristianismos Originários o infanticídio e o aborto eram proibidos. Devido a este modo de proceder houve uma redução na mortalidade feminina provocando um acréscimo de mulheres no mundo cristão. Por meio de mulheres proeminentes o Cristianismo penetrou nas classes mais altas da sociedade greco-romana. Muitas mulheres influenciavam os maridos a protegerem a igreja, e os convertiam para a fé cristã. Quando o chefe de família se convertia consequentemente toda a família se convertia, incluindo servos e os escravos. Deste modo, pode-se afirmar que atividade missionária das mulheres era muito mais intensa do que a dos homens. Todavia, esse processo foi a causa do distanciamento do

⁸⁶ Stark (2006, p. 113) atribui um sentido positivo a citação de Ef 5,21-16, mas esse texto é considerado como um dos textos mais patrikiriarcas do Novo Testamento.

Cristianismo do movimento de Jesus. Os senhores traziam consigo uma ideologia enraizada no mundo patrikiriarcas greco-romano expressos nos códigos domésticos paulinos.⁸⁷

Sobre a conduta moral Stark (2006, p. 120) afirma que entre os cristãos do século I havia a proibição de incesto, de divórcio, de infidelidade conjugal e de poligamia. Havia incentivo entre os cristãos quanto guardar a virgindade até o casamento, e era ensinado de que as relações sexuais fora do casamento eram fornicções e adultérios. Já entre os pagãos, por exemplo, as viúvas eram obrigadas a se casar em um prazo de 2 anos sob condição de serem multadas caso não fizesse. As viúvas que se casassem passavam a sua herança ao novo marido. Já no Cristianismo, assevera Mazzarolo (2011, p. 98-99), havia profundo respeito às viúvas e não havia o encorajamento para um segundo casamento. Com isso, as viúvas mais abastadas continuavam administrando sua herança e as viúvas mais pobres eram amparadas pela comunidade cristã e tinham a liberdade de escolherem segundas núpcias. A mulher cristã vivia num ambiente de segurança igualdade matrimonial bem maior do que as mulheres pagãs. Um benefício adquirido pelas mulheres cristãs eram o poder de escolher com quem iriam se casar, e a idade para o casamento era uma idade superior a imposta pelos gentios, onde a mulher pagã era forçada a contrair casamento na pré-puberdade.

Stark (2006, p. 126) menciona que no contexto das perseguições romanas ao Cristianismo as mulheres detinham poder e status elevado nas comunidades cristãs. O número de líderes homens cristãos martirizados era menor em comparação ao número de mulheres cristãs martirizadas⁸⁸. O martírio das mulheres cristãs era bem superior ao número de homens martirizados. Provavelmente essas mulheres eram diáconas detentoras de poder social. Suas vidas giravam em torno da Igreja Primitiva e dos ofícios eclesiais; exercendo dentro da comunidade cristã um status maior do que as mulheres pagãs na vida social.

Por isso advém a importância de reler não apenas as narrativas sobre Jesus e as mulheres, mas de outras fontes do Cristianismo Primitivo como as de Paulo, o qual se refere a líderes mulheres e homens da comunidade de Filipos com o uso de

⁸⁷ Vide em Richter Reimer (2006) a bases ideológicas e patrikiriarcas. O conceito Patrikiriarcas refere-se há um duplo domínio exercido pelos homens sobre as mulheres (Patri, “domínio do pai” e Kiri, “domínio do senhor”), ou seja, o domínio do pai sobre as filhas e do marido como senhor da esposa.

⁸⁸ Vide sobre uma mártir cristã em Richter Reimer (2015, p. 1480-1509).

διάκονος⁸⁹. Schüssler Fiorenza (1992, p. 209-212) afirma que um sinal de relevância das mulheres nos Cristianismos Originários é apresentado no Novo Testamento quando se faz referência às comunidades domésticas⁹⁰. Essas comunidades domésticas eram a base do Cristianismo Primitivo (vide o item 1.3.2 sobre o múnus. Nele se tratou um pouco sobre essas comunidades domésticas e a atuação das mulheres). Nas igrejas domésticas as pessoas cristãs se reuniam para o culto, para a leitura da Sagrada Escritura, para a partilha eucarística. Nas igrejas domésticas se ofereciam oportunidades iguais às mulheres, sendo que elas ali exerciam funções igualitárias em relação aos homens. Essas igrejas foram muito importantes para o movimento missionário, porque ofereciam espaço e apoio e era ali onde as mulheres exerciam a sua liderança.

Com o desenvolvimento da doutrina da Sucessão Apostólica ligada somente aos homens e o senso de *status* clerical no século III, as mulheres ordenadas não desempenhavam mais os mesmos papéis que os homens (Mandigan; Osiek, 2005, p. 6). Como diaconisas, davam assistência no batismo, faziam visitas pastorais, ajudavam na instrução e na manutenção da ordem nas assembleias, mas somente dirigidas ao público feminino. Elas se tornaram um elo entre as mulheres da comunidade e o seu bispo, ou seja, subalternas ao bispo.

Desse modo, vale ressaltar a importância da figura feminina na história do Cristianismo Primitivo. Contudo, em muitos períodos da história, por questões patriarcais, a história das mulheres sofreu um abafamento. A pesquisa apresentada acima demonstrou a acolhida das mulheres no movimento de Jesus de Nazaré, bem como suas funções de liderança exercidas no Cristianismo Primitivo. Todavia, esse protagonismo feminino com o passar do tempo foi sendo substituído pela hegemonia dos homens através da burocratização do Cristianismo nos séculos a frente. Para exemplificar essa presença e liderança de mulheres, segue abaixo um exemplo ímpar de Teodora episcopisa de Roma para elucidar a atuação feminina fora da Palestina.

⁸⁹ Fl 1, 1: “Παῦλος καὶ Τιμόθεος δοῦλοι Χριστοῦ Ἰησοῦ πᾶσιν τοῖς ἁγίοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τοῖς οὖσιν ἐν Φιλίπποις σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις”.

⁹⁰ Vide para aprofundar o assunto Richter Reimer e Crusemann (2016, p. 179-190) sobre as Igrejas Domésticas.

2.1.2 Theodora, *Epískopa* em Roma⁹¹

Theodora, *epískopa*⁹² em Roma foi mãe do Papa Pascoal I. Esse título está registrado em uma inscrição em grego num mosaico cristão do século IX da Basílica de Santa Praxedes em Roma, na Capela do Bispo Zenão de Verona.

Richter Reimer (2015, p. 1482) menciona que Santa Praxedes foi irmã de Santa Pudenciana, São Novato, São Timóteo, filha de São Pudêncio e neta de Santa Priscila e do senador Quintus. Santa Priscila foi a construtora da catacumba que leva o seu nome em Roma.

Junto do Papa São Pio I em Roma Praxedes e Pudenciana atendiam os pobres, batizavam pessoas de outras religiões na *Ecclesiae Pudentis*. Durante a perseguição do império durante os reinados de Marco Aurélio e Antonino Pio foram martirizadas Praxedes e Pudenciana, cujos dados estão preservados na *Legenda Aurea* do século XIII, escrita por Tiago Voragine, e *Vita Praxedis*, escrita no século V. A Basílica Menor de Santa Praxedes, repleta de arte carolíngia, se encontra na cidade Antiga de Roma vinculada à catacumba de Santa Priscila, avó de Santa Praxedes.

O conceito de *titulus* foi importante no Cristianismo nascente, sendo que cada *domus ecclesiae* era de posse de um dono (senhor) e a constituição de um *tituli* era uma necessidade local político-eclesiástica (Richter Reimer, 2015, p.1485).

Sob o imperador Constantino e o Papa Dâmaso foi fortalecido o culto junto ao túmulo dos santos mártires como acontecia no culto romano aos falecidos e a devoção as relíquias. O *andirivieni* continuou sob o Papa Pascoal I e os restos das mártires Praxedes e Pudenciana foram levados à basílica menor com a criação de uma rota litúrgica como forma de se opor à iconoclastia.

Na análise da capela de São Zenão, uma parte do interior da Basílica Menor de Santa Praxedes, Richter Reimer (2015, p.1482) observou mais especificamente alguns mosaicos. Pela pesquisa, evidenciou que nos Cristianismos Originários mulheres lideravam as comunidades (*domus ecclesiae* ou *Eclesía en Oikou*) como aparece em Romanos 16,1-16 (diácona Febe de Cencreia, Corinto, por exemplo) ou

⁹¹ As informações concernentes à Teodora Epískopa de Roma foram retiradas de Richter Reimer (2015, p. 1480-1509).

⁹² Sobre a liderança do episcopo vide o capítulo 1 o item 1.2.1 sobre a Constituição Histórica do Primado Petrino, o surgimento do Ministério Apostólico e dos Sínodos até 343 d.C. Teodora em seu tempo era episcopa de Roma como os demais episcopos. Recordá-la é uma forma de romper com interpretações misóginas.

1 Tm 3. Os dados expressos em textos do Novo Testamento e nas imagens antigas atestam igualdade e mutualidade existente nos Cristianismos Originários e nos inícios da Igreja.

Em alguns mosaicos, como forma de reconstrução da memória, encontra as santas mulheres adornadas de coroas, palmas e auréolas (sinais da vitória do martírio) e outras figuras notáveis do Novo Testamento e do Antigo Testamento em torno do Cristo Ressuscitado, o *pantokrator*, que evidencia os conflitos e as lutas com o Islã da época.

Nesse local também foi observada a representação da Virgem Maria e seu filho Jesus, bem como um mosaico com imagens de Praxedes, Pudenciana e Teodora, sobre a qual consta a inscrição *epíscoa*. O nimbo (“auréola quadrada”) de Teodora representa que a pessoa retratada estava viva quando o mosaico foi feito, e que o seu título remete para função episcopal, portanto, forte indício de mulheres líderes eclesiais.

No conjunto em pauta, Maria representa a liderança espiritual junto às mulheres. A persistência de várias imagens ligadas a Praxedes e Pudenciana representam com destaque o exercício da sua diaconia socioeclesial em Roma. No mosaico do altar de Santa Maria se encontra o simbolismo da autoridade religiosa, poder e glória divina, por causa da predominância da cor azul-purpúrea e da coroa do martírio nas mãos de Praxedes e Pudenciana. Assim, o mosaico manifesta um conjunto imagético em termos históricos e teológicos significativos para a reconstrução da participação e liderança de mulheres na Igreja. A frase na mão de Jesus *ego sum lux* apresenta a crença na divindade de Jesus, bem como o papel de Maria para a encarnação e sua intimidade com a Trindade.

Um outro mosaico representa Praxedes, Pudenciana e Agnes com predominância do amarelo, indumentarias do ofício diaconal (dalmática). A posição ereta delas representa a luta das mulheres pelas virtudes heróicas da acolhida, cuidado com os peregrinos e sua vitória com o martírio.

São evocações memoráveis, uma rede de continuidades de mulheres que atuavam nas *domus ecclesiae romanae*, acolhendo pessoas perseguidas e marginalizadas pelos iconoclastas ou pelo Islã. Com isso, torna-se evidente também para períodos posteriores que mulheres não apenas participavam, mas exerciam funções de liderança socioeclesial, cujo fundamento está em Jesus de Nazaré, o Ressuscitado.

Essa breve apresentação de algumas mulheres nas origens do Cristianismo e da Igreja não pode prescindir do aprofundamento do estudo da presença, participação e importância de Maria Madalena. Para tal, far-se-á a análise de Jo 20,1-8, destacando o seu Primado apostólico. No entanto, por primeiro, será abordado sobre os relatos de aparições do Ressuscitado.

2.1.3 Relatos de Aparições do Ressuscitado

Nos relatos das aparições do Cristo Ressuscitado nos Evangelhos, Jesus tem o objetivo de reconduzir a comunidade cristã dispersa pela dureza da morte por crucificação. Davidson (1997, p. 1938) apresenta que houve cinco ocasiões durante o primeiro dia em que Cristo apareceu a seus seguidores:

1. A Maria Madalena (Mc 16,9-11; Jo 20,11-18). 2. A Maria, a mãe de Tiago e a Salomé (Mt 28,9-10). 3. A Pedro (Lc 24,34). 4. A dois discípulos de viagem para Emaús (Lc 24,13-35; Mc 16,12-13). 5. Aos discípulos quando estavam reunidos, sendo que Tomé estava ausente (Mc 16,14; Lc 24,33-49; Jo 20,19-23)".

Davidson (1997, p. 1940) apresenta que o Ressuscitado se revelou novamente os seus discípulos ao longo de outros dias⁹³ até a ascensão:

6. Aos discípulos quando estavam reunidos, uma semana mais tarde, sendo que Tomé estava presente (Jo 20,26-29). 7. A sete discípulos à beira do Mar de Tiberíades (Jo 21,1-23). 8. Aos onze e outros em uma montanha da Galiléia (Mt 28,16-18). Este aparecimento é considerado por muitos como sendo o mesmo que é referido por Paulo em 1Co 15,6, onde ele afirma: "foi visto por mais de quinhentos irmãos de uma só vez". Para completar o relato dos aparecimentos podemos agora sair dos quatro Evangelhos e notar: 9. Para Tiago (1Co 15, 7). Finalmente, e de novo nos registros do Evangelho, temos o aparecimento de nosso Senhor justamente antes da ascensão. 10. Aos onze (Mc 16,19; Lc 24,50-52. Notar que nestas duas passagens o aparecimento está necessariamente subentendido, porém não está descrito explicitamente).

Portanto, o Ressuscitado como narrado nos livros canônicos, manifestou-se num total de dez ocasiões como forma de reunir a comunidade dispersa. Davidson

⁹³ Em Jo 21,1 "às margens do mar de Tiberíades": Mateus (e Marcos) refere só uma aparição ocorrida na Galiléia (sic); Lucas, por sua vez, só uma aparição em Jerusalém. Quanto a João, temos dele dois relatos de aparição em Jerusalém (Jo 20) e um na Galiléia (sic), o que agora nos ocupa" (Niccaci; Battaglia, 1981, p. 266).

(1997, p. 1938) apresenta que os motivos das aparições foram as seguintes: no primeiro dia, trazer conforto e nova segurança a comunidade dispersa (as cinco primeiras aparições ocorrem no primeiro dia). Apareceu a Maria Madalena, aos discípulos de Emaús, a Pedro e aos Doze no primeiro dia. Nos outros dias, uma das aparições foi a Tomé que estava disperso (são mais cinco aparições). Depois de reunir a comunidade primitiva os enviou à Galileia. Por fim, os envia a Jerusalém para aguardar o Pentecostes; e, em uma última aparição acontece a ascensão.

Compreender a sequência das aparições é uma forma de entender o lugar das perícopes de Jo 20,1-18 e 21,1-19 dentro da estrutura do Quarto Evangelho. Abaixo seguem observações sobre a estrutura da perícopa de Jo 20,1-18.

2.2 A ESTRUTURA DA PERÍCOPE DE JOÃO 20,1-18: ENCAMINHANDO A ANÁLISE

A perícopa de João 20,1-18 é constituída de duas cenas pascais: a cena de Maria Madalena, do Discípulo Amado e de Pedro indo ao sepulcro, quando veem o Ressuscitado. Essas duas cenas possuem um caráter mais individual, pois o autor tenta estabelecer que a fé é uma experiência baseada no encontro com o Ressuscitado. O Quarto Evangelho narra as ações de Maria Madalena durante o encontro com o Ressuscitado. No início da perícopa (20,1-10), ela vai ao sepulcro e, ao perceber que a pedra do mesmo fora removida, dirige-se apressadamente aos discípulos. João 20,11-18 narra a ocasião do seu encontro com o Cristo Ressuscitado e o diálogo que se segue.

O Quarto Evangelho “oferece um relato pontual das aparições do Ressuscitado a distintos fiéis durante um período” (Péres Millos, 2019, p. 1741). O texto teria intenções futuras, mas seu tempo seria relativo à geração de fiéis da era apostólica. Para Schnackenburg (1981, p. 492), as histórias narradas no capítulo 20 possuem “enunciados importantes para os futuros crentes e posto no fim do seu evangelho colocou o propósito a todos (20,31)”.

Koester (2005, p. 97) menciona três principais registros sobre a ressurreição: a coletânea dos ditos de Jesus resultariam nos primeiros evangelhos dos Ditos sinótico, os textos de Paulo, e um relato sobre Pentecostes. Essas fontes apresentavam a convicção da ressurreição, onde sua palavra dava vida às Comunidades Primitivas.

O *Corpus* Joanino e o Quarto Evangelho destacam-se por possuírem um formato de narrativa realista que estão, como explica Gonzaga (2020, p. 681-682), repletos de prosas expositivas e cheios de exortações. Na lista canônica o Quarto Evangelho contrasta com “enorme diferença de estilo, simbologia, cronologia, geografia, vocabulário e de teologia” (Gonzaga, 2020, p. 681-684) com relação aos outros evangelhos.

O Quarto Evangelho como apresenta Boring (2015, p. 1203), pode ser dividido em dois livros, além do prólogo e do epílogo: Livro dos Sinais (Jo 1,19-12,50) e o Livro da Glória (13,1-20,31)⁹⁴. Desse modo, a perícope situa-se no Livro da Glória. No Quarto Evangelho, a cruz possui uma ótica de manifestação da glória de Deus, sendo uma realização do plano redentor e intimamente ligada à ressurreição. Segundo Carson (1991, p. 436), a cruz é um caminho, uma rota de Jesus para retornar ao Pai (cf. Jo 14,28-31; 20,17).

A divisão proposta por León-Dufour (1998, p. 144) para o capítulo 20 do Quarto Evangelho é a seguinte: Madalena junto do sepulcro vazio de Jesus (vv.1-18); o Ressuscitado junto aos discípulos (vv.19-29); a primeira conclusão do Quarto Evangelho (vv.30-31).

Pérez Millos (2019, p. 1781) propõe outra divisão, recomendando a seguinte estrutura que avança para o capítulo 21: A ressurreição do Verbo encarnado (20,1-21,25), subdividindo em: o túmulo vazio (20,1-10); as aparições do Ressuscitado (20,11-21,23), especificamente à Maria Madalena (20,11-18); aos discípulos sem Tomé (20,19-25); aos discípulos com Tomé (20,26-31); outras aparições do Ressuscitado (21,1-25).

No Quarto Evangelho podem ser encontrados elementos presentes da tradição dos sinóticos. Existem pelo menos cinco desses: em 20,1 Maria de Magdala é apresentada como uma das mulheres de Mc 16,1-2, sendo que em Marcos ela aparece junto com outras mulheres. A tradição joanina reelabora e não menciona essas outras mulheres. Em 20,2 há o destaque para o correr de Maria Madalena para convocar os discípulos, o que recorda o fato ocorrido em Mt 28,8. Em 20,11 a aparição do Ressuscitado contém reflexos da aparição às mulheres ocorrida em Mt 28,9-10. Em 20,3 existe uma semelhança da ida de Pedro ao túmulo com a informação em Lc 24,12. Em 20,19-23 o Ressuscitado aparece aos discípulos reunidos, o que apresenta

⁹⁴ Sobre a estrutura do Quarto Evangelho vide o item 1.2.2 dessa dissertação onde foi tratado o assunto com maiores detalhes.

motivos idênticos de Lc 24,36-43, mas esses motivos são ditos de forma abreviada, pois houve uma reduplicação para a aparição a Tomé que estivera ausente (vv. 24-29) (Konings, 2000, p. 396-397).

Lima (2021, p. 68) ensina que os relatos presentes em João 20,1-18 possuem como cenário de fundo o Jardim do sepulcro com o túmulo vazio. A narrativa possui três grandes temas: Maria visita o túmulo sozinha, sendo que nos sinóticos são as mulheres; a chegada de Pedro e o outro discípulo e; a aparição do Ressuscitado a Maria de Magdala.

O relato da perícopes de Jo 20,1-18 pode ser dividida em dois: a visita ao túmulo vazio e a aparição a Maria de Magdala. Essa é a personagem que aparece nas duas cenas. “O capítulo 20 retoma de forma cruzada os grandes cenários dos capítulos 18-19 e 13-17, respectivamente” (Konings, 2000, p. 396). Os dois cenários são: o jardim (onde se encontrava o sepulcro vazio) e o cenáculo (onde se reunia a comunidade). No capítulo 20, Madalena se dirige do jardim para o local em que a comunidade estava reunida.

Sobre a perícopes de João 20,1-18, no Quarto Evangelho, morte e ressurreição fazem parte da mesma realidade, pois têm como objetivo mencionar a glorificação de Jesus. Existe uma unidade de narrativa, pois “João não apenas conserva a unidade que o relato da Paixão e Ressurreição já tinha na tradição, mas a reforça mediante a dupla narrativa de Jesus mostrando suas chagas: o ressuscitado é exatamente aquele que foi morto” (Konings, 2000, p. 396).

É importante recordar que o Quarto Evangelho foi forjado em controvérsias internas da comunidade e, desta forma, essas controvérsias marcam de maneira indelével a escrita desse texto bíblico (Brown, 1986, p. 166). O Quarto Evangelho, por seus relatos do encontro com o Ressuscitado, almeja despontar no leitor e na leitora um caminho de fé, pois a impossibilidade de contato físico com o Ressuscitado se faz com a experiência narrada no texto (Ramos, 2006, p. 326).

Nessa dissertação, a divisão será feita de acordo com a apresentada por León-Dufour (1998, p. 144) para o capítulo 20 do Quarto Evangelho: Madalena junto do sepulcro vazio de Jesus (Jo 20,1-18), no entanto, para se analisar a perícopes de Jo 20,1-18 optar-se-á por uma divisão em subitens mais propícia à análise proposta nessa dissertação, diferentemente da dos autores supracitados: 2.2.1 Maria Madalena e o Sepulcro Vazio (Jo 20,1-2); 2.2.2 Os Dois Discípulos se dirigem ao Sepulcro Vazio (Jo 20,3-10); 2.2.3 Maria Madalena vê os Anjos junto ao Sepulcro Vazio (Jo 20,11-13)

e 2.2.4 Maria Madalena e o Ressuscitado (Jo 20,14-18). O texto que segue tem como objetivo analisar a perícopes que dá destaque a Maria Madalena. O objetivo da análise é compreender o encontro de Cristo Ressuscitado e Maria Madalena no sepulcro no primeiro dia da semana. A perícopes joanina aborda sobre o mistério cristológico da ressurreição, e é nela que procuraremos perceber as relações de gênero existentes e a possibilidade do Primado Apostólico em Madalena. Para melhor analisar Jo 20,1-18, a metodologia será esta: em forma de citação no início de cada item aparecerá trechos do Quarto Evangelho em português, correspondentes a versão em Matos Soares (1956)⁹⁵, em grego do texto majoritário em Gomes e Olivetti (2015) e de Nestlé-Aland (2012).

2.2.1 Maria Madalena e o Sepulcro Vazio (Jo 20,1-2)

Jo 20,¹No primeiro dia da semana, foi Maria Madalena ao sepulcro, de manhã, sendo ainda escuro, e viu a pedra tirada do sepulcro.

¹τῇ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων μαρία ἡ μαγδαληνὴ ἔρχεται πρωτὶ σκοτίας ἐτι οὔσης εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ βλέπει τὸν λίθον ῥιζμένον ἐκ τοῦ μνημείου.

²Correu, então, e foi ter com Simão Pedro e com o outro discípulo, a quem Jesus amava, e disse-lhes: "Levaram o Senhor do sepulcro, e não sabemos onde o puseram."

²τρέχει οὖν καὶ ἔρχεται πρὸς σίμωνα πέτρον καὶ πρὸς τὸν ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ ἰησοῦς, καὶ λέγει αὐτοῖς, ἤραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου, καὶ οὐκ οἶδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.

Num mundo extremamente patriarcal repleto de androcentrismo deve ter sido muito difícil aceitar que uma mulher tivesse a primazia de ser a primeira testemunha do túmulo vazio, a primeira testemunha da ressurreição, a primeira enviada pelo Ressuscitado (Tepedino, 1990, p. 108). Essa situação pode ter provocado conflito na Igreja Primitiva, como atestam os evangelhos apócrifos.

A perícopes inicia narrando um novo tempo pela informação cronológica “no primeiro dia da semana” (Jo 20,1). Segundo Léon-Dufour (1998, p. 167): “‘Primer día’ sugiere que ha comenzada un tiempo nuevo para el mundo”. A apresentação do domingo após a celebração da Páscoa Judaica é importante, pois ressalta o começo de uma nova semana e a separação da Páscoa Judaica e da Páscoa Cristã. Por exemplo, em Jo 11,55 o Quarto Evangelho menciona “a Páscoa do Judeus”,

⁹⁵ Opta-se aqui por utilizar a tradução de Matos Soares (1956) por ser a primeira edição da bíblia católica em português que se utilizou dos originais para a tradução e não comumente como era feito no meio católico com o uso da Vulgata apenas.

demonstrando essa separação (Mateos; Barreto, 1989, p. 559). Para Capucho (2010, p. 30), é a semana da nova Criação, por isso, o Ressuscitado “soprou” sobre os discípulos o Espírito (Jo 20,23) fazendo uma alusão a Gn 2,7 e a Ez 37,9.

Conforme Durrwell (1968, p. 295):

Jesus ressuscita na manhã do primeiro dia da semana. Tendo cuidadosamente contado os dias da semana terrestre de Cristo, João sublinha esta data da ressurreição. Neste dia começa a nova semana da criação. Entrando em sua glória, Jesus vivifica toda a carne (17,1s.); na mesma tarde insufla sobre as primeiras águas do mundo (Gn 1,2).

Segundo Mateos e Barreto (1993, p. 833), a informação cronológica ‘primeiro dia’ marca uma etapa definitiva da criação. É ao mesmo tempo ‘primeiro dia’ e o ‘último dia’. É o tempo messiânico, a era escatológica em que se realiza o reinado de Deus na história humana.

O tempo cronológico no formato do tempo judaico foi superado, porque a partir das primeiras comunidades cristãs, Jesus de Nazaré é confesso o Messias esperado. Para comunidades cristãs inicia-se um tempo novo, o tempo escatológico. O Quarto Evangelho narra as festas litúrgicas por sete vezes, as judaicas por seis vezes, a Páscoa Mosaica e, por último, uma festa vivida, realizada na experiência da Ressurreição, a Páscoa Cristã (Durrwell, 1968, p. 26).

O ‘primeiro dia’ é o dia de Maria Madalena manifestar-se junto do sepulcro. Nela transborda a imagem da discipula, da manifestação feminina da caminhada das mulheres ao sepulcro vazio. Madalena liga, intercala, intercepta o capítulo 20 para o 21 do Quarto Evangelho. Ela é testemunha (Konings, 2005).

Brown (1979, p. 1288) afirma que na tradição dos sinóticos as mulheres iam ungir o cadáver de Jesus, motivo da sua presença na experiência do Ressuscitado. Esse detalhe foi omitido propositalmente no Quarto Evangelho, porque ele introduz a unção de Jesus antes de sua sepultura junto a mulher pecadora que ungiu seus pés (Jo 12,1-11).

Essa tese de Brown (1979, p. 1288) não se sustenta, pois em Jo 19,39-40 o corpo de Jesus é ungido por José de Arimatéia e Nicodemos. Seria um acréscimo essa passagem para se opor à unção feita pela mulher em Jo 12,1-11? ou seria uma forma de ocultar os motivos de Madalena e das mulheres irem ao sepulcro? A indagação fica em aberto. Konings (2005, p. 348) ao mencionar essa unção por José

de Arimatéia e Nicodemos afirma que Maria Madalena foi ao sepulcro para chorar somente (cf. v.11).

O encontro de Madalena com o Ressuscitado acontece quando “ainda estava escuro” (Jo 20,1). O luto se faz presente, se expressa (v.11). A superação do luto é iniciativa do Ressuscitado, Ele se manifesta. A pedra foi retirada. Maria Madalena corre para dar a notícia.

No versículo 1 aparece a expressão *λίθον ῥημένον* (“pedra removida”). Maria Madalena se depara com o sepulcro vazio. Konings (2000, p. 878) apresenta que a pedra removida possui dois motivos: a morte foi vencida e a pedra removida seria sinal dessa vitória. Deste modo, o sepulcro vazio com a pedra removida seria um sinal visível do Ressuscitado. Por outro lado, o próprio evangelho apresenta a não necessidade de remoção da pedra (cf. Jo 20,26).

O ‘sepulcro vazio’ é o centro da primeira parte da perícope: “O túmulo aberto (vazio) não provoca a fé pascal, mas apenas susto” (Kessler, 2002, p. 261). Madalena, ao ver o sepulcro vazio, compreende que algo aconteceu. Algo que supera a compreensão humana. Por isso, o sepulcro vazio suscita espanto e incompreensão de Madalena (cf. Jo 20,2).

O termo *μνημεῖον* geralmente é traduzido por “sepulcro”, mas no versículo 1 tem sentido diferente. Ele significa memorial/mausoléu, ou seja, não é um simples sepulcro, mas uma tumba especial como a de um rico proprietário. A raiz de *μνημεῖον* é *μνεία* que significa “lembrança” ou “memória”, como aparece em Rm 12,13. Significa memória afetiva (Bartels, 2000, p. 1179).

Esse mausoléu fora cedido por José de Arimatéia. No versículo 5 aparece que o outro discípulo “se curvou” (*παρακύψας*). Isso se deve ao fato de que existiam dois tipos de sepulcros: cova e caverna. Os mais comuns eram os poços na vertical, e sobre a cavidade havia uma tampa como forma de proteção ao cadáver. Também havia as covas na horizontal, que eram sepulcros escavados⁹⁶. Possuíam uma abertura de aproximadamente um metro de diâmetro. Desse modo, para uma pessoa adulta entrar nele havia a necessidade de se curvar, como apresentado em Jo 20,5. Na entrada desse tipo de sepulcro era colocado uma grande pedra em roda como forma de proteção (Nicolas, 2023, s/p). Essa proteção era importante, sendo que Jo 20,1 usa a palavra *ῥημένον* designando que a pedra foi arrancada a força. O Quarto

⁹⁶ Vide sobre a construção e estilos de catacumbas em Roma em Richter Reimer (2009, p. 104-107).

Evangelho é o único a usar o verbo *αἶρω/ῥυμένον* para aludir que a pedra foi removida violentamente, como um sinal de força e poder. Segundo Champlin (2014, p. 630), essa pedra colocada no túmulo evidencia de que o sepulcro era escavado na rocha e a remoção dela seria tarefa hercúlea para as poucas mulheres presentes na cena. Nos textos sinóticos Mc 16,4; Mt 28,2; Lc 24,1, o termo que aparece é *αποκυλιω* “rolar à parte”. Essa informação contribui para evidenciar o que havia sido mencionado em Mt 28,2: “o anjo do Senhor descendo do céu girou a pedra e sentou-se sobre ela”.

Dentre os sepulcros mausoléus em forma de cova na horizontal haviam dois tipos de sepulturas individuais: os *kōkins* que eram nichos cavadas na horizontal em paredes e outros que eram nichos em forma de arco que possuíam uma pedra grande em forma de retângulo onde o corpo era posto em cima. Esses últimos devem ter sido o tipo de sepulcro em que Jesus foi sepultado, motivo pelo qual o versículo 12 apresenta um anjo à cabeceira e outro aos pés, onde jazera o corpo de Jesus (Nicolas, 2023, s/p).

A ausência do corpo é outro elemento importante nessa primeira parte da perícope. Guerra (2020, p. 92) afirma evocar o “espaço mórbido da ausência que anuncia a presença. Lugar fúnebre onde o não estar do seu corpo significa ser e estar para além corporalmente”.

A cena deixa transparecer o abatimento sentido por Maria Madalena devida a ausência do corpo de Jesus. Contudo, como menciona Lima (2021, p. 89), Madalena corre “não para fugir, mas para comunicar o ocorrido, para conclamar os discípulos Pedro e o outro a quem Jesus amava, compartilhar seu pavor”. A comunidade estaria dispersa, e por isso ela teria encontrado somente os dois. E com isso, o capítulo 20 deixa transparecer algo bastante significativo: o grupo dos homens havia desaparecido desde a morte de Jesus, e retornam à cena pela ação de uma mulher, Madalena.

Maria Madalena anuncia a Pedro e ao outro discípulo que “levaram o Senhor do sepulcro e não sabemos onde o colocaram” (20,2). Lima (2021, p. 89) afirma que “a testemunha da ressurreição, é ainda, a anunciadora da ausência”. Os verbos presentes nos versículos 1 e 2 manifestam a ação alarmante de Madalena, a sua dor diante da ausência do corpo. Trata-se de verbos de percepção e de ação: ver, correr, ir.

Em Jo 20,1.2 aparece um indício de que o texto original sofreu alterações posteriores. Madalena menciona aos dois discípulos a retirada da pedra e do corpo

com o uso do verbo *οἶδαμεν* (“sabemos”, Jo 20,2), portanto, com o uso da primeira pessoa do plural. Talvez isso fosse um resquício da tradição das mulheres. Em Jo 20,1, porém, se utiliza o verbo *ἔρχεται* (“vai”) na terceira pessoa do singular. Como interpretar isso? O evangelho joanino quer propositalmente destacar Maria Madalena dentre o grupo de mulheres?

Maria Madalena anuncia aos dois discípulos no versículo 2 usando o verbo *οἶδαμεν* (“saber”) na primeira pessoa do plural. O verbo *οἶδαμεν* é formado pelo sufixo *οἶδα*, raiz de “conhecimento”. Em 1 Ts 5, 12 ele possui o sentido de respeitar. No versículo 1 narra usando *ἔρχεται*, o verbo ir na primeira pessoa do singular. Segundo Capucho (2010, p. 32), isso é outro forte indicio de que o texto original sofreu alterações em redações posteriores. Esse verbo aparece 33 vezes no Novo Testamento.

Segundo Lima (2021, p. 87), nos sinóticos Madalena não está sozinha, mas

outras mulheres são mencionadas e nomeadas. Segundo Mateus, Madalena está acompanhada da “outra Maria” (Mt 28,1); Marcos informa que foram com Madalena, Salomé e Maria, mãe de Tiago (Mc 16,1); Lucas lista Madalena, Joana, Maria, mãe de Tiago e “outras” (Lc 24,10).

Com isso, Maria Madalena representa o fato histórico da participação das mulheres na ida ao sepulcro vazio. Esse ato possui a função de ligar Jo 20,1-2 a João 20,11-18. Segundo Konings (2005, p. 348-350), trata-se de preparar e ressaltar o próximo passo na perícopes na qual ela, Madalena, é a testemunha da aparição do Ressurrecto. A narrativa apresenta o clímax vivido pela comunidade e o sentimento de frustração pela morte de Jesus de Nazaré. No entanto, com o desenrolar da perícopes, a comunidade descobre a vida na morte. Segundo Champlin (2014, p. 630), essa narrativa ressalta a importância de que Maria Madalena é uma testemunha ocular, ou seja, essa narrativa se originou com ela e o seu relato é a base para a composição desse texto.

Maria Madalena dirige-se ao sepulcro no intuito de encontrar o Mestre. As informações apresentadas nos versículos 1 e 2 testificam seu protagonismo, sua coragem de ainda escuro ir ao sepulcro e sua capacidade de diálogo ao comunicar a Pedro e ao outro discípulo o que havia visto naquela ocasião.

2.2.2 Os Dois Discípulos se dirigem ao Sepulcro Vazio (Jo 20,3-10)

Jo 20,³Partiu, pois, Pedro com o outro discípulo, e foram ao sepulcro.

³*ἔξῃλθεν οὖν ὁ πέτρος καὶ ὁ ἄλλος μαθητής, καὶ ἦρχοντο εἰς τὸ μνημεῖον.*

⁴Corriam ambos juntos, mas o outro discípulo corria mais do que Pedro, e chegou primeiro ao sepulcro.

⁴*ἔτρεχον δὲ οἱ δύο ὁμοῦ· καὶ ὁ ἄλλος μαθητής προέδραμεν τάχιον τοῦ πέτρου καὶ ἦλθεν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον,*

⁵Tendo-se inclinado, viu os lençóis postos no chão, mas não entrou.

⁵*καὶ παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια, οὐ μέντοι εἰσῆλθεν.*

⁶Chegou depois Simão Pedro, que o seguia, entrou no sepulcro e viu os lençóis postos no chão,

⁶*ἔρχεται οὖν καὶ σίμων πέτρος ἀκολουθῶν αὐτῷ, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον· καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα,*

⁷e o sudário que estivera sobre a cabeça de Jesus, o qual não estava com os lençóis, mas dobrado num lugar à parte.

⁷*καὶ τὸ σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἓνα τόπον.*

⁸Então entrou também o outro discípulo, que tinha chegado primeiro ao sepulcro. Viu e creu.

⁸*τότε οὖν εἰσῆλθεν καὶ ὁ ἄλλος μαθητής ὁ ἐλθὼν πρῶτος εἰς τὸ μνημεῖον, καὶ εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν·*

⁹Com efeito, ainda não entendiam a Escritura, segundo a qual ele devia ressuscitar dos mortos.

⁹*οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφὴν ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.*

¹⁰Depois os discípulos voltaram para sua casa.

¹⁰*ἀπῆλθον οὖν πάλιν πρὸς αὐτοὺς οἱ μαθηταί.*

A partir do versículo 3 ao 10 aparecem Pedro e o outro discípulo, com a finalidade de verificarem as informações dadas por Maria Madalena. Segundo Berger (1998, p. 206), Madalena se dirige aos homens para que testemunhassem a pedra retirada, já que o testemunho das mulheres não era aceito pela tradição judaica (cf. Nm 35,30; Dt 17,6; 19,15). Para Champlin (2014, p. 630), Maria Madalena corre desesperada tomada pelo temor de que o sepulcro havia sido violado e profanado, foi um julgamento prévio que teve por base o medo.

Diferentemente de Berger (1998, p. 206), Richter Reimer (1995, p. 35) afirma que havia algumas brechas nas leis judaicas, e que as mulheres podiam testemunhar publicamente, como no caso da *kethubah*. Isso corrobora com os relatos evangélicos da ressurreição, ou seja, as mulheres foram testemunhas. A história interpretativa, contudo, a partir de seletivo processo de escolha de textos, alega que não poderiam ser testemunhas.

A frase *οὐκ οἶδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν* (“não sabemos onde puseram ele”) possui um “nós” oculto no verbo. Para Champlin (2014, p. 630), seria um nós editorial e um sinal da presença de outras mulheres que são omitidas no texto, mas essa

afirmativa não quer dizer que essas outras mulheres permaneceram no sepulcro como Maria Madalena.

No Quarto Evangelho, Pedro é uma figura concreta (Tuñi, 1991, p. 101-105) e por isso apressadamente Maria Madalena se dirige “a Simão Pedro e o outro discípulo” e alerta sobre o sumiço do corpo (Jo 20,2): “Tiraram o Senhor do sepulcro e não sabemos onde o puseram”. Os detalhes na narrativa sugerem “reminiscências de uma testemunha ocular” (Davidson, 1997, p. 2004).

O Discípulo Amado ao lado de Pedro na perícope aparece não como concorrente, mas amigo. Segundo Brown (1970, p. 1006-1007):

We remember that Peter was in the original form of the story; and so, while the introduction of the Beloved Disciple inevitably created a contrast, to an extent that contrast is accidental and is scarcely a major aspect of Johannine polemic. Moreover, to be precise, the Beloved Disciple is placed in Peter's company and is not set over against him. Indeed, throughout the Gospel Peter and the Beloved Disciple are portrayed as friends and not as rivals... But Peter is not the special hero of the Johannine writer. The Beloved Disciple has that role; and the writer takes special interest in showing the Beloved Disciple's 'primacy of love,' a superiority that does not exclude Peter's possessing another type of primacy”.

Lima (1994, p. 15.217) apresenta a tese de que μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ ἰησοῦς (“discípulo a quem Jesus amava”) foi um acréscimo⁹⁷, de modo que, na narração original, somente Pedro, ao ser avisado por Madalena dirige-se ao sepulcro. Lima (1994, p. 217) apresenta outra tese de que o uso repetido da preposição πρὸς (v.2) indica que os dois discípulos estavam em locais diferentes. Mateos e Barreto (1989, p. 810) afirmam o mesmo sobre o uso repetido da preposição πρὸς (v.2) e por isso a expressão ἀπῆλθον οὖν πάλιν πρὸς αὐτοὺς οἱ μαθηταί (“partiram então novamente para si mesmo os discípulos”), significa que cada um voltou ao lugar de onde saíram. Lima (1994, p. 15.217) atesta isso usando-se de Brown (1970, p. 983.1001), que afirma que Maria Madalena se dirige a Pedro por ser ele o líder dos seguidores de Jesus e que Pedro não havia fugido como os outros discípulos. Embora a introdução do Discípulo Amado crie um contraste, ambos são apresentados como amigos. O Discípulo Amado permite Pedro entrar antes no sepulcro, mesmo tendo ele chegado por primeiro (Jo 20,6). Nesse sentido, pode-se entender, com Brown (1970), que o Quarto Evangelho foca no Primado do amor e não da autoridade. Nestle-Aland (2012,

⁹⁷ O foco da tese doutoral de Lima (1994) é sobre Pedro. Talvez o autor queria aludir a aparição afirmada por Paulo no texto de 1Cor 15,5-9.

p. 371) atesta que a expressão *ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ ἰησοῦς* está no texto aceito como versão original, mais testemunhado e ele é atestado por Gomes e Olivetti (2015, p. 446).

As cenas narradas na perícopa expressam uma profissão de fé, é o caminho da fé percorrido pelos discípulos e discípulas. É uma forma de dissipar as dúvidas existentes dos adversários da comunidade, bem como dúvidas intracomunitárias sobre veracidade do evento Cristo. As cenas apresentam e atestam a continuidade entre o Crucificado e o Ressuscitado. Pedro aparece como discípulo, mas o maior destaque é dado ao Discípulo Amado (Capucho, 2011).

Μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ ἰησοῦς (“discípulo a quem Jesus amava”) tem origem no mesmo radical verbal *φιλέω* usado por Jesus dirigindo-se a Pedro com o verbo *ἐφίλει* (Jo 21), sendo ele também usado nas respostas de Pedro a Jesus. O verbo *ἐφίλει* significa “afeição”, “gostar” ou “amar”. O termo aparece 19 vezes no Novo Testamento. Em Mt 26,48 é traduzido por beijo por sua derivação *φιλησω*. Deste modo, Jesus amava o outro discípulo no mesmo sentido ao qual Pedro corresponde (Gingrich; Danker, 1993).

Para Ribeiro (2012, p. 23-24), a corrida ao sepulcro de Pedro e o outro discípulo explica que “embora este corra mais depressa (expressão de seu amor) e seja o primeiro a crer, aquele tem autoridade indiscutível (o capítulo 21 ressalta o papel pastoral de Pedro), a qual é demonstrado em sua preeminência ao entrar no sepulcro”.

No versículo 4 a palavra *μνημείου* (“sepulcro”) aparece pela quinta vez. São um total de nove repetições em onze versículos⁹⁸. Essa insistência demonstra a ideia central para a Comunidade Joanina naquele momento: a ideia de Jesus morto (Mateos e Barreto, 1989, p. 814). Deste modo, os dois discípulos correndo manifestam esse mesmo propósito. Brown (1986, p. 117) menciona que “o amor aproximou mais de Jesus o Discípulo que o apóstolo mais importante e tornou esse Discípulo mais perspicaz”.

Sobre o fato de o Discípulo Amado chegar primeiro ao sepulcro, pode-se afirmar que, segundo Mateos e Barreto (1993, p. 837), Simão Pedro⁹⁹ é o “segundo, aquele a quem Jesus queria bem”. O Discípulo Amado deixa Pedro entrar antes como

⁹⁸ Duas vezes no v.1, duas vezes no v.11 e uma vez nos vv. 2, 3, 4, 6 e 8.

⁹⁹ O nome Simão Pedro aparece na confissão de Mt 16,17.

uma forma de manifestar reconciliação e aceitação, pelo fato de ele estar ausente aos pés do Crucificado, ou seja, não indica precedência ou relação hierárquica.

Tilborg (2005, p. 411) assevera algo interessante sobre a expressão “o outro discípulo” (*ἄλλος μαθητῆς*): a menção do *ὁ ἄλλος μαθητῆς* (“o outro discípulo”) em Jo 20,2.4.8 chama a atenção. Em Jo 18,15 “o outro discípulo” (*ὁ ἄλλος μαθητῆς*) junto com Pedro seguira Jesus e era conhecido do Sumo Sacerdote. Isto é possível quando se pensa que *ὁ ἄλλος* (“o outro”) era conhecido do Sumo Sacerdote. Exegetas interpretam o emprego de *ὁ ἄλλος* (“o outro”) para considerar as duas figuras como personagens idênticas no relato. Há que compreender a expressão “o outro discípulo, a quem Jesus amava” de modo que, junto ao segundo discípulo, *ὁ ἄλλος* (“o outro”) amado (= o discípulo que Jesus amava), Pedro é o primeiro discípulo que Jesus amava. Ressalta-se que não foi empregado o termo de Jo 13,23; 21,7 *ὃν ἠγάπα ὁ ἰησοῦς* (“a quem Jesus amava”) com o uso de *ἀγαπάω*, mas *φιλεῖω*¹⁰⁰ em Jo 20,2 *ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ ἰησοῦς* (“o outro discípulo a quem Jesus amava”). O verbo *φιλεῖω* é o que aparece no diálogo de Jesus com Pedro em Jo 21,15-19 nas indagações. Esse assunto não foi encerrado.

Continuando, o Discípulo Amado, no versículo 4 chega mais rápido que Pedro ao sepulcro por amar mais a Jesus (Brown, 1986, p. 117). A partir desses dados e dessa discussão de estudiosos, pode-se intuir que Madalena ama mais, porque vai ao sepulcro quando ainda estava escuro. Segundo Champlin (2014, p. 629), “Maria Madalena, em tudo isso, fez tão somente o papel de precursora e representante de toda a humanidade, e aquilo que ela experimentou, fê-lo em lugar de todos nós”.

Nos versículos 5 a 7 encontra-se a descrição de como os dois discípulos encontraram o sepulcro vazio e das peças de pano no chão. Aconteceu algo que supera todo e qualquer entendimento humano. Segundo Kessler (2002, p. 219-240.260), a forma literária mais antiga da narrativa sobre o anúncio pascal no sepulcro vazio está em Mc 16,1-8. De Mc 16,1-8 são dependentes Mt 28,1-7 e Lc 24,1-11; Jo 20,1.11-13 é influenciado diretamente por ela.

Para Brown (1970, p. 998), o sepulcro vazio não transmitia originalmente a ideia da ressurreição. São as aparições do Ressuscitado que clarificam o significado do sepulcro vazio. Kessler (2002, p. 261), como foi visto, que o sepulcro vazio não possui o intuito de evocar a fé pascal, mas apenas espanto ou susto. O túmulo por

¹⁰⁰ O mesmo termo é usado para mencionar a morte de Lázaro em Jo 11,3 *κύριε, ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ* (“Senhor, eis aquele que amas está enfermo”).

estar vazio provoca um susto em Madalena e nos dois discípulos. Apenas, após a presença do Ressuscitado (Jo 21,14-18) e dos sinais que o acompanham, é que o sepulcro vazio assume o caráter de um sinal da morte vencida por Cristo.

Lima (1994, p. 225-230) corrobora que o Quarto Evangelho dispõe no presente e no imperfeito de *βλέπω* e *θεωρέω*, sendo que no presente usa preferencialmente *θεωρέω*. No aoristo, o Quarto Evangelho usa *ὀράω* e *θεάομαι*, enquanto no perfeito e no futuro usa normalmente, *ὀράω*. O verbo *βλέπω*¹⁰¹ significa visão de algo ordinário percebida com o olho. É a faculdade da visão, possuindo um significado que supera algo que é constatado pela visão. O verbo *θεωρέω*¹⁰² tem Jesus como objeto da visão, significa observar atentamente, perceber, escrutar, notar, provar, conhecer e experimentar. Serve para exprimir sempre uma percepção atenta, minuciosa sobre o mistério de Jesus, que será completado por uma decisão de fé. Quando tem Jesus como objeto pode aparecer junto com o verbo *πιστεύω*. Maria Madalena “vê” Jesus, mas o seu processo de visão só será encerrado e completado em Jo 20,18 quando a visão se traduz em visão de fé. O verbo *θεάομαι*¹⁰³ significa noção de contemplação absorta, vislumbra uma realidade que se esconde por de trás das realidades materiais. O verbo *ὀράω*¹⁰⁴ no Quarto Evangelho é utilizado sempre quando se quer expressar uma visão que chega à profundidade e que pode confundir-se com a fé, de modo que é este o verbo utilizado para traduzir a visão em toda a sua plenitude, referindo-se frequentemente à fé.

No transcorrer do versículo 5, o outro discípulo na entrada do sepulcro vazio vê os panos no chão e não entra. Em João o verbo “ver” (*βλέπω*) significa faculdade de visão extraordinária. Ele é usado 22 vezes no Novo Testamento. Segundo Lima

¹⁰¹ Além deste passo, aparece dezoito vezes no Quarto Evangelho (1,29; 5,19; 9,7.15.19.21.25.39 (2x).41; 11,9; 13,22; 20,1.5;21,9.20).

¹⁰² Aparece vinte e quatro vezes no Quarto Evangelho em 2,23; 4,19; 6,2.19.40.62; 7,3; 8,51; 9,8; 10,12; 12,19.45(2 vezes); 14,17.19(2 vezes); 16,10.16.17.19; 17,24; 20,6.12.14.

¹⁰³ Aparece seis vezes no Quarto Evangelho (1,14.32.38; 4,35; 6,5; 11,45), sendo cinco no tempo aoristo e uma no tempo perfeito.

¹⁰⁴ O verbo *ὀράω* é usado 65 vezes no Quarto Evangelho, sendo 10 no futuro, 19 no perfeito e 36 vezes no aoristo. Usado no futuro, traduz uma visão que se refere à realidade da esfera divina ou a Jesus ressuscitado. Assim, em 1,39.50 e 11,40, faz referências à glória de Deus, e, em 19,35.37, acena também a esta glória, simbolizada pelo sangue e pela água. Em 16,16.17.19.22, Jesus insistentemente se refere ao tempo em que os discípulos não mais o verão, e àquele imediatamente posterior, quando o verão de novo, mima clara alusão à sua paixão e ressurreição. Nas 19 vezes em que é usado no perfeito, traduz uma experiência ou visão profunda, que deixa impressão durável, referindo-se quase sempre a um contato direto com Jesus ou a uma visão de fé, quanto o aoristo cobre todos os significados da visão, desde o simples ver (6,22.24; 9,1; 18,26; 19,6), o ver relacionado a Jesus e ao Seu mistério (1,46; 4,29; 12,21), ao Espírito (1,33), à contemplação da glória de Cristo (12,41), aos sinais operados ou relacionados com Jesus (6,14.26.30; 20,8), até mesmo à visão do Jesus ressuscitado (20,20.25.29).

(1994, p. 226), o uso do verbo *βλέπω* faz referência sempre “à imagem visual ordinária, à percepção com o olho, à faculdade da visão; mesmo que este possa ser indicativo de um significado que vai mais além da simples constatação visual, este permanece sempre como a expressão central”. Em Mt 13,14 aparece a expressão *βλέποντες οὐ βλέψετε* (“vendo, não vejam”), representando uma dificuldade de ver a partir da fé, por isso uma visão comum.

O verbo “ver” será usado até o versículo 8. Esses versículos aglutinam ações em volta do sepulcro vazio. No texto grego, o verbo “ver” aparece em forma de progressão. Vejamos:

Pedro ao entrar no sepulcro vê os panos (vv. 5s¹⁰⁵) que o outro discípulo havia visto junto do sudário (v.7¹⁰⁶). Agora o verbo “ver” é *θεωρέω* , usado 57 vezes no Novo Testamento¹⁰⁷. No Quarto Evangelho *θεωρέω* aparece 21 vezes (Jo 2,23; 4,19; 6,19.40.62; 7,3; 8,51; 9,8; 10,12; 12,19.45; 14,17.19; 16,10.16.17.19; 17,24; 20,6.12.14). O uso do verbo *θεωρέω* manifesta uma visão ocorrida de forma mais detalhada e prolongada, ou seja, um testemunho ocular ocorrido. No entanto, o *θεωρέω* possui sentido externo e sensível, pois ainda não possui um caráter de visão de fé. É um ver a caminho da fé. Segundo Lima (1994, p. 228-229), *θεωρέω* , “referindo-se a Jesus ou às realidades que lhe dizem respeito, traduz sempre uma visão atenciosa e apurada, mas ainda sensível e corpórea”. O verbo *θεωρέω* é usado no Quarto Evangelho para designar a visão que aborda somente o aspecto exterior, mesmo em se tratando de uma visão atenta ou minuciosa. Em Jo 8,51 *θεωρέω* é aplicado como experimentar, aludindo a não mais experimentará a morte.

No versículo 8, após Pedro examinar o espaço do sepulcro, entra o outro discípulo que *εἶδε καὶ ἐπίστευσεν* (“viu e creu”). *Εἶδε* provém do verbo *ὁράω* no modo indicativo, no tempo aoristo, na voz ativa, na terceira pessoa do singular. O verbo *ὁράω* aparece 36 vezes no Novo Testamento significando notar, perceber, aparecer. Ele descreve uma visão que chega à plenitude do que é apresentado. Para Lima (1994, p. 230), *ὁράω* é usado no Quarto Evangelho como forma de expressar uma

¹⁰⁵ “*καὶ παρακύψας βλέπει κείμενα τὰ ὀθόνια, οὐ μέντοι εἰσῆλθεν. ἔρχεται οὖν καὶ σίμων πέτρος ἀκολουθῶν αὐτῷ, καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸ μνημεῖον· καὶ θεωρεῖ τὰ ὀθόνια κείμενα*”.

¹⁰⁶ “*καὶ τὸ σουδάριον, ὃ ἦν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ, οὐ μετὰ τῶν ὀθονίων κείμενον ἀλλὰ χωρὶς ἐντετυλιγμένον εἰς ἓνα τόπον*”.

¹⁰⁷ O verbo *θεωρέω* é usado nas seguintes passagens do Novo Testamento: Mt 27,55; 28,1; Mc 3,11; 5,15.38; 12,41; 15,40.47; 16,4; Lc 10,18; 14,29; 21,6; 23,35.48; 24,37.39; Jo 2,23; 4,19; 6,19.40.62; 7,3; 8,51; 9,8; 10,12; 12,19.45; 14,17.19; 16,10.16.17.19; 17,24; 20,6.12.14; At 3,16; 4,13; 7,56; 8,13; 9,7; 10,11; 17,16.22; 19,26; 20,38; 21,20; 25,24; 27,10; 28,6; Hb 7,4; 1Jo 3,17; e, em Ap 11,11.12.

visão que alcançou a plenitude e que pode manifestar a fé. Por isso vale ressaltar, portanto que, em 20,3-10, “o ponto de chegada de todo o caminho de aprofundamento do ver é indicado com o verbo *ὁράω* fazendo com que a visão exterior seja colhida com fé e se torne uma imagem interior que permanece” (Lima, 1994, p. 230).

Εἶδε καὶ ἐπίστευσεν (“viu e creu”) é a atitude do outro discípulo. Após o verbo ver aparece o verbo *πιστεύω* no modo indicativo, no tempo aoristo, na voz ativa, na terceira pessoa do singular. *Επίστευσεν* confere um estado de verdadeira fé ao verbo *εἶδεν*. Segundo Lima (1994, p. 231), o objeto direto de *εἶδε* (v. 8), embora esteja gramaticalmente ausente, é a mesma visão do que já é dito antes, por ocasião da vistoria de Pedro no sepulcro vazio (v. 6), mas com um aprofundamento de sua significação. O Discípulo Amado penetra completamente no significado do que vê (*εἶδεν*, aoristo), ao mesmo tempo em que completa aquela de Pedro (*θεωρῶ*, presente), e se abre à realidade da Ressurreição. Segundo Lima (1994, p. 235), o verbo *πιστεύω* utilizado sem complemento verbal encerra um estado de progresso espiritual de uma verdadeira fé em Jesus.

Estevez (1994, p. 71) assevera que o Discípulo Amado que “viu e creu” (Jo 20,8) é testemunha do acontecimento da ressurreição. Todavia, Maria Madalena é testemunha da pessoa do Ressuscitado (Jo 20,16). Assim sendo, Maria Madalena pode anunciá-lo aos que estavam de portas fechadas com medo dos judeus (Jo 20,19). Ninguém poderá deter Maria Madalena nesta missão que Jesus lhe confia.

Εἶδε καὶ ἐπίστευσεν (“viu e creu”) expressa ações do outro discípulo, que acredita porque “vê” os panos mencionados nos versículos 5, 6 e 7. Como afirma Davidson (1997, p. 2004), os panos e o sudário manifestam um sinal algo sobrenatural:

Quando Pedro entra no sepulcro, encontra os lençóis ainda conservando sua forma, devido aos bálsamos, mas o lenço usado com turbante na cabeça de Cristo deixado como invólucro, cuidadosamente dobrado e posto ao lado. João também entra e compreende que Jesus já ressuscitou. Nenhum ladrão teria deixado os lençóis naquele estado. O prodígio máximo já ocorreu.

A palavra grega *ὀθόνιον* designa em português o substantivo para pano, lençóis ou faixas. Os *ὀθόνιοι* mencionados no versículo 5 e 6 se referem aos tecidos que envolveram o corpo de Jesus de Nazaré. Já no versículo 7 aparece o substantivo *σουδάριον* que se refere ao tecido que cobriu somente o rosto de Jesus morto.

O Quarto Evangelho reserva o versículo 7 todo para mencionar que o σουδάριον estava separado dos ὀθόνιοι. O sudário havia sido “enrolado” ou “dobrado” (έντετυλιγμένον) em lugar a parte. Shankar (2016, p. 35-36) corrobora que para a tradição hebraica da época o lenço dobrado representava uma relação diária entre servos e senhores no que concerne às relações a mesa. Deste modo, o lenço dobrado à parte teria conotação para uma mensagem de um banquete pascal ligado à parusia. O servo preparava a mesa para a refeição de seu senhor. Depois da mesa preparada, o servo ficava fora do campo de visão do senhor em outro local observando-o se banquetear. O servo só se dirigia à mesa após o senhor se retirar. Antes de se retirar, o senhor limpava os dedos, a boca e a barba, deixando um lenço sobre a mesa. Se o lenço deixado sobre a mesa estivesse amassado era sinal de que terminou a refeição e a mesa deveria ser desfeita. No entanto, se o lenço deixado sobre a mesa estivesse dobrado era sinal de que o senhor, mesmo se retirando da mesa, retornaria em outro momento para terminar a refeição.

O significado do lenço dobrado ou enrolado em Jo 20,1-18 tem para Shankar (2016) o objetivo de falar sobre a parusia de Cristo. Com o mistério pascal o banquete nupcial do Reino começou, mas ainda não chegou ao seu fim. A consumação desse banquete se dará, segundo a escatologia cristã, com a segunda vinda de Cristo. Deste modo, a passagem de Jo 20,1-18 possui uma conotação escatológica. Para Konings (2005, p. 393), a parusia significa

a volta de Jesus em sua glória no tempo do Fim. O termo significava originalmente a entrada festiva de um novo rei ou imperador nas cidades de seu reinado, depois de sua posse. (A ascensão de Jesus ao céu era imaginada como sua ida ao Pai para tomar posse do Reino).

Os panos vistos por Pedro e o outro discípulo para Capucho (2011, p. 37) manifestam o significado de leito nupcial onde consuma o amor, pois sinalizam a vida e a fecundidade que desabrocham na resposta da fé do discípulo que Jesus amava. Sobre o lenço dobrado ou enrolado na visão de Mateos e Barreto (1993, p. 833-835) simboliza a morte que foi vencida sem a cooperação humana. Lázaro revivido teve que ser desatado, com o Ressuscitado autor e princípio da vida é diferente. Ele não precisa de intervenção humana como no caso de Lázaro, mas age e liberta-se por si mesmo.

O versículo 7 apresenta onde se encontra o sudário: *χωρίς* “separado”, advérbio expressando oposição. Segundo Capucho (2011, p. 37) o lugar à parte simboliza para o Cristianismo a superação do Templo de Jerusalém, suas tradições e festas. O Templo de Jerusalém é substituído pela corporeidade de Jesus, lugar de encontro para os discípulos. Deste modo, pode-se afirmar também a manifestação no texto de uma crítica pela expulsão da Comunidade Joanina do círculo judaico. O advérbio *χωρίς* usa *χωρα* em sua raiz. A tradução de *χωρα* é campo, lugar, distrito, terra significando separação do ambiente físico. O Ressuscitado foi separado da morte.

Dos versículos 3 a 10 observa-se a interação dos dois discípulos com o ambiente do sepulcro vazio para verificação da informação dada por Madalena. Esse bloco dos dois discípulos é encerrado nos versículos 9 e 10 com a expressão *ἀπῆλθον οὖν πάλιν πρὸς αὐτοὺς οἱ μαθηταί* (“e, portanto, de novo os discípulos voltaram para si mesmos”, em algumas traduções *πρὸς αὐτοὺς* foi traduzido por “casa”). Ambos retornam em silêncio, pois como menciona o versículo 9 não haviam entendido a Escritura sobre o tema da ressurreição.

O versículo 9 contrasta com as informações manifestadas nos versículos anteriores como em *εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν* (“viu e creu”); o outro discípulo acredita porque “vê” os panos mencionados nos versículos 5, 6 e 7. No versículo 10 ambos os discípulos voltam para casa sem entender nada, esse fato, segundo Capucho (2011, p. 35) manifesta mais uma hipótese de que aconteceu inserções no texto quando do relato original, pois no versículo 8 o outro discípulo *εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν*.

Nos versículos 9 e 10 narram o retorno para casa sem a compreensão das Escrituras. As informações dadas nesses versículos intrigam até os dias atuais sobre quais passagens incompreendiam. Para Mateos e Barreto (1993) seria Is 26,19-21. Konings (2005) afirma ser as seguintes passagens de Is 52,13ss; do Sl 16,8-11; do Sl 110,1; de Os 6,2 e de Jo 2,1-12. Léon-Dufour (1998) narra a impossibilidade de saber quais pontos das Escrituras eram incompreendidos pelos discípulos.

No versículo 10 aparece o verbo *ἀπῆλθον*, uma declinação aoristo de *ἀπέρχομαι* que pode ser traduzido por “ir embora”. O uso do verbo *ἀπέρχομαι* ultrapassa o sentido de um simples ir ou vir físico, mas representa a saída e o retorno de Jesus ao Pai. Segundo Lima (1994, p. 241), o verbo *ἀπέρχομαι* é um dos componentes de *ἔρχομαι* que possuem o significado que supera um mero local. Expressam conceitos teológicos de adesão da humanidade a Jesus e de Jesus ao

Pai. Deste modo, o uso de *ἀπέρχομαι* quer apresentar o retorno dos discípulos em direção ao mestre. No versículo em questão não aparece *οἶκος* (“casa”), mas a expressão *πρὸς αὐτοὺς*¹⁰⁸ (“a si mesmos”) como um ato não físico, ou seja, uma interiorização do indivíduo que se dispõe a ser discípulo.

Capucho (2011, p. 39) afirma que “assim, os discípulos testemunhas do sepulcro vazio, se encaminham não somente para um lugar físico, mas também à comunidade como instância na qual se encontra o Ressurrecto”.

Enfim, segundo Brown (1987, p. 117), “o Discípulo Amado funciona no Evangelho como a encarnação do idealismo joanino, todos os cristãos são discípulos e, entre eles, a grandeza é determinada pela relação de amor com Jesus e não pela função de ofício”.

Devido a iniciativa de Maria Madalena de ir ao sepulcro vazio os dois discípulos foram ver o que havia se passado. Madalena, por sua ação nos versículos 1 e 2 une Pedro e o outro discípulo, nos versículos 3 a 10, a cena do evangelho novamente. O testemunho discipular de uma mulher reúne novamente a comunidade dos homens ao desejo de “ver” novamente o Mestre. Na perícopa aparece a crítica a Pedro que antes de ser apóstolo é necessário ser discípulo, ao Discípulo Amado o elogio “viu e creu”. A Madalena, pode-se afirmar, o elogio que se manifesta é que para trilhar o discipulado é necessário a fidelidade ao Mestre, não somente aos pés da cruz, mas diante da incompreensão e da dureza da morte.

2.2.3 Maria Madalena vê os Anjos junto ao Sepulcro Vazio (Jo 20,11-13)

Jo 20,¹¹Entretanto Maria (Madalena) conservava-se da parte de fora do sepulcro, chorando. Enquanto chorava, inclinou-se para o sepulcro

¹¹*μαρία δὲ εἰστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω κλαίουσα. ὥς οὖν ἔκλαιεν παρέκυψεν εἰς τὸ μνημεῖον,*

¹²e viu dois anjos vestidos de branco, sentados no lugar onde fora posto o corpo de Jesus, um à cabeceira, outro aos pés.

¹²*καὶ θεωρεῖ δύο ἀγγέλους ἐν λευκοῖς καθεζομένους, ἓνα πρὸς τῇ κεφαλῇ καὶ ἓνα πρὸς τοῖς ποσίν, ὅπου ἔκειτο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ.*

¹³Eles disseram-lhe; “Mulher, porque choras?” Respondeu-lhes: “Porque levaram o meu Senhor, e não sei onde o puseram.”

¹³*καὶ λέγουσιν αὐτῇ ἐκεῖνοι, γύναι, τί κλαίεις; λέγει αὐτοῖς ὅτι ἤραν τὸν κύριόν μου, καὶ οὐκ οἶδα ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.*

¹⁰⁸ O texto possui uma crítica, pois a expressão aparece somente em outros três manuscritos.

As atitudes de Pedro, do outro discípulo e de Maria Madalena elucidam a dificuldade de chegar a descobrir a manifestação e os sinais da vida em meio ao contexto da morte. Pedro, como personagem representativo, figura o Cristianismo dos chamados Cristãos Apostólicos, o Discípulo Amado um Cristianismo mais baseado no discipulado, Maria Madalena a Comunidade Cristã insistente e perseverante mesmo diante das dúvidas e dos sinais contrários a acreditar no Ressuscitado. No processo de discipulado na vivência cristã, como afirma Capucho (2011, p. 40), “o centro é a fé na ressurreição”.

Mesmo com essa incompreensão sobre o sepulcro vazio e diferentemente dos homens, Maria Madalena “permanecia” (εἰστήκει). Maria Madalena ficou esperando uma resposta. Ela insiste e se inclina mais uma vez para ver. Vale recordar o que menciona Agostinho (2017, p. 105) de que aqueles que permanecem nas palavras de Jesus, tornam-se seus discípulos pela fé, mas, uma vez que contemplam a face de Deus, após a morte, se tornam seus discípulos definitivamente pela visão. Madalena por sua insistência “ficou” e foi capaz de “ver”. Brown (2020, p. 630) afirma que “o que distingue os verdadeiros discípulos de Jesus é a permanência em sua palavra, não qualquer lealdade especial à Lei”.

No versículo 11 também aparece o verbo *παρέκλυψεν* (“inclinou”). Esse verbo aparece em Lc 24,12, em Jo 20,5.11; Tg 1, 2 e 1Pd 1,12. Ele é usado, além de curvar, com sentido de olhar e contemplar. Deste modo, Maria Madalena e o outro discípulo possuem um olhar contemplativo para com os sinais no sepulcro vazio. Como vimos acima, no sentido de como era a configuração do sepulcro era necessário se curvar para adentrar.

Nos versículos 11 e 12 Maria Madalena aparece chorando junto ao sepulcro vazio, do lado de fora. Ao inclinar para ver o interior do sepulcro, dois outros personagens são inseridos na narrativa. São anjos “vestidos de branco, sentados um à cabeceira e outro aos pés, no lugar onde tinha sido colocado o corpo de Jesus” (20,12).

Konings (2005, p. 350) afirma que o ‘procurar Jesus’ “começou em 1,38, passando por 7,34; 8,21; 13,33, 18,4.7.8, está prestes a ser concluído; o leitor/ouvinte, já instruído, lembra-se da resposta pascal: ‘Ressuscitou, não está aqui’ (Mc 16,6 par.)”. Deste modo, a pergunta dos anjos e do Ressuscitado concluem a procura e o encontro.

Mateos e Barreto (1999, p. 821) afirmam que os anjos em Jo 20,12-13 são guardiões do leito e testemunhas da ressurreição. Um à cabeceira e outro aos pés representam o conhecer bem o que acabou de acontecer. O sepulcro vazio é o termo de sua missão. Para Champlin (2014, p. 633), os anjos aos pés e à cabeça recordam os querubins em Êx 25,18-19. Morin (1984, p. 56) fala da exclusão das mulheres da purificação ritual no Templo e do local separado dos homens reservado a elas. Para Capucho (2011, p. 37) o sudário em lugar a parte simboliza o abandono do Templo de Jerusalém, suas tradições e festas pelos cristãos. Se a imagem do sepulcro vazio remete a imagem do Templo de Jerusalém, pode-se afirmar que a aparição dos anjos a Madalena representa a manifestação da exclusão do patriarcalismo judaico junto as tradições do Templo e, a partir de agora o Ressuscitado reúne as mulheres sintetizadas em Maria Madalena em torno de seu corpo, local de encontro de todas as comunidades.

Léon-Dufour (1996, p. 156-157) explica que no versículo 12 a descrição dos anjos é feita para os leitores do Quarto Evangelho. Assim, os anjos sinalizam que Jesus de Nazaré ressuscitou, é uma forma de não cair no perigo de tratá-lo como sobrevivente deste mundo.

Léon-Dufour (1996, p. 157) menciona que

Os anjos formam a guarda de honra do lugar, no qual terminou sua trajetória terrestre. Sua função não é mediar a mensagem pascal – isso é reservado, em Jo, à Cristofania –, mas marcar o lugar exato onde tinha repousado o corpo santíssimo. Estão colocados como os dois querubins que se confrontam de cada lado do propiciatório acima da Arca da Aliança, o lugar de onde YHWH falava a seu povo.

Inicia-se um diálogo no versículo 13. O fato que surpreende nesta cena é Maria Madalena não esboçar surpresa ou pavor diante da manifestação dos seres angélicos. Isso recorda a mesma reação de Maria, mãe de Jesus, em Lc 1,26-38. A visão dos anjos em Lc 24,22-24 relata a experiência das outras mulheres. Pode se intuir que na mente e no coração de Maria Madalena existe somente uma preocupação: “levaram embora meu Senhor, e não sei onde o puseram” (Jo 20,13) (Hendriksen, 2004, p. 885).

No versículo 13 os anjos interrogam Madalena: “Mulher, por que choras?”. Lima (2021, p. 89) menciona que a angústia pela ausência do corpo de Jesus teria fim somente quando Maria Madalena

[...] pudesse reverenciar o Mestre, ainda que morto, pela última vez. Madalena continua como protagonista na cena, retratada em uma intensa desolação. Não se conforma com a ausência [...] continua em uma busca incessante, iniciada ainda na Galileia.

Segundo Champlin (2014, p. 633), isso é um sinal de que para a composição dos evangelhos foram usadas fontes diferentes de relatos sobre a ressurreição. Em Mt 28,27 é mencionado a aparição de apenas um anjo, em Mc 16,5 aparece um jovem apenas, em Lc 24,4 dois homens.

A visão dos anjos por Maria Madalena ressalta a preocupação sempre presente no discípulo: ver o Mestre. A permanência de Madalena no sepulcro possibilita-a a fazer a experiência hierofânica, os anjos manifestam que o sinal a devir é sobrenatural. A imagem do sepulcro vazio ligada a presença dos anjos e da presença de uma mulher testificam a mudança de paradigma para com as mulheres. O patriarcalismo perde espaço para relações de gênero mais equânimes.

2.2.4 Maria Madalena e o Ressuscitado (Jo 20,14-18)¹⁰⁹

Jo 20,¹⁴Ditas estas palavras, voltou-se para trás, e viu Jesus de pé, mas não sabia que era Jesus.

¹⁴ταῦτα εἰποῦσα ἐστράφη εἰς τὰ ὀπίσω, καὶ θεωρεῖ τὸν ἰησοῦν ἐστῶτα, καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι ἰησοῦς ἐστίν.

¹⁵Jesus disse-lhe: "Mulher, por que choras? A quem procuras?" Ela, julgando que era o jardineiro, disse-lhe: "Senhor se tu o levaste, dize-me onde o puseste; eu irei buscá-lo."

¹⁵λέγει αὐτῇ ἰησοῦς, γύναι, τί κλαίεις; τίνα ζητεῖς; ἐκείνη δοκοῦσα ὅτι ὁ κηπουρός ἐστίν λέγει αὐτῷ, κύριε, εἰ σὺ ἐβάστασας αὐτόν, εἰπέ μοι ποῦ ἔθηκας αὐτόν, κἀγὼ αὐτὸν ἄρῶ.

¹⁶Jesus disse-lhe: "Maria!" Ela, voltando-se, disse-lhe em hebreu: Rabbouni! (que quer dizer Mestre).

¹⁶λέγει αὐτῇ ἰησοῦς, μαριὰμ. στραφεῖσα ἐκείνη λέγει αὐτῷ ἐβραϊστί, ραββουνι ὃ λέγεται διδάσκαλε.

¹⁷Jesus disse-lhe: "Não me retenhas, porque ainda não subi para meu Pai; mas vai a meus irmãos e dize-lhes que subo para meu Pai, e vosso Pai, para o meu Deus, e vosso Deus."

¹⁷λέγει αὐτῇ ἰησοῦς, μή μου ἄπτου, οὕπω γὰρ ἀναβέβηκα πρὸς τὸν πατέρα· πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου καὶ εἰπὲ αὐτοῖς, ἀναβαίνω πρὸς τὸν πατέρα μου καὶ πατέρα ὑμῶν καὶ θεὸν μου καὶ θεὸν ὑμῶν.

¹⁸Foi Maria Madalena dar a nova aos discípulos: "Vi o Senhor, e ele disse-me estas coisas."

¹⁸ἔρχεται μαριὰμ ἡ μαγδαληνὴ ἀγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ὅτι ἑώρακα τὸν κύριον, καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ.

¹⁰⁹ A cena relatada em Jo 20,14-18 é conhecida como *Noli me tangere*. Esta frase é uma citação retirada da Vulgata Sisto-Clementina. Na Vulgata aparece em Jo 20,17 *Dicit ei Jesus: "Noli me tangere, nondum enim ascendi ad Patrem meum"*. É uma citação do texto em latim.

O anúncio dessa mensagem pelas comunidades primitivas conjecturaria as pretensões de veracidade via declaração da Sucessão Apostólica. Perante o contexto da ressurreição, os nomes dos apóstolos ganharam maior relevância. Sobre o que foi mencionado, Koester (2005, p. 68) “a comunidade que transmite e conta essas histórias estabelece assim sua própria pretensão de sucessão legítima”. Lima (2021, p. 93) afirma que no caso do relato do Quarto Evangelho, o ‘apóstolo’ detentor do anúncio possuía o nome de Maria Madalena.

Crossan (2004, p. 584-593) afirma que pelo modo como o Ressuscitado aparece a Maria Madalena em João 20 e como ela anuncia aos irmãos, é plausível que Jo 20 tenha sido influenciado em sua redação pela tradição de Mateus. Manifestam-se três elementos da tradição do Evangelho de Mateus: primeiro, “ide contar aos discípulos” (Mt 28,10); segundo, as mulheres “abraçam-lhe os pés e prostam-se diante dele (Mt 28,9); em Mt elas podem abraçá-lo, mas em Jo elas nem podem tocá-lo por uma proibição do Ressuscitado; terceiro, “ide anunciar aos irmãos”, (Mt 28,9s). Velten (2022, p. 52) apresenta uma crítica a essa visão hegemônica de que somente homens foram chamados ao apostolado: “é preciso ampliar esses conceitos, apontando para as diversas formas de discipulado, bem como para o envio de mulheres como a Samaritana (Jo 4) e Maria Madalena (Jo 20.11-23)”.

No versículo 14 aparece que Maria Madalena não reconheceu o Ressuscitado. A frase em grego que aparece é *καὶ οὐκ ᾔδει ὅτι ἰησοῦς ἐστίν* (“e não sabia que Jesus é”). Por que motivo Maria Madalena não reconhece o Ressuscitado? Segundo Champlin (2014, p. 634), o motivo residiria no fato de Cristo Ressuscitado estar usando as mesmas vestes com que fora crucificado. Ele estaria usando o *subligaculum*¹¹⁰. Maria Madalena não estava acostumada a vê-lo com este modo de indumentária. Essa peça de roupa era comumente utilizada por trabalhadores braçais, por isso ela o confunde a primeiro momento com o jardineiro. É a única passagem em toda a bíblia que aparece “jardineiro” (*κηπουρός* em grego). Isso se deve ao fato de que o Quarto Evangelho apresenta que o sepulcro se encontra em um jardim. Para Brown (2014, p. 1242.1268), o jardineiro seria uma referência ao Éden e à Nova Criação, mas o não reconhecimento seria devido ao corpo glorioso do Ressuscitado.

¹¹⁰ Em grego levava o nome de *διάζωμα* ou *περίζωμα*. Era a parte de baixo da roupa, uma roupa para proteger as partes íntimas. Os homens usavam-na para serviços braçais pesados. Os atletas também a usavam para o esporte.

Para Campenhausen (*apud* Moraes Leite, 2020, p. 33), o jardineiro seria um recurso utilizado para desmentir a ideia de que o corpo de Jesus foi levado por um jardineiro.

Jesus apresenta-se vivo a Madalena que procurava por um morto. O reconhecimento do Ressuscitado não se dá por um encontro físico, porque aos olhos ainda permanece desconhecido.

Ao chamar “Maria” (*Μαριάμ*) no versículo 16 sua presença se torna um apelo pessoal. Aqui se manifesta o seguinte: o reconhecimento do Ressuscitado se dá mediante a sua Palavra. Ela reconhece quem é o Ressuscitado quando Ele a chama, assim como em Jo 10,3-5 o discípulo é comparado a ovelhas. Ela ouve a voz do Bom Pastor que dá a vida pelas ovelhas. Maria Madalena é discípula atenta à voz do Ressuscitado. Enfim, a sua resposta de discipulado é a expressão perfeita ao reconhecer o Ressuscitado como *Ραββουι*, “meu Mestre”.

Para Mateos e Barreto (1999, p. 824) ao se utilizar da expressão *Ραββουι* dois aspectos aparecem na cena de Jo 20,1-18: uma linguagem nupcial e o discipulado:

A linguagem nupcial expressa a relação de amor que une a comunidade a Jesus; mas esse amor é concebido em termos de discipulado, ou seja, de seguimento: corresponde ao seu amor praticando amor como o seu amor (1,16;13,34: como eu vos tenho amado).

Segundo Koester (2005, p. 97), o evento pascal produziu uma realidade nova. Aquele que anunciou o Reino de Deus e suas exigências foi condenado à morte. Foi morto pelas autoridades romanas, acusado de subversivo. No entanto, misteriosamente ele apareceu vivo. Guerra (2020, p. 91) compara o Ressuscitado ao sol nascente, pois “como o sol, o herói-Deus ressurreto ‘para cima’, ressurge definitivamente para um eterno novo dia”.

Pode-se afirmar que sem o anúncio da ressurreição não haveria a existência do capítulo 20 no Quarto Evangelho. O anúncio da ressurreição é o núcleo da fé cristã. Koester (2005, p. 101) afirma que a tradição do relato do mistério pascal teve início na comunidade primitiva de Jerusalém. O tema da ressurreição recebeu formulação teológica na primeira comunidade de língua grega, a saber Antioquia. A ressurreição é parte essencial da mensagem do evangelho e uma chave para doutrina da fé cristã.

A frase *Μή μου ἄππου* (“Não me retenhas”, v. 17) tem sido muito debatida. Esse trecho do Quarto Evangelho possui elementos de contradição com outros relatos

no próprio Quarto Evangelho. Por exemplo, o Ressuscitado pede a Tomé que lhe tocasse as mãos e o lado (Jo 20, 27). Em Mt 28,1-9 as mulheres, Maria Madalena e a outra Maria abraçam-lhe os pés. Qual seria o motivo dessa postura presente no texto?

111

Para Konings (2005, p. 352), o significado da postura perante o ato do toque seria que “em vez de segurar Jesus, Maria deve anunciar à comunidade que Jesus ‘sobe’ à glória do Pai”. Tilbord (2005, p. 414) explana que o versículo 17 proclama a aliança e recorda as promessas de Deus a seu povo, recorda a resposta de Rute a Noemi: “Para onde tu fores, eu vou; onde tu morares, eu morarei. Teu povo é meu povo; teu Deus é meu Deus” (Rt 1,16).

Uma outra hipótese para *Μή μου ἅπτου* (“não me toques”, em grego) é a de corrupção textual devido a traduções (Beutler, 2015, p. 458), mas essa hipótese não se sustenta. O *μή* (“não”) não estaria presente no texto, mas seria um acréscimo. É preferível afirmar que em vez de focar na hipótese do *μή* ser um acréscimo, é preciso focar no verbo *ἅπτου*, que foi traduzido para o latim como *tangere*, no português pode ser traduzido como tanger ou tocar.

Dentre os muitos usos do verbo *ἅπτω* tem-se a seguinte ideia quanto a seu uso. Em Lc 18,16 e At 28,2 aparece como iluminar, acender. Em 2Cor 6,17 aparece como tocar. Em 1Cor 7,1 aparece como tocar (Gingrich; Danker, 1993, p. 32).

O verbo *ἅπτω* pode ser traduzido por reter. A frase dita pelo Ressuscitado junto do envio pode significar: “Não me guardes” (retenhas, segures, conserves), no sentido de anunciar aos irmãos essa experiência. Para Konings (2000, p. 402), Maria de Magdala compreende a aparição “ainda na ótica de antes da morte e ressurreição de Jesus: venera-o como dantes, como ‘grande mestre’, presente junto dela na terra”.

Segundo Davidson (1997, p. 2005), no original grego *μή μου ἅπτου* significa “não me toques mais”. Isso significa que Maria Madalena deve se preparar para o evento da ascensão. Ela deve deixar de querer uma aproximação apenas física com o Mestre. Por fim, ele a encarrega de anunciar. Em Lc 24,39 o original grego usa o

¹¹¹ A Igreja Católica, via doutrina, como apresenta Bergman (2014, p. 37) afirma que somente detentores do sacramento da ordem poderiam tocar no corpo de Cristo. Assim Tomé por ser sacerdote poderia tocá-lo. Essa doutrina foi reafirmada pelo Concílio de Trento.

verbo “apalpar” (*ψηλαφήσατέ*, “apalpai”) mais do que apegar. O motivo para tocar em Cristo nos dois casos é diferente.¹¹²

No versículo 18 aparece Maria Madalena anunciando aos outros discípulos: “*έώρακε τὸν κύριον*”. O verbo *έώρακα* (“ver”), uma declinação do verbo *όράω* aparece 36 vezes no Novo Testamento significando “notar”, “perceber” ou “aparecer”. No versículo 8 após Pedro examinar o sepulcro aparece o verbo *εἶδε* referindo-se à ação do outro discípulo (*εἶδεν καὶ ἐπίστευσεν*). O verbo *εἶδε* é o verbo *όράω* no modo indicativo, no tempo aoristo, na voz ativa, na terceira pessoa do singular. No versículo 18 *έώρακα* dá origem à exclamação *eureka*. O verbo *έώρακα* pode ser traduzido por “encontrei” ou “descobri”. Maria Madalena não tem dúvida do que viu e ouviu. Vale recordar que *όράω* expressa uma visão que alcançou a plenitude. O mesmo verbo aparece em Jo 20,25 na boca dos discípulos que anunciam a Tomé, e é recitado pelo próprio Ressuscitado em Jo 20,29. Deste modo, *έώρακα* aparece três vezes somente no capítulo 20. Pode-se afirmar que isso recorda Is 6,3 e Ap 4,8 sobre a santidade de Deus, pois o reconhecimento de Madalena e de Tomé levam a perceber o Ressuscitado.

Em 1Cor 9,1 Paulo Apóstolo legitima a sua função de apóstolo como os demais dos Doze com a seguinte frase: *οὐχὶ ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν έώρακα;* (“não vi Jesus Senhor nosso?”). Aqui novamente aparece o verbo *έώρακα* que aparece em Jo 20,18. Pode-se afirmar que assim como Paulo Apóstolo a experiência do Ressuscitado confere a Maria Madalena o título de Apóstola como os demais homens. Ela viu, ouviu e foi enviada pelo Ressuscitado igual aos outros.

Estevez (1994, p. 71) assevera que a Ressurreição em Jo 20,1-18

[...] apresenta Maria Madalena com as mesmas credenciais com as quais Paulo justifica se apostolado: por um lado, nos narra seu encontro pessoal com o Ressuscitado e, por outro, o encargo que recebe dele de anunciá-lo a seus irmãos. Paulo recebe o encargo de anunciar o evangelho a todo o mundo ao passo que Maria [Madalena] é enviada ao grupo de discípulos. No entanto, não podemos esquecer que nesta comunidade estavam representadas já pessoas provenientes do âmbito grego e samaritano. Os limites estreitos do judaísmo estavam superados. Portanto, a missão desta mulher aparece como prelúdio da missão universal da Igreja.

¹¹² O ato de abraçar ou tocar os pés era comum quando se desejava saudar um profeta ou homem de Deus, por exemplo, vide o episódio em 2Rs 4,27 da Sunamita e o Profeta Eliseu (Perissé Madureira, 2023, p. 178).

Sousa (2012, p. 53) afirma que Maria Madalena recebe de Jesus a revelação de que Ele sobe ao céu e agora, pela sua morte e ressurreição, seu Pai se torna nosso Pai, e nós passamos a fazer parte de sua família. Ao enviá-la, Jesus lhe dá uma missão de anunciá-lo como Ele mesmo havia anunciado o Pai (Jo 4,38; 20,17) e como havia enviado os apóstolos, portanto, Jesus lhe confiou uma missão apostólica. Todavia, algo importantíssimo salta aos olhos. Se a ressurreição é o evento chave do Cristianismo e o Ressuscitado, sinal da vitória sobre a morte, é o núcleo da fé cristã, Maria Madalena é colocada como figura central deste anúncio.

As narrativas dos sinóticos (Mt 28,1-19; Mc 16,1-9; Lc 24,9s) mencionam que ele apareceu primeiro a Maria Madalena. O Quarto Evangelho deixa claro não apenas que Madalena é a primeira testemunha, mas que no diálogo com o *ραββουνι*, a missão apostólica lhe é confiada.

No versículo 17 aparece o verbo *πορεύου* possui o significado, na voz ativa, “fazer ir”, “transmitir”, “carregar”, já na voz passiva, significa “ir”, “marchar”, “partir”, “prosseguir”. O verbo *πορεύου* é usado 52 vezes no Novo Testamento. Jesus o usa como “partir”, significando “afastamento da vida” como a expressão usada ainda hoje “partir desse mundo”. O verbo *πορεύου* no versículo 17 foi traduzido por “vai”. No diálogo com Maria Madalena, Jesus a envia. Radl (2004, p. 1061) atesta que o *πορεύου* tem a ideia de missão ou envio para uma determinada função divina. O verbo como imperativo é uma ordem direta dirigida a Maria Madalena. Essa função apostólica dada a Maria Madalena acontece, assim como aos homens, pelo próprio Ressuscitado.

Maria Madalena recebeu um apostolado para e entre iguais *πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου* (“para os irmãos meus”). Lima (2021, p. 77-78) comenta que a Maria Madalena foi outorgada a missão de anunciar o que tinha visto e ouvido. A apóstola havia visto o Ressuscitado como pessoa viva, presente. Ela devia anunciar, proclamar essa experiência a homens amedrontados, desorientados e escondidos. Pelos lábios de Madalena os homens ouviram pela primeira vez que o Cristo havia vencido a morte e que eram considerados todos irmãos. Nascia, deste modo, uma nova comunidade tendo como fundamento a mensagem da ressurreição.

No versículo 18 “*ἔρχεται μαριὰμ ἡ μαγδαληνὴ ἀπαγγέλλουσα τοῖς μαθηταῖς ὅτι ἑώρακα τὸν κύριον, καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ*”. No versículo 18 aparece o uso do verbo *ἀπαγγέλλουσα*. O verbo *ἀπαγγέλλουσα* é a junção do prefixo *ἀπω* significa “de”, “para longe”, “para fora”, “enviar”; já o sufixo *ἀγγέλλω* significa “mensageiro”, “anjo”. Deste

modo, Maria Madalena exerce o Primado em forma de testemunha, sendo para Richards (2008, p. 88) enviada para anunciar, ou seja, ela é apóstola. Na resposta de Maria Madalena ao mandato do Senhor acontece o pleno cumprimento de sua vontade (Tilborg, 2005, p. 414). A expressão *ἔρχεται ἀπαγγέλλουσα* (“veio anunciando”) expressa com força a íntima ligação entre obediência e anúncio. O verbo *ἀγγέλλω* consagra determinantemente Maria Madalena com a dignidade de apóstola.

Ainda no versículo 18 se encontra o verbo *ἔρχεται* é “ir” no tempo presente. Para complemento do verbo *ἔρχεται* foi utilizado o particípio adverbial *ἀπαγγέλλουσα*¹¹³ (“anunciando”). A conjunção *ὅτι* introduzirá o verbo *έώρακε*. O verbo *έώρακα* foi usado por Paulo para legitimar seu ministério apostólico em 1Cor 9,1 ele afirma *οὐχὶ ἴησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν έώρακα;* (“não vi Jesus Senhor nosso?”). O verbo *έώρακα* usado por Paulo, assim como em Jo 20,18, é *όράω*. A discípula Maria Madalena, assim como Paulo Apóstolo, é apóstola como os demais homens do grupo dos Doze por ser a primeira a fazer a experiência do Ressuscitado. Ser discípulo é a categoria primeira para o Quarto Evangelho. É a aproximação a Jesus que dá sentido à missão apostólica. Deste modo, Maria Madalena é primeira discípula e apóstola, modelo de vida cristã e paradigma para as mulheres e homens de todos os tempos. Ela possui a primazia por ser a primeira a ver o Ressuscitado, a primeira a escutá-lo, a primeira a ser enviada e a primeira a anunciá-lo. Abaixo segue sobre a estrutura da perícopes de Jo 21,1-19 acerca do Primado de Pedro.

2.3 A ESTRUTURA DA PERÍCOPE DE 21,1-19: ENCAMINHANDO A ANÁLISE

A legitimidade da utilização do texto, o epílogo, como reflexo da existência do Primado Petriano nos primeiros séculos dos Cristianismos Originários é a de que a perícopes é um documento produzido pela Comunidade Joanina em uma redação progressiva em tempos distintos. Segundo Le Goff (1990, p. 548), nenhum documento é inocente, precisa ser analisado. Todo documento é uma espécie de monumento, que precisa ser desestruturado, desmontado. Depois de serem submetidos a tratamentos destinados a transformar sua função, os documentos passam a ser fontes históricas¹¹⁴, passam a ser uma confissão de verdade, possuindo elementos que

¹¹³ O particípio adverbial *ἀπαγγέλλουσα* (“anunciando”) apresenta três variações em manuscritos do Quarto Evangelho, o Textus Receptus, o Papiros de Bodmer e o código Sinaítico (*ἀπαγγέλλουσα*, *ἀγγέλλουσα* e *ἀναγγέλλουσα*) (Gomes; Olivetti, 2015, p. 449).

¹¹⁴ Sobre como o texto é construído e se torna fonte histórica vide Richter Reimer (2012).

funcionam como um inconsciente cultural. O texto manifesta e reflete a mentalidade de um período, período esse de sua elaboração, como sendo uma imagem de si próprio.¹¹⁵

Segundo Brown (1984, p. 15), Wellhausen e Bultmann foram os pioneiros “em insistir que os evangelhos nos falam primeiramente da situação da Igreja na qual eles foram escritos, e só secundariamente da situação de Jesus que eles descrevem como *prima facie*”. Dalbem (2010, p. 56) informa que o capítulo 21 do Quarto Evangelho foi chamado de “os Atos dos Apóstolos segundo João”.¹¹⁶

Como apresentado por Fabris e Maggioni (2006, p. 490), o capítulo 21 que compreende o chamado epílogo foi

constituído de material heterogêneo, e sua unidade, obtida por procedimento redacional, vem por um lado da atmosfera pascal e por outro, da presença constante de dois motivos: interesse pela posição de Pedro e o confronto entre Pedro e o discípulo ao qual Jesus amava.

Sobre a conjuntura em que o capítulo 21 foi redigido, Léon-Dufour (1996, p. 195) tece a seguinte hipótese¹¹⁷:

Segundo diversos estudiosos, seria posterior à 1ª Carta de João, escrita por volta de 90 d.C. para fazer frente a uma interpretação gnosticizante da mensagem do evangelista. Provavelmente subsistia uma dificuldade nas comunidades joaninas: estas, à diferença das que se podem abranger com o qualitativo de ‘petrinhas’, careciam de uma estrutura que assegurasse coesão. O único ministério que aparece nas cartas de João é o do pregador itinerante. Mostrando que o Senhor confiou a Pedro o pastorado universal, o autor do capítulo 21 pode ter visado uma aproximação à “grande Igreja”. Ao mesmo tempo, ele mantém e sublinha o valor da herança joanina da qual sua Igreja é depositária.

O chamado epílogo do Quarto Evangelho tem na sua origem, como documento histórico, o interesse pela posição de Pedro e a relação do mesmo com o Discípulo Amado. No epílogo Pedro foi retratado como possuidor da dignidade primacial, mas ao mesmo tempo a crítica que o envolve sugere que para ter êxito no seu apostolado é necessário o amor do discipulado, ou seja, não tem como ser

¹¹⁵ “O pensamento é um espelho duplo e ambas as faces podem e devem ser nítidas e desempanadas” (Bakhtin; Voloshinov, 2009, p. 22).

¹¹⁶ A expressão “Atos dos Apóstolos segundo João” corresponde que no capítulo 21 o Quarto Evangelho aborda a relação dos discípulos e fala sobre o fim da trajetória de Pedro e do Discípulo Amado.

¹¹⁷ É a hipótese da redação progressiva. Muitos dos elementos sobre essa teoria foram apresentados no primeiro capítulo dessa dissertação no item 1.4.1 Perspectivas gerais da Cristologia e Eclesiologia no Quarto Evangelho sobre o desenvolvimento da Comunidade Joanina.

apóstolo sem antes ser discípulo de Jesus de Nazaré. Assim, o epílogo não possui caráter contestatório, mas de crítica a autoridade de Pedro. O epílogo valoriza o Discípulo Amado como modelo de discípulo e herói da Comunidade Joanina em comparação com a comunidade dos Cristãos Apostólicos representadas por Pedro (Brown, 1984, p. 87).

A perícope de Jo 21,1-19 será analisada conforme a estrutura apresentada por Konings (2005, p. 368) "I. a pesca milagrosa (vv. 1-14); II. a vocação de Pedro para o pastoreio supremo e o martírio (vv. 15-19)". Deste modo, para analisar a perícope de Jo 21,1-19 optar-se-á por uma divisão em subitens mais propícia à análise proposta nessa dissertação, diferentemente da dos autores supracitados: 2.3.1 A Pesca Miraculosa (Jo 21,1-14), 2.3.2 Alguns Simbolismos presentes em Jo 21,1-14 e 2.3.3 A Confirmação de Pedro (Jo 21,15-19).

Para melhor analisar esse texto, a metodologia será assim: em forma de citação no início de cada item aparecerá trechos do Quarto Evangelho em português, correspondentes a versão em Matos Soares (1956), em grego do texto majoritário em Gomes e Olivetti (2015) e de Nestlé-Aland (2012).

2.3.1 A Pesca Miraculosa (Jo 21,1-14)

Jo 21, ¹Depois disto, Jesus tornou a mostrar-se aos seus discípulos, junto do mar de Tiberíades. Mostrou-se deste modo:

¹μετὰ ταῦτα ἐφανερώσεν ἑαυτὸν πάλιν ὁ ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐπὶ τῆς θαλάσσης τῆς τιβεριάδος· ἐφανερώσεν δὲ οὕτως.

²Estavam juntos Simão Pedro, Tomé, chamado Dídimo, Natanael, que era de Caná da Galileia, os filhos de Zebedeu e dois outros dos seus discípulos.

²ἦσαν ὁμοῦ σίμων πέτρος καὶ θωμᾶς ὁ λεγόμενος δίδυμος καὶ ναθαναὴλ ὁ ἀπὸ κανὰ τῆς γαλιλαίας καὶ οἱ τοῦ ζεβεδαίου καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο.

³Simão Pedro disse-lhes: "Vou pescar." Responderam-lhe: "Também nós vamos contigo." Partiram e entraram numa barca. Naquela noite nada apanharam.

³λέγει αὐτοῖς σίμων πέτρος, ὑπάγω ἀλιεύειν. λέγουσιν αὐτῷ, ἐρχόμεθα καὶ ἡμεῖς σὺν σοί. ἐξῆλθον καὶ ἐνέβησαν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ ἐν ἐκείνῃ τῇ νυκτὶ ἐπίασαν οὐδέν.

⁴Chegada a manhã, Jesus apresentou-se na praia; os discípulos todavia não conheceram que era ele.

⁴πρωΐας δὲ ἦδη γενομένης ἔστη ἰησοῦς εἰς τὸν αἰγιαλόν· οὐ μέντοι ᾔδεισαν οἱ μαθηταὶ ὅτι ἰησοῦς ἐστίν.

⁵Jesus disse-lhes: "Ó moços, tendes alguma coisa de comer?" Responderam-lhe: "Nada."

⁵λέγει οὖν αὐτοῖς [ὁ] ἰησοῦς, παιδία, μή τι προσφάγιον ἔχετε; ἀπεκρίθησαν αὐτῷ, οὐ.

⁶Disse-lhes: "Lançai a rede para o lado direito da barca, e encontrareis. Lançaram a rede, e não a podiam tirar, por causa da grande quantidade de peixes.

⁶ὁ δὲ εἶπεν αὐτοῖς, βάλετε εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ πλοίου τὸ δίκτυον, καὶ εὐρήσετε. ἔβαλον οὖν, καὶ οὐκέτι αὐτὸ ἐλκύσαι ἴσχυον ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων.

⁷Então aquele discípulo, a quem Jesus amava, disse a Pedro: "É o Senhor." Simão Pedro, ao ouvir dizer que era o Senhor, cingiu-se com a túnica (porque estava nu), e lançou-se à água.

⁷λέγει οὖν ὁ μαθητὴς ἐκεῖνος ὃν ἠγάπα ὁ ἰησοῦς τῷ πέτρῳ, ὁ κύριός ἐστιν. σίμων οὖν πέτρος, ἀκούσας ὅτι ὁ κύριός ἐστιν, τὸν ἐπενδύτην διεζώσατο, ἦν γὰρ γυμνός, καὶ ἔβαλεν ἑαυτὸν εἰς τὴν θάλασσαν.

⁸Os outros discípulos, que não estavam distantes de terra, senão duzentos côvados foram na barca, tirando a rede cheia de peixes. (ver nota)

⁸οἱ δὲ ἄλλοι μαθηταὶ τῷ πλοιαρίῳ ἦλθον, οὐ γὰρ ἦσαν μακρὰν ἀπὸ τῆς γῆς ἀλλὰ ὡς ἀπὸ πηχῶν διακοσίων, σύροντες τὸ δίκτυον τῶν ἰχθύων.

⁹Logo que saltaram em terra, viram umas brasas acesas, peixe em cima delas, e pão

⁹ὡς οὖν ἀπέβησαν εἰς τὴν γῆν βλέπουσιν ἀνθρακιὰν κειμένην καὶ ὀψάριον ἐπικείμενον καὶ ἄρτον.

¹⁰Jesus disse-lhes: "Trazei dos peixes que agora apanhastes."

¹⁰λέγει αὐτοῖς ὁ ἰησοῦς, ἐνέγκατε ἀπὸ τῶν ὀπαρίων ὧν ἐπιάσατε νῦν.

¹¹Simão Pedro subiu à barca e tirou a rede para terra, cheia de cento e cinquenta e três grandes peixes. E, sendo tantos, não se rompeu a rede.

¹¹ἀνέβη οὖν σίμων πέτρος καὶ εἴλκυσεν τὸ δίκτυον εἰς τὴν γῆν μεστὸν ἰχθύων μεγάλων ἑκατὸν πεντήκοντα τριῶν· καὶ τοσοῦτων ὄντων οὐκ ἐσχίσθη τὸ δίκτυον.

¹²Jesus disse-lhes: "Vinde jantar." Nenhum dos discípulos ousava perguntar-lhe: "Quem és tu?" sabendo que era o Senhor.

¹²λέγει αὐτοῖς ὁ ἰησοῦς, δεῦτε ἀριστήσατε. οὐδεὶς δὲ ἐτόλμα τῶν μαθητῶν ἐξετάσαι αὐτόν, σὺ τίς εἶ; εἰδότες ὅτι ὁ κύριός ἐστιν.

¹³Jesus aproximou-se, tomou o pão e deu-lho, e igualmente do peixe.

¹³ἔρχεται ἰησοῦς καὶ λαμβάνει τὸν ἄρτον καὶ δίδωσιν αὐτοῖς, καὶ τὸ ὀψάριον ὁμοίως.

¹⁴Foi esta a terceira vez que Jesus se manifestou aos seus discípulos, depois de ter ressuscitado dos mortos.

¹⁴τοῦτο ἤδη τρίτον ἐφανερώθη ἰησοῦς τοῖς μαθηταῖς ἐγερθεὶς ἐκ νεκρῶν.

Em Jo 21,1 apresenta que Jesus novamente *ἐφανερώσεν* ("manifestou-se") aos seus discípulos às margens do mar¹¹⁸ de Tiberíades¹¹⁹. Na cena que é relatada em João 21,1-19 à noite¹²⁰ acontece a pesca milagrosa¹²¹ (Jo 21,1-14) e ao amanhecer a reintegração e confirmação de Pedro (Jo 21,15-19). Lima (1994, p. 262) afirma que a noite coincide com a ausência de Jesus e o dia coincide com sua presença.

Davidson (1997, p. 2006) assevera que "o milagre da pesca tem o objetivo de ensinar as condições únicas em que os discípulos, como pescadores de homens, poderão fazer a obra". Dalbem (2010, p. 56) informa que o intuito dessa primeira parte da perícope (Jo 21,1-14) é eclesial, trata-se da relação da comunidade do Discípulo Amado com a Igreja liderada por Pedro.

¹¹⁸ O Mar de Tiberíades possui 166 km² e fica a 213 m abaixo do nível do mar mediterrâneo.

¹¹⁹ Vide Anexos, de modo especial, Anexo D – sobre Tiberíades.

¹²⁰ O significado da noite está ligado a Lc 5, 4-11 e ao chamado inicial em Mt 4,18-22.

¹²¹ A cena da pesca com a utilização da rede remete a vinda do reino dos Céus (Mt 13,47s), a missão dos apóstolos (Mt 4,19s) e a missão apostólica dirigida por Pedro (Jo 21,15-19). A primeira parte do texto (vv. 1-14) tem grandes semelhanças com a história da "pesca milagrosa" de Lucas (Lc 5,1-11). Mas o contexto, pós-ressurrecional, é diferente (Hughes, 2018).

Em Jo 21,1 aparece a fórmula temporal *μετά ταυτα* (“depois disso”). Essa fórmula tem relação com Jo 13,7, na cena do lava-pés, quando Jesus anuncia a Pedro que mais tarde ele compreenderá tudo. De fato, será nessa sequência narrativa que Pedro finalmente compreenderá as coisas (Dalbem, 2010, p. 57). Ainda em Jo 21,1.14, o Quarto Evangelho usa o verbo *φανερώνω* (*ἐφανερώσεν*, “manifestou-se”), diferentemente, em Jo 20,19.26 o termo usado foi *ἦλθεν*. O verbo *φανερώνω* significa concretamente fazer-se visível, fazer-se visto e conhecido. Representa a atividade de Deus Pai para a salvação da humanidade pelos sinais e palavras de Jesus histórico e Ressuscitado (Müller, 2004, p. 1513).

Em Jo 21,2 aparecem as personagens Pedro, Tomé, Natanael, Tiago e João e dois nomes ocultados, ou seja, sete discípulos¹²². Apesar de serem um total de Doze, o número sete manifesta o sentido de totalidade e plenitude do grupo dos discípulos (Mateos; Barreto, 1999, p. 892; Konings, 2005, p. 368). Em Jo 21,3 Pedro tomou a liderança¹²³ ao sair para pescar “vou pescar” (*ὑπάγω ἀλιεύειν*)¹²⁴. O verbo grego *ὑπάγω* indica que Pedro, já que seu ofício era de pescador, voltaria à sua antiga vida de pescador comum e não pescador de homens e mulheres. Os demais acompanham Pedro. Jo 21,3 apresenta uma dissonância em relação a atitude dos

¹²² Dentre os sete discípulos cinco podem ser nomeados. Esses cinco tiveram algum tipo de problema com Jesus durante o seu ministério. Grupo de sete discípulos de corações feridos: Pedro negou Jesus, Tomé não acreditou na aparição de Cristo Ressuscitado, os filhos de Zebedeu queriam ser os maiores, Natanael desprezou Jesus e os outros dois sem nome: eu e você. Segundo a numerologia bíblica $4+3=7$; 4 pode significar que o fundamento é Cristo como pedra fundamental e pedra angular, o 3 pode significar convite a santidade; o 7 pode significar um convite a viver a plenitude do tempo de Deus em nossas vidas.

¹²³ No Concílio Vaticano II a Igreja viu nessa cena segundo a *Lumen Gentium*, n.22 que Pedro ao tomar a liderança do grupo pode possibilitar a constatação do exercício do **poder supremo** na Igreja Universal que é exercido pelo Romano Pontífice de dois modos: primeiramente, de Modo Individual Ordinário (simbolizado na ação de Pedro quando toma a iniciativa de pescar, ao se lançar ao mar e ao retirar a rede da barca; Jo 21, 3.6.11), ou seja, o Romano Pontífice e a Cúria Romana e, secundariamente, de Modo Colegial Extraordinário (simbolizado na atitude conjunta de lançar as redes ao mar; Jo 21,6) na celebração dos Concílios com participação do Colégio, exercido por ordem do Papa e exclusivamente na medida em que ele o decide, pois “...é prerrogativa do Romano Pontífice convocar estes Concílios, presidi-los e confirmá-los. O mesmo *poder colegial* pode ser exercido, juntamente com o Papa, pelos Bispos espalhados pelo mundo, contanto que a cabeça do colégio os chame a uma ação colegial ou, pelo menos, aprove ou aceite livremente a ação conjunta dos Bispos dispersos, de forma que haja verdadeiro ato colegial.

¹²⁴ Outro significado da expressão utilizada por Pedro “vou pescar” corresponde que Pedro não suportava ficar inativo. Ao ver o seu próprio barco e das águas do Mar de Tiberíades Pedro necessita manter o corpo e alma despertos, talvez por isso esse súbito pronunciamento. Falando com o verbo *pescar* no infinitivo, no tempo presente o que sugere uma ação prolongada aquele verbo é contrabalanceado pelo verbo *ir/vou* que sugere uma expedição e não uma carreira permanente. Por isso, é incerto pensar que Pedro fosse voltar permanentemente a sua antiga ocupação. Além disso, a aquiescência dos outros discípulos esclarece que eles compreenderam que o propósito de Pedro era temporário. Pelo motivo dos aparecimentos do Senhor (Jo 20,21-23), é inaceitável que eles estivessem voltando à pesca como ocupação definitiva. Nada apanharam. Isto foi providencial, preparando o caminho para a intervenção de Cristo.

discípulos. Em Jo 20,21-23 os discípulos testemunharam a aparição do Ressuscitado e foram enviados por ele com o sopro do Espírito Santo. Estranhamente, não sabem quem era (Jo 21,4) e depois não têm dúvidas sobre sua identidade (Jo 21,12). É difícil compreender o motivo do retorno¹²⁵ a Galiléia como sinal de retrocesso à vida pregressa.

‘Υπάγω ἀλιεύειν (“Vou pescar”) segundo Niccaci e Battaglia (1981, p. 266) foi o anúncio do motivo da pesca: “é anunciado o primeiro motivo da narração, Lc 5,1-11 nos recorda também uma pesca milagrosa, ligada particularmente à vocação de Pedro, cujas semelhanças com o relato joanino são sensíveis”.

Na cena de Jo 21,3, os discípulos sequeem a Pedro na barca. Contudo, naquela noite não pescaram nada. O verbo usado para pescar e pegar foi πιάζω¹²⁶, “não pegaram” (ἐπίσσαν). O verbo πιάζω é cognato de πιάζω “apertar”, “pressionar” é incomum usar esse verbo como sinônimo de pesca (Liddell; Scott, p. 1402). La Calle (1985, p. 159) informa que “os discípulos seguem a Pedro, mas não podem pescar sem a ajuda eficaz de Jesus”. O Primado Petrino só tem sentido se Pedro estiver intimamente ligado a Jesus. O ofício infrutífero é o que ocorre sem Jesus (Mateos; Barreto, 1999, p. 895).

Em Jo 21,4 πρωΐας (“cedo de manhã”) Jesus se manifesta às margens do mar de Tiberíades. Os discípulos enxergam Jesus na praia, mas não conseguem reconhecê-lo (Dalbem, 2010, p. 57).

Em Jo 21,5 Jesus usa o vocativo παιδία¹²⁷ (“filhos”) para chamar seus discípulos. Como um estranho demonstraria tal intimidade? Como um conhecido não seria reconhecido com sinal de tamanha afeição? Brown (1970, p. 1515) interpreta o uso de παιδία como sinal da relação comunidade-mestre.

No v. 5 μή τι προσφάγιον ἔχετε; (“não tendes algum alimento?”) aparece o sinal para o segundo motivo da cena, o da refeição, na qual o Senhor se fará reconhecer. Pergunta semelhante Jesus dirigiu aos discípulos no Cenáculo (Lc 24,41) (Niccaci; Battaglia, 1981, p.266). Jesus perguntou aos sete discípulos se havia algo para comer, mas a resposta foi negativa: “não”. A pescaria não surtiu resultado.

O barco estava na mesma posição, as redes como equipamento de pesca eram as mesmas, os homens eram os mesmos, eles tinham maestria e habilidade em

¹²⁵ Mt 28,1-10 pode ser uma resposta, principalmente nos versículos 7 e 10.

¹²⁶ No Quarto Evangelho aparece em Jo 7,30.32.44; 8,20; 10,39; 11,57; 21,3.

¹²⁷ Usado comumente para expressar relação de subordinação e designar crianças escravas.

pescar, mas suas redes permaneceram vazias até o momento em que apareceu a novidade: suas redes vazias se encheram por causa da palavra de Cristo¹²⁸ (Lima, 1994, p. 263).

Em Jo 21,6 o verbo grego *ἔβαλον* (“lançaram”) no modo imperativo, no tempo aoristo indica uma ação pura, sem determinação quanto à duração do processo ou ação. Expressa um ofício pastoral perene que deve ser levado até o fim da vida daquele que o exerce. Eles foram obedientes ao pedido do Ressuscitado, à sua palavra que produziu resultados além das suas expectativas. O grupo de discípulos recolheu tantos peixes que não conseguem nem trazer a rede para dentro do barco. Em Jo 21,6 Jesus aconselha-os a lançar as redes. Lançaram, então, e já não tinham força para puxá-la, por causa de *τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων* (“o grande número dos peixes”). No v. 6 é usado o substantivo *πλήθος*¹²⁹ recorrente em Lucas (Zmijewski, 2004, p. 972-977). Desta forma, a expressão *τοῦ πλήθους* dá à cena um sentido eclesiológico, o substantivo *πλήθος* traduz-se por “multidão”.

Com relação ao versículo 6 e “o grande número dos peixes”, o v. 11 menciona ser a quantidade de *ἑκατὸν πεντήκοντα* (“cento e cinquenta e três”). O número 153 representa as diferentes espécies de peixes catalogadas na Antiguidade. Significa que esses pescadores que, por ordem de Cristo tornaram-se “pescadores de homens” (Mc 1,17) “têm de abarcar, em seu ministério de enviados, toda espécie de pessoas. Os discípulos que pescam junto com Pedro têm o vasto mar do mundo para praticarem a palavra de Jesus” (La Calle, 1985, p. 160).

Lima (1994, p. 271-273) aborda sobre o significado dos 153 grandes peixes. Segundo ele, Opiano poeta da Cecília, segundo Jerônimo, havia declarado que existiam 153 variedades de peixes. Deste modo, o número representa a abrangência do trabalho apostólico, cuja missão engloba toda a humanidade. Agostinho calcula a somatória de 1 a 17 significando os que vivem a lei. Para Gregório Magno o número seria a soma de $10 \times 3 + 7 \times 3 = 153$, onde o 10 representa os mandamentos, o 3 a Trindade e o 7 os dons do Espírito Santo. Cirilo de Alexandria propunha a soma de $100 + 50 + 3$, o 100 significa os seres racionais, o 50 os judeus e o 3 a Trindade. Em síntese, todos compreendem como sendo o número 153 como sinal da salvação da humanidade.

¹²⁸ Vide por exemplo, Lc 5,5.

¹²⁹ Aparece no Quarto Evangelho mais uma vez em Jo 5,3: *πλήθος τῶν ἀσθενοῦντων* (“multidão de enfermos”).

Zumstein (2016, p. 392), porém, atesta que muitos dos significados numéricos possuem um grau de certa incerteza, porque existem perdas quanto a sua interpretação. No entanto, o mais correto é afirmar que além dos significados que possam ter se perdido, o número faz referência à superabundância e à universalidade da igreja cristã.

Na quantidade de peixes e na rede que não se rompe há algo misterioso na relação dos discípulos com Pedro e Jesus. Em Jo 21,6 aparece *καὶ οὐκέτι αὐτὸ ἐλκύσαι ἴσχυον ἀπὸ τοῦ πλήθους τῶν ἰχθύων* (“e já não tinham força para puxá-la, por causa da quantidade de peixes”), ou seja, devido à quantidade¹³⁰ de peixes, o grupo dos sete discípulos não conseguem unidos retirar os peixes do mar para dentro do barco. Qual o contexto e o que isso pode significar?

Os versículos 6, 8, 10, 11 relatam a rede que não se rompe. Em Jo 21,6 Jesus indica o lugar certo onde lançar as redes (*τὰ δεξιὰ μέρη*, “o lado direito”), as redes se encham “e eles não mais a podiam puxar”. Em Jo 21,8 os seis que estavam na barca, após Pedro estar junto de Jesus “vieram arrastando” a rede. Em Jo 21,10 diante do pedido de Jesus - “trazei os peixes”-, Pedro sozinho no versículo 11 vai até a barca e “arrastou a rede para a terra”.

Desse modo, em Jo 21,6 o grupo dos sete não conseguiu mover a rede para dentro da barca. No versículo 7 Pedro “jogou a si mesmo no mar”. Pedro ao se lançar no mar para o desafio de encontrar o Ressuscitado realiza sua função de unir o grupo dos Doze, sintetizados nos sete discípulos, a Cristo. Por ser elo de unidade, o grupo recebe a força do Ressuscitado para o labor pastoral. Pedro representa a certeza da fé cristã professada no Cristo Ressuscitado. Assim sendo, os outros seis discípulos no versículo 8 “vieram arrastando a rede cheia de peixes”.

No versículo 6 os sete não conseguem colocar a rede¹³¹ no barco, mas agora no versículo 11 Pedro subiu ao barco e sozinho arrastou a rede cheia de peixes. A narrativa no Quarto Evangelho demonstra que quando Pedro, literalmente à frente da barca, no mar, ao lançar-se para encontrar Cristo, produz força ao grupo de discípulos

¹³⁰ A abundância dos peixes remete a alguns episódios como Caná (Jo 2,6), a multiplicação dos pães (Jo 6,11ss), a água viva (Jo 4,14; 7,37s), a vida dada pelo Bom Pastor (Jo 10,10) e a plenitude do Espírito dado por Jesus (Jo 3,34).

¹³¹ As redes que não se rompem podem significar que aqueles que são evangelizados através do trabalho orientado por Cristo não se perderão, mas serão preservados até alcançarem o Reino dos Céus representado por Jesus a beira da praia.

reunido na sua barca¹³² e, desta forma “vieram com o barco, arrastando a rede com os peixes” (Jo 21,8) que outrora não conseguiram retirar das águas.

Em Jo 21,8 os seis discípulos arrastaram a rede para dentro da barca. Cabe uma indagação: se com sete homens eles não removeram a rede, por que em número menor conseguiram? O número seis segundo Johnston (1994, p. 63) é o “símbolo del hombre sin Cristo”, ou seja, é o número da imperfeição humana sem a bênção de Deus, pois “en el primer milagro del Señor, en Cana de Galilea (Jn 2:6), seis fueron las tinajas de piedra que se pusieron ante Él, símbolo del fracaso del hombre en llevar bendición” (Johnston, 1994, p. 64). Assim sendo, o número seis representaria o grupo de discípulos que estava na barca; para eles não bastava reconhecer o Ressuscitado, mas era necessário lançarem-se ao encontro com a coragem de Pedro. Os seis unidos a Pedro constituem o número sete sinal da plenitude.¹³³ Pode-se interpretar que Pedro é apresentado como símbolo do homem corajoso que necessita das bênçãos de Deus para um frutuoso ministério pastoral na Igreja. É Pedro quem se lança na água em busca de Jesus, é o encarregado de trazer os peixes para a margem. Aqui, movemo-nos no terreno do simbólico (La Calle, 1985, p. 159). Em Jo 21,10 o pedido para trazer a rede é feito a todos: “trazei dos peixes que pegastes agora”. No entanto, novamente

¹³² Vale ressaltar que a barca, na narrativa, pertence a Simão Pedro, e que “fala-se de uma única barca, símbolo da unidade da Igreja (Jo 10,16: um só rebanho, um só pastor); delineia-se a iniciativa de Pedro, ao arrastar a rede a margem (v.11; Lc 22,31s; Mt 13,47-50) [...] São os poderes de Cristo que passam a Pedro” (Comentário de Mario Galizzi ao Evangelho de São João 21,1-19 do 3º Domingo da Páscoa, ano C, no Missal Dominical: Missal da Assembleia Crista da editora Paulus de 1995, na página 438).

¹³³ É importante voltar a menção do *ὁ ἄλλος μαθητὴς* (“o outro discípulo”) em Jo 20,2.4.8. Em Jo 18,15 *ὁ ἄλλος μαθητὴς* junto com Pedro também seguiu Jesus e era conhecido do Sumo Sacerdote. Exegetas interpretam o emprego de *ὁ ἄλλος* (“o outro”) para considerar as duas figuras como personagens idênticas no relato. É importante ressaltar que na expressão “o outro discípulo, a quem Jesus amava” (Jo 20,2) não foi empregado o termo de Jo 13,23; 21,7 *ὃν ἠγάπα ὁ ἰησοῦς* (“a quem Jesus amava”) com o uso de *ἀγαπάω*, mas *φιλεῶ* em Jo 20,2 *ὁ ἄλλον μαθητὴν ὃν ἐφίλει ὁ ἰησοῦς* (“o outro discípulo a quem Jesus amava”). O verbo *φιλεῶ* é o que aparece no diálogo de Jesus com Pedro em Jo 21,15-19 nas indagações e quando menciona a enfermidade de Lázaro Jo 11,3 *κύριε, ἴδε ὃν φιλεῖς ἀσθενεῖ* (“Senhor, eis aquele que amas está enfermo”). Em Jo 21,2 as personagens presentes na narrativa são Pedro, Tomé, Natanael, os filhos de Zebedeu (Tiago e João) e outros dois discípulos (“*καὶ ἄλλοι ἐκ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ δύο*”). Deste modo, são sete discípulos. Se o discípulo a quem Jesus amava (*ἐφίλει* ou *ἠγάπα*) corresponde a João de Zebedeu ou Pedro a quantidade de discípulos na cena fecha-se em sete, mas se o discípulo a quem Jesus amava (*ἐφίλει* ou *ἠγάπα*) é Lázaro, Madalena ou outro a quantidade de discípulos fecha-se em oito. Jo 21,4 e 7 mencionam o não reconhecimento do Ressuscitado pelos discípulos e o reconhecimento feito pelo Discípulo Amado. Assim, sobre a identificação em aberto sobre quem seria o amado se restringe a um dos dois outros que aparecem no versículo 2, onde um deles é revelado no versículo 7. Como foi proposta a tese da escrita do Quarto Evangelho em etapas ou fases, onde se atesta o início da obra por um único escritor e a conclusão da obra pela comunidade em etapas distintas, o mais plausível é restringir a quantidade descrita no versículo 2 por ser o capítulo 21 uma redação posterior podendo variar ou oscilar os termos *ἐφίλει* ou *ἠγάπα* para a mesma pessoa como aconteceu com as indagações feitas a Pedro. A identificação do Discípulo Amado do Quarto Evangelho ainda é fruto de inúmeros debates, mas o número de discípulos presentes na cena se fecha em sete.

é Pedro quem toma a iniciativa de levar a rede a praia até Jesus retirando-a do barco (Lima, 1994, p. 268).

Sobre a rede que não se rompe: diferentemente de Lc 5,6 em que aparecem várias redes que se romperam devido a enorme quantidade de peixes, nota-se que em Jo 21,11 há somente a presença de uma única rede que não se rompe. Para designar a unidade da rede em Jo 21,11 foi usada a expressão *οὐκ ἐσχίσθη* (“não se rompeu”). O verbo *ἐσχίσθη* (“rompeu”) aparece em Jo 19, 24 no caso da túnica inconsútil sorteada entre os soldados. Os verbos de movimento utilizados foram em Jo 21,6 *ἐλκύσαι* (“arrastar”), igualmente em Jo 21,11 *εἰλκυσε* (“puxou”)¹³⁴ e em Jo 21,8 *σύροντες* (“puxando”). Com a utilização desses verbos o Quarto Evangelho aborda que os sete discípulos sozinhos (Jo 21,6) sem Cristo não têm força para a arrastar a rede. No entanto, em Jo 21,8 vieram os discípulos *σύροντες* (“arrastando”)¹³⁵ a rede com os peixes (Jo 21,6.8), logo após, Pedro de lançar-se ao mar. Depois Pedro sozinho consegue “puxar” (em Jo 21,11 aparece o verbo *εἰλκυσεν*) para a terra a quantidade de 153 grandes peixes. O ato de Pedro ir ao encontro do Ressuscitado fortifica¹³⁶ os outros discípulos na barca. O verbo *ἐλκω* significa “arrebatar”, “arrancar”, “arrastar”, “tirar” ou “atrair”; ele aparece cinco vezes no Quarto Evangelho: 6,44; 12,32; 18,10; 21,6 (2x) e 21,1, e significa o ato global da pesca. No ato de Pedro sozinho arrastando as redes aparecem dois significados: o de Pedro “atrair” os peixes e seu significado numa dimensão de missão e sua liderança como cabeça do grupo dos Doze (Lima, 1994, p. 270-271). Segundo Santos (1994, p. 175) o verbo *ελκύω* “designa a atração cristológica: ‘E, quando eu for elevado da terra atrairei todos a mim’ (Jo 12,32)”. Em Jo 21,11 é Pedro que assume a tarefa de atração cristológica. Isto

¹³⁴ *Ελκύω* e *ἐλκω* puxar, desembainhar é um verbo que corresponde na língua portuguesa ao ato de mover algo para perto de si.

¹³⁵ *Σύρω* esse verbo significa o ato de arrastar, mover com esforço ou dificuldade fazendo que deslize pelo chão.

¹³⁶ Num escrito de São Leão Magno que foi Papa de 440 d.C a 461d.C. ao sublinhar que solicitude do Príncipe dos Apóstolos se estende especialmente aos seus sucessores disse: “em Pedro robustece-se a fortaleza de todos e de tal modo se ordena o auxílio da graça divina, que a firmeza que se confere a Pedro por Cristo se dá aos demais apóstolos por Pedro. Por isso, depois da ressurreição, o Senhor, para manifestar a tripla confissão do eterno amor, depois de ter dado ao bem-aventurado apóstolo Pedro as chaves do reino, como demonstração cheia de mistério, diz três vezes: apascenta as minhas ovelhas. Sem dúvida que faz isto agora e o piedoso pastor manda que se realize o mandato do Senhor, confirmando-nos com exortações e rogando sem cessar por nós, para que não sejamos vencidos por nenhuma tentação. Este cuidado realiza-se com a sua piedade para com todo o povo de Deus, e em todo o lugar, como se há-de crer, quanto mais se dignará conceder a Sua ajuda a nós, que imediatamente fomos instruídos por ele, que estamos junto ao sagrado leito do seu sono, onde descansa a própria carne que presidiu?” (São Leão Magno, Homilia na festa de São Pedro Apóstolo).

prepara o conferimento do Primado a Pedro em relação à comunidade eclesial (Jo 21,15-19) (Santos, 1994, p. 175).

Ainda em Jo 21,11 há um contraste com Lc 5,6, onde Simão Pedro também estava diretamente envolvido. O versículo 11 usa *ῥαγίσθη* (“rasgar-se”) aludindo ao fato de que no Quarto Evangelho havia uma *σχίσμα* (“divisão”, raiz de *ῥαγίσθη*) de opinião a respeito de Jesus (Lima, 1994, p. 274). As questões em pauta na comunidade cristã eram sobre: sua identidade (Jo 7,43), seu ministério conforme a cura milagrosa do cego de nascimento (Jo 9,16) e seu ensino (Jo 10,19) (Coenen; Brown, 2000, p. 2337). Deste modo, no versículo 12 diante do Ressuscitado nenhum dos discípulos se atreveu a perguntar-lhe: *σὺ τίς εἶ;* (“tu quem és?”), pois “sabiam que era o Senhor”. No versículo 2 já havia aparecido o tema da unidade *ἦσαν ὁμοῦ* (“estavam juntos”), agora na refeição no versículo 13 isso é retomado *ὁμοίως* (“igualmente”). O mesmo tema, mas de outra forma, transparece no versículo 11 sobre *σχίσμα* (“divisão”).

Jo 21,4 e 7 abordam o fato de os discípulos não reconhecerem o Ressuscitado, bem como o fato de o Discípulo Amado reconhecer¹³⁷ Jesus Ressuscitado (*ὁ κύριός ἐστιν*, “é o Senhor”). Se João, irmão de Tiago, filhos de Zebedeu não é o Discípulo Amado, um dos dois nomes ocultos no versículo 2 é então revelado no versículo 7 como sendo o Discípulo Amado.

Segundo Niccaci e Battaglia (1981, p. 267), em Jo 21,7 o Discípulo Amado possui a visão aguçada para reconhecer Jesus e novamente é o primeiro a reconhecer Jesus no ‘sinal’ da pesca Milagrosa, como foi o primeiro a crer na ressurreição ao ver o sepulcro vazio (Jo 20,8). No entanto, o Discípulo Amado reconheceu Jesus pelo motivo da pesca miraculosa. Além disso, em Jo 21,7 Simão Pedro ouvindo dizer: “É o Senhor!”, vestiu a roupa, porque estava nu, e atirou-se ao mar. Champlin (1983, p. 630 *apud* Lima, 1994, p. 220) menciona que o Discípulo Amado não seria o que ama mais a Jesus, mas sim o destinatário privilegiado do amor de Jesus.

O ato de vestir a roupa representa que Pedro queria se apresentar ao Senhor de modo conveniente. Os discípulos na cena não demonstraram o mesmo ardor de Pedro lançando-se ao mar. Esse gesto abre perspectivas para o diálogo em Jo 21,15-17. No lançar-se Pedro manifesta em sinal concreto o amor a Jesus (Lima, 1994, p. 267).

¹³⁷ Segundo Theissen (2007, p. 122), “o discípulo predileto encarna a compreensão autêntica de Jesus, ao passo que Pedro, no acompanhamento de seu Senhor, cai em muitas incompreensões”.

O versículo 7 aborda a nudez de Pedro. Qual o sentido de se colocar as vestes para nadar até Jesus? O adjetivo *γυμνός* (“despido”) significa seminu e foi mal traduzido para “nudez”. Vale ressaltar a questão da nudez e do pudor entre os judeus. O vestir-se ou cobrir a nudez é um ato apelativo de recobrar o que foi perdido. Em Gn 3 o homem e a mulher se veem nus após a sedução astuta da serpente. Em hebraico nudez e astúcia (*‘arom* e *‘arum*) tem a sonoridade bem próxima, possuem a mesma raiz (Bingemer; Villas Boas 2020, p. 23-24). Pedro passa pela consciência de estar *γυμνός* (“despido”). Outro fato, a pesca aconteceu durante a noite, por isso é melhor traduzir *γυμνός* por seminu. O termo *ἐπενδύτης* significa “roupa externa”, ou seja, havia roupa interna cobrindo as partes íntimas. Pedro se *διεζώσατο* (“cingiu”) para facilitar-lhe o nadar até Jesus na praia (Lima, 1994, p. 265).

Enfim, havendo nudez, ou seminudez, o importante é o ato de vestir-se para se apresentar ao Ressuscitado e seu significado:

A nudez na bíblia é símbolo de miséria e pecado (Gn 3,7). No relato de Lucas, à vista da pesca milagrosa, Pedro exclama, prostrando-se aos pés de Jesus: “Senhor, afasta-te de mim, que sou homem pecador! (Niccaci; Battaglia, 1981, p. 267).

Konings (2005, p. 369) aborda sobre o gesto de Pedro se lançar ao mar como ao

mesmo tempo impulsivo e altamente significativo: não se aparece despido diante do “Senhor”. Apesar do Discípulo Amado reconhecer Jesus, “Pedro é o primeiro a ir ter com Ele”, como em Jo 20,3-8.

Richards (2008, p. 88) afirma que no Quarto Evangelho Pedro toma sempre a liderança: “Ele foi o primeiro a inclinar-se e espiar o interior do sepulcro vazio. E agora, na costa familiar do mar da Galiléia, embora se retraia, inseguro, Pedro ainda fixa os olhos no rosto de Jesus, e tem esperança”. Agora em movimento, novamente, ele toma a iniciativa e se dirige a Jesus (Lima, 1994, p. 264).

Em Jo 21,9 “viram brasas no chão”, um elemento que despertará na memória de Pedro o elemento presente na cena da traição. A fogueira¹³⁸ funcionou como um gatilho emocional para Pedro. É importante notar, que em Jo 21,19 aparecem três

¹³⁸ Conforme Lc 22,55 foi diante de uma fogueira que Pedro negou Jesus.

coisas que marcaram a vida de Pedro e remetem-se para o passado, presente e o futuro: as brasas (Jo 18,25-27) recordam a traição a Jesus; o peixe recorda o seu ofício de pescador (Jo 1,42) de onde fora chamado; e o pão (Jo 6,51; 12,20-33) recorda a força necessária para sua missão pastoral e o martírio.

Theissen (2007, p. 122) assevera que, mesmo diante da incompreensão sobre Jesus, Pedro

[...] tem uma função insubstituível, sugerida na pesca milagrosa de Jo 21. Pedro deverá manter unida a comunidade narrativa do mundo joaneu dos sinais: apesar de a rede estar cheia, ela não se rasga (21,11). Ele é o pastor que mantém unida a Igreja Cristã. Sem esta base social, mesmo a sublime teologia joanina, uma ousada reinterpretação da religião cristã primitiva, não poderá existir.

O pão no versículo 9, junto do versículo 13, unido às palavras e aos gestos de Jesus (“pegou o pão e dá a eles e igualmente deu o peixe”), rememoram que a comunidade encontra o Ressuscitado na Eucaristia (Moloney, 2005, p. 556). No versículo 13 aparece o verbo *ἔρχεται* (“vem”) é o presente histórico que designa que a chegada contínua de Jesus na comunidade, se percebe na Eucaristia (Mateos; Barreto, 1999, p. 902).

Essas palavras e gestos de Jesus aludem, portanto,

[à] refeição que o Cristo oferece aos discípulos, como meio para fazer-se reconhecer por eles, parece portanto, uma imagem da Ceia Eucarística, na qual o Senhor ‘vem’ e se faz plenamente ‘conhecer’ pelos seus, dando-lhes o alimento do seu Corpo e a bebida do seu Sangue (Niccaci; Battaglia, 1981, p. 268).

Com isso o Quarto Evangelho deseja

[...] unir a pescaria (a pastoral) dos apóstolos ao alimento que Ele mesmo oferece à pesca milagrosa como um sinal ilustrativo da palavra de Jesus que convidava os primeiros discípulos a serem pescadores de homens (Konings, 2005, p. 369).

O versículo 14 é um comentário editorial que apresenta a quantidade das aparições aos discípulos após a ressurreição. O versículo 14 foi um artifício usado pela comunidade para segmentar em duas partes essa aparição do Ressuscitado.

Jo 21,1-14 aborda a chamada pesca milagrosa. Essa pesca milagrosa acontece antes da reintegração ou confirmação de Pedro (Jo 21,15-19). Pedro foi apresentado como líder dos Doze, tomando algumas iniciativas em relação ao encontro com Jesus (Jo 21,7) e em relação ao pedido de Jesus (Jo 21,10-11). O trecho apresenta a missão do pastoreio eclesial unida e comparada à imagem do pescador.

Abaixo serão apresentados alguns dos simbolismos presentes em Jo 21,1-14.

2.3.2 Alguns Simbolismos presentes em Jo 21,1-14

As imagens e as representações apresentadas em Jo 21,1-19 são um meio de apresentar ao leitor e à leitora uma experiência religiosa com o sagrado. As imagens do pescador, da barca, da rede e dos peixes, da praia e do mar, do pastor e da ovelha, do pão, do fogo são evocativas à comunidade cristã primitiva. Os símbolos são uma linguagem fontal da experiência religiosa. Os símbolos são mediações da experiência religiosa para a experiência do sagrado. O símbolo medeia o ser humano e o sagrado (Croatto, 2001, p. 81-83).

A perícopes de Jo 21,1-19, assim como a perícopes de Jo 20,1-18 iniciam, cada qual a seu modo, sua narrativa à noite. Konings (2005, p. 369) aborda sobre o simbolismo da pesca à noite:

A história se presta a um rico simbolismo. No primeiro momento, à noite, o Senhor está ausente e a pesca não rende. Com (e como) a luz do dia, ele se torna presente e a labuta dos pescadores tem rendimento abundante: a pesca escatológica.

Segundo Dalbem (2010, p. 58), o fato dessa pesca ser relatada no Quarto Evangelho após os acontecimentos pascais, sugere um sentido mais profundo. A pesca após os acontecimentos pascais

descreve concretamente como se realiza no tempo da Igreja o que Jesus, na sua Hora, instaurou. Lembram-se os principais nomes, a presença do Senhor no meio da comunidade, a 'atração' de novos discípulos, a celebração da refeição do Senhor, os carismas de liderança e de testemunho (Konings, 2005, p. 369).

Devido à importância desse fato, retoma-se aqui algumas questões já abordadas anteriormente: Depois da manifestação do Ressuscitado a Tomé, parte da

conclusão em 20,30-31, Jesus manifestou-se à beira do mar de Tiberíades a um grupo de sete discípulos: Simão Pedro, Tomé-Dídimo, Natanael, Tiago e João e mais dois outros discípulos (Jo 21, 2). Segundo Johnston (1994, p. 67), se esse número tiver valor simbólico, pode provavelmente indicar o conjunto da Igreja, sem insistir no número doze:

el número siete se compone de cuatro + tres; cuatro se refiere a lo que ha sido creado y tres a la manifestación divina. Así pues, el número siete representa la creación proclamando a su Creador. Es el símbolo de la perfección espiritual, ya sea del bien o del mal.

Konings (2005, p. 368) compreende o número sete referindo-se à quantidade de discípulos em Jo 21,2 surpreende. O sentido simbólico pode indicar o conjunto “da Igreja, sem insistir no número doze (os apóstolos). Os ‘dois outros discípulos’ poderiam ser os que, além dos já mencionados, ainda são nominalmente citados nos capítulos 1–20: André e Filipe”.

Konings (2005, p. 369) menciona que “a pesca milagrosa é um símbolo da multidão dos fiéis, indicada como ‘rebanho’ nos vv. 15-17. A situação pós-pascal do milagre em João é então especialmente significativa, porque a missão cristã começou de fato depois da Páscoa”.

Para La Calle (1985, p. 159), o episódio da pesca milagrosa (Jo 21,1-14) e a confissão de Pedro (Jo 21,15-19) “vem a ser uma espécie de díptico com semelhante significação: Pedro traz todos os peixes que os discípulos pescaram em nome do Ressuscitado e recebe o cargo de apascentar as ovelhas do Senhor”.

Segundo Hughes (2018), a pesca simboliza a missão dos discípulos. A rede tem a função de abranger o maior número de peixes na água, deste modo, a rede proclama que a Igreja pode abraçar o universo inteiro: todos os povos e culturas, sendo uma expressão de sua universalidade. No entanto, vale mencionar como interessante que, diferente de Lc 5,6 a rede não se rompeu. Assim sendo, a diversidade de culturas, tradições e povos constitui uma riqueza para a Igreja e não deve levar ao rompimento¹³⁹ da unidade, sem que se imponha a uniformidade.

Segundo Niccaci e Battaglia (1981, p. 267), a quantidade de peixes desde a antiguidade foi motivo de árduos debates, mas o importante consiste no relato e seu sentido eclesiológico:

¹³⁹ A palavra grega em João 21,11 para “romper” é *σχίσμα*, “*schisma*”, que deriva da raiz *σχίζω*.

A “barca” de Pedro (da qual Jesus ensina, segundo Lc 5,3) e a “rede” que não se rompeu (é empregado o mesmo termo que para a túnica de Jesus, imagem da unidade dos que creem: Jo 19,24) são evidentes símbolos da Igreja e da pregação apostólica no mundo. O fato de que seja Pedro quem arrasta a “rede” para terra significa que a ele está confiada a chefia da Igreja, como será especificado nos versículos 15-17. É neste contexto, pois, que se deve procurar o significado do número de peixes. A expressão então evocaria a parábola sinótica: “O reino dos céus é também semelhante a uma rede de arrastão, que recolhe peixes de toda a espécie” (Mt 13,47); e o sentido seria que homens de todas as raças são chamados a fazer parte da Igreja, e de fato nela entram graças à pregação dos apóstolos.

Para Santos (1994, p. 175), a menção da rede indivisa possui a motivação eclesiológica se convertendo em “símbolo da Igreja Universal que nasceu como fruto da obra salvífica de Jesus (Jo 12,24.32); a Igreja de Cristo será sempre íntegra e uma, ainda que composta por homens de todas as nacionalidades da terra”.

Pedro em Jo 21,7 vestiu a roupa num gesto de reverência a Jesus que pode significar a dignidade do ofício de Pontífice¹⁴⁰. Pedro faz a ponte sobre o mar, ele se coloca entre os apóstolos da barca e o Ressuscitado à beira da praia (Jo 21,7-11). Esse gesto de Pedro fortifica os outros discípulos na barca.

Na cena que narra a pesca milagrosa em Jo 21,1-14 aparece o simbolismo da refeição do Senhor. Konings (2005, p. 370) explica sobre a ausência de vinho nessa refeição:

A ausência do vinho não importa. Há indícios de que a refeição do Senhor, nos primeiros tempos, era celebrada em alguns ambientes com peixe. Devemos aproximar esta refeição à multiplicação dos pães, igualmente com pão e peixe, interpretada, por João, à luz da Eucaristia.

Os 153 grandes peixes manifestam a universalidade almejada pelo Cristianismo. Essa narrativa demonstra o propósito do anúncio da salvação chegar ao mundo inteiro. As comunidades cristãs devem encarar o envio de Jesus com urgência e abranger toda história humana (La Calle, 1985, p. 160).

Esses simbolismos sintetizam os temas da unidade, do envio, da universalidade e da eucaristia. Remetem a vivência da comunidade cristã no tempo e a presença, nos símbolos, do Ressuscitado. Pedro é apresentado como pontífice entre o grupo de discípulos que sintetizam a Igreja junto do Ressuscitado.

¹⁴⁰ Palavra de origem latina que corresponde a “construtor de ponte” (*pons + facere*).

2.3.3 A Reintegração ou Confirmação de Pedro (Jo 21,15-19)

Jo 21,¹⁵Acabaram de comer quando, disse Jesus a Simão Pedro: "Simão, filho de João, amas-me mais do que estes?" Ele disse-lhe: "Sim, Senhor, tu sabes que eu te amo." Jesus disse-lhe: "Apascenta os meus cordeiros." (ver nota)

¹⁵ὅτε οὖν ἡρίστησαν λέγει τῷ σίμωνι πέτρῳ ὁ ἰησοῦς, σίμων ἰωάννου, ἀγαπᾷς με πλέον τούτων; λέγει αὐτῷ, ναί, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ, βόσκει τὰ ἀρνία μου.

¹⁶Disse-lhe outra vez; "Simão, filho de João, amas-me?" Ele disse-lhe: "Sim, Senhor, tu sabes que eu te amo." Jesus disse-lhe: "Apascenta as minhas ovelhas."

¹⁶λέγει αὐτῷ πάλιν δεύτερον, σίμων ἰωάννου, ἀγαπᾷς με; λέγει αὐτῷ, ναί, κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ, ποιμαίνει τὰ πρόβατά μου.

¹⁷Disse-lhe pela terceira vez: "Simão, filho de João, amas-me?" Ficou Pedro triste, porque, pela terceira vez, lhe disse: "Amas-me?" E disse-lhe: "Senhor, tu conheces tudo; sabes que eu te amo." Jesus disse-lhe: "Apascenta as minhas ovelhas."

¹⁷λέγει αὐτῷ τὸ τρίτον, σίμων ἰωάννου, φιλεῖς με; ἐλυπήθη ὁ πέτρος ὅτι εἶπεν αὐτῷ τὸ τρίτον, φιλεῖς με; καὶ λέγει αὐτῷ, κύριε, πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις ὅτι φιλῶ σε. λέγει αὐτῷ [ὁ ἰησοῦς], βόσκει τὰ πρόβατά μου.

¹⁸Em verdade, em verdade te digo: Quando tu eras mais moço, cingias-te e ias onde desejavas; mas, quando fores velho, estenderás as tuas mãos, e outro te cingirá e te levará para onde tu não queres."

¹⁸ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι, ὅτε ἤς νεώτερος, ἐζώννυες σεαυτὸν καὶ περιεπάτεις ὅπου ᾔθελες· ὅταν δὲ γηράσῃς, ἐκτενεῖς τὰς χεῖράς σου, καὶ ἄλλος σε ζώσει καὶ οἴσει ὅπου οὐ θέλεις.

¹⁹Disse isto, indicando com que gênero de morte havia Pedro de dar glória a Deus. Depois de assim ter falado, disse: "Segue-me."

¹⁹τοῦτο δὲ εἶπεν σημαίνων ποίῳ θανάτῳ δοξάσει τὸν θεόν. καὶ τοῦτο εἰπὼν λέγει αὐτῷ, ἀκολουθεῖ μοι.

Na perícope de Jo 21,15-19 encontra-se a chamada reintegração ou confirmação de Pedro. Segundo Davidson (1997, p. 2007), a "figura do pescador e dos peixes é agora substituída no ensino do Senhor pela do pastor e das ovelhas e a mudança marca a extensão da missão dos discípulos".

No Quarto Evangelho Simão Pedro nega ser discípulo de Jesus (Jo 18, 17-25), não se faz presente aos pés da cruz (Jo 19, 26-27). Contudo, a condição de discípulo no Quarto Evangelho é categoria cristã primária. Na teologia do Quarto Evangelho Pedro precisa ser reabilitado e professar amor ao Mestre (Jo 21,15-17) diante do triplo questionamento. Já o Discípulo Amado não precisa de reabilitação, pois é o modelo perfeito de discípulo próximo de Jesus na vida (Jo 13,23) e na morte (Jo 19,26-27). O Discípulo Amado é atento aos detalhes dos panos no Sepulcro (Jo 20, 8-10), reconhece o Ressuscitado (Jo 21,7) e indica aos demais. Deste modo, em suas duas partes, Jo 21,1-14 e 21,15-19 manifestam, a seu modo, na imagem do pescador e do pastor, que o fundamento da apostolicidade deve ser o discipulado, porque não existe a possibilidade de ser apóstolo e exercer a autoridade sem ser

discípulo primeiramente. Brown (1984, p. 87) repete parte dessa tese. Maria Madalena manifestou seu discipulado e apostolado em Jo 20,1-18.

Em Jo 21,15 inicia-se a cena muitas vezes intitulada de “a reintegração de Simão Pedro”. Pedro recebe novamente o perdão de Jesus como em Lc 24,34. Vale lembrar que a liderança de um discípulo desviado não seria aceita pelos demais, por isso acontece a reabilitação de Pedro e a confirmação de seu Primado no grupo dos Doze. Pedro ao ter negado Jesus três vezes foi convidado a reafirmar o seu amor por três vezes nessa perícopes. Encerrada a cena da pesca milagrosa (Jo 21,1-14), agora em Jo 21,15 tem início o diálogo de Jesus Ressuscitado com Pedro, “quando acabaram de comer”.

Em Jo 21,15 Jesus chama Pedro de “Simão [filho] de João [Jonas]” (*σίμων ἰωάννου*). O Quarto Evangelista sugere a ideia de que Pedro é discípulo e filho espiritual de João Batista com o referencial de Jo 1,42. Com o uso dessa expressão, o Ressuscitado demonstra Pedro como um reformista que esperava um Messias renovador da instituição. Com isso, o Ressuscitado está a tratar Pedro de modo mais impessoal e distante das prerrogativas de apóstolo, sendo uma forma alusiva a Jo 1,42 para demonstrar de forma progressiva em que Pedro se torna *Κηφᾶς*. Por isso, o Ressuscitado não usa a expressão “Simão Pedro”; *Κηφᾶς* deverá ser construído na narrativa como pescador de homens (Jo 21,1-14) e pastor da Igreja (Jo 21,15-17) (Lima, 1994, p. 281).

Nesse trecho acontece a oportunidade de Pedro para confessar seu amor e reafirmar o seu chamado ao seu “Supremo Pastor” (1Pd 5,4). O diálogo acontece com uma pergunta central dirigida a Pedro: *ἀγαπᾷς με πλέον τούτων;* (“Amas-me mais do que a estes?”). A expressão “mais do que a estes?” implica, segundo Poppi (1990, p. 539), um amor maior a Jesus e uma autoridade sobre os Doze. Os seis discípulos que foram mencionados seis vezes em Jo 21,1-14 são referidos agora como “estes”. A personagem central da cena dramática é Pedro em Jo 21,15-19. Ao final, Jesus aceita suas respostas e o constitui pastor de seu rebanho (Lima, 1994, p. 283).

Os verbos usados para se referir ao amor em Jo 21,15-19 são *φιλέω* e *ἀγαπάω*. O verbo *ἀγαπάω* significa o amor como adesão incondicionada, que conduz a doação generosa de si. Demonstra um amor descendente do Pai à Cristo, de Cristo aos homens e mulheres. O *ἀγαπάω* entre os homens manifesta o ideal da vida cristã. Demonstra um amor ascendente dos homens e mulheres a Deus. Já o verbo *φιλέω*

significa amor de amizade, amor afetivo, onde o sujeito e o destinatário do *φιλέω* são colocados no mesmo nível de intimidade e confiança (Lima, 1994, p. 291).

O amor requerido por Jesus a Pedro possui três níveis: primeiro ligado ao nível de amor incondicional, segundo ligado ao nível de amor/afeição como que entre amigos e, por terceiro lugar, ligado ao nível das coisas materiais que simbolizam a vida antiga de Pedro. Mais importante do que o amor aos homens está o amor a Cristo. Um amor exclusivo em relação aos demais presentes na cena como aparece na utilização do pronome demonstrativo, no caso genitivo, de gênero neutro, no plural *πλέον τούτων* (“mais do que estes”).

Konings (2005, p. 371) compreende a expressão “Amas-me mais do que a estes?” deste modo:

(1) como “mais do que estes me amam”, (2) como “mais do que a estes” (= os outros discípulos), ou (3) como “mais do que a estas coisas” (= a empresa de pescaria). Os três sentidos são problemáticos. Talvez seja uma maneira de reforçar o sentido do verbo amar: “Amas-me acima de tudo?” Pedro responde: “Sim, Senhor. Tu sabes que sou teu amigo”. Jesus pergunta se Pedro “ama” (*agapân*, amor de adesão), Pedro diz que é amigo (*filein*, amor de amizade). “Pela terceira vez, Jesus pergunta: “Simão, filho de João, és meu amigo?” Pedro fica triste. Talvez se lembre de sua tripla negação. Responde: “Senhor, tu sabes tudo. Sabes que sou teu amigo!” Então, Jesus diz: “Cuida das minhas ovelhas”.

Perante Jesus e sua interrogação, Pedro responde no versículo 16 *κύριε, σὺ οἶδας ὅτι φιλέω σε* (“Senhor sabes que tenho afeição por ti”). A interrogação “Amas-me mais do que a estes?” quer dizer que Cristo não deseja confiar Seus pequeninos a alguém que não o ama. Pedro precisava amar para assumir seu Primado pastoral.

Segundo Dodd (1977, p. 569), existe uma ênfase no uso de *ἀγαπάω*.

O *ἀγάπη* como laço entre Jesus e os discípulos, e a idéia de rebanho, faz lembrar outras passagens [...] No mais, pode ser que tenham razão os críticos que supõem que no fundo há algum ajustamento das pretensões de Roma (quanto a Pedro) e de Éfeso (quanto ao Discípulo Amado).

No texto original em Jo 21,15 Jesus indaga Simão Pedro: “*Σίμων, Ἰωάννου, ἀγαπήεις με πλέον τούτων;*” utilizando-se do verbo *Ἀγαπάω*, que sugere amar a partir de uma escolha deliberada, mostrando assim que o amor nunca foi um sentimento,

mas uma decisão nascida da razão e da vontade humana¹⁴¹. Segundo Richards (2008, p. 88), o uso do verbo *ἀγαπάω* por Jesus significa que “Deus escolheu amar-nos, mesmo que nós, pecadores, sejamos hostis a Deus e à divindade”.

Em Jo 21,15 em vez de corresponder com o uso de *ἀγαπάω* o *ἀγαπάς* (“amas”) de Jesus, Pedro usa o verbo *φιλέω* que corresponde a “tenho afeição por ti”. Pedro respondeu dessa forma em Jo 21,15: “Tu sabes que eu tenho afeição por ti”. Deste modo, o uso do verbo *φιλέω* foi uma forma inferior a *ἀγαπάω*, que corresponde a “gostar de” ou simplesmente, amizade, enquanto que *ἀγαπάω* sempre esteve ligado ao amor incondicional que tem como figura central Deus. Jesus exige de Pedro uma correspondência de amor incondicional, mas Pedro respondendo com *φιλέω*, que apresenta um amor inferior ao requerido pelo Supremo Pastor. Segundo Richards (2008, p. 88), a melhor resposta sobre o motivo de Pedro usar *φιλέω* é a de que “aprendeu como até mesmo seus melhores instintos são fracos e indignos de confiança”. Lima (1994, p. 283) assevera que Pedro evita com verbo *φιλέω* atribuir a si mesmo uma superioridade, mas manifesta com simplicidade seu amor ao Mestre.

Niccaci e Battaglia (1981, p. 269) afirmam que

o fato de que na primeira pergunta Jesus peça a Pedro um amor maior que o dos outros discípulos parece relacionar-se com o perdão que o Senhor agora lhe concede (“perdoados lhe são os muitos pecados porque muito amou”, Lc 7,47).

Em Jo 21,15 Pedro enxergou melhor a verdadeira situação, porque ao responder com *φιλέω* ele queria dizer ao Ressuscitado:

Senhor, Tu sabes o quanto é profunda minha afeição por Ti, mas Senhor, sou incapaz de te amar como Tu me amas. Senhor, segure-me em tuas mãos para sempre. Pois agora sei que não sou suficientemente forte para permanecer unido a ti (Richards, 2008, p. 88).

Diante da resposta de Pedro, o Ressuscitado pede: “Apascenta meus cordeiros” utilizando-se do substantivo *ἀρνία μου*. No original não foi utilizado o verbo

¹⁴¹ “A liberdade, portanto, é essencial à vocação, uma liberdade que na resposta positiva se qualifica como adesão pessoal e profunda, como doação de amor, ou melhor, de reentrega ao Doador que é Deus que chama, como oblação. “O chamamento – dizia Paulo VI – avalia-se pela resposta. Não pode haver vocação que não sejam livres; e se elas não forem realmente oferta espontânea de si mesmo, conscientes, generosas, totais [...] A liberdade é colocada na sua base suprema: exatamente a da oblação, da generosidade, do sacrifício” (João Paulo II, 1992, p. 453).

apascentar nesse versículo, mas a expressão *βόσκει τὰ ἀρνία μου*, utilizando-se do verbo “alimentar” (Gomes; Olivetti, 2015, p. 453). O verbo se encontra no imperativo, portanto, foi uma ordem de Jesus dada a Pedro para alimentar o seu rebanho que significa literalmente “Seja o pastor (ou tome conta) deles”. O substantivo *ἀρνία* é traduzido por “cordeiros” que seguido de *μου* pronome possessivo “meus” indica que os cordeiros são de Jesus e não de Pedro.

La Calle (1985, p. 161) explica que o significado do versículo 15 é:

Pedro recebe de Jesus a ordem de cuidar do seu rebanho. Terminologia inequívoca da comunidade cristã. Pedro tem de efetuar um papel na comunidade, sem esquecer que cada indivíduo é propriedade de Jesus, que é o exclusivo pastor e porta do redil (Jo 10,1-18). Pedro não é o substituto de Jesus, porque este continua presente em cada indivíduo da comunidade.

O relato presente no texto de Jo 21,15 representa as esperanças no presente (verbo “alimentar”) de reunir visivelmente pelo Primado de Pedro, que representa os Cristãos Apostólicos, todas as comunidades sob os cuidados de um único pastor. Assim, inevitavelmente esse processo conduziu e contribuiu para o processo de marginalização dos grupos considerados heréticos e os que não estivessem unidos sob Pedro. Na perícopes de Jo 21,1-19 a redação do texto intenciona em amenizar a dolorosa anexação da Comunidade Joanina à Comunidade Petrina da Grande Igreja. Brown (1984, p. 94) atesta que em Jo 13,34 Jesus expressa na última ceia “tenho outras ovelhas que não são deste aprisco: devo conduzi-las também, e ouvirão a minha voz e haverá um só rebanho e um só pastor”, e em Jo 17,20s “a fim de que todos sejam um” foi colocado na boca de Jesus um desejo de unidade que reflete, na realidade, a conflituosa relação dos Cristãos Apostólicos e Joaninos. O tema da unidade já havia aparecido na primeira parte da perícopes na expressão *ἦσαν ὅμοῦ* (“estavam juntos”, Jo 21, 2), na refeição (“igualmente”, Jo 21,13) e na rede indivisível (“divisão”, “rasgar-se”, Jo 21,11).

Com o pedido do Ressuscitado “alimenta minhas ovelhas”, Pedro, conforme Niccaci e Battaglia (1981, p. 269), “deve continuar para com os crentes o ofício de pastor exercitado pelo Cristo durante o seu ministério: à semelhança do Mestre, ele deverá ‘dar a vida pelas ovelhas’ (Jo 10,11-18)”.

Lima (1994, p. 302) atesta que existe uma série de correspondências temáticas e léxicas que alude ao desempenho pastoral de Pedro a Jo 10 na perícopes

de Jo 21,1-19. A função pastoril manifesta-se, por exemplo, pelo uso de *πρόβατά* que significa “ovelhas”. Em Jo 10 *πρόβατά* aparece 17 vezes, na perícope de Jo 21,1-19 *πρόβατά* aparece 2 vezes. No Quarto Evangelho *πρόβατά* aparece 21 vezes. A temática de Jo 21 é pastoril, além de *πρόβατά* aparecem outras expressões que evocam a imagem de pastor.

Leloup (1998) assevera que na concepção grega clássica poderia existir ao menos doze níveis de amor. No entanto, entre as concepções foram abordados os termos que aparecem na perícope de Jo 21,15-19 são *φιλέω* e *ἀγαπάω*.

Em Jo 21,16 novamente a indagação de Jesus se repete com as mesmas características de Jo 21,15 *ἀγαπᾷς με;* (“amas-me?”) no entanto, Jesus muda a expressão *βόσκει τὰ ἀρνία μου* pela expressão *ποιμαίνει τὰ πρόβατά μου*. Deste modo, o substantivo *ἀρνία* (“cordeiros”) foi substituído pelo substantivo *πρόβατά* (“ovelhas”) com a utilização do mesmo pronome possessivo *μου*. Em Jo 21,16 muda o verbo *βόσκων* (“alimentar”) por outro verbo *ποιμαίνει* (“apascentar”)¹⁴². Lima (1994, p. 276) demonstra que *ἀρνία* e *πρόβατά* referem-se a pessoas como rebanho, assim alude a imagem de Pedro como pastor de Jesus. A resposta de Pedro diante do “amas-me?” do Ressuscitado é mantida com o mesmo verbo *φιλῶ σε* (Gomes; Olivetti, 2015, p. 453).

Βόσκων (Jo 21,15.17) e *ποιμαίνει* (Jo 21,16), *ἀρνία* (Jo 21,15) e *πρόβατά* (Jo 21,16.17) manifestam a atribuição do pastoreio a Pedro pelo Ressuscitado. Essa imagem bíblica do pastor e do pastoreio são chaves para compreensão da missão do Primado pastoral confiada a Pedro. Esses verbos só aparecem nesse texto do Quarto Evangelho, e exprimem significados distintos. *Βόσκων* se refere ao pasto, ao alimento do rebanho, significando “alimentar”, “manter”, “dar de comer”, “guardar”, “conservar”. *Ποιμαίνει* significa “guiar”, “proteger”, “comandar”, “governar”, “reger”. Nesse sentido, *Ποιμαίνει* pode aludir ao ato de dirigir uma comunidade de pessoas (Lima, 1994, p. 293-294).

Nos versículos 15 e 16 o jogo de palavras “alimenta meus cordeiros” apresenta o martírio de Pedro, pois *ἀρνία* (“cordeiro”) é símbolo da vítima pascal levada ao matadouro (Is 53,7). Santos (1994, p. 121) compreende que o derramar o sangue recorda a vida de Jesus oferecida como sacrifício, significa assim reconhecer que a morte de Jesus representou o cumprimento do desígnio amoroso e totalmente

¹⁴² Vide Gomes e Olivetti (2015, p. 453) *ποιμαίνει* aparece com o significado de apascentar.

gratuito do Pai: Ele amou de tal modo o mundo que deu o que havia de mais precioso (Jo 3,16). O mesmo convite nos versículos 15 e 16 foi feito a Pedro que também foi convidado a assumir com firme decisão o desígnio amoroso totalmente gratuito de Deus por amor à Igreja Universal. Girard (1990, p. 45) atesta que o sacrifício e a violência são parte da história humana, muitas vezes em forma de sacrifício vitimizador ou bode expiatório. A violência é sacralizada em rito dando caráter de sacrifício sagrado. O sagrado tem origem nesse processo de violência, pois só é possível opor-se à violência com uma outra violência. Assim, o sagrado e a religião regulam a violência em forma de sacrifício ritual.

No final de Jo 21,17 o texto novamente substitui os verbos. Em Jo 21,15 apareceu *βόσκει τὰ ἀρνία μου*, em Jo 21,16 aparece *ποιμαίνει τὰ πρόβατά μου* e, em Jo 21,17 reaparece *βόσκει τὰ πρόβατά μου*. Já o substantivo *πρόβατά* aparece por duas vezes (Jo 21,16.17) dando ênfase à Igreja como rebanho de Jesus confiado a Pedro, o primeiro dentre os Doze. O Ressuscitado ordena que Pedro pastoreie suas ovelhas: *ποιμαίνει τὰ πρόβατά μου*. O *ποιμαίνει* novamente retoma a ideia de unidade ao longo da perícopes de Jo 21,1-19.

Em Jo 21,17 aparece pela terceira vez a pergunta de Jesus, agora em vez do uso do verbo *ἀγαπάω* usa-se *φιλέω*, “tens afeição por mim?”. Davidson (1997, p. 2007) mostra que pelo motivo dessa pergunta Pedro se entristece, não pela quantidade de perguntas em que autores dizem fazer referência à negação, mas que “a diferença nos verbos mostra que o Senhor exigiu menos de Pedro dessa vez. Note-se também a crescente humildade de Pedro”. A resposta de Pedro foi: “Senhor, tu sabes tudo; tu sabes que te amo” (Jo 21,17).

Com a expressão “Senhor, tudo tu sabes”, Pedro dirige-se suplicante e emotivo ao Ressuscitado. Ao usar os verbos *γινώσκεις* (conhecimento experimental) e *οἶδας* (conhecimento intuitivo), Pedro acentua a divindade de Jesus e demonstra-se sincero e confiante (Lima, 1994, p. 284), pois o Ressuscitado é onisciente. Humildemente Pedro lança-se e mergulha no mistério do Ressuscitado. Em Jo 21,17 acontece a demonstração do supremo cuidado pastoral de Pedro sobre os demais apóstolos e discípulos (Souza, 1999, p. 69).

Para Hughes (2018), é importante notar que somente depois de ter afirmado três vezes que amava Jesus, sendo o amor elemento primordial da unidade, a Comunidade do Discípulo Amado aceita a função apostólica de Pedro, pois insiste

que, antes de ser apóstolo é mais fundamental ser discípulo, ou seja, amar Jesus Cristo.

Como ensina Brown (1984, p. 85):

A categoria de ser discípulo baseada no amor torna qualquer outra distinção na comunidade joanina relativamente não-importante, de modo que até a bem-conhecida imagem presbiteral de Pedro, do pastor, não é apresentada sem a pergunta condicionante: “Tu me amas?” (Jo 21,15-17)”.¹⁴³

Segundo Richards (2008, p. 88):

Jesus aceitou o amor de Pedro, como aceita o nosso. Incerto, frequentemente fraco, frequentemente inadequado para impedir que neguemos Jesus por meio de alguma palavra ou obra descuidada, Jesus ainda aceita o nosso amor da mesma maneira como nos aceita.

O episódio que apresenta Cristo outorgando a Pedro a direção de seu rebanho, da Igreja Universal, não denota que os demais do grupo dos Doze não receberam ofícios de direção dos rebanhos locais para apascentar (1Pd 5, 2; Atos 20, 28). Por isso, para a Igreja Católica o legítimo “Sumo Pastor” (1Pd 5,4) é Cristo, no entanto, enquanto não ocorrer a parusia, Pedro e seus sucessores¹⁴⁴ administram e apascentam o rebanho da Igreja Universal enquanto que os demais bispos pastoreiam igrejas locais, tendo Pedro como cabeça do Corpo Visível de Cristo a Igreja.

Segundo Noonan (2018) a tríplice profissão de amor de Pedro foi correspondida com uma tríplice investidura por Jesus na função de ser: a pedra sobre a qual seria construída a Igreja (Mt 16,18), aquele que confirma na fé os irmãos (Lc 22,31s) e, por último, o pastor que deve tomar conta das ovelhas e reger o rebanho do Senhor (Jo 21,15). A repetição, sinal de compromisso, consta no costume semítico conforme Gn 23, 7-23.

Segundo Niccaci e Battaglia (1981, p. 269), “a tríplice declaração de amor se opõe evidentemente à tríplice negação do apóstolo (Jo 18,17.25-27)”. Richards (2008, p. 88) afirma que a negação de Pedro foi diferente da atitude de Judas, o traidor: “Pedro foi tomado por sentimentos de pesar e angústia. Completamente dominado, Pedro cambaleou para fora e ‘chorou amargamente’ (Mt 26,75)”. Os caminhos de

¹⁴³ At 20,28; 1 Pd 5,1-5; Mt 18,12-14.

¹⁴⁴ A doutrina do Primado e da Sucessão Apostólica é aplicada fortemente nesse viés.

Pedro e Judas diferem-se. Pedro tinha estado verdadeiramente comprometido com Jesus, mesmo sem ainda ter compreendido a visão de Cristo do futuro. Judas cego às realidades espirituais, abandonou a esperança. Pedro, subitamente consciente de sua própria fraqueza, continuou a crer.

Em Jo 21,18 o Quarto Evangelho através de seu redator indica que tem conhecimento da morte de Pedro. Como o tempo da escrita do Evangelho (anos 90 d.C.), tempo em que os cristãos foram perseguidos e os atritos com os judeus aumentavam, o martírio de Pedro e de Paulo em Roma, por volta do ano 67 d.C. já havia ocorrido, sendo Pedro crucificado de cabeça para baixo (Cullman, 1960, p. 175; Gnllka, 2006, p. 124).

Konings (2005, p. 371) assevera que Jo 21,18-19 apresenta com que espécie de morte Pedro vai glorificar a Deus (assim como, em 12,32, Jesus anunciou o modo de sua morte, que seria a glorificação de Deus, 13,31):

Pedro será seguidor até na glorificação de Deus pela morte (“estender as mãos” e “amarrar” podem até sugerir a morte na cruz, conforme a tradição sobre o martírio de Pedro). Por isso, Jesus pode agora dizer definitivamente: “Segue-me”. Se as três afirmações de amizade contrabalançam a tripla negação de Pedro, esta resposta de Jesus vem completar a predição “mais tarde me seguirás” (13,36-38).

Uma frase salta aos olhos em Jo 21,18 “estenderás as tuas mãos” pode ser uma adaptação de um provérbio acerca da velhice, feita pelo redator do evangelho (Reid, 2012, p. 1113). Assim como os idosos, Pedro seria cingido e levado para onde não queria ir. Assim Pedro cumpre sua promessa de seguir Jesus até a morte. O verbo ζώσῃ (“cingirás”) refere-se ao ato de cingir a túnica. Ao passar o cingulo na cintura levava o idoso a abrir os braços imitando uma cruz. A frase “estenderás as suas mãos” unida ao verbo ζώσῃ (“cingirás”) refere-se a Pedro ser conduzido ao martírio. Para Lima (1994, p. 266), o uso do verbo ζώσῃ evoca Jo 13,4.5 onde ocorre o lava-pés.

Assim sendo, a fraseologia que se apresenta em Jo 21,18 possui dois níveis de significado, como não é raro no Quarto Evangelho. Segundo Niccaci e Battaglia (1981, p. 269), o primeiro nível se chama imediato, porque descreve a diferença entre o jovem que é capaz de decidir por si os próprios atos e é auto-suficiente (“vestias a ti mesmo”), e o velho (“estenderás as tuas mãos”), que precisa de quem o sustente e o conduza. E o segundo nível, intitulado simbólico, pré-anuncia a ocorrência da crucifixão de Pedro, sendo

este significado sugerido pela frase e te levará onde não queres, a qual convém mais à morte do que ao tratamento reservado a um velho; e sobretudo pela expressão *estenderás as mãos*, que nos antigos escritores cristãos é uma fórmula técnica para indicar a crucifixão (Niccaci; Battaglia, 1981, p. 269).

La Calle (1985, p. 161) certifica que em Jo 21,19 aparece “significando com que tipo de morte glorificará a Deus” para dizer que Pedro iria morrer. Dessa forma, confirma que o redator do Evangelho sabia do martírio de Pedro. Com a expressão “Pedro daria glória¹⁴⁵ a Deus” o texto expressa que Pedro levará à plenitude o seguimento de Jesus o que nem mesmo o Discípulo Amado realizou. Com isso, está posto que a sua obra vai terminar como a do Mestre, com o dar a sua vida, mas a sua morte não vai ser como a de Jesus, possibilitando a entrada na ordem divina, mas sim continuação da glória de Deus. É a mesma manifestação divina que arrastará Jesus e Pedro, mas é a morte de Jesus que torna válida a de Pedro. Pedro tem de seguir até a morte o Jesus que morreu. A sua figura fica no passado como aquele que tomou como pastor conduziu a comunidade primitiva. A Salvação trazida pelo Revelador continua tendo vigência.

Em Jo 21,19 Jesus encerra a confirmação do Primado de Pedro com as seguintes palavras: “tendo falado assim, disse-lhe: “Segue-me!”. A expressão *Ἀκολουθεῖ μοι* significa acompanhar ou seguir alguém como discípulo. O mesmo verbo foi utilizado em Mc 8,34: “se alguém quer vir após mim, negue-se a si mesmo, carregue a sua cruz e me siga”, bem como em Mc 15,41; Mt 27,55; Lc 23,49.55, que rememora o seguimento de mulheres, entre elas Maria Madalena. O uso dessa expressão corresponde a um movimento físico como está implícito em Jo 13,36.

Reid (2012, p. 1113) explica que Jesus convocou Pedro a segui-lo de uma maneira constante e fiel, com uma permanência imperturbável igualmente a Jesus que permaneceu à vista de todos na cruz, sendo que o mesmo fim aguardava a Pedro. Assim o seguir possui dois sentidos: os deveres pastorais dos quais Pedro deveria se encarregar (21,15-17) e sua morte como um ato de discipulado levado ao extremo em que Pedro segue Jesus até mesmo no ato de martírio por meio da crucifixão. Como o Bom Pastor dá a vida por seu rebanho (Jo 10,14-18) Pedro também dará a vida pelo rebanho (Jo 21,18-19).

Por isso a resposta de Pedro a Jesus foi a de uma pessoa:

¹⁴⁵ A palavra glorificar também se usou em relação à morte de Jesus (Jo 12,23).

Consciente y libre desde lo más íntimo del corazón del discípulo, una adhesión de toda su persona al saber que Cristo lo llama por su nombre (Jn 10, 3). Es un “sí” que compromete radicalmente la libertad del discípulo a entregarse a Jesucristo, Camino, Verdad y Vida (Jn 14, 6). Es una respuesta de amor a quien lo amó primero “hasta el extremo” (Jn 13, 1). En este amor de Jesús madura la respuesta del discípulo: “Te seguiré adondequiera que vayas” (Lc 9, 57) (CELAM, 2007, n.136, p. 100).

Segundo Tomasi (2010, p. 25), em Jo 21,19 Pedro apresenta que a vocação faz parte do chamado de Deus, dirigido a uma pessoa humana, em particular, tendo em vista a realização de uma missão ou um serviço em prol da comunidade. Com a confirmação e reintegração de Pedro, o coração do apóstolo foi preenchido “por uma maravilhada e comovida gratidão, por uma confiança e esperança inabaláveis, porque os chamados sabem que estão assentes não nas próprias forças, mas sobre a incondicional fidelidade de Deus que chama” (João Paulo II, 1992, p. 44).

Konings (2005, p. 371) suscita uma reflexão sobre Jo 21,15-19: é um sinal de Pastoreio ou Primado?

Na realidade, olhando a partir do v. 19, a vocação de Pedro parece ser mais para o seguimento (pastoreio, apostolado) do que para o Primado. A imagem do pastor em vv. 15-17 pode ser aplicada a qualquer apóstolo. A única razão para atribuir a estas frases o sentido de Primado, precedência, é a pergunta “mais do que estes (me amam)” no vv. 15. Ora, além da dificuldade gramatical apontada acima, devemos admitir que, de toda maneira, Pedro não ama mais do que o Discípulo Amado. É possível que estes versículos nem sequer tratem da primazia universal de Pedro, mas apenas de sua vocação ao apostolado. Todavia, o acento posto em Pedro no resto do Quarto Evangelho e na literatura do NT em geral faz pensar que esta “reabilitação” de Pedro no apostolado implique sua posição de destaque. Sobretudo quando se sabe que o cap. 21 de João deve ter sido concebido por volta de 90-100 d.C.

Konings (2005, p. 371) esqueceu que há um paralelo entre Jo 10 e Jo 21. Pedro é apresentado como pastor em Jo 21,15-17, assim como Jesus é o bom pastor, pois os versículos 18 e 19 indicam que ele também dará a vida pelo Mestre e pelas ovelhas. No entanto, um há diferencial importante entre Jesus e Pedro em ambas as narrativas, Jo 10 e Jo 21, há a insistência de que as ovelhas são de Jesus e não de Pedro. Deste modo, o Primado Pastoral de Pedro é exercido em chave de eleição e envio pelo Ressuscitado (Lima, 1994, p. 302).

Brown (1984, p. 91) apresenta que os maiores dos chamados apóstolos no Novo Testamento, Pedro, Paulo e Tiago de Jerusalém, todos morreram nos anos 60. Depois as igrejas que invocavam seus nomes preencheram a lacuna de ensinamentos

resultantes destas mortes, enfatizando que as pessoas que oficialmente sucederam aos apóstolos deveriam ater-se ao que lhes havia sido ensinado, sem alterações (At 20,28-30; Tt 1,9; 2Pd 1,12-21). Mas o Quarto Evangelho que está a par do problema da morte do Discípulo Amado (Jo 21,20-23), apresenta a crítica ao surgimento da Sucessão Apostólica de que o mestre é o Paráclito que permanece para sempre com cada pessoa que ama Jesus e guarda seus mandamentos (Jo 14,15-17); ele é o guia de toda verdade (Jo 16,13).

Deste modo, em Jo 21,1-19 também se encontra a fundamentação da liderança de Pedro sobre os Doze e do início do processo de constituição dogmática a partir das relações eclesiais existentes em Jo 21,1-19 sobre o Primado Petriño para a Igreja Católica. Pedro por sua fé e adesão a Jesus “[...] desenvolve parte decisiva para a formação da comunidade primitiva. O ‘Primado’ de Pedro é entrelaçado na sua confissão da fé e no seu serviço desta” (Santoro, 2014, p. 499).

Na história dos papas¹⁴⁶, Souza (2019, p. 50) menciona que essa passagem de Jo 21,15-19 deu origem a um adereço, à Tiara Papal e seu uso pelos Papas. O imperador Constantino no ano de 314 d.C. presenteou o Papa Silvestre I com a ‘tiara papal’ em sinal de paz após o edito de Milão (Tríplice Coroa ou *Triregnum*: composta por três coras. Uma coroa foi adicionada pelo Papa Pascoal II, em 1118, a outra coroa foi adicionada pelo Papa Bonifácio VIII, em 1298, e a última foi adicionada pelo Papa João XXII, em 1318 passando a ser chamada de *Triregnum*). Outros papas foram presenteados com a coroa papal: Clóvis I ofertou uma ao Papa Símaco, Bento XVI ganhou uma *Triregnum* em 25 de maio de 2011 de católicos alemães produzida na Bulgária, o Papa Francisco foi presenteado em 16 de maio de 2016 pelo presidente do Parlamento da Macedônia Trajko Veljanovski com um *Triregnum* produzido pelas freiras do Convento de São Jorge de Rajcica. Os significados das coroas podem ser: Pais de reis, governador do mundo e vigário de Cristo; Igreja Padecente, Militante e Triunfante; Pastor Universal da Igreja, Competência Eclesiástica Universal e Poder Temporal; Cristo Sacerdote, Profeta e Rei; segundo o bispo Cordero Lanza Montezemolo: “ordem, jurisdição e magistério”; o tríplice múnus de “reger, ensinar e

¹⁴⁶ Esse título o substantivo “Papa”, proveniente da palavra grega Πάππας, uma designação carinhosa para Pai, constitui o mais famoso associado à figura do Bispo de Roma e que sempre aparece nos documentos oficiais. No entanto, “Papa” seria um acrônimo de língua latina para a frase *Petri Apostoli Potestatem Accipiens*, que em nossa língua significaria, “Aquele que recebe o Poder do Apóstolo Pedro”, outro acrônimo seria *Petrus Apostolus Princeps Apostolorum*, que em nossa língua significaria, “Pedro Apóstolo, o Príncipe dos Apóstolos”. Por último foi sugerido a origem de “Papa” pela união de dois vocábulos latinos *Pater* + *Pastor* (Souza, 2019, p. 58).

santificar”; e segundo João Paulo II: “Professor, Legislador e Juiz”. Atualmente as tiaras caíram em desuso desde Paulo VI, mas são usadas todos os anos nos dias de 22 de fevereiro (festa da cátedra de São Pedro) até 29 de junho (festa dos Apóstolos Pedro e Paulo) na cabeça da estátua de bronze de São Pedro, na Basílica de São Pedro.

Enfim, na segunda parte da perícope em Jo 21,15-19 acontece a chamada restauração de Pedro, novamente Pedro foi perdoado por Jesus (Lc24,34). A tríplice negação de Pedro foi uma espécie de apostasia pública, negando desse modo, a categoria principal da vida cristã: ser discípulo. Era necessário a restauração ou reabilitação de Pedro, pois um discípulo desviado não seria aceito como líder do grupo dos Doze. Ao negar três vezes Pedro é convidado a reafirmar sua fé e amor por três vezes (Jo 21,15-17). A perícope de Jo 21,1-19 aborda em duas partes (Jo 21,1-14; 21,15-19) a imagem do pescador e do pastor tendo Pedro como primeiro dentre os Doze. Apresenta que a possibilidade de ser apóstolo e exercer a autoridade passa pelo discipulado (Brown, 1984, p. 87). Na perícope de Jo 21,1-19 O Ressuscitado trata Pedro com o uso da expressão “Simão [filho] de João [Jonas]” para demonstrar que Pedro se tornará via um processo árduo *Κηφᾶς* (Lima, 1994, p. 281). Do mesmo modo, ocorreu quanto ao uso do verbo “amar”, sendo que Pedro precisava demonstrar seu amor para assumir seu ofício pastoral. Pedro será seguidor até quando “estenderás as tuas mãos” e vivenciar o pleno significado de “segue-me”. Vejamos abaixo alguns elementos, em resumo, que legitimam o Primado Apostólico de Madalena e o Primado Pastoral de Pedro nas perícopes que foram analisadas.

2.3.4 Os Primados de Madalena e de Pedro

Sobre o Primado Apostólico de Maria Madalena em Jo 20,18 há uma palavra-chave, que é o verbo *ἀπαγγέλλουσα*, junção de duas palavras: *ἀπὼ* + *ἀγγέλλω*. O prefixo *ἀπὼ* significa “de”, “para longe”, “para fora” ou “enviar”. O sufixo *ἀγγέλλω* pode ser traduzido por “mensageiro” ou “anjo”. Durante o Helenismo esse termo *ἀπαγγέλλω* era usado como “dar ordens”, “trazer notícias” ou “relatar” (Schimitt, 2019, p. 106). No Antigo Testamento, na versão dos LXX, o termo *ἀπαγγέλλω* era usado tanto no sentido religioso quanto secular, significa “contar”, “ser informado”, “relatar”, “informar” e “dar um aviso”. No Novo Testamento *ἀπαγγέλλω* se repete por 45 vezes. Em Mt 11,4 possui o sentido em itálico: “Jesus disse-lhes em resposta: “Vão e *contem* a João o *que*

vocês ouvem e veem". O Primado de Madalena é exercido como o de testemunha, ela detém o Primado apostólico por ser a primeira que ouviu, viu e anunciou o Ressuscitado. A conjunção *ὅτι* introduzirá o verbo *ἔώρακα* no modo indicativo, no tempo perfeito. Ela é apóstola como os demais dos Doze e Paulo (1Cor 9,1). O *ἀπαγγέλλω* de Maria Madalena acerca dos aspectos de liderança e outros direitos é um paradigma para as mulheres nos tempos atuais.

Em Jo 21,11.15.16.17 aparecem algumas palavras-chaves sobre o Primado Pastoral de Pedro. As palavras são as seguintes: *Βόσκων* (v.15.17) e *ποιμαίνει* (v.16), *ἀρνία* (v.15) e *πρόβατά* (v.16.17). Essas palavras na perícope fundamentam a eleição de Pedro pelo Ressuscitado para a função do Primado Pastoral. *Βόσκων* (v.15.17) e *ποιμαίνει* (v.16) aparecem unicamente no Quarto Evangelho nessa perícope. Como foi apresentado *Βόσκων* diz respeito a pasto, ao alimento do rebanho, significando "alimentar", "manter", "dar de comer", "guardar", "conservar". *Ποίμαίνει* diz respeito a "guiar", "proteger", "comandar", "governar", "reger". *Ποίμαίνει* alude ao ato de conduzir ou pastorear uma comunidade de pessoas (Lima, 1994, p. 293-294). As redes cheias de 153 grandes peixes em Jo 21,11 não se rompem (*σχίσμα*, "divisão", raiz de *έσχίσθη*, "rasgar-se") referem-se ao tema da unidade nos vv. 2 na expressão *ἦσαν ὅμοῦ* ("estavam juntos"), na refeição no v.13 *ὁμοίως* ("igualmente") e na rede indivisível no v.11. Enfim, Pedro é apresentado como detentor do Primado Pastoral e se faz sinal visível de unidade para a Igreja e seu ofício chega aos dias atuais na Igreja Católica mediante a crença na doutrina da Sucessão Apostólica e do Primado.

Enfim, tanto em Madalena quanto em Pedro existem os elementos que configuram o Primado a seu modo como testemunhas, enviados e anunciadores. Ambos retratam relações equânimes de gênero ligadas à experiência do Ressuscitado.

3 MARIA MADALENA: DESAFIOS E PERSPECTIVAS PARA OS DIAS ATUAIS

Neste capítulo serão apresentados elementos que contribuem para ser ter uma melhor clareza quanto a “verdadeira” Madalena, conjuntamente com os elementos quanto aos desafios e as perspectivas atuais. Será abordada sua importância para os dias atuais em relação às mulheres, bem como seu modelo eclesial e aquilo que ela inspira para o Cristianismo e a sociedade contra o fundamentalismo e o machismo.¹⁴⁷

Compreender a verdadeira face de Maria Madalena significa romper com visões patriarcais e androcêntricas construídas ao longo dos séculos. Maria Madalena dialoga com os homens de igual para igual. Scaraffia (2016, p. 86) aborda sobre os avanços da hermenêutica feminista:

Nos últimos trinta anos houve mulheres, principalmente especializadas em exegese bíblica, que fizeram redescobrir a presença das mulheres nos Evangelhos. Elas estavam lá, sob os olhos de todos, mas ninguém parecia vê-las ou compreender o que elas significavam. Hoje, existem muitas especialistas que abriram nossos olhos: pena que o clero não se atualizou sobre estes estudos, porque nos seminários não se leem estes escritos.

Existe uma diferença entre a cosmovisão presente na Escritura e a do mundo contemporâneo. Por isso, é fundamental um diálogo entre o passado e o presente. Nada impede que analogias sejam feitas para se perceber as semelhanças e dissemelhanças entre as épocas como melhor forma de compor uma resposta ao que foi pesquisado. Deste modo, isso é parte da pesquisa que será apresentada aqui.

A imagem de Maria Madalena no Quarto Evangelho comunica a face de uma mulher que conseguiu romper com o sistema patriarcal de uma determinada época. Essa face transpareceu em Jo 20,1-18 ao lado de Pedro (Jo 21,1-19) e dos demais que fizeram a experiência do Ressuscitado. A sua importância ficou cristalizada no texto do Quarto Evangelho, assim não há como fazer calar o seu anúncio na narrativa que continua a ecoar e discursar atualmente.

É importante recordar que os discursos religiosos são discursos de fronteira. A linguagem (re)estrutura a religião. Pela linguagem se tem imbricado a experiência religiosa. Qualquer experiência religiosa se torna socialmente manifesta pela

¹⁴⁷ Compreende-se Machismo como sendo atitudes, palavras ou opiniões que visam marginalizar as mulheres restringindo-lhes a equidade de gênero.

linguagem, por meio de convenções linguísticas. Existem dois níveis de linguagem: a língua natural (os idiomas) e a linguagem da cultura¹⁴⁸ (estruturas que moldam o mundo). Assim como a língua possibilita a pessoa a adentrar no mundo por meio da assimilação das imagens sociais, na religião a porta de entrada é a assimilação dos conteúdos religiosos (Souza Nogueira, 2016, p. 243.244).

Dentre os desafios atuais com relação a Maria Madalena e as mulheres se encontra o desafio de tecer a linguagem religiosa e retirar dela toda camada depreciativa de gênero. Conforme Croatto (2001), uma das características da linguagem religiosa é que o mito legitima o sentido do rito e modelam a ação humana. Por isso, é necessário compreender, como explana Nogueira (2016), a religião possui a capacidade de estruturar o mundo como linguagem e tende a fortalecer a cultura pelas representações de sistemas estabelecidos, onde existe a relação sociedade e texto. Na relação imagem-gesto-narrativa com rito-ícone-mito surgem textos híbridos e multicodeificados na cultura com poder de produzir novas mensagens. Vale recordar conforme Geertz (1989, p. 136) que a religião tem a capacidade de modelar as pessoas “tal como o fazem o ambiente, o poder político, a riqueza, a obrigação jurídica, a afeição pessoal e um sentido de beleza”.

Essa capacidade de modelar as pessoas exercida pela religião conforme Erikson (1996, p. 48.57), conduziu a sociedade pela divisão do trabalho a desigualdade de gênero, onde a mulher foi mais vista como ser natural do que social. Deste modo, segundo Bourdieu (1998, p. 46), a religião atua como princípio de estruturação da realidade porque constrói a experiência; muda a natureza das coisas pela consagração, legitimação e explicitação. Portanto, a religião tem uma função ideológica, uma “função prática, uma política de absolutização do relativo e de legitimação do arbitrário”. Os discursos ligados à religião estão imbricados a questões de gênero como foi apresentado no primeiro e no segundo capítulo dessa dissertação.

Almeja-se, aqui, contribuir na reconstrução de novos significados em relação a Maria Madalena. O objetivo é criar uma nova perspectiva em texto que seja assimilada por leitores e leitora, como forma de crítica a imagens androcêntricas e patriarcais quanto a Madalena e o papel das mulheres. O discurso religioso, o discurso

¹⁴⁸ A cultura é um sistema híbrido de linguagem. Por exemplo em uma missa ou sessão de matriz religiosa tem-se a palavra falada, cantada, os sons instrumentais, os gestos e imagens, a arquitetura, um ritual de ações e fala onde “o sujeito religioso, com todas as variações de seus códigos específicos, interage e cria novas textualidades” (Souza Nogueira, 2016, p. 244-246).

acadêmico, são capazes de (re)estruturar e (re)criar a cosmovisão das pessoas. Por isso, serão dispostos em forma de estudo elementos que abordam a real face de Maria Madalena, sobre os desafios e as perspectivas para os dias atuais em relação às mulheres. Será feito um discorrer histórico sobre como a Apóstola dos Apóstolos foi compreendida no decorrer dos séculos até sua ênfase durante o Pontificado do Papa Francisco que resgata sua face de testemunha da ressurreição e primeira entre os apóstolos. Compreender Maria Madalena no Cristianismo Originário é resgatar sua imagem e discurso, é relacionar seu papel e das mulheres no tempo hodierno. Assim sendo, almeja-se abordar aspectos referentes a Maria Madalena, Apóstola dos Apóstolos, a importância do modelo eclesial Madaleano para o século XXI e de sua comunidade e, as perspectivas positivas para os dias atuais.

3.1 MARIA MADALENA E AS MULHERES

Maria Madalena foi a primeira a fazer a experiência com o ressuscitado, na qual o mesmo lhe outorgou a missão de anunciar essa boa notícia. Pesquisar o Primado apostólico em Madalena foi uma forma de ressaltar e resgatar o protagonismo feminino nos Cristianismo Originários e trazer para a contemporaneidade a importância de uma mulher lida e relida ao longo de muitos séculos no Cristianismo. Silva (2008, p. 10) apresenta que um dos desafios atuais para o Cristianismo hodierno é reconhecer plenamente as mulheres e, de modo especial, Maria Madalena com seu lugar primordial nas origens cristãs.

Compreender Maria Madalena como apóstola significa romper com pretensões patriarcalistas, deste modo, abaixo ver-se-á Maria Madalena nesta ótica.

3.1.1 Maria Madalena como Apóstola

Richter Reimer (2016, p. 35) afirma que existem várias figuras ou imagens de Maria Madalena que são apresentadas por meio da memória, de escritos e de celebrações, todavia, “a variedade de relatos tem relação com a existência de diferentes vertentes cristãs nos primeiros séculos, que conclamam a repensarmos a concepção de Cristianismo de forma plural e mais fluida”.

Como foi visto no capítulo segundo desta dissertação, a apóstola Maria Madalena foi a primeira a fazer a experiência do Ressuscitado em Jo 20,1-18. Seu

olhar representa uma fé sem dúvidas: ela viu sem duvidar. O verbo *έώρακα* (Jo 21,18) possui o sentido de uma “experiência imediata, pessoal” (Mateos e Barreto, 1999, p. 93). Essa experiência aconteceu quando ela ouviu do Ressuscitado: “Maria!”. O nome Maria deriva de *Miryam* a irmã mais velha de Aarão e Moisés. *Miryam* vem do aramaico. Maria Madalena recebeu esse nome, nome que foi evocada muitas vezes por seus pais e amigos, sendo “o nome que Jesus sempre usara ao falar com ela” (Hendriksen, 2004, p. 887).

Stegman (2016, p. 88) afirma que compreender a concepção de Maria Madalena como Apóstola dos Apóstolos é entender como Paulo¹⁴⁹ de Tarso compreendia o termo ‘apóstolo’, como sendo uma pessoa com quem o Senhor ressuscitado se encontra e confere uma missão específica. Maria Madalena se encaixa perfeitamente nessa definição de apóstolo. Devido ao seu testemunho ela recebeu a alcunha de ‘Apóstola dos Apóstolos’.

Os sentidos das palavras sofrem transformações por sua dinâmica comunicativa. As alterações podem ocorrer em tempo e sentido originário. Uma palavra que passou por transformação foi o termo ‘apóstolo’. Esse conceito era empregado para descrever uma pessoa investida para uma missão específica. A palavra tem sua origem na língua grega *ἀπόστολος* (“apóstolo”). Ela aparece 80 vezes no Novo Testamento e significa ‘enviado’ (Bühner, 2004, p. 379-380). Em Mt o termo aparece uma vez apenas, em Mc duas vezes, em Lc seis vezes e em Jo o termo não é utilizado. Nos Atos dos Apóstolos e nas epístolas paulinas, o conceito aparece 71 vezes (Mercier, 2013, p. 150). Assim sendo, o termo *ἀπόστολος*¹⁵⁰ não se reduz a apenas concepções e conotações androcêntricas e patrikiriarcas assumidas após o século II, mas expressa particularmente um envio missionário que engloba mulheres e homens que fizeram a experiência e o encontro com o Ressuscitado.

No ambiente do Cristianismo Primitivo o conceito ‘apóstolo’ é empregado sempre no sentido geral de mensageiro. Segundo Müller (2000, p. 156), ‘apóstolo’ era “a designação fixa de um ofício específico, o apostolado primitivo”. É evidenciado que a palavra ‘apóstolo’ pode significar um título de privilégio e um serviço missionário. Dessa forma, Madalena é enviada na mais importante missão de todas: a primeira a

¹⁴⁹ Para entender melhor a relação de Paulo e as mulheres vide Richter Reimer (2013).

¹⁵⁰ Detalhadamente para compreender o conceito de *ἀπόστολος* (“apóstolo”) na ótica do Novo Testamento é necessário retomar o conteúdo disposto no capítulo 1, no item 1.2.1 sobre a constituição histórica do Primado Petrino e o surgimento do Ministério Apostólico até 343 d.C. mas principalmente o sentido empregado por Paulo.

anunciar aos irmãos o Cristo Jesus vencedor da morte, por isso chamada de *Apostola Apostolorum*, pois ela “[...] anuncia a mensagem da ressurreição do Senhor, como os outros apóstolos” (Roche, 2022, s/p).

Ela recebeu a missão de “anunciar” (ἀπαγγέλλω) a Boa Notícia assim como os apóstolos. A imagem de Maria Madalena como apóstola foi ocultada por uma violência simbólica num contexto de poder patriarcal. Bourdieu (1989, p. 7) afirma que “o poder simbólico é, com efeito, esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem.” Nesta ocasião, o intuito e a contribuição é resgatar o protagonismo de Maria Madalena e ressaltar seu modelo eclesial como modelo a ser seguido. Abaixo segue, em resumo, como Maria Madalena foi representada ao longo dos séculos.

3.1.2 As representações de Maria Madalena a *Apostola Apostolorum* no decorrer dos séculos

A violência é uma forma de manifestação de poder. Segundo Arendt (2009, p. 73), “onde um domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em risco, mas, deixada a seu próprio curso, conduz a desaparecimento do poder”. Na relação com estudos de religião, especificamente de textos sagrados, tem-se que “a violência se configura como construção social e pode se manifestar de forma física, simbólica, psicológica, estrutural, epistêmica, estética e também hermenêutica” (Souza; Richter Reimer, 2020, p. 35).

A violência em relação as mulheres segundo Borges e Lucchesi (2015, p. 226) é fruto de uma “ideologia que transforma diferenças entre homens e mulheres em desigualdades hierárquicas autorizadoras da dominação e opressão da mulher.”

No período apostólico as mulheres exerciam e assumiam lideranças no seio eclesial do mesmo modo como os homens nas Igrejas Domésticas (Moriya, 2008). A atuação das mulheres era ampla no Cristianismo Originário. Homens concebiam que as mulheres deveriam ser conduzidas sob a tutela de uma figura masculina, porque eram dominadas pelos sentimentos deixavam de lado a razão (2015).

Souza e Richter Reimer (2018, p. 42) relatam que nos séculos II ao IV devido ao processo de canonização dos textos da bíblia bispos letrados censuraram os ensinamentos de ministérios, de lideranças, de profetisas femininas dos cânones.

Richter Reimer (2016, p. 37) apresenta que Maria Madalena foi suplantada dos textos sagrados. Foi uma forma de domesticar mulheres por meio da culpabilização devido a sua sexualidade, foi uma forma de atribuir a ela uma necessidade penitencial. Foi essa Madalena que usada para justificar conventos, para afirmar a abstinência sexual e o celibato. Schüller Fiorenza (2016, p. 92) menciona que Maria Madalena foi “feminilizada cultural e teologicamente”.

Em diversos momentos da história houve várias representações em relação às mulheres. Abordar as representações de Maria de Magdala significa trazer para a contemporaneidade uma reflexão sobre a presença da mulher na Igreja, sobre sua responsabilidade, seu papel na evangelização e na sociedade, ministérios esses que Maria Madalena exerceu nos Cristianismos Originários.

Para aspirar retomar sua importância nos textos sagrados, deve-se destacar que Maria Madalena:

Vivenciou a cura com Jesus, serviu a Jesus (diaconia), tornando-se seguidora-discípula de Jesus, junto com outros(as) discípulos(as), vivenciou o processo de condenação e morte de Jesus, junto com outras mulheres discípulas, foi ao túmulo para embalsamar Jesus e vivenciou a ressurreição dele, proclamou sua ressurreição aos demais discípulos(as) e aos Onze. Também em João, ela atua como protagonista na hierofania do ressurreto e no anúncio apostólico desta Boa Nova (Richter Reimer, 2016, p. 36).

Apesar disso, o “processo formativo da Bíblia conta com formas diversas de violências como negatização das atividades femininas, o silenciamento, ocultação do trabalho e a dificuldade crescente de acesso a posições de liderança” (Souza; Richter Reimer, 2020, p. 29).¹⁵¹ Dessa forma, também Maria Madalena sofreu a violência simbólica ao longo dos séculos, a qual

que roubou sua identidade, desconsiderando sua importância nas origens do cristianismo. Estigmatizada como a pecadora arrependida, a verdade de seu ser foi substituída por uma mentira que se fixou de forma tão nociva na tradição cristã, nos conscientes e nos inconscientes, que sua verdadeira essência se perdeu no tempo. Para devolver a essa figura sua verdadeira identidade, é preciso desconstruir sua história e reconstruí-la a partir dos poucos, porém valiosos dados a seu respeito (Nagamoto, 2008, p. 58).

¹⁵¹ Além desse processo formativo, também a construção de dogmas contribuiu com esse processo de menosvalorizar mulheres e suas funções socioeclesiais (Richter Reimer, 2013, p. 61).

Conforme Osdol (2008, p. 34), a violência simbólica sofrida por Maria Madalena ocultou sua verdadeira face:

Maria Madalena de quem a igreja se lembra não por seu papel decisivo de ser a primeira apóstola, enviada com o kerigma – a mensagem das boas novas: ‘Cristo Vive, ressuscitou’. Sua ‘fama’ de prostituta foi inventada séculos depois para desacreditar e diminuir o testemunho, a liderança, o poder, a palavra e o ministério de Maria Madalena, a primeira apóstola.

Esse ocultamento ou diminuição de Maria Madalena aconteceu tardiamente, mas desde muito cedo houve tentativas contrárias a autonomia das mulheres e de Maria Madalena durante a escrita do Novo Testamento¹⁵². Scaraffia (2016, p. 85-86) afirma que foi sempre difícil assumir Madalena como apóstola:

Jesus subverte todos os papéis, todos os estereótipos, e afirma de modo indubitável sua paridade espiritual. Mas os evangelistas eram homens de seu tempo, e na narrativa – alguns mais, outros menos – tentavam desarmar esta bomba. Que, porém, está igualmente presente, especialmente na figura de Maria Madalena: dela se sabe tão pouco, que se procurou, até mesmo, unificar sob seu nome a pecadora arrependida, senão a irmã de Lázaro, Maria. Mas, o que coloca Madalena fora e acima de todos os outros relacionamentos de Jesus é o seu testemunho da ressurreição, coração da mensagem evangélica. Não se pode negar o que é evidente: que Madalena não só foi considerada “apóstola” pelo próprio Jesus, mas a mais importante entre os apóstolos. Porque é aquela que ama mais.

Além dos textos canônicos, também textos apócrifos apresentam Maria Madalena como “a discípula mais íntima de Jesus, bem como na tradição gnóstica, na qual a santa é a discípula com mais relevância para a passagem da Gnose, por ser a transmissora de luz” (Paiva, 2018, p. 4).

Robinson (1998) menciona que os evangelhos apócrifos do terceiro e quarto século, ou seja, os evangelhos de Tomé, Pistis Sophia, o Diálogo do Salvador, Pedro e Maria, evidenciam que Maria Madalena exercia um papel de liderança na Igreja Primitiva.

Richter Reimer (2016, p. 36) afirma sobre a organização das comunidades gnósticas que elas “começavam a se estruturar de forma diferenciada às comunidades

¹⁵² Conforme Scaraffia (2016, p. 85), Maria Madalena possui relevância “porque sua presença revela a importância das mulheres na vida de Jesus, é óbvio, porque provavelmente os evangelistas não tinham intenção de colocá-la em destaque”.

sob a égide de Pedro ou de Paulo, tendo também mulheres como lideranças e ensinando um modo de vida mais contrito”.

No Quarto Evangelho (20,1-18) encerra-se a trajetória de Maria de Magdala no Novo Testamento, após isso ela não será mais mencionada. No entanto, restam poucas histórias sobre o fim da vida de Maria Madalena e sobre os rumos que tomou após o evento Cristo. Não existem menções nos textos canônicos, além das 14 existentes¹⁵³. Ela não aparece nos outros textos do Novo Testamento.

Depois do período do Novo Testamento alguns teólogos antigos, pais da Igreja, destacaram positivamente, em seus escritos e homilias, Maria Madalena como apóstola e discípula e o papel das mulheres. Gregório Magno (XL Hom. In Evangelia, lib. II, Hom. 25,10 *apud* Roche, 2022, s/p) menciona que que Maria Madalena fez parte do grupo dos discípulos de Jesus seguindo-o até aos pés da cruz e no jardim onde se encontrava o sepulcro, foi a primeira *testis divinae misericordiae* (“primeira testemunha da misericórdia”). O Quarto Evangelho conta que Maria Madalena chorava, pois não tinha encontrado o corpo do Senhor (Jo 20,11), e Jesus teve misericórdia dela fazendo-se reconhecer como Mestre transformando as suas lágrimas em alegria pascal.

Outro antigo teólogo mais antigo que Gregório Magno a citar Madalena foi Hipólito de Roma (*apud* Schüller Fiorenza, 2016, p. 92). Ele refere-se da seguinte maneira à tradição do apostolado de Maria e outras mulheres, que era conhecida ainda na Idade Média: “A fim de que as mulheres não parecessem mentirosas, mas portadoras da verdade, Cristo apareceu aos apóstolos e disse-lhes: Sou verdadeiramente eu quem apareceu a estas mulheres e quem desejou enviá-las a vocês como apóstolas”. Gregório de Antioquia (*apud* Schüller Fiorenza, 2016, p. 92) afirmou que que Cristo teria dito as mulheres: “Sede vós as primeiras apóstolas para os apóstolos. Para que Pedro aprenda que eu posso escolher até mesmo mulheres como apóstolos”.

Compreender as representações de Maria Madalena em seu aspecto real passa por compreender, conforme Stegman (2016, p. 88), que por seu ministério Maria Madalena desempenha um papel essencial no anúncio da ressurreição dos mortos. Esse é o papel privilegiado dela. Paulo de Tarso omite, provavelmente, o nome de Maria Madalena da lista das pessoas que receberam a aparição devido ao seu

¹⁵³ Em Mt 27,55-61; 28,1-11; Mc 15,40-16,11; Lc 8,1-3; 24,10; Jo 19,25; 20,1-18.

desconhecimento do fato. Ele inclui em seus textos nomes de muitas mulheres. No entanto, como já foi apresentado a Maria de Rm 16,6 para Bôer (2000, p. 25-26) pode ser Madalena.

A afirmação de Stegman (2016, p. 88) corrobora com a assertiva de Richter Reimer, a omissão de Madalena pode ser dever ao desconhecimento de Paulo quando ao assunto, pois como judeu helênico e receptor das tradições judaicas em textos próprios ele não limita a participação plena das mulheres. A limitação das mulheres nos textos de Paulo refere-se:

Na tradição paulina posterior, contudo, há diferenças marcantes e que foram determinantes para o uso eclesiástico: negação do ensino e do apostolado, maternidade como porta de salvação, castidade, silêncio e submissão (p.ex. cartas pastorais, 1 Timóteo 2,11-15). Estas diferenças foram influenciadas por ideologias patriarcais greco-romanas e foram fundamentais para a construção da 'mulher cristã ideal' em nível público e privado (Richter Reimer, 2016, p. 38).

Segundo Guizzo (2005, p. 75), um dos motivos que levaram Maria Madalena à marginalização foi o confronto do Cristianismo tido como oficial junto às comunidades gnósticas. Maria Madalena era muito venerada entre os gnósticos¹⁵⁴. Deste modo, quanto mais Maria Madalena era reverenciada pelas comunidades gnósticas, mais a Igreja de Roma a repelia. De mensageira do Evangelho ela se tornou símbolo da mulher que a sociedade da época adotava, ou seja, no século III as mulheres não detinham mais participação ativa na comunidade cristã sob o domínio de Roma. A Igreja de Roma passou a se basear em um triunvirato masculino de bispos, sacerdotes e diáconos. A afirmação de Guizzo (2005, p. 75) é questionável devido à presença ativa de Praxedes no século II e a epíscopa Teodora no século IX.

Richter Reimer (2016, p. 37) aborda que a preservação da memória sobre Maria Madalena “garantiram-lhe o título de *isapostolos*, ‘igual a apóstolo’ na tradição da Igreja Oriental e *apostola apostolorum* ‘Apóstola dos Apóstolos’, na tradição da Igreja Ocidental”, representações essas que fazem parte da história interpretativa dos textos canônicos e extracanônicos que narram sobre Maria Madalena.¹⁵⁵

¹⁵⁴ Alguns grupos Gnósticos possuíam um evangelho atribuído a Maria Madalena datado por volta de 350 d.C. Esse manuscrito foi encontrado em Nag Hammadi. Segundo Biserra (2008, p. 26) esses documentos são cópias em copta de textos em grego koiné do século II.

¹⁵⁵ O sentido de *Apostola Apostolorum*, conforme Sebastiani (2016, p. 34): “para quem conhece um pouco a língua hebraica e o modo como se formam os superlativos, a expressão se enriquece de alguma ressonância posterior: é como se o texto quisesse dizer “a maior, entre todos os apóstolos”.

A Igreja Oriental representa Maria Madalena “[...] como apóstola e possui homenagens por sua fidelidade a Jesus. Já no ocidente, essa construção é invertida remodelando a sua imagem e a representando como uma mulher mundana, penitente e prostituta” (Paiva, 2018, p. 4).

Roche (2022, s/p) apresenta que na Igreja Ocidental Madalena além de pecadora arrependida fora vista como “a primeira a encontrar Cristo ressuscitado e a primeira mensageira a anunciar aos apóstolos a ressurreição do Senhor (*Mulieris dignitatem*, n. 16). Rabano Mauro (*apud* Roche, 2022, s/p) afirmou que ela mostrou um grande amor a Cristo e Cristo por ela (*dilectrix Christi et a Christo plurimum dilecta: De vitae beatae Mariae Magdalenae, Prologus*). Anselmo de Canterbury (*apud* Roche, 2022, s/p) a nomeava de *electa dilectrix et dilecta electrix Dei* na *Oratio LXXIII ad sanctam Mariam Magdalenam*.

Apesar das representações positivas em períodos distintos a pouco mencionadas concomitantemente apareceram representações negativas oriundas dos pais da Igreja. Maria Madalena foi conduzida à marginalização de Maria Madalena, conforme Lima (2021, p. 117), devido à valorização da virgindade e do celibato como as maiores das virtudes. A mulher compreendida como remanescente de Eva, autora do pecado original, foi banida das funções em torno do altar. Os concílios de Elvira (305), Laodiceia (325) e Cartago (425) decretaram o celibato¹⁵⁶ para os clérigos. Aconteceu o afastamento das mulheres do sacerdócio. Essa atitude patriarcalista restringiu os espaços para as mulheres e, levou ao ofuscamento de Maria Madalena no âmbito do Cristianismo. Deste modo, como a cena do testemunho da ressurreição não poderia ser mudado a via foi de corromper a imagem de Maria Madalena para que o feminino não se sobrepusesse aos homens.

Busin (2011, p. 116) afirma que a Igreja Católica enquanto instituição é fundamentalmente patriarcal, pois essa instituição “reproduz um Deus-pai todo poderoso e um filho-homem carismático que vem salvar a humanidade do pecado original, cometido por obra de ‘incontinência moral’ de uma mulher”.

Depois de Gregório Magno ocorreu uma mudança de perspectiva, pois ele “identifica na mesma pessoa Maria Madalena, a mulher que versou perfume na casa de Simão, o fariseu, e a irmã de Lázaro e Marta” (Roche, 2022, s/p). Tomasso (2022)

¹⁵⁶ Sobre o assunto recomenda-se a leitura do livro disponível em português: STICKLER, 2023.

menção que essa junção é incorreta, já que Maria era de Magdala, na Galileia e, Maria irmã de Lázaro e Marta era de Betânia próxima de Jerusalém.

Com o processo de hierarquização da Igreja e das funções eclesiais, Richter Reimer (2016, p. 37) afirma que as autoridades combatiam os movimentos considerados heréticos com o que se entendia como norma conciliar. Dentre os grupos combatidos estavam os gnósticos que nutriam muita afeição por Maria Madalena. Nesse processo de combate houve um incisivo e simultâneo processo de ressignificação de Maria Madalena. De apóstola e amada, líder e mestra para prostituta, pecadora e penitente. A intenção por trás dessa mudança de paradigma, foi justamente uma forma de acabar com a autoridade apostólica de Maria Madalena. No século IV Ambrósio mencionou Maria Madalena como a pecadora arrependida que ungiu Jesus. Gregório Magno identificou-a possuidora de sete demônios que representaria os sete pecados capitais¹⁵⁷. Com isso a demonização e a descontrolada sexualidade lhe fosse atribuída. A descontrolada sexualidade se manifestaria simbolicamente no óleo aromático, nos cabelos longos, nos beijos utilizados em sua vida pregressa antes de conhecer Jesus. Assim se cristalizaria a face de uma Maria Madalena pecadora arrependida na Igreja do Ocidente.

Segundo Sebastiani (2016, p. 33), os padres da Igreja sempre recorreram a esse adágio latino '*feminam mors, per feminam vita*¹⁵⁸', "contrastando Maria Madalena e Eva, responsável pela queda dos primeiros pais. Mas, em algum momento, a mulher da vida passará a ser Maria, a mãe de Jesus (aqui também, o mesmo nome), que terminará absorvendo, gradualmente, toda possível feminilidade positiva".

Sebastiani (2016, p. 31) afirma que "a história do mito da Madalena na Igreja ocidental é a história de uma grande falsificação, mantida por séculos". Associar Maria Madalena com a mulher pecadora e a irmã de Lázaro foi um erro.

No medievo aconteceu representações de Maria Madalena na hagiografia. Devido ao número de canonizações e beatificações, muitas coleções de textos sobre a história dos santos surgiram com o intuito de responder os anseios e as motivações dos povos e ensinar sobre a vida desses santos (Silva, 2015). Paiva (2018, p. 2) explica que hagiografias é o nome que se dá as biografias dos santos católicos. As narrativas eram adaptadas de acordo com a finalidade de seu uso, como por exemplo, a formação cristã e moral dos fiéis. Essas histórias hagiográficas "e o culto aos santos

¹⁵⁷ Os sete pecados capitais: soberba, avareza, luxúria, ira, gula, inveja e preguiça. Alusão a Lc 8,1-3.

¹⁵⁸ Tradução livre: "pela mulher veio a morte, pela mulher veio a vida".

promoviam mosteiros, ordens nascentes, sedes episcopais, ajudando a divulgar valores e modelos de comportamento”. Segundo Barbas (*apud* Silva, 2015, p. 2), “as hagiografias consistem em uma biografia acerca de uma santa ou um santo católico, escritas durante o período medieval, e que muitas vezes eram construídas a partir da imaginação dos autores”.

Para Barbas (2008, p. 56.61), esse fenômeno das hagiografias contribuiu para que Maria Madalena, a primeira testemunha do Ressuscitado no Quatro Evangelho, e os demais santos tivessem a tarefa de suportar os pecados do mundo. Como a Virgem Maria não podia preencher essa condição pela sua absoluta pureza e a sua isenção do destino comum estava livre de todo o pecado. Para sanar essa necessidade a Santa Maria Madalena conjuntamente com a Virgem Maria tipificariam as atitudes da sociedade cristã para com as mulheres e o sexo. As duas figuras femininas foram percebidas em termos sexuais: Maria, a virgem e Madalena, a prostituta até seu encontro com Jesus de Nazaré. Madalena irá herdar principalmente as características de todas as grandes pecadoras, com Eva à cabeça do rol.

Ao tratar sobre a representação da unicidade das três Marias¹⁵⁹ que surgiu com os pais da Igreja, Sebastiani (2016, p. 32), narra que “o mal-entendido permaneceu quase imperturbado no Ocidente, por pouco menos de mil e quinhentos anos. Já o Oriente cristão sempre distinguiu as três mulheres evangélicas”. Richter Reimer (2016, p. 37) afirma “juntaram-se três mulheres para a construção de uma quarta, a ‘outra’ Maria Madalena, que passou a ser ensinada e que passou a pautar modelos femininos na igreja e sociedade ocidentais”.

Lima (2021, p. 126) salienta que nos séculos XII e XIII ocorreram profundas transformações na Europa como a urbanização intensa, a intensificação do comércio, as universidades e o fortalecimento da filosofia. Essas mudanças influenciaram o campo religioso. Surgiram novas liturgias como forma de atender os fiéis, nas formulações doutrinárias e novas práticas religiosas. Um exemplo dessa nova fase de transformações foi o surgimento das ordens mendicantes com Domingos de Gusmão e Francisco de Assis. Um nome importante para a ordem dominicana foi nesse período, além de Tomás de Aquino, *Giacomo de Varazze* (dependendo da tradução Tiago Voragine ou Jacopo de Varazze) arcebispo de Gênova e autor da *Legenda*

¹⁵⁹ Mc 14,3-9 a mulher que ungiu os pés de Jesus, mas não foi caracterizada como pecadora; Lc 7,36-50 que ungiu os pés de Jesus caracterizada como pecadora; Jo 12,1-8 a irmã de Lázaro como sendo Madalena.

Áurea. Em sua obra o autor aborda a vida dos santos e santas dos primeiros séculos do Cristianismo¹⁶⁰.

Para Sebastiani (2016, p. 31), “a história da Madalena pré e pós-evangélica, popularizada pela Legenda Áurea de Jacopo da Varazze, completamente fantasiosa, cheia de elementos aventureiros e patéticos, obteve grande sucesso”.

A representações positivas a Maria Madalena perderam espaços para as representações negativas e consolidaram-se com Varazze. O cenário das representações de Maria Madalena começou a mudar a partir do século XVI. Lima (2021, p. 140) discorre que no século XVI, mais exatamente, no ano de 1516, um reformador francês chamado *Jaques Le Fèvre d'Étaples* publicou sua dissertação com o nome *De Maria Magdalena*. Nesta dissertação foi defendida a ideia de que a pecadora de Lc 7 Maria, irmã de Marta e Lázaro e Maria Madalena eram pessoas distintas. Essa nova proposta colidiu com a ideia transmitida desde Gregório Magno.

Em resposta a ideia de *Jaques Le Fèvre d'Étaples*, segundo Barbas (2008, p. 138), a Universidade de Sorbonne condenou as teses do autor e o denunciou ao Parlamento de Paris como herege. O rei da França Francisco I salvou *Jaques Le Fèvre d'Étaples* de uma possível condenação.

A ideia de *Jaques Le Fèvre d'Étaples* inaugurou uma perspectiva nova sobre a identidade de Maria Madalena, contrastando com a tese de Gregório Magno da unicidade das três marias. A ideia de *Jaques Le Fèvre d'Étaples* inaugurou um tempo novo de debates e análises sobre quem seria Maria Madalena¹⁶¹.

Mesmo diante das propostas de *Jaques Le Fèvre d'Étaples* a imagem de Maria Madalena reproduzida na *Legenda Áurea* cristalizou-se no ocidente a tal ponto, como afirma Sebastiani (2016, p. 34), que foi “retomada constantemente pelos pregadores, teve grande influência na arte sacra e era considerada quase histórica nos círculos católicos, pelo menos até o século XIX”.

Sebastiani (2016, p. 34) corrobora que ideia da prostituta arrependida começou a ser superada pelos teólogos católicos desde a metade do século XX. Nas Igrejas reformadas essa imagem começou a ser superada há algumas décadas iniciais do século XX, isso se deve ao fato, de que o peso da tradição é menor e o foco

¹⁶⁰ Vide o capítulo primeira desta dissertação sobre Maria na Legenda Áurea no item 1.4.2 Pedro e Maria Madalena após o Evento Cristo.

¹⁶¹ Para aprofundar melhor sobre o conteúdo leia Barbas (2008) nas p. 137-149 sobre os enigmas da identidade de Maria Madalena.

está na leitura e reflexão pessoal dos textos bíblicos. No campo artístico sobre a vida de Jesus, Maria Madalena ainda é retratada como ex-pecadora. Isso se deve ao fato, de desconhecimento dos Evangelhos.

Um fato importante quanto a representação positiva de Maria Madalena nos dias atuais aconteceu em 03 de junho de 2016, Solenidade do Sagrado Coração de Jesus, quando o Papa Francisco decretou através da Congregação para o Culto Divino e a Disciplina dos Sacramentos a elevação da memória de Santa Maria Madalena para o *status* de festa litúrgica no calendário romano, no dia 22 de julho, no contexto do Jubileu da Misericórdia¹⁶². Foi conferido a Maria Madalena um prefácio¹⁶³ próprio. Nesse prefácio não aparece Maria Madalena como pecadora arrependida necessitada de conversão, mas sim Madalena como apóstola enviada pelo Ressuscitado.

A representação positiva de Maria Madalena¹⁶⁴ feita pelo Papa Francisco constitui um fato marcante e irreversível quanto a visão sobre o papel das mulheres na Igreja, ressalta a igualdade de mulheres e homens na vida da Igreja, liberta Maria Madalena e as mulheres como num todo do ofuscamento acontecido por muitos séculos no Cristianismo (Scaraffia, 2016, p. 86)¹⁶⁵. Essa representação positiva de Maria Madalena representa um ato profético (Sebastiani, 2016, p. 34). Na atualidade é importante afirmar que “para as primeiras gerações cristãs, ser testemunha e anunciadora do Ressuscitado foi o principal título de glória de Maria Madalena” (Sebastiani, 2016, p. 33). O feminino na religião é sempre atual, o novo paradigma sobre Maria de Magdala para a Igreja Católica Apostólica Romana durante o

¹⁶² Sobre o assunto vide Souza e Richter Reimer (2018, p. 260-277).

¹⁶³ Prefácio em Latim aprovado pelo Papa Francisco para a Festa de Maria Madalena: “*Vere dignum et iustum est, aequum et salutäre, nos te, Pater omnipotens, cuius non minor est misericórdia quam potestas, in ómnibus praedicäre per Christum Dóminum nostrum. Qui in horto manifestus apparuit Maríae Magdalénæ, quippe quae eum diléxerat vivéntem, in cruce víderat moriéntem, quæsierat in sepúlcro iacéntem, ac prima adoráverat a mórtuis resurgéntem, et eam apostolátus officio coram apóstolis honorávit ut bonum novae vitae núntium ad mundi fines perveniret. Unde et nos, Dómine, cum Angelis et Sanctis univérsis tibi confitémur, in exsultatióne dicéntes*”. Tradução: “Pai onnipotente e rico de misericórdia, é verdadeiramente digno e justo, nosso dever e salvação, louvar-Vos sempre e em toda a parte por Cristo Nosso Senhor. Aparecendo Jesus a Maria Madalena no jardim, Ela que tanto o amara quando era vivo, viu-O morrer na cruz, procurou-O no sepulcro; e foi a primeira a adorá-l'O depois de ressuscitar dos mortos. Diante dos Apóstolos foi honrada com a missão do apostolado, para que o alegre anúncio da vida nova chegasse até aos confins da terra. Por isso, com todos os Anjos e Santos, nós Vos louvamos, dizendo com alegria”.

¹⁶⁴ Segunda Silva (2008, p. 83) Hipólito de Roma foi o primeiro a nomear Maria Madalena de ‘apóstola dos apóstolos’.

¹⁶⁵ Scaraffia (2016, p. 87) apresenta algumas críticas a *Mulieris Dignitatem* de João Paulo II, pois esta desempenhou uma função negativa. A *Mulieris Dignitatem* apresenta elogios às mulheres¹⁶⁵, mas continua a pensar e agir sobre padrões androcêntricos. A *Mulieris Dignitatem* foi publicada em 15 de agosto de 1988, menciona Maria Madalena por quatro vezes como testemunha da ressurreição.

pontificado do Papa Francisco possibilita produzir um campo compreensivo e hipotético sobre o feminino. A nova leitura hagiográfica contribui para enfrentar concepções androcêntricas atuais sobre o papel da mulher na comunidade eclesial.¹⁶⁶

Enfim, após essa trajetória com algumas nuances sobre as representações de Maria Madalena a *Apostola Apostolorum* no decorrer dos séculos. Uma pergunta ainda permanece: qual a verdadeira Maria Madalena na literatura sagrada? Eis a resposta: Maria Madalena era discípula de Jesus, foi curada por ele (Lc 8,2). Como discípula o serviu e seguiu fielmente até a cruz (Jo 19,25; Mt 27,55-56; Mc 15,40-41). Almejava ungir o corpo do Senhor (Jo 20,1; Mt 28,1; Mc 16,1-2), foi a primeira a visitar, ainda que de madrugada o sepulcro (Jo 20,1; Mt 28,1; 16,1-2) e chorou perante o sepulcro vazio (Jo 20,11). Maria Madalena foi primeira discípula e apóstola a ver, ouvir e anunciar o Ressuscitado (Jo 20,14-18). Maria Madalena, deste modo, recebeu o título *Apostola Apostolorum* dos Padres da Igreja, por ter tido a primazia de ver o sepulcro vazio, os anjos e o Cristo Ressuscitado que a chamou pelo nome e lhe atribuiu uma vocação específica em Jo 20,1-18.¹⁶⁷

Com base no que foi investigado e apresentado, seguem algumas pautas sobre a importância de Maria Madalena para os dias atuais.

3.2 MARIA MADALENA E SUA IMPORTÂNCIA PARA OS DIAS ATUAIS

Pesquisar sobre Maria Madalena é transpor do passado para o presente a sua importância para os dias atuais. É resgatar a relevância de sua pessoa e discurso. Rubeaux (1989, p. 29) ensina que o Quarto Evangelho recorda a pessoa de Jesus e a sua missão com o objetivo de nortear o paradigma das comunidades, ou seja, apresentar um modo de vida a ser seguido. A comunidade é convidada a ser imitadora de Cristo. Assim, na vida da comunidade torna-se lugar do compromisso e da prática, ou seja, “sinal de uma sociedade alternativa” (Rubeaux, 1989, p. 29).

¹⁶⁶ O prefácio elaborado para a festa de Maria Madalena reproduz essa mesma ideia: “diante dos Apóstolos foi honrada com a missão do apostolado, para que o alegre anúncio da vida nova chegasse até aos confins da terra”. Francisco a chama de *prima testis* da Ressurreição e *Apostolorum Apostola* (títulos proferidos por Hipólito, Rabano Mauro e Tomás de Aquino) (Rabano Mauro, *De vitae beatae Mariae Magdalenae*, c. XXVII; São Tomás de Aquino, *In Ioannem Evangelistam Expositio*, c. XX, L. III, 6 *apud* Roche, 2022, s/p). Segundo Francisco (*apud* Roche, 2022, s/p) “ela é testemunha de Cristo Ressuscitado e anuncia a mensagem da ressurreição do Senhor, como os outros apóstolos”.

¹⁶⁷ Vide Lima (2021, p. 173-174).

Schüller Fiorenza (2016, p. 92) menciona que muitos cristãos veem em Maria Madalena um “símbolo de esperança que desafia as pessoas que temem a liberdade e carecem de coragem para se levantar contra a misoginia, o racismo, o colonialismo e a injustiça”. Maria Madalena e o seu testemunho a respeito do sepulcro vazio ainda pode ser ouvido na liturgia da Páscoa, e sua imagem de testemunha da ressurreição é a mais elaborada na arte cristã dos primeiros séculos.¹⁶⁸

Aqui foi apresentado algumas reflexões sobre Maria Madalena e sua importância para os dias atuais em relação às mulheres e aos homens. Maria Madalena e seu papel no Cristianismo desafiam homens e mulheres à conversão. Para tal, será abordado a importância do modelo eclesial Madaleano para a atualidade, com o objetivo de traçar um rosto feminino na Igreja durante o pontificado do Papa Francisco sobre os temas do Sínodo da Amazônia e a imagem de uma Igreja Samaritana.

3.2.1 A Importância do Modelo Eclesial Madaleano e dessa Pesquisa para o Século XXI

No século XXI existe uma necessidade de reconstruir significados no campo da Teologia, da História e das Ciências da Religião. Essa reconstrução nasce também da análise dos textos sagrados. É uma reflexão sobre a presença da mulher na Igreja e na sociedade. É necessário olhar para a trajetória histórica de Maria Madalena e encontrar seus processos de construção simbólica, pois em sua história se manifesta elementos importantes sobre as relações de gênero. A importância do modelo eclesial Madaleano para o século XXI reside no fato de sua tríplice missão: primeira testemunha que viu, primeira testemunha que escutou e primeira que anunciou (Jo 20,1-18).

As atitudes de Maria Madalena em Jo 20,1-18 expressam atitudes modelares em relação à vivência da fé e de um modelo eclesial. Como discípula e apóstola ela é paradigma porque vê (v. 11), corre (v. 2), se curva (v. 11), procura e dialoga (v. 15), volta e anuncia (v. 18). É uma sequência de atitudes marcantes (Pertuz, 1996, p. 99).

Richter Reimer (2016, p. 38) afirma que Maria Madalena:

¹⁶⁸ Misoginia refere-se à discriminação, agressão e ao ódio contra as mulheres por serem mulheres (Manne, 2018, p. 50).

Continua importante no sentido que nunca deixou de ter para movimentos de libertação e de resistência: testemunho das possibilidades históricas de e para mulheres, convite à imitação e à reconstrução, vivência de espiritualidade em meio às dificuldades históricas, afirmação do apostolado e da paixão de mulheres enquanto mulheres.

A pesquisa sobre Maria Madalena contribui para discutir o feminino na Igreja através dessa personagem. Scaraffia (2016, p. 86) afirma que:

Madalena representa o amor total, a dedicação total a Jesus. Um discipulado selado pelo amor, e imune de todo moralismo, de todo o medo de julgamento dos outros. Por isso ela constitui um exemplo brilhante, mas extremo, difícil de seguir, especialmente pelos homens

Em Jo 20,1-18 Maria Madalena é apresentada como discípula elevada à apóstola. A sua importância no ministério de Jesus trouxe-lhe uma marca privilegiada na perícopa. Gutierrez (2010) afirma que Maria Madalena, junto de Marta, lideraram as mulheres nos inícios do Cristianismo.

Nunes (2023, p. 273) menciona que:

Quando se discorre sobre a mitologia de Maria Madalena e outras mulheres, faz-se importante ter a consciência de que esses textos podem contribuir para a perpetuação da violência e torna-se necessário utilizar métodos de leituras emancipatórias.

O trabalho exegético e hermenêutico para a reconstrução de Maria Madalena é importante no sentido de reler “textos e tradições, de maneira a (re)encontrar sentidos que foram invisibilizados por interesses hierárquicos em vários momentos da história ou a ressignificar os próprios textos e as tradições” (Richter Reimer, 2016, p. 38).

Reconstruir a imagem representativa e o significado de Maria Madalena a partir da hermenêutica e da exegese são de suma importância. A tradição de Maria Madalena como prostituta arrependida foi construída com o objetivo de minar a participação nas mulheres das funções eclesiais, numa forma de cristalizar as funções somente em mãos dos homens. Contudo, para Richter Reimer (2016, p. 39),

os textos sagrados mostram que mulher e homem podem atuar conjunta e equitativamente [e que, para tal] é necessário reler esta tradição eclesiástica ecumenicamente, porque igrejas protestantes podem contribuir no processo do reconhecimento pleno de ministérios eclesiais de mulheres.

Lopes (1996, p. 30) compreende que ao analisar os grupos que compuseram a Comunidade Joanina e do conflito nela existente, essa comunidade foi uma alternativa aos elementos patriarcais presentes naquele tempo. O Quarto Evangelho aborda o protagonismo das mulheres, inaugurando um tempo em que claramente o discipulado e a liderança naquela comunidade incluíam mulheres e homens, onde a diversidade era uma alternativa à uniformidade. Tomar um modelo eclesial tendo Maria Madalena como referência é recordar que a presença feminina significa positividade. É se opor às atitudes que desprestigiam as mulheres em todos os tempos.

Pode-se compreender que Maria Madalena no Quarto Evangelho como testemunha da missão de Jesus ou as mulheres nos evangelhos sinóticos quando aparecem, trazem alegria e “há um clima de esperança, de afetividade, de envolvimento humano e de reconhecimento da importância de uma vida integrada, em todas as dimensões” (Gutierrez, 2010, p. 110).

Lima (2021, p. 83) afirma que “depreende-se então, que a Comunidade Joanina estava sendo construída a partir de uma nova lógica estrutural, menos hierárquica, que rompe com o sistema patriarcal característico da época”. Agora a mulher passa a ter voz e vez na comunidade.

O modelo eclesial Madaleano transborda de dentro da Comunidade Joanina como uma forma de oposição a tradição patriarcal, onde esse modelo integra às mulheres. O modelo eclesial Madaleano ressalta as mulheres como exemplo de discipulado. A comunidade cristã se edifica com a participação plena das mulheres, além da participação dos homens. Segundo Lima (2021, p. 86), “a participação de Madalena no escrito joanino comprova que há uma abertura ao protagonismo feminino. Abertura iniciada por Jesus e sequenciada por João e sua comunidade”.

Como forma de enfrentar o problema da mulher no Cristianismo, a história de Maria Madalena e seu modelo eclesial se tornam centrais. Para esse modelo, é mister tomar como referência a imagem, a face da discípula curada e predileta de Jesus, que o segue firmemente e fielmente até a cruz, e que perpassa o sepultamento junto do sepulcro. A que insistentemente, no alvorecer do novo dia, do terceiro dia, encontra-se como primeira testemunha, primeira a ver e ouvir, primeira a anunciar a vitória do Ressuscitado sobre a morte. Essa sim, rompe, dissipa as ideias patriarcais e androcêntricas. Essa Maria Madalena manifesta-se como a primeira discípula em ordem de precedência, a primeira enviada em Missão apostólica, assim como os

demais apóstolos. Ela possui a face de uma mulher empoderada e libertadora. Ela é “um exemplo do chamamento de mulheres para a liderança no discipulado de iguais” (Schüller Fiorenza, 2016, p. 92). Contudo, como Apóstola dos Apóstolos, ela é maior que isso.

Dentro dos padrões de comportamento, a perspectiva de Maria Madalena como a pecadora possui um caráter próprio de exortação aos pecadores a confiarem na misericórdia e é uma forma de impor a conversão dos costumes. No entanto, essa carga de superpecadora poderia ter recaído em exemplos masculinos presentes nos evangelhos canônicos, mas isso não aconteceu. Segundo Sebastiani (2016, p. 34), isso se deve ao fato de “colocar uma mulher como símbolo do pecado e da penitência, deformando gratuitamente sua fisionomia evangélica, é uma operação extremamente ideológica”. É necessário superar essa perspectiva da superpecadora, resultado da história interpretativa, e centrar nos aspectos de Maria Madalena como a discípula predileta e a Apóstola por excelência do Ressuscitado. É retirar dela toda falsa fisionomia, ou seja, (re)produzir um caráter pedagógico positivo sobre o modelo eclesial de Maria Madalena. A seguir veremos alguns elementos sobre Maria Madalena no Sínodo da Amazônia e o debate sobre a mulher.

3.2.2 Maria Madalena no Sínodo da Amazônia e o debate sobre a mulher

O Papa Francisco desde o início de seu pontificado em 13 de março de 2013 convocou cinco sínodos com temas distintos: dois sínodos sobre a Família, um sobre a Juventude, sobre a Amazônia e o último sobre a Sinodalidade da Igreja. Abordar-se-á o Sínodo da Amazônia.

No Sínodo da Amazônia, Maria Madalena foi esquecida e a imagem de uma Igreja Samaritana tomou conta do texto final, mas o valor do sínodo e sua importância residem na abordagem sobre o papel das mulheres. Sobre o que se refere a Maria Madalena, o documento final do sínodo apresentou no n.22 uma única menção:

Desejamos também uma Igreja madalena, que se sinta amada e reconciliada, que anuncie com alegria e convicção Cristo crucificado e ressuscitado. Uma Igreja mariana que gera filhos para a fé e os educa com afeto e paciência, aprendendo também com as riquezas dos povos. Queremos ser uma Igreja servidora, kerigmática, educadora, inculturada, no meio dos povos que servimos.

O Sínodo da Amazônia foi inovador quanto a participação feminina durante suas sessões em Roma. O Sínodo ocorreu entre os dias 6 de outubro a 27 de outubro de 2019. Nesse sínodo, as mulheres participaram como membros votantes e não observadoras. Dos 250 membros um total de 15% era composto por mulheres. O número de mulheres era de 36 de diversos países que compõe a Amazônia¹⁶⁹. Das 36 mulheres 15 eram leigas, 21 religiosas. Dentre as 15 leigas participaram lideranças indígenas, cientistas e movimentos ambientais (Oliveira, 2019, s/p). O Documento final ‘Querida Amazônia’ trouxe a expressão ‘a força e o dom das mulheres’. Em todo o texto as mulheres são mencionadas dezesseis vezes. O texto final apresentou que mesmo que os clérigos não conseguissem visitar as comunidades, as mulheres amazônicas “batizaram, catequizaram, ensinaram a rezar, foram missionárias” (Francisco, 2020, n. 99).

O Sínodo da Amazônia foi singular em relação às mulheres. São mencionadas as características do protagonismo feminino nas comunidades amazônicas, nas pastorais entre outros na chamada Igreja Pan-Amazônica. Foi mencionada a participação femininas nos campos da política, dos movimentos eclesiais e sociais, nas organizações de mulheres quilombolas, indígenas e camponesas. O Sínodo durante suas sessões trouxe fortes críticas em relação à violência sofrida pelas mulheres, de modo particular, no Brasil nos Estados de Roraima e Rondônia, com alto índice de assassinato de mulheres. O Sínodo durante suas sessões abordou que a conjuntura da violência feminicida terá fim com a superação de formas de opressão como a discriminação, a misoginia, o patriarcado e o machismo (Oliveira, 2019, s/p).

O Sínodo da Amazônia levantou algumas denúncias em relação a muitos temas contemporâneos como: as operações econômicas que degradam a Amazônia não respeitando o direito dos povos nativos e a demarcação de seus territórios; a apropriação indevida de terra indígena; a devastação da floresta realizada por madeireiros, mineradores e petroleiros; a perseguição e morte dos que se opõem às práticas citadas; os incêndios criminosos na floresta e, enfim; as graves violações aos direitos humanos através do narcotráfico, do trabalho escravo e da exploração das mulheres (Francisco, 2020, n. 14).

O Sínodo da Amazônia trouxe uma preocupação com o meio ambiente, a “preocupação com a destruição ecológica infligida à Amazônia pelas indústrias

¹⁶⁹ A região Pan-Amazônia compreende o Suriname, Guiana, Guiana Francesa, Venezuela, Colômbia, Peru, Equador, Bolívia e Brasil.

extrativas (de petróleo, minérios e madeira), pelos pecuaristas, pela monocultura e pelas hidrelétricas” (Reese, 2019, s/p).

Nascimento (2022, p. 80) inovou o debate com a alcunha do termo ‘holocausto vegetal’ que significa ‘queimar o todo’. O termo foi criado para abordar as queimadas criminosas feitas no Pantanal e na Amazônia brasileira. São dezenas de hectares que viram cinzas e que, além da flora, mata a fauna. A isso acrescenta que “a sanha é de aniquilação total, até chegarmos a uma Terra calcinada. A continuar assim, o fim não está muito longe” (Nascimento, 2022, p. 81).

No Sínodo, como afirma Reese (2019, s/p), os “grupos linguísticos pediram uma conversão ecológica para um estilo de vida mais simples, sustentável e que respeite a Mãe Terra, como fazem os povos indígenas da Amazônia”.

Juntamente com a questão ambiental, o Sínodo da Amazônia apresentou fortes denúncias em relação a violência sofridas pelas mulheres Ye’kuana. Francisco (2020, n. 15) apresenta que muitas mulheres Ye’kuana foram torturadas, abusadas sexualmente ou mortas na Amazônia. Elas tiveram membros decepados, foram privadas da maternidade por interrupção da gravidez por coação ou violência.

Reese (2019, s/p) afirma que foi abordado a possibilidade de um rito indígena para a Amazônia como forma de combater o etnocídio “porque mata a cultura e o espírito”. As manifestações que expressam a fé de um povo mediante imagens, símbolos, ritos e tradições devem ser apreciadas, promovidas e acompanhadas.

No documento do Sínodo, o Papa apresenta o tema sobre a força e o dom das mulheres a partir dos números 99-103. Nesses números são apresentados elementos sobre o papel das mulheres e de modo especial, sobre a sua atuação na Amazônia. Muitas comunidades na Amazônia mantiveram e transmitiram a fé por meio da atuação das mulheres diante da ausência de sacerdotes. As mulheres foram fortes e generosas no trabalho pastoral (*ποιμαίνε*) e o anúncio do Evangelho (*ἀπαγγέλλω*) na Amazônia e seus testemunhos ecoaram no Sínodo (Francisco, 2020, n. 99). O Papa convida a superar a ideia de uma Igreja possuidora de meras estruturas funcionais. Nesse ponto, o documento apresenta uma crítica: “a pensar que só se daria às mulheres um status e uma participação maior na Igreja se lhes fosse concedido acesso à Ordem sacra” (Francisco, 2020, n. 100).

Francisco (2020, n. 100) apresenta que a possibilidade da recepção da Ordem sacra por mulheres conduziria a um processo de clericalização das mesmas e diminuiria a grande contribuição e valor que elas já deram e subtilmente causaria um

empobrecimento de sua contribuição. As falas do Papa Francisco em relação à Ordem sacra para as mulheres se encaixam nos dizeres de Scaraffia (2016, p. 86), que criticamente aborda sobre o espaço da mulher na Igreja hoje:

Hoje, as mulheres estão conquistando algum espaço na vida da Igreja, graças aos prudentes passos feitos pelo papa. Mas estão excluídas dos momentos importantes de discussão, onde se define o futuro da Igreja, o que constitui uma grave perda.

Várias teólogas feministas já se expressaram criticamente em relação à não ordenação de mulheres na Igreja Católica. Schüssler Fiorenza¹⁷⁰ (1995, p. 41) menciona que os ministérios assumidos por mulheres são despojados do poder de promover mudanças estruturais na Igreja. Em Maria Madalena, Ferraz (2016, p. 75) menciona que “a constituição desta face [verdadeira] de Madalena contribui para outra luta das feministas cristãs que é a ordenação das mulheres”.

Durante o Sínodo da Amazônia foi proposto uma espécie de ‘ministério oficial’ conferido às mulheres, tendo em mente o protagonismo que desempenham na Amazônia. Pensou-se numa forma de experiência da Igreja Primitiva ao criar ministérios oportunos de acordo com suas demandas. No entanto, a questão da ordenação feminina não foi pensada.

Em relação a isso, Scaraffia (2016, p. 87) menciona sobre os avanços propostos pelo Papa Francisco: “creio que pensa que, em muitos casos, as mulheres podem desempenhar os mesmos papéis, talvez, de modo um pouco diferente”. Reese (2019, s/p) afirma que algumas comissões do sínodo pediram “uma Igreja menos clerical e mais sinodal [é] necessária, de acordo com quase todos os relatórios do grupo”.

Recentemente, a Conferência Episcopal Alemã se posicionou de maneira favorável a ordenação de mulheres. No entanto, o Papa Francisco convocou uma reunião em 26 de julho de 2023 no Vaticano entre o cardeal Secretário de Estado, Pietro Parolin, e alguns chefes de Dicastérios da Cúria Romana e representantes da Conferência Episcopal Alemã. Ali foi encerrado o debate sobre o tema. Mais recentemente, em por meio de uma carta, datada de 10 de novembro de 2023, o Papa

¹⁷⁰ Schüssler Fiorenza (1995, p. 41) compreende aqui ministérios como funções de pouca relevância, já que na Igreja as funções-chaves estão ligados ao Sacramento da Ordem. Deste modo, ministérios não são o Sacramento da Ordem.

endereçou à teóloga moral Katharina Westerhorstmann, à teóloga Marianne Schlosser, à filósofa Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz e à publicitária Dorothea Schmidt suas opiniões contrárias a ordenação feminina. Em 2019 o Papa Francisco já havia se posicionado contra por meio de outra carta com o nome Carta ao Povo de Deus. No dia 14 de março de 2023 vieram a público declarações de Annette Kurchus, presidente do Conselho da Igreja Evangélica da Alemanha, pedindo à Igreja Católica a abertura para a ordenação de mulheres por meio da agência Gaudim Press (Neri, 2024, s/p).

Francisco (2020, n. 101), para fechar o assunto sobre a possibilidade da ordenação feminina, apresentou que Jesus de Nazaré apresenta-se como esposo da comunidade que celebra a Eucaristia. É a figura do varão que preside como sinal de único sacerdote. Deste modo, o contato entre o esposo (Cristo, sacerdote) e a esposa (mulheres e homens leigos) não deveria ser reduzida a concepções parciais sobre o poder na Igreja Católica Apostólica Romana.

Segundo Francisco (2020, n. 101):

O Senhor quis manifestar o seu poder e o seu amor através de dois rostos humanos: o de seu divino Filho feito homem e o de uma criatura que é mulher, Maria. As mulheres prestam à Igreja a sua contribuição segundo o modo que lhes é próprio e prolongando a força e a ternura de Maria, a Mãe.

Assim Francisco (2020, n. 101) fechou o tema abordando que isso seria uma impostação funcional e que a estrutura íntima da Igreja é muito maior. A estrutura íntima da Igreja “sem as mulheres, se desmorona, como teriam caído aos pedaços muitas comunidades da Amazônia se não estivessem lá as mulheres, sustentando-as, conservando-as e cuidando delas. Isto mostra qual é o seu poder característico” (2020, n. 101).

Francisco (2020, n. 101) menciona que “a sabedoria dos povos ancestrais afirma que a mãe terra tem um rosto feminino”. As mulheres trabalham na instrução das crianças, como transmissoras do evangelho e da fé, são responsáveis pela promoção humana. Francisco (2020, n. 101) menciona ser necessário que a Igreja assuma, reconheça e promova as mulheres. É necessário fortalecê-las em sua participação nos conselhos pastorais diocesanos e paroquiais e nas instâncias de governo.

Francisco aborda sobre a necessidade de e incentivar os talentos populares que deram às mulheres um protagonismo na Amazônia: “a situação atual exige que estimulemos o aparecimento doutros serviços e carismas femininos que deem resposta às necessidades específicas dos povos amazônicos neste momento histórico” (Francisco, 2020, n. 102).

Enfim, encerrar o tema sobre a força e o dom das mulheres é apresentado a concepção de uma Igreja Sinodal, onde as mulheres realizam um papel central nas comunidades amazônicas. No entanto, Francisco (2020, n. 103) menciona que as mulheres “deveriam poder ter acesso a funções e inclusive serviços eclesiais que não requeiram a Ordem sacra e permitam expressar melhor o seu lugar próprio”. Fecha-se novamente o assunto sobre a ordenação feminina. A argumentação prossegue dizendo que os serviços implicam na realidade, em estabilidade, em reconhecimento público e um envio por um bispo. Encerra dizendo que “as mulheres tenham uma incidência real e efetiva na organização, nas decisões mais importantes e na guia das comunidades, mas sem deixar de o fazer no estilo próprio do seu perfil feminino” (Francisco, 2020, n. 103).

Schüssler Fiorenza (1995, p. 101), defendeu a ideia, muito antes do Sínodo da Amazônia, de que as mulheres devam rejeitar ministérios inferiores e que devem aspirar posições de responsabilidade e liderança. Deste modo, deve haver aspirações pelo episcopado, somente após isso, deveriam almejar o presbiterado e o diaconato. No caso de impedimento de ordenação deveria haver, ao menos, a nomeação de mulheres ao cardinalato, pois para a obtenção do título não é exigida a Ordem.¹⁷¹

O Sínodo da Amazônia possui um olhar feminino, apresentando o perfil de mulheres fortes como líderes em muitas comunidades amazônicas. Isso se constata pela grande participação de mulheres no mesmo. Apresenta que elas carregaram as comunidades pelo anúncio e pelo trabalho pastoral. O Sínodo chegou à conclusão de que as mulheres devem assumir mais funções eclesiais de governo e a criação de um ministério específico de acordo com as necessidades da região Pan-Amazônica. No entanto, parte desse “olhar feminino” foi expresso por autoridades eclesiásticas, homens que encerraram os debates em trono da ordenação feminina. Maria Madalena foi relegada a menção em um único parágrafo, o n.22. O que permaneceu foi uma

¹⁷¹ Vide Teodolfo Mertel o último leigo a receber esse título, criado cardeal em 15 de março de 1858 por Pio IX em Pierantozzi (2016). Havia no Catolicismo o título de Cardeal Leigo seria uma possibilidade a titulação conforme o anseio de Schüssler Fiorenza (1995).

imagem mais tradicional da mulher ligada à ótica do cuidado duramente criticado por teólogas católicas feministas. Abaixo será abordado sobre a Igreja Samaritana junto com a Madaleana.

3.2.3 Igreja Samaritana junto com a Madaleana

O Quarto Evangelho destaca o papel das mulheres no movimento de Jesus. Maria de Nazaré, Maria Madalena, Marta e a Mulher Samaritana atuam como protagonistas em várias perícopes. Junto com paradigma madaleano, compreende-se também o da samaritana como centrais para a história do Cristianismo. Araújo (2016, p. 233) apresenta que “a figura da Mulher Samaritana é, desde sempre, discutida quanto a sua existência real ou fictícia. [...] ela tanto pode se referir a toda comunidade samaritana quanto a uma pessoa específica”. Após o encontro com Jesus de Nazaré no poço a Mulher Samaritana deixa seu cântaro e se direciona a cidade para anunciar a Cristo (Jo 4,28-29).

Diante dos desafios e das perspectivas para os dias atuais, um paradigma importante é a visão da Igreja Samaritana proposta pela Papa Francisco. O Papa apresenta muitas preocupações em seu pontificado, preocupações ligadas à crise climática, ao processo migratório, as guerras no mundo e muitos outros. Essa imagem de uma Igreja Samaritana ressoou no Sínodo da Amazônia e apresenta-se a par dos sofrimentos e dos dramas vivenciados na humanidade em nossos dias. A grande oposição a uma Igreja Samaritana é a nomeada pelo próprio Papa como sendo a “globalização da indiferença”.

A dita globalização da indiferença afirmada pelo Papa encontra respaldo em Bauman e Donskis (2014, p. 52), quando falam sobre a existência da adiaforização (do grego *ἀδιαφορέω*, ser abandonado). A adioforização compreende a atitude de inércia em relação aos problemas humanos. É uma atitude de indiferença e abandono que se enraízam no comportamento humano.

Segundo Boff (2023, s/p), o Papa Francisco tem usado muito o jargão “a missão da Igreja é construir pontes”. A missão da Igreja é construir pontes de afetividade entre os homens e a natureza. É refazer relações rompidas. É vencer a cultura do individualismo e do foco no capital. A essência do ser humano é cooperar e relacionar-se com todos segundo a bioantropologia e a psicologia evolucionista. Não existe gene egoísta, como afirmava Dawkins (*apud* Boff, 2023, s/p), mas os genes

estão inter-relacionados entre si e dentro das células. O individualismo é antinatural e não possui suporte biológico.

Na Samaritana transparece o que a água realiza e representa na vida do planeta. Na Samaritana manifesta-se, pelo fato de buscar água com um cântaro, uma mulher trabalhadora. Apesar da sede ela encontra a verdadeira água viva no Ressuscitado. Deste modo, para Boff (2023, s/p), um dos pontos essenciais da missão da Igreja Samaritana é o cuidado com a criação:

O cuidado essencial pertence a todos os seres vivos e, segundo a antiga fábula do cuidado, do escravo Hígino, aprofundada por Martin Heidegger em seu *Ser e Tempo*, o cuidado é da essência do humano sem a qual ninguém subsistiria. O cuidado também é uma constante cosmológica: as quatro forças que sustentam o universo (gravitacional, eletromagnética, nuclear fraca e nuclear forte) atuam sinergicamente com extremo cuidado sem o qual não estaríamos aqui refletindo sobre essas coisas.

O modelo eclesial Samaritano chama a atenção do agir para com os menos favorecidos. O anúncio e a compaixão especialmente para com os que são vulneráveis são elementos essenciais que comunicam, por palavras e obras, uma forma de libertação, um anúncio como o feito a Madalena: “vai aos meus irmãos” (Jo 20,17). É um anúncio dos valores do Reino que apresenta que quando os prediletos de Jesus de Nazaré forem os prediletos do Cristianismo, quando as pregações ou homilias se tornarem práxis libertadora, o Cristianismo será arauto de um tempo novo.

Marx (2002, p. 25-26) apresentou que as condições para libertação real do homem estão no mundo real e nos meios reais e não no pensamento. O caminho para isso se faz na moradia, na indumentária, na alimentação para todos: a libertação é um ato histórico.

Manson (2023, s/p) afirma que:

É irônico e trágico que a proeminência de Maria Madalena e da mulher samaritana na história de Jesus tenha forçado os homens “fazedores de tradição” a transformá-las, cada uma, em tipo diferente de mulher escandalosa. Ao invés de honrar seu discipulado modelo, elas foram sexualizadas e transformadas mulheres fracas e pecadoras, necessitadas de redenção.

Na perspectiva de uma Igreja Samaritana o Papa une as passagens de Jo 4,1-29 e Lc 10,25-37 para mencionar valores éticos e morais em relação à mulher e ao homem das perícopes mencionadas. A ética da compaixão e do anúncio perante

os desafios no mundo moderno são chaves de leitura para enfrentar as injustiças e as desigualdades presentes. Uma mulher samaritana apresenta a força e a coragem do anúncio a uma localidade específica que produz adesão à fé. Um homem samaritano que se compadece do próximo e o ajuda. Os dois, mulher e homem, são modelos que inspiram um paradigma do agir humano, porque somente o amor e a compaixão são capazes de derrubar a indiferença. A Igreja Samaritana torna-se símbolo das mulheres como paradigma à tradição apostólica. Já afirmava Richard (1994, p. 11) que “a Igreja é construída sobre o testemunho das discípulas de Jesus. A Igreja apostólica colhe o que a Igreja das discípulas de Jesus semeou”.

No Quarto Evangelho, a Mulher Samaritana (Jo 4,1-19) foi a primeira a reconhecer Jesus de Nazaré como o Messias, e Maria Madalena (Jo 20,1-18) foi a primeira a reconhecer, ser enviada e anunciar a Ressurreição. No Quarto Evangelho essas narrativas de protagonismo das mulheres são uma luz que dissipam o obscurantismo androcêntrico e patriarcal no Cristianismo como num todo.

A imagem de uma Igreja Samaritana e de uma Igreja Madaleana contribuem para que sejam destacados pontos importantes para os dias atuais. Esses pontos são questões interraciais, sexuais, sociais, migratórias e laborais. A Mulher Samaritana é mulher do diálogo e da inclusão. Dialoga com um estrangeiro, Jesus de Nazaré, dialoga com uma cidade. Ela não se deixa guiar pelos preconceitos e medos. Ela torna-se uma referência eclesial para mulheres e homens. A Mulher Madaleana é a mulher da fidelidade no servir e seguir, é corajosa no anúncio da práxis libertadora da mensagem cristã. Nelas se inauguram um tempo de protagonismo e empoderamento¹⁷² para as mulheres. A Igreja Samaritana apresenta o paradigma da transformação dos indivíduos quanto às questões de desigualdade de gênero e da transformação das estruturas. A Igreja Madaleana apresenta o paradigma do discipulado e do apostolado para homens e mulheres. As estruturas são compostas por pessoas, deste modo, qualquer busca por transformação, libertação ou empoderamento passa pela transformação do ser humano.

Segue abaixo a importância da Comunidade Madaleana ao lado da Comunidade Petrina.

¹⁷² Para uma Diaconia que serve, empodera, liberta e cria comunhão vide Richter Reimer (2018, p. 53-88).

3.3 A IMPORTÂNCIA DA COMUNIDADE MADALEANA AO LADO DA COMUNIDADE PETRINA

O objetivo dos Evangelhos é responder à pergunta: “Quem é Jesus?”. Cada comunidade cristã apresentou uma face de Jesus de Nazaré como resposta a essa indagação. Em Jo 20,1-18 e Jo 21,1-19 a face resplandecente de Jesus é a do perdão e da exigência de fidelidade (Jo 21,14-19) para com Pedro, é a da inclusão das mulheres no rol do testemunho apostólico (Jo 20,14-18) manifestado em Madalena e para com o Discípulo Amado (Jo 20,4-8) manifesta-se no discipulado daquele que é amado reciprocamente por Cristo.

Richter Reimer (2016, p. 36) atestou que as comunidades gnósticas haviam se organizado estruturalmente de forma diferente às comunidades ligadas a Pedro e Paulo. As mulheres eram líderes e dotas no ensino ascético. Schenk (2018, s/p) narra que nos escritos extra canônicos antigos muitas comunidades cristãs cresceram em torno do ministério de Maria Madalena. Nesses manuscritos ela foi retratada como a que compreendeu melhor a mensagem de Jesus, melhor até mesmo, que Pedro e os outros homens discípulos. Esses textos refletem as tensões sobre os aspectos de liderança de homens e mulheres na Igreja Primitiva. Deste modo, Maria Madalena e Pedro são personagens representativos que evocam e justificam a realidade desses conflitos sobre a liderança.

É possível notar em Jo 20,1-18 a autonomia de Maria Madalena frente aos outros dois discípulos homens. Manifesta-se claramente que os versículos 3-10 foram uma forma redacional de anexar, colocar na cena, a imagem de testemunhas masculinas, aonde desde o início foi uma manifestação de experiência feminina.

Lopes (1996, p. 22-29) aborda que a Comunidade Joanina sofreu com cinco grandes inimigos em sua última fase: com o mundo, com as autoridades judaicas, os discípulos ocultos que não manifestavam publicamente a fé, os batistas e com as Comunidades Apostólicas. Deste modo, Jo 20,1-18; 21,1-19 refletem, a seu modo, as dificuldades ligadas às comunidades apostólicas quanto aos aspectos de liderança feminina (Comunidade Madaleana) e da estrutura hierárquica (Comunidade do Discípulo Amado).

As Comunidades Apostólicas no Quarto Evangelho são representadas por Pedro. Existe um rebaixamento na imagem de Pedro e uma exaltação na imagem do Discípulo Amado. Em Jo 13,23-26 Pedro precisa de intermediário para falar com

Jesus; em Jo 18,15-18 enquanto Pedro é tomado de medo o Discípulo Amado se encontra dentro da casa de Anás e Caifás; em Jo 19,25 o Discípulo Amado se encontra aos pés do crucificado enquanto Pedro se faz ausente; em Jo 20,1-10 o Discípulo Amado chega primeiro ao sepulcro vazio; e, em Jo 21,1-19 acontece uma crítica à Comunidade Petrina quanto à liderança sem o amor e o discipulado.

Essa pesquisa destaca a necessidade de perceber a importância da Comunidade Madaleana ao lado da Comunidade Petrina. Na Comunidade Petrina o seguimento a Cristo se manifesta pelo reconhecimento da autoridade, na Comunidade Joanina o seguimento a Cristo se dá pelo discipulado perseverante, na Comunidade Madaleana o seguimento a Cristo se dá na escuta e anúncio da sua Palavra. Serão apresentados abaixo elementos sobre a importância da Comunidade Madaleana ao lado da Comunidade Petrina, bem como, um estudo e um reflexão sobre o *ποιμαίνειν* do cuidado pastoral necessita da participação das mulheres e, sobre o *ἀπαγγέλλω* do anúncio.

3.3.1 O *ποιμαίνειν* do Cuidado Pastoral necessita da participação das Mulheres

Para um pleno “apascentar” e do “pastorear” Petrino (*βόσκω* e *ποιμαίνω*, Jo 21,15.16) é necessário não se esquecer do papel de Maria Madalena e das mulheres no Cristianismo. A Comunidade Madaleana apresenta a escuta como virtude fundamental para o seguimento. Maria Madalena escuta o Mestre dizer “Maria” (*Μαριάμ*) em Jo 20,16¹⁷³. A presença do Ressuscitado se torna apelo pessoal. O reconhecimento do Ressuscitado se dá mediante a sua Palavra. A escuta leva ao anúncio. Em Jo 20,1-18 o escutar possibilita o ver, ou seja, são características próprias da testemunha. O escutar e o ouvir possibilitam o anúncio. Por isso, a Comunidade Madaleana anuncia o que escutou e viu. É um anúncio de primeira mão que tem como fundamento o próprio do Ressuscitado.

Se para a Comunidade Petrina a autoridade é importante e para a Comunidade Joanina o discipulado é importante, a Comunidade Madaleana apresenta que antes da autoridade e do discipulado vem o núcleo da fé cristã: *ἑώρακα τὸν κύριον* (“vi o Senhor”) (Jo 20,18). Deste modo, a Comunidade Madaleana atesta que o centro da vida cristã é crer pela escuta da Palavra do Ressuscitado, essa escuta

¹⁷³ “λέγει αὐτῇ ἰησοῦς, μαριάμ. στραφεῖσα ἐκείνη λέγει αὐτῷ ἑβραϊστί, ραββουνι ὃ λέγεται διδάσκαλε.”

possibilita o ver e o anunciar: *καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ* (“e ele me disse essas coisas”) (Jo 20,18).

Devido ao processo patriarcal, de clericalização e hierárquico no Cristianismo às mulheres foram relegadas ao foro interno do lar, e a verdadeira imagem de Maria Madalena foi relegada ao esquecimento ou apagamento. Bourdieu (1998, p. 69) ensinou que o poder da religião é um poder simbólico, um capital simbólico objetificado. Esse poder é imposto aos que estão subordinados àquela crença, portanto, um poder legitimado pela crença. Essa ordem simbólica influencia a ordem política.

Afirma Jansen (2016, p. 47) que a partir do século V começando pelo Papa Leão Magno a Igreja Católica fundamentou o tema do Primado sobre a passagem bíblica de Mt 16,18: “Tu és Pedro, e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja”. Assim foi legitimado um mandato de Sucessão Apostólica enraizado no gênero masculino, com isso liderança dos episcopos é fortalecida. Acredita-se que Pedro foi o líder da comunidade cristã de Roma e, deste modo, “bispo” (aspas da autora) de Roma. Devido à tese de Pedro em Roma e a passagem bíblica de Mt 16,18, fundamentou-se, via doutrina, que Roma era a principal sede Episcopal do mundo cristão, mesmo diante das sedes orientais mais veneráveis. Essa argumentação teológica relegou, ou melhor, marginalizou o protagonismo de Maria Madalena como “Apóstola dos Apóstolos”, restringindo a Pedro e aos seus sucessores o múnus e a autoridade eclesiástica. Essa argumentação teológica relega e encapsula a tensão na Igreja Católica sobre os papéis que as mulheres podem exercer nos dias atuais.

Richter Reimer (2016, p. 39) aborda que revisitar Maria Madalena trouxe à descoberta de que os motivos de conflitos de liderança entre Maria Madalena e Pedro presentes nos apócrifos

[...] é o fato e a experiência de “ouvir mulher”: Temos que realmente “ouvir mulher” para agradar e realizar a vontade do Senhor, perguntavam. Ouso afirmar que é preciso, sim, ouvir mulheres, assim como Jesus também o fez, na sua diversidade e na sua complexidade, considerando suas forças e suas fraquezas, seus erros e seus acertos. Contudo, só ‘ouvir’ não basta. É preciso dialogar de forma respeitosa e firme, sabendo que é na relação dialógica que se constroem parcerias importantes e diferenciais para a vida. Talvez seja este o desafio para os nossos tempos!

Busin (2011, p. 116) afirma que no Cristianismo:

Os homens são os responsáveis não somente pela mediação entre o humano e o sagrado, pela via do sacerdócio, mas são os responsáveis pelas narrativas oficiais que naturalizaram os padrões sociais que regulam o que é próprio do masculino e do feminino.

Faye (2023, s/p) afirma que:

Podemos ver que a contribuição das mulheres muitas vezes não é valorizada. Embora sejam pilares na vida das comunidades eclesiais, e apesar do fato de a lei da Igreja ter aberto muito as portas para as mulheres, elas permanecem entre as que menos contam na tomada de decisões.

Faye (2023, s/p) menciona sobre a necessidade de escuta para com as mulheres. É necessário observar o que elas dizem sobre si mesmas e como se vêm na Igreja. É necessário ouvir seu ponto de vista, deixar que se exprimiam sem serem relegadas à margem: serem vistas e não somente ouvidas.

Em Jo 21,15s, o Ressuscitado diz a Pedro: *“βόσκε τὰ ἀρνία μου, ποιμαίνει τὰ πρόβατά μου.”* Abordar o Primado petrino centrado em *ποιμαίνει* é abordar o exercício pastoral na perspectiva do cuidado como pastor que cuida de todas as ovelhas. No entanto, o exercício do “apascentar” e do “pastorear” Petrino (*βόσκω* e *ποιμαίνω*, Jo 21,15.16) terá plena significação do escutar Madaleano, “Maria” e “e ele me disse essas coisas” (*Μαριάμ*, Jo 20,16; *καὶ ταῦτα εἶπεν αὐτῇ*, Jo 20,18), que possibilitará o pastoreio petrino depois de ver e ouvir as mulheres anunciar (*ἀπαγγέλλω*, Jo 20,18) plenamente como Madalena *ἑώρακα τὸν κύριον* (“vi o Senhor”, Jo 20,18).

Richter Reimer (2016, p. 38) afirma que o poder de Maria Madalena foi intencionalmente retirado. O ocultar Maria Madalena como apóstola e companheira de Jesus foi forma de brechar a força dos movimentos eclesiais madaleanos por uma imagem popularizada de uma Madalena usurpadora, ligada a uma política patriarcal e eclesiástica de desempoderamento das mulheres.

Observou-se que com o processo clerical hierárquico e patriarcal do Cristianismo ocorreu o aviltamento de Maria de Magdala. Isso pode ser evidenciado nas formas de organizações hierárquicas no Cristianismo em muitas de suas confissões são hierárquicas-patriarcais. Elas legitimam, reforçam e sustentam o androcentrismo na relação entre os gêneros, na vida familiar, na vida moral, na vida educacional e na vida política. O patriarcalismo no campo da religião pode legitimar, reforçar e interferir em sua manutenção no campo da política. No caso, Erikson (1996, p. 27), ao olhar para os aspectos de gênero no viés da perspectiva feminista, ressalta

que isso influenciou na organização da religião e isso se encontra nas experiências da opressão feminina.

Segundo Bourdieu (1998, p. 69), a interferência do poder religioso na ordem política pode ocorrer de dois modos: primeiro com a mobilização de fiéis que aquela crença consegue arrebanhar e, segundo com a legitimação da ordem estabelecida através da disciplina hierárquica e da obediência através dos discursos.

Pelo discurso e estruturação hierárquica do Cristianismo as comunidades apostólicas conseguiram estabilidade e permanência no decorrer dos séculos. As comunidades gnósticas, relegadas e tratadas como heréticas ruíram com o passar dos anos. Deste modo, a figura de liderança que se tornou hegemônica foi a de Pedro e a imagem de Madalena, como foi visto, sofreu vilipêndio por sua conotação de pecadora arrependida.

Para Bourdieu (1998, p. 69.71), a Igreja legitima a ordem política de dois modos: primeiro, pela imposição e assimilação de esquemas de percepção, pensamento e ação dando luz a naturalização da ordem e estrutura política e, segundo, do modo hierárquico que se organiza. A hierarquização¹⁷⁴ passa por um processo de assimilação e naturalização, dando origem às relações de ordem e poder.

Nos evangelhos aparecem elementos de precedência que denotam o grau de relevância ou importância das pessoas em questão. Em Jo 21,15.16 o uso de *βόσκω* e *ποιμαίνω* ressaltam a precedência de Pedro, no entanto, o *ἀπαγγέλλω, ἑώρακα τὸν κύριον* em Jo 20,18 também ressaltam a precedência de Madalena. A precedência manifesta uma espécie de relação de liderança entre grupos. Os primeiros nomes são sinais de que eram líderes. Nesse sentido, Sebastiani (2016, p. 32) menciona que Maria Madalena é a mulher mais importante, a mulher mais presente na vida pública de Jesus. Isso se dá pelo número de passagens em que ela aparece nos evangelhos canônicos. Maria Madalena sempre aparece em primeiro lugar entre as mulheres que seguem Jesus. A exceção dessa precedência é Jo 19,25-27. A precedência possui um significado nos evangelhos canônicos, denota o Primado, a importância, por exemplo, entre os homens: Pedro sempre aparece em primeiro lugar, precedendo os outros discípulos homens. Deste modo, Maria Madalena precede as mulheres discípulas.

¹⁷⁴ No primeiro capítulo desta dissertação (itens 1.2, 1.2.1. e 1.4.2), a pesquisa focou como a Igreja Primitiva passou por esse processo de hierarquização, como surgiu o *múnus* da Sucessão Apostólica e o primado.

Para Silva (2008, p. 10), o grande desafio para o Cristianismo hoje “é de devolver à Maria Madalena e às mulheres, o seu lugar primordial nas origens cristãs”. Pesquisar sobre Maria Madalena e seu papel no Cristianismo Primitivo é trazer à tona de que no início as relações não eram desiguais. Pesquisar Madalena é dar um sentido novo ao poder religioso na ordem política. É apresentar aos que estão subordinados a determinada crença os valores inerentes aos direitos humanos, a busca da igualdade entre os gêneros e a retomada das mulheres de seus locais de direitos. A hierarquização do Cristianismo é fruto de um processo histórico de interesses androcêntricos, ou seja, a hierarquização não foi tão natural assim. Sendo que a religião funciona como princípio de estruturação da realidade, esta pesquisa contribui como forma de questionar a realidade que apregoa a marginalização das mulheres, que reproduz o androcentrismo e que colabora com a manutenção do patriarcalismo. É retomar a ideia de que a religião possui função ideológica, reproduz um modo de pensar e, assim sendo, usar isso como forma de promover o debate e a inserção em prol do feminino pela mobilização e orientação dos fiéis daquela crença. É questionar a legitimação da ordem estabelecida através da disciplina hierárquica e da simples obediência, apresentando a categoria da escuta, do ver e do anúncio Madaleano como elementos importantes que não podem ser esquecidos na atuação pastoral petrina. É apresentar que uma das funções da religião, no caso do Cristianismo, é o *ποιμαίνει* cuidado pastoral em Pedro e não a do carreirismo religioso ou político.

Abaixo, segue, sobre o *ἀπαγγέλλειν* do anúncio e da escuta.

3.3.2 O *ἀπαγγέλλειν* do Anúncio e da Escuta

O *ἀπαγγέλλω* do anúncio e da escuta se tornam plenos na medida em que corresponde às aspirações da vida plena, da justiça e da libertação para as mulheres. Toda pauta ligada à autonomia das mulheres pode ser considerada como *ἀπαγγέλλω*. Esse anúncio é um meio de reconhecer e valorizar as mulheres como protagonistas hoje, assim como o foi Maria Madalena.

Em Jo 20,11s, Maria Madalena se encontra inclinada olhando atentamente o sepulcro vazio. O ressuscitado se manifesta e a indaga sobre o motivo de suas lágrimas. Maria Madalena confunde-o com o jardineiro. Em pé, vivo, o Ressuscitado se opõe ao “onde estava deitado o corpo” de Jo 20,12 e aos panos de Jo 20,5-7. Ao

encarar a morte como definitiva, Maria Madalena, de imediato, não consegue contemplar a face de Jesus Cristo: “mas não sabia que era Jesus”. Mateos e Barreto (1993, 1999, p. 822) afirmam que a “cegueira” de Maria Madalena aparece na de Tomé, em Jo 20,25. Como personagens representativos, manifestam a concepção da morte como definitiva para a comunidade. No entanto, quando ouvem do Ressuscitado o chamado: “Maria!” (Jo 20,16) e “Tomé!” (Jo 20,27), ambos o reconhecem-no imediatamente. É pela voz que a discípula e o discípulo reconhecem Jesus. Quanto ao próximo passo, perante a novidade do Ressuscitado, definitivamente Maria Madalena se dirige ao Ressuscitado e dá as costas ao sepulcro vazio (Jo 20,16).

Em Jo 20,16, *στραφεῖσα* (“Tendo se voltado”) Maria Madalena para o Ressuscitado nesse gesto de encontra um simbolismo na cena, pois ela fecha o tema da nova criação, do novo horizonte. O termo “mulher” (*γύναι*, Jo 20,13.15) expressão usada pelos anjos e pelo Ressuscitado pode ser a chave de leitura no Quarto Evangelho para criação e recriação. O termo foi aplicado a Maria (Jo 2,4), mãe de Jesus, a Samaritana (Jo 4,21), a Mulher Adultera (Jo 8,10) e agora a Maria Madalena (Jo 20,15). A morte já não é mais definitiva, surge uma nova possibilidade.

Em Jo 20,16 Maria Madalena se dirige ao Ressuscitado, dizendo: *ραββουι* (“meu mestre”), representando a adesão pessoal a Jesus, enquanto os homens dizem apenas, *ραββί* (Jo 1,38). O termo *ραββουι* aparece somente duas vezes no Novo Testamento (a outra ocorrência está em Mc 10,51, usada pelo cego Bartimeu). Maria Madalena manifesta uma maior intimidade na relação Mestre-Discípula do que os homens.

Desse encontro com o Ressuscitado foram dirigidos dois imperativos a Maria Madalena: não me retenhas”) e “vai então a meus irmãos e diz-lhes: Subo para o meu Pai”) (Jo 20,17). Subir para o Pai representa a vitória do Messias, a inserção ou o retorno para o Pai representa a consumação da nova criação. Para Mateos e Barreto (1993, p. 851), Madalena anuncia uma nova comunidade composta por irmãos, filhos do mesmo Pai, tendo como base a mensagem da ressurreição.

Maria Madalena é discípula e apóstola (Faria, 2010, p. 122-123). Compreender Maria Madalena como discípula não é minimizar a sua figura como apóstola. Em relação às mulheres dos evangelhos canônicos Maria Madalena possui a primazia. Ressaltar que Maria Madalena fazia parte dos grupos de discípulos de Jesus constitui um elemento primeiro para compreender e para fundamentar o seu

ministério apostólico. Assim como Pedro e os outros apóstolos Maria Madalena estava com Jesus desde o início de sua atividade na Galileia.

Moraes Leite (2020, p. 58) afirma que se deve observar que a categoria do discipulado é importantíssima dentro do Quarto Evangelho, no entanto, o termo apóstolo com o tempo se construiu através de uma eclesiologia machista que se utilizou desta categoria como forma de distinguir um grupo de homens e restringir um grupo de mulheres na Igreja Primitiva. Maria Madalena foi constituída como apóstola antes dessa construção eclesiológica.

Schüller Fiorenza (2016, p. 91) afirma que em Maria de Magdala, somos convocados pela Sabedoria Divina para trilhar um discipulado de iguais. Maria Madalena e as mulheres discípulas são incumbidas de ir e dizer aos irmãos, por meio de um anúncio, para abandonar a compulsão pelo controle e o medo pela autonomia e a criatividade das mulheres.

Erikson (1996, p. 27) elenca críticas a religião, de modo particular, ao Cristianismo por fazer discriminação às mulheres, frente a “ordenação” e questões de orientação sexual, sendo uma espécie de “violência santa”. Deste modo, ela usa de Durkheim e sua teoria sociológica da religião para responder qual seria a função social da religião, o papel e o objetivo da violência na religião. Para Krob (2014, p. 211), a religião ensina que as mulheres devem ser subservientes, obedientes, submissas. Essa postura contribui para as diversas formas de violência contra mulheres. Os discursos, os textos sagrados e suas interpretações sexistas corroboram para a manutenção desta violência.

O *ἀπαγγέλλω* do anúncio e da escuta para a libertação das mulheres perpassa a conscientização de a marginalização das mulheres e de Madalena foi resultado de um processo discursivo, exegético, hermenêutico e sexista dentro da religião.

Partindo desse pressuposto, Durkheim (1989, p. 38) apresenta que a religião não gira em torno do sobrenatural, nem tampouco, em torno do sagrado, mas tem seu foco no rito e nas crenças reduzindo o mundo em dois domínios: o sagrado e o profano. A religião é eminentemente social. Erikson (1996, p. 28) atesta que os ritos e as crenças influenciam na constituição da imanência. Um modo de pensar a realidade, estabelecendo uma identidade. Uma identidade a ser sacralizada, e uma identidade profana a passar por um ato de exclusão (processo de sacralização, da exteriorização, objetivação e a interiorização).

A figura de Maria Madalena se destacou, segundo Moraes Leite (2020, p. 77-78), nas primeiras comunidades cristãs, e trazer sua imagem à tona nos tempos atuais é manifestar às mulheres e aos homens o paradigma de fé, da liderança e da força. Este paradigma anuncia o rompimento com o obscurantismo e superando os desafios que impedem as mulheres de serem autônomas e vivenciarem o seu papel plenamente na Igreja e na sociedade.

Mateos e Barreto (1993, p. 849) interpretam o envio (Jo 20,17) de Maria Madalena como o chamado feito às comunidades. Transmite, a cena, a mensagem de que o tempo das núpcias ainda não chegou, mas o tempo da missão sim. É um convite à ação. O 'já' e o 'ainda não' é a utopia do discipulado e do apostolado no Cristianismo. Segundo Mateos e Barreto (1993, p. 849), Maria Madalena vive o 'já' e o 'ainda não'. Ao mesmo tempo que ela ouve e vê o Ressuscitado ela parte em missão.

A coesão é um elemento chave para o funcionamento da sociedade. A sociedade, segundo Durkheim (1999, p. 13), é como o corpo humano bem articulado entre membros e órgãos. A função do corpo se manifesta como um sistema de movimento vital, uma necessidade orgânica. O anúncio é aquilo que produz coesão na religião. É uma necessidade vital e orgânica das religiões. Sem o anúncio não há expansão religiosa. Não há adesão de fiéis. O anúncio pode produzir equilíbrio, estabilidade, e sendo possível de ajustes e reajustes.

Por isso em Jo 20,18 o verbo principal é *ἔρχεται* que tem como objeto indireto o substantivo *τοῖς μαθηταῖς* no caso dativo. O anúncio de Maria Madalena é aquilo que produz coesão ao grupo dos Doze e da Comunidade Cristã que estava dispersa. O resultado do anúncio de Maria Madalena aparece no participio adverbial é a forma nominal que expressa o resultado do fato verbal. A conjunção *ὅτι* introduzirá o verbo *ἑώρακα* no modo indicativo, no tempo perfeito. Ela é apostola como os demais dos Doze que por sua palavra leva a ver (*ἑώρακα*).

Odoríssio (2002, p. 22) afirma que dentro da literatura sagrada os números possuem significados. Seus significados estão muito além do valor matemático. Eles possuem um valor simbólico. Eles não indicam apenas quantidades, mas carregam mensagens cheias de simbolismo. Por exemplo, o número doze possui o significado, segundo Mazzarolo (2016, p. 215), de divisão de espaço e tempo. Simbolizam os quatro pontos cardeais com os três planos do mundo. Como foi visto o número doze simbolicamente representa as doze tribos do antigo Israel e possui um outro simbolismo de universalidade e totalidade. A missão apostólica pensada por Jesus de

Nazaré engloba não apenas homens, mas mulheres. Assim como os Doze recebem o “ide”, Maria Madalena foi enviada, não por um apóstolo, mas também pelo Ressuscitado. Isso a qualifica de *isapostola*.

O *ἀπαγγέλλω* dado a Maria Madalena torna-a um paradigma para as mulheres e homens nos tempos atuais em termos de liderança e outros direitos. Seu anúncio questiona todas as vertentes do Cristianismo atual, e de modo particular, a Igreja Católica. Para a Igreja Católica, as funções do ministério ordenado estão ligadas ao clero composto hegemonicamente por homens. Historicamente e principalmente para as mulheres, a clericalização torna-se um problema no Cristianismo. Não se trata apenas de clericalizar as mulheres; é preciso, antes de tudo, desclericalizar os homens e o sistema eclesiástico. Isso resultaria, para mulheres e homens, o assumir as condições primárias apresentadas em Maria Madalena na perícopa de Jo 20,1-18: ser discípula para ser apóstola.

O paradigma do *ἀπαγγέλλω* de Maria Madalena contribui nos dias atuais para realocar o Cristianismo como espaço de acolhida plena das mulheres e dos homens. Como apresenta a história, as mulheres foram limitadas, poupadas, marginalizadas, esquecidas, restringidas de serviços essenciais no seio da religião cristã especificamente. Falar sobre igualdade de gênero e anunciar esse fato é encarar os desafios, é ter uma postura de resistência desafiando paradigmas, propondo novas análises, propondo novos ensinamentos hermenêuticos e exegéticos. Maria Madalena desafiou o patriarcalismo de seu tempo, e é por isso ela é proposta sempre como modelo de resistência.

Abaixo, será abordado sobre os desafios e perspectivas para os dias atuais.

3.4 DESAFIOS E PERSPECTIVAS PARA OS DIAS ATUAIS

Um conjunto de desafios para os dias atuais em relação aos homens e às mulheres são as imposições e as limitações impostas por uma mentalidade constituída de parâmetros patriarcais e machistas. Diante disso, é mister redescobrir e reafirmar Maria Madalena como paradigma de resistência e libertação frente aos desafios modernos também nas estruturas hierárquicas de poder eclesiástico. Ela é um sinal de esperança, tendo uma dimensão profética e missionária. Em Maria Madalena reside uma imagem subversiva que rompe e supera estruturas. No próximo item, o foco está nos desafios e perspectivas para mulheres e homens. Far-se-á uma

reflexão sobre os desafios da globalização, da ausência de escatologia, o patriarcado e o machismo, bem como sobre as contribuições dessa pesquisa como forma de apresentar novas perspectivas.

3.4.1 Desafios modernos: globalização, conceito de comunidade e ausência de escatologia

A globalização rompeu com as barreiras culturais e com as barreiras geográficas. Com a globalização a comunidade como possuidora de uma única vertente cultural perdeu espaço (Lemos, 2009, p. 201). Como a pessoa vê e entende o conceito de comunidade em sua ação cotidiana? Existe referência religiosa nessa concepção de comunidade?

A sociedade moderna sofreu transformações com o capitalismo, ela se tornou extremamente consumista. A sociedade de mercado desempenhou um papel de produzir um exagero quanto a “valorização do indivíduo, mas, na realidade, ela faz pouco caso da pessoa; o individualismo virou-se contra o indivíduo” (Guillebaud, 2003, p. 247).

Bauman (1998, p. 54) demonstrou que “ao contrário do processo produtivo, o consumo é uma atividade inteiramente individual. Ele também coloca os indivíduos em campos opostos, em que frequentemente se atacam”. Esse processo levou à transformação de um conceito importantíssimo para a religião que é comunidade. O conceito de comunidade sofreu modificações¹⁷⁵ devido ao individualismo.

Para Lemos (2009, p. 202), o conceito de comunidade é importante, pois ele possibilita entender como se formam e qual o sentido dos vínculos humanos: “Comunidade tornou-se uma palavra-chave usada para descrever unidades sociais que variam de aldeias, conjuntos habitacionais e vizinhanças até grupos étnicos, nações e organizações internacionais”. O conceito de comunidade abrange e denomina um grupo de pessoas delimitadas por um espaço geográfico que interagem com as instituições por meio de integração e interdependência. A comunidade pode ser também um laço formal de troca de recursos que superam o espaço. Existem aqueles que compreendem comunidade como sendo laços de sangue, de lugar, de espírito e da amizade. Outros, concebem comunidade como mecanismo simbólico,

¹⁷⁵ Vide em Bauman (1998), por exemplo, sobre as comunidades cabides.

uma forma de pensar, sentir e acreditar, um símbolo com fronteiras próprias. Como símbolo, é apropriado coletivamente e reproduzido individualmente. Possui um rito que produz a identidade social e o sentido de pertença. Esse sentido de pertença dá luz às diferenças de grupos.

Outro fenômeno de desafio, para Pierucci (1998) e Borutta (2010), é a secularização que corresponde à ausência, distanciamento de formas tradicionais de estruturação social advindas da religião. Sobre o uso do termo existem duas propostas: Weber reproduziu conceitos jurídicos contidos na história do conceito e o conceito foi usado fortemente para dar nome ao anticatolicismo. Assim o expressa Schüssler Fiorenza (1995, p. 7), quando afirma que a secularização é um forte fenômeno da Modernidade. A secularização possui uma lógica individualista. A Igreja Católica tem se apresentado como uma promotora desse processo ao se apresentar irredutível em atualizar-se diante das transformações e demandas do mundo contemporâneo, como no caso da sexualidade e dos direitos individuais. A Igreja se manifesta como estruturada hierarquicamente de forma monocrática no gênero masculino.

Vinculado ao processo de globalização e da secularização advinda do humanismo está a diminuição do interesse pela escatologia. Conforme Bauman (1998, p. 213), por humanismo compreende-se o foco humano no que é mundano e nas questões puramente humanas, pois o objetivo era “erigir a ordem humana na terra, em que a liberdade e a felicidade prevalecem, sem quaisquer apoios transcendentais ou sobrenaturais”, ou seja, uma ordenação totalmente humana, aonde o homem como centro de tudo tornar-se-ia o “ponto arquimediano em torno do qual tudo girasse”. Assim foi concebida a individualidade distante da matriz da religião.

Por exemplo, a morte com seu significado religioso de mistério ou caso do destino pela medicina moderna passou a ter explicação e ar de naturalidade (Bauman, 1998, p. 219). Na arte moderna aconteceu a separação desta dos sentimentos de escatologia e a meta da vida eterna ficou difícil de ser atingida, pois se tornou um item muito distante da vida comum das pessoas por causa da mortificação, das penitências, dos desejos carnis (Bauman, 1998, p. 215-216).

Deste modo, a pós-modernidade possui a característica de ser a era dos especialistas em identificar problemas e evitar perigos, é a era do “surto de aconselhamento” (Bauman, 1998, p. 221-222), como forma de evitar a perda de

oportunidade. Os homens são selecionadores. Perante o contexto de incertezas e inseguranças, surge o fundamentalismo ou integrismo (Bauman, 1998, p. 26-27), que tem como proposta guiar o ser humano que é insuficiente.

A ausência de uma visão sobre o fim na sociedade moderna se deve ao afastamento da Religião via secularização. A secularização contribuiu para “transformar a religião em mercadoria e o próprio mercado em religião” (Moreira, 2008, p. 152). Com a modernidade, por exemplo, a arte foi separando-se da cosmovisão religiosa. A morte e a doença foram recebendo locais especializados confiados ao cuidado de profissionais. Houve a retomada da cremação e de funerais breves e privados (Bauman, 1998, p. 211.215.217).

Esse processo de “ocultamento” da morte passou a produzir uma sensação de infinitude nas pessoas e uma busca incessante por tratamentos estéticos que ocultem o envelhecimento. O processo da morte é uma condição que acomete todos os seres vivos. No caso dos seres humanos é a condição de fim das funções vitais, sociais e afetivas. A morte é inerente à existência do ser humano.

A importância da perspectiva escatológica tem contribuição positiva para os homens e as mulheres, pois diante do medo do fim, a mensagem anunciada por Madalena “vi o Senhor” e a mensagem dirigida a Pedro “estenderás as suas mãos”, demonstram que o medo da morte deve ser superado. Escatologia significa para Le Goff (1990, p. 325) é a doutrina sobre os fins últimos, do grego *εσχατος*. A Escatologia aborda o fim do homem e do universo. As perícopes de Jo 20,1-18; 21,1-19 reproduzem a seu modo uma ideia de escatologia. Em Jo 20,1-18 o Ressuscitado aparece a Maria Madalena como vencedor da morte que retornará ao Pai, e em Jo 21,1-19 o Ressuscitado aparece a Pedro remetendo a morte desse discípulo. Deste modo, as imagens de Madalena e Pedro e seus encontros com o Ressuscitado conforme o Quarto Evangelho são luzes contra os desafios modernos apresentados: globalização, conceito de comunidade e ausência de escatologia. A seguir apresentamos outro desafio.

3.4.2 Patriarcado e Machismo

Segundo Marx (2002, p. 30-36) as relações históricas primordiais estão no nível da subsistência (trabalho) (1º premissa), nível das novas necessidades (consumo) (2º premissa), nível da reprodução humana a família (reprodução, relação

natural e social) (3º premissa). Para Marx (2002, p. 36-37) a divisão social do trabalho acontece na família: a mulher e os filhos são os escravos dos homens. A propriedade é o local aonde essas relações se fortalecem e do interesse particular e comunitário surge o Estado.

A dominação sobre as mulheres ocorre segundo Borges e Lucchesi (2015, p. 226), quando se naturaliza “uma superioridade do homem sobre a mulher e, conseqüentemente, a violência por ele perpetrada”. As conseqüências dessa dominação manifestam-se de vários modos como citados por Souza e Richter Reimer (2018, p. 37), são certamente, “violência física, inclusive sexual, mas estão também a dificuldade ou exclusão do acesso ao conhecimento, a funções de liderança e ao exercício de certas funções no âmbito eclesial”.

Souza (2007, p. 35) menciona que o patriarcado apresenta uma expressão generalizada para fazer referência a atos praticados contra as mulheres como forma de dominá-las, pois são:

as diversas formas de ameaças, não só no âmbito intrafamiliar, mas também abrangendo a sua participação social em geral, com ênfase para as suas relações de trabalho, caracterizando-se principalmente pela imposição ou pretensão de imposição de uma subordinação e controle do gênero masculino sobre o feminino. A violência de gênero se apresenta, assim, como um ‘gênero’, do qual as demais são espécies.

Olívio (2015, p. 169) observa que é necessário conhecer o patriarcado em sua amplitude, pois ele exprime a manutenção de relações desiguais e hierarquizantes. O patriarcado concorda com o sistema ou ordem capitalista de dominação e exploração e contribui para a sua sustentação a partir em que dá ar de naturalidade as relações desiguais entre os gêneros e de classes.

Em Durkheim (*apud* Erikson, 1996, p. 32) a manutenção da ordem social é o dever sagrado da sociedade. Nas sociedades primitivas a ordem era criada e mantida pela religião. Na sociedade moderna a ordem é mantida pela divisão do trabalho que tem origem na religião. Segundo Erikson (1996, p. 33-34), para as feministas essa divisão do trabalho legitimada pela religião é a base da desigualdade de gênero. Essa autora apresenta a hipótese de que a religião não seria fruto da experiência coletiva, contrariando a Durkheim, mas uma experiência masculina para satisfazer suas necessidades.

Angelin (2019, p. 30) apresenta que uma forma de garantir a autonomia e o empoderamento das mulheres passa pelo caminho da desconstrução de cosmovisões opressoras. A desconstrução conduz perscrutar fora dos moldes pré-estabelecidos como o patriarcalismo.

Compreender a gênese da divisão do trabalho, do processo de estruturação da religião e da dominação das mulheres pelos homens e o que isso resulta é uma forma desconstruir visões equivocadas sobre a mulher na sociedade. No Cristianismo para enfrentar esse problema em relação ao empoderamento feminino Maria Madalena assume um papel central. A imagem de discípula fiel que segue até as últimas consequências, a insistência mesmo diante das contrariedades da morte e da noite possibilitaram ver um novo alvorecer como primeira apóstola. Maria Madalena transmite para a sociedade um paradigma de mulher empoderada e libertadora.

A desconstrução moral que recaiu sobre Maria Madalena por tantos séculos se deve ao patriarcado e ao machismo. Saffioti (1987, p. 50) concebe que o patriarcado não se resume apenas a um sistema de dominação, mas é modelado pelo machismo. É também um sistema de exploração no campo econômico e dominação no campo político ideológico.

Conforme Ferraz (2016, p. 73) “é na leitura descontextualizada que se dá o machismo”. É necessário, segundo Lagarde y de los Rios (2007, p. 33), romper com toda violência de gênero. Romper com as relações misóginas onde as mulheres sofrem pelo fato de serem mulheres. Romper com o quadro de relações desiguais de gênero como a opressão, a exclusão, a subordinação, a discriminação, e exploração e a marginalização das mulheres. As mulheres devem ser poupadas de ameaças, de lesões, de agressões. A violência de gênero pode ocorrer na família, na comunidade, na instituição e pode ser feminicida¹⁷⁶. Cisne (2015, p. 146) afirma que a violência contra a mulher é a manifestação mais brutal do patriarcado e do machismo. A violência fere a dignidade e a integridade física e psicológica das mulheres. Essa violência tem origem nas relações desiguais entre homens e mulheres, nas relações sociais classistas e racistas.

¹⁷⁶ Nesse ano de 2023, no primeiro semestre, segundo o Fórum Brasileiro de Segurança Pública foram registrados 722 assassinatos de mulheres. Isso representa um aumento de 2,6% em comparação aos casos de 2022 que somaram 704 mortes violentas de mulheres. Nesse ano ocorreu em maior número acima da série histórica de 2019.

Um meio de solucionar esses problemas entender o empoderamento como um processo dinâmico de promoção e garantia de uma equidade de gênero. Promover e garantir essa equidade é zelar pelos direitos humanos e promover o direito a individualidade. Por isso, empoderar-se:

faz parte do processo de assujeitamento, no qual eu assumo direitos e deveres, como partícipe cidadã do lugar que eu quero ajudar a construir e a cuidar. Nesse sentido, liberdade plena faz parte do horizonte utópico que pode tornar-se realidade sempre em porções heterotópicas! (Richter Reimer, 2016, p. 39).

Sirelli e Sousa (2017, p. 216) apresentam que:

A única alternativa para o fim de todas as opressões está na emancipação humana. Enquanto membros desta sociedade, ao tomarmos consciência do pertencimento a este modo de produção que se baseia na exploração, na opressão e na alienação, e dos instrumentos que são utilizados para perpetuar tais relações, sendo a religião uma ferramenta privilegiada de alienação e de construção de papéis sociais opressivos de um sexo sobre o outro, temos como dever levar adiante a luta feminista pela superação do sistema capitalista, sem desprezar a luta por garantias de direitos dentro desta sociedade, recusando todas as formas de opressão e violência.

Sirelli e Sousa (2017, p. 216) ensinam que a luta emancipatória das mulheres tem como ideal a luta contra o conservadorismo, de modo particular, o conservadorismo religioso, porque esse concebe a religião como instrumento de alienação ideológica. O conservadorismo tem como meta a conservação da ordem societária junto a um modelo da família patriarcal. Outro elemento de luta emancipatória das mulheres é a busca de autonomia da classe trabalhadora. Schenk (2018, s/p) afirma que o aspecto mais importante da recuperação da memória histórica de Maria Madalena é o de apresentar às mulheres uma visão de representatividade nas histórias do Evangelho e no início do Cristianismo e aos homens um modo de mudança de conduta.

O patriarcado e o machismo se opõem ao empoderamento feminino. Saber sua origem e como se manifestam na sociedade é uma forma de compreender o seu *modus operandi* para que possam ser superados. O machismo presente na sociedade e na religião colabora para o desenvolvimento da opressão às mulheres. O machismo é uma forma de expressão do patriarcado. O patriarcado como sistema possui mecanismos que se manifestam na vida em sociedade e na história. As perícopes de

Jo 20,1-18 e 20,1-19 apresentam cada qual elementos de relações de poder, hierarquia e relações entre os gêneros. Madalena manifesta a coragem de anunciar que o Mestre está vivo a homens escondidos por medo da perseguição. Pedro demonstra a superação do medo e lança-se no desafio de encontrar o Mestre. Romper com o patriarcado e com o machismo tem como meio possível: a ousadia do anúncio e da iniciativa.

Abaixo será abordado sobre as perspectivas positivas desta pesquisa para os dias atuais.

3.4.3 Perspectivas positivas desta pesquisa para os dias atuais

A presença feminina no Cristianismo em todos os tempos tem ganhado amplitude devido aos avanços dos estudos de gênero nos mais variados campos científicos. Pesquisar Maria Madalena é trazer à tona sua imagem de testemunha e anunciadora da ressurreição. Junto à Madalena são resgatados pontos positivos de protagonismo para as mulheres. A pesquisa sobre Maria Madalena contribuiu para compreender que o Cristianismo é um movimento diverso desde seus primórdios. Deste modo, como no passado existem hoje comunidades eclesiais e eclesásticas com presença expressiva de mulheres. Essas mulheres ocupam funções e ministérios específicos no Cristianismo. Maria Madalena exerceu um papel de liderança nos Cristianismos Originários, nela reflete um ideal para mulheres e homens em nossos dias.

A pesquisa contribuiu para perceber que no processo de institucionalização do Cristianismo, de sua hierarquização, de sua cosmovisão patriarcal e androcêntrica e, ocorreu a exclusão das mulheres de espaços importantes na vida do Cristianismo, no Catolicismo e na sociedade moderna. Maria Madalena como discípula e apóstola, como líder e testemunha da Ressurreição inspira homens e mulheres em nossos dias que acreditam e almejam uma maior equidade de gênero no Cristianismo e na sociedade.

Os papéis de governo na Igreja Católica são ocupados hegemonicamente por homens. As mulheres foram relegadas a funções de segundo plano. No entanto, com o Papa Francisco o cenário tem mudado bastante. O pontificado do Papa Francisco introduziu na Igreja um período novo em prol das questões feministas. O Papa Francisco tem buscado o reconhecimento de uma maior equidade entre homens e

mulheres no seio da Igreja Católica, por exemplo, o Sínodo da Amazônia, o conceito de uma Igreja Samaritana e Madaleana e a nomeação das mulheres para altos cargos no Vaticano. No entanto, apesar dos avanços existem retrocessos no que se refere a aceitação do ingresso de mulheres às Ordens. Além da ordenação Maria Madalena foi esquecida no texto final do sínodo.

A Igreja Católica tem tomado, aos poucos, posições em favor das mulheres. É preciso fazer mais. Tomita (2010, p. 3) afirma que “o método da desconstrução das ideologias patriarcais tem sido muito importante para mostrar que a maioria dos ensinamentos cristãos foram baseados em uma perspectiva patriarcal”.

Os desafios atuais para as mulheres no Cristianismo e na sociedade, apesar dos avanços na Igreja Católica e em outras vertentes cristãs, passam por transformar as visões eclesiais patriarcais e androcêntricas que ainda resistem ao tempo. Ferraz (2016, p. 75) afirma ser “curioso como o protestantismo parece se apegar muito mais a Maria Madalena, enquanto o catolicismo se prende muito mais a Maria, mãe de Jesus”. Maria Madalena e sua verdadeira imagem torna-se paradigma de heroísmo as mulheres.

A relação entre Maria Madalena (Jo 20,1-18) e Pedro (Jo 21,1-19) como forma de analisar, a seu modo, o Primado em ambos, contribui para ver em Madalena uma exímia apóstola. Pesquisar Madalena e Pedro nessas perícopes e as relações de gênero é como afirma Silva (2010, p. 88) compreender que: “o conhecimento não se dá apenas através do exercício da razão, pois a reflexão não se separa da experiência vital”. A pesquisa contribui para superar cosmovisões machistas, patriarcais e androcêntricas no seio do Cristianismo e da sociedade. É necessário repensar as relações de gênero fora de padrões ultrapassados.

A questão da mulher no Cristianismo, na Igreja e na sociedade são de suma importância. As mulheres têm exercido papéis ímpares na sociedade e na Igreja como líderes comunitárias, líderes sindicais, no campo da educação e saúde, nas ciências e ofícios de modo geral. Como menciona Bingemer (2014, p. 149) “Maria [Madalena] é mais importante que os apóstolos. Sem Maria o colégio apostólico não existe. Portanto sem uma adequada valorização e importância dadas à mulher a Igreja não será o que deve ser, ou seja, falhará em sua vocação”. Rosado-Nunes (2005, p. 364) menciona que a participação religiosa no Brasil possui forte presença feminina. A mulheres integram a maioria dos fiéis.

Para Scaraffia (2016, p. 86) a história de Maria Madalena e sua abordagem atualiza o debate sobre as mulheres na Igreja e na sociedade:

Só agora podemos realmente entender qual era o projeto revolucionário de Jesus para as mulheres, e é importante que isto se torne consciência coletiva e compartilhada pela Igreja. Jesus confiou às mulheres um importante papel espiritual, deixou claro como exatamente as mulheres tinham compreendido melhor o que significava “serviço” e, sobretudo, a importância do amor. É o coração da mensagem cristã.

Um novo pensar sobre a mulher pelo reconhecimento de Maria Madalena pode e deve ser trilhado. Para Stegman (2016, p. 88), muitas pessoas querem resgatar a imagem de Maria Madalena como forma de reconhecimento e de pensar a atuação das mulheres nos dias de hoje e seu papel de protagonismo na missão da Igreja e da sociedade. Justamente, são essas as contribuições propostas por essa pesquisa.

A face da sociedade pode ser transformada pela religião (Bourdieu, 1998; Erikson, 1996; Lemos, 2013). Existem experiências negativas no Cristianismo em relação as mulheres que precisam ser superadas. Ainda podem ser contrastadas posições hermenêuticas, exegéticas e dogmáticas que limitam a atividade feminina no âmbito da religião como foi apresentado sobre a origem do Múnus, da Sucessão Apostólica e do Primado reduzidos aos homens. Alguns posicionamentos advêm do androcentrismo, ou até mesmo, do fundamentalismo e do machismo.

Uma grande parcela do Cristianismo concebe as mulheres como carentes de proteção e não de protagonismo. Uma grande parcela do Cristianismo não atribui às mulheres a autoridade que lhes é própria. Em meio aos avanços, em meio aos retrocessos é de suma importância reavaliar o modo de como as mais diversas confissões cristãs veem as mulheres. Lemos (2013, p. 201) ensina que a religião é um sistema simbólico que expressa um *ethos* de uma população. A religião interage dialeticamente com a sociedade e a cultura. Para Ferraz (2016, p. 75) “o feminismo conseguiu muitas coisas, mas ainda temos uma cultura muito forte de opressão à mulher, por isso ainda precisamos avançar muito. Isso falando apenas em termos de ocidente”.

A pesquisa contribui para se conhecer a importância de Maria Madalena para a Igreja Primitiva e sua importância para os tempos atuais. Vislumbrar Maria Madalena é compreendê-la como apóstola auxiliando Jesus de Nazaré na sua missão. É colocar

luzes sobre a importância das mulheres nos dias atuais, no Cristianismo, na Igreja e na sociedade como cooperadoras iguais aos homens. É compreender que elas possuem os mesmos direitos e deveres na sociedade e na religião.

Catão (2009, p. 32) afirma que a espiritualidade cristã possui uma relação interpessoal. O homem não age como dependente de Deus, mas o encontra e se relaciona em forma interpessoal. A ação divina é um convite e a ação humana uma resposta a esse apelo divino. Essa pesquisa contribui nos ambientes do Cristianismo e da sociedade como forma de refletir sobre as dificuldades enfrentadas por mulheres nos tempos atuais e ver em Maria Madalena um paradigma de superação. A espiritualidade cristã é capaz de contribuir com a transformação da sociedade e modificar as relações de gênero. Nesse sentido, o Cristianismo pode ser um contributo importante para superar as relações patriarcais, androcêntricas, misóginas e machistas.

Os avanços produzidos pela Teologia Feminina no que concerne a hermenêutica, exegese e análise sobre as mulheres e sua atuação no Cristianismo Originário são visíveis na pesquisa latino-americanas. As cientistas conseguiram e superaram o desafio de inaugurar uma Teologia e Ciência da Religião em que elas fossem as maiores produtoras desvinculadas da concepção de “subáreas da Filosofia” (Souza; Richter Reimer; Schuchardt, 2020, p. 24). Essas mulheres criaram reflexões próprias sobre Deus, a Revelação e o Cristianismo em um ambiente hegemonicamente composto por homens. Assim, contribuíram importantemente para resgatar e trazer à tona a imagem feminina apartada de concepções patriarcais e misóginas. Para Tepedino (1988, p. 61), os pontos de partida para a Teologia Feminista não foram somente as experiências de opressão e luta pela justiça, mas a práxis do carinho. Práxis do carinho é uma forma de criar relações fraternas que deveriam existir entre todos os gêneros na sociedade.

Ferraz (2016, p. 75) menciona que existem inúmeras mulheres dentro da Igreja que contribuem para a perspectiva feminina. Em dois mil anos de Cristianismo houve muitas conquistas em relação as mulheres, porém, muitas notícias na mídia sobre a violência contra mulheres demonstram que ainda há um longo caminho a percorrer. Perante os desafios e as perspectivas apresentadas nessa pesquisa vale resgatar a frase de Kristeva (2013, p. 8): “se uma mulher tem algo a perder são apenas suas cadeias”.

Deste modo, analisar os Primados consistiu em uma forma de destacar a importância de Maria Madalena e sua autoridade de apóstola do Ressuscitado. Por isso, pesquisar e analisar o Primado em Pedro e colocá-lo ao lado Maria Madalena como detentora também do Primado é apresentar sua relevância de que ela é testemunha primordial do Ressuscitado, eleita apóstola e enviada a testemunhar aos irmãos assim como aos demais apóstolos. Seu papel como primeira e apóstola é insubstituível. Maria Madalena supera o machismo, o fundamentalismo e ressignifica as relações entre os gêneros. Recordando de Sebastiani (1992) se pode afirmar que essa apóstola, envolvida pela luz da Ressurreição diante da missão recebida de anunciar aos irmãos, enxugou as lágrimas de sua face, correu apressadamente à porta fechada e a homens fechados cheios de medo, para os quais ela é capaz de dizer destemidamente: “o Senhor está vivo!”. Cumpre sua missão sem medo, mas sua missão não terminou em nossos dias. O conteúdo de seu anúncio, além do Ressuscitado, anuncia o que ainda não foi acolhido plenamente: equidade de gênero. Sua mensagem indaga àqueles homens e mulheres que ainda não abriram a porta para ouvi-la, mas que se fecharam no preconceito: “é apenas uma mulher”. Esse anúncio continua ecoando no Quarto Evangelho enquanto ainda existirem portas fechadas devido ao medo, ao preconceito. Portas essas que perante a verdadeira imagem de Maria Madalena não resistirão de pé, mas cairão. Abordar Maria Madalena é trazer ao século XXI uma reflexão sobre a presença feminina na Igreja, onde elas assumem a missão de anunciar o Reino de Deus. Essa foi a atuação de Maria Madalena nos Cristianismos Originários, assim será sua atuação no Cristianismo moderno.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de pesquisar é um ato que contribui para a construção de novos conhecimentos. Nesse processo novos conhecimentos são gerados para a sociedade e para a comunidade acadêmica. Essa pesquisa para analisar o Primado Apostólico de Maria Madalena e o Primado Pastoral de Pedro conforme o título: “O Primado Apostólico de Maria Madalena e o Primado Pastoral de Pedro: uma análise a partir de João 20,1-18 e João 21,1-19”. O tema e o objeto do Primado vieram à voga devido ao Sínodo 2021-2023, proposto pelo Papa Francisco, com o tema “Para uma Igreja Sinodal: comunhão, participação e missão”. As perícopes de Jo 21,1-19 e 20,1-18 são fundamentais para a compreensão do Primado Apostólico de Maria Madalena e o Primado Pastoral de Pedro, bem como a Igreja Católica em sua concepção hierárquica, em sua relação de poder e de gênero. No Catolicismo o Primado sempre foi apregoado somente a Pedro (Jo 21,1-19). A pesquisa contribuiu para a compreensão sobre a formação da hierarquia e as relações sociais no Cristianismo Originário através de uma leitura crítica no que se refere ao Primado, das relações de poder e de gênero, também contribuiu para a elaboração do Primado apostólico de Maria Madalena (Jo 20,1-18) e o papel das mulheres no Cristianismo. Pesquisar o Primado Apostólico de Maria Madalena trouxe à tona a grandeza de desta mulher para nossos dias e sua verdadeira imagem de testemunha, apóstola e anunciadora que muito foi esquecida por causa do delinear histórico de ocultação de sua face e a atribuição a sua imagem de pecadora redimida.

A pesquisa investigou o contexto de composição das perícopes de Jo 20,1-18; 21,1-9 e a partir delas analisou e investigou o contexto das comunidades cristãs do final do século I até meados do século IV. A pesquisa despertou o olhar para perceber as relações de poder nos Cristianismos Originários, via Comunidade Joanina, Madaleana e Petrina e os elementos das relações entre homens e mulheres no século primeiro e posteriores.

Para a análise dos textos foram usadas a hermenêutica feminista, a exegese e a análise aplicadas aos textos do Quarto Evangelho (Jo 20,1-18; 21,1-19). Os textos sagrados são produções humanas ligadas aos processos históricos e culturais, onde as narrativas são versões dos fatos, reconstrução de memórias e experiências individuais ou coletivas dotados de necessidades específicas. Por isso, os textos sagrados podem ser tratados como documentos que confessam uma verdade.

As imagens de Maria Madalena e Pedro ao longo dos séculos foram causa de inúmeros questionamentos e debates quanto a sua importância para o Cristianismo Primitivo. Existe uma lacuna nas fontes neotestamentárias quanto a exatidão de suas trajetórias, pois os livros canônicos possuem a finalidade de tratar sobre o mistério de Cristo. Maria Madalena e Pedro participaram efetiva e ativamente no ministério de Jesus e ambos foram testemunhas do Ressuscitado.

Maria Madalena foi discípula predileta de Jesus liberta por ele (Lc 8,2). Madalena discípula servidora e fiel até a crucificação (Jo 19,25; Mt 27,55-56; Mc 15,40-41), mesmo perante a morte do Mestre foi ao sepulcro para ungi-lo (Jo 20,1; Mt 28,1; Mc 16,1-2). Devido a sua insistência fiel ao visitar o sepulcro ainda de madrugada torna-se primeira (Jo 20,1; Mt 28,1; 16,1-2). Não compreendendo a ausência do corpo do Mestre chora diante do sepulcro vazio (Jo 20,11). Madalena, primeira discípula e apóstola é a primeira por ver, ouvir e anunciar que a vida venceu a morte (Jo 20,14-18). Ela, recebeu o título *Apostola Apostolorum* dos Padres da Igreja, por ter recebido a primazia do Cristo Ressuscitado em Jo 20,1-18.

A pesquisa bibliográfica, a pesquisa em documentos eclesiásticos, livros, artigos, dentre muitos outros, elucidaram que as perícopes de Jo 20,1-18 e 21,1-19 foram escritas na Comunidade Joanina em etapas de desenvolvimento do ano 50 d.C. até algumas décadas após 100 d.C. Nas perícopes de Jo 20,1-18; 21,1-19 apareceram relações de poder hierárquico e de gênero, que são uma forma, um vestígio do passado para se compreender no Cristianismo o desenvolvimento histórico-eclesiástico e político. Em Jo 20,1-18 podem ser encontrados indícios do Primado Apostólico de Maria de Magdala no texto da Comunidade Joanina, bem como a independência de sua comunidade e de seu modelo eclesial em relação a Comunidade do Discípulo Amado e a Comunidade Petrina nos Cristianismos Originários. Em Jo 21,1-19 podem ser encontrados indícios do Primado Pastoral de Pedro e de sua liderança nos Cristianismos Originários que foi se consolidando em período posteriores via doutrina.

Foram tratados no capítulo primeiro conteúdos sobre como se constituiu a cosmovisão da constituição histórica dos Cristianismos Originários, a forma como se originou via doutrina eclesiástica o Múnus, o Primado Petrino e a Sucessão Apostólica tendo como centro o masculino, a forma como foi composto o Quarto Evangelho com o objetivo de compreender como se constituiu a cosmovisão da época de Maria Madalena e Pedro. Foi realizado uma introdução histórica e de conteúdo do Quarto

Evangelho sobre sua datação, autoria, localização, cristologia, eclesiologia e a estrutura das perícopes de João 20,1-18 e 21,1-19 e o surgimento da Teologia Feminista. Foram estudadas as comunidades do Discípulo Amado, de Pedro, de Maria Madalena pelo viés de personagens representativas e, enfim, Maria Madalena e Pedro após o evento Cristo. Esse processo histórico-doutrinário apresenta que o poder religioso patriarcal foi historicamente construído e restringido a Pedro. Reconhecer esse processo é abrir-se a reconhecer a importância de Maria Madalena que lhe fora relegada.

No capítulo segundo foram abordados conteúdos referentes ao Primado Apostólico de Maria Madalena e o Primado Pastoral de Pedro por meio da análise das perícopes de João 20,1-18 e João 21,1-19. Foi estudado as mulheres nos Cristianismos Originários e posterior, como por exemplo, Teodora Episcopa Romana. Os processos históricos ligados a concepções patriarcais e androcêntricas conduziram as mulheres à marginalização. Analisar os Primados é desmistificar e elucidar que as mulheres, de modo especial, Madalena podem exercer o apostolado como os homens. Deste modo, em Maria Madalena o patriarcado e machismo dissipam-se e as relações de gênero é novamente ressignificada.

No capítulo terceiro foram abordadas na pesquisa Maria Madalena como apóstola, como paradigma para as mulheres, os desafios e as perspectivas para os dias atuais. Buscou-se compreender as representações de Maria Madalena no decorrer dos séculos e a atuação das mulheres. Foram apresentados Maria Madalena e sua importância para os dias atuais, o modelo eclesial Madaleano e dessa pesquisa para o século XXI, Maria Madalena e o tema das mulheres no Sínodo da Amazônia, a Igreja Samaritana e Madaleana, enfim, foi apresentada a importância da Comunidade Madaleana ao lado da Comunidade Petrina, o *ποιμαίνειν* do cuidado pastoral necessita da participação das mulheres e, o *ἀπαγγέλλειν* do anúncio e da escuta. Depois, sobre os desafios para os dias atuais como a globalização à ausência de escatologia, o patriarcado e machismo e as perspectivas positivas desta pesquisa acadêmica.

Enfim, o reconhecimento pleno de quem foi Maria Madalena, discipula e apóstola, pode contribuir para o reconhecimento também pleno do papel das mulheres na sociedade e no Cristianismo. O processo histórico e dogmático ao serem elucidados e compreendidos em sua totalidade contribui para encerrar visões que menosvalorizam as mulheres e suas funções socioeclesiais.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO, Santo. *Comentário ao Evangelho e ao Apocalipse de São João – Tomo II* – São Paulo: Cultor de Livros, 2017.
- ALBION, Gordon. A História da Igreja. In: *Nova Enciclopédia Católica*. Vol. 3. Rio de Janeiro: Editora Renes, 1969, p. 193-304.
- ANGELIN, Rosângela. *Estratégias para a autonomia das mulheres desde os Movimentos Feministas*. In: Coisas do Gênero: Revista de Estudos Feministas em Teologia e Religião, v. 5, n. 1, p. 20-34, 2019.
- ANTÓN, Angel. *Primado y Colegialidad: sus relaciones a la luz del primer Sínodo extraordinário*. Madrid: BAC, 1970.
- ANTÓN, Angel. *El misterio de la Iglesia: evolucion histórica de las ideas eclesiologicas. De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teologia de la Iglesia-misterio em el Vaticano II y en el posconcilio*. v. 2. Madrid: BAC, 1987.
- ANTÓN, Angel. *A fundamentação teológica das Conferências Episcopais*. *Brotéria*, v. 129, n.1, jul.1989.
- ANTÓN, Angel. *Conferencias Episcopales. ¿Instancias Intermedias?: el estado teológico de la cuestión*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1989.
- AQUINO, Felipe. *Riquezas da Igreja*. São Paulo: Canção Nova, 2009.
- AQUINO, Felipe. *História da Igreja: Idade Antiga*. São Paulo: Cléofas, 2013.
- ARAÚJO, Gilvan Leite de. *Jesus e a Samaritana*. Revista de Cultura Teológica. Ano XXIV n. 87 Jan/Jun 2016, p. 231-249.
- ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1994.
- ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- ARIÈS, Philippe; DUBY, Georges. *História da Vida Privada 1: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ARRUDA, José Jobson de. *História Antiga e Medieval*. 15. ed. São Paulo: Ática, 1991.
- ASLAN, Reza. *Zelota: a vida e a época de Jesus de Nazaré*. Tradução Marlene Suano. São Paulo: Zahar, 2013.
- AVIGDOR, Renée. *O Judaísmo não-ortodoxo em São Paulo: estudo do caso da Comunidade Shalom*. Dissertação (Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Língua Hebraica, Literatura e Culturas Judaicas da Universidade de São Paulo – USP). São Paulo, USP, 2004.

BALANDIER, Georges. *O Poder em Cena*. Tradução de Luiz Tupy Caldas de Moura. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

BAKHTIN, Mikhail; VOLOSHINOV, Valentin. *Freudismo*. São Paulo: Perspectiva, 2009.

BARTELS, K. H. Lembrar-se. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Vol.1. São Paulo: Vida Nova, 2000^a, p. 1170-1187.

BAUMAN, Z.; DONSKIS, L. *Cegueira Moral: A perda da sensibilidade na modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

BAUMGARTNER, Mireille. *A Igreja no Ocidente: das origens às reformas do século XVI*. Lisboa: Edições 70, 2015.

BERGER, Klaus. *As formas literárias do Novo Testamento*. São Paulo: Loyola, 1998.

BERGER, Peter L. *O Dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter L. *O imperativo herético: possibilidades contemporâneas da afirmação religiosa*. Petrópolis: Vozes, 2017.

BERGER, Peter L. *Os múltiplos altares da modernidade: rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.

BETTI, Umberto. Relações entre o Papa e os outros Membros do Colégio Episcopal. In: BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965.

BEUTLER, Johannes. *Evangelho segundo João: comentário*. São Paulo: Loyola, 2015.

BHARTES, Roland. *Mitologias*. 11 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Tradução de Gilberto da Silva Gorgulhos (Cord.). 3. imp. rev. São Paulo: Paulus, 2004.

BINGEMER, Maria Clara. Francisco e as mulheres. Da “Abuela Rosa” a uma nova reflexão sobre a mulher. In: SILVA, José M (org.). *Papa Francisco: perspectivas e expectativas de um papado*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014, p. 145-158.

BINGEMER, Maria Clara; VILLAS BOAS, Alex (orgs). *Teopoética Mística e Poesia*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Paulinas, 2020.

BISERRA, Wilian Alves. *A Pedra e a Torre: narrativas sobre o cristianismo de Pedro e Maria Madalena*. Dissertação (Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Literatura pela Universidade de Brasília - UNB). Brasília, UNB, 2008.

BLAINEY, Geoffrey. *Uma Breve História Do Mundo*. 2. ed. São Paulo: Fundamento, 2010.

BÔER, Esther. *Maria Madalena: oltre il mito all' ricerca della sua vera identità*. Turim: Claudiana, 2000.

BOFF, Leonardo. *Uma Igreja samaritana e cuidadora da vida*. Artigo. Disponível em: <<https://leonardoboff.org/2023/02/02/uma-igreja-samaritana-e-cuidadora-da-vida/>>. Acessado em 18 nov 2023.

BONZE, Ian Ferreira. *Liderança Feminina no Cristianismo do primeiro século: o caso de Febe*. ISSN 2674-6468. Humanidades em Revista - CCH-UNIRIO. V2, Nº 1, 2020-1, p. 28-40.

BORGES, Clara Maria Roman; LUCCHESI, Guilherme Brenner. *O machismo no banco dos réus: uma análise feminista crítica da política criminal brasileira de combate à violência contra a mulher*. In: Revista da Faculdade de Direito – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, v. 60, n. 3, set./dez. 2015, p. 217-277. SSN 2236-7284. Disponível em: <<http://revista.ufpr.br/direito/article/wiew/41788/26948>>. Acesso em 11 nov 2023.

BORGES NETO, Renato da Silveira. *Primado Petrino: posições, exercício, perspectivas*. Atualidade Teológica, Rio de Janeiro, v.45, p. 531-552, set./dez.2013.

BORRILLO, Daniel. *Homofobia: história e crítica de um preconceito*. Belo Horizonte: Autêntica, 2016.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BROOTEN, B. J. *Women Leaders in the Ancient Synagogue: Inscriptional Evidence and Background Issues*. Providence/ Rhode Island: Brown University, 1982.

BROOTEN, B. J. *Early Christianity and their Cultural Context: Issues of Method in Historical Reconstruction*. In: COLLINS, A. Y. (ed.). *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*. California: Scholars Press, 1985. p. 65-91.

BROWN, C. ἀπόστολος. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Vol.1. 2 ed. São Paulo: Vida Nova, 2000, p. 154-159.

BROWN, Raymond. *The Gospel according to John: (XIII – XXI)*. New York: The Anchor Bible, Doubleday, 1970.

BROWN, Raymond. E. *A comunidade do discípulo amado*. São Paulo: Paulinas, 1984.

BROWN, Raymond. *As Igrejas dos Apóstolos*. São Paulo: Paulinas, 1986.

BROWN, Raymond. *A Comunidade do Discípulo amado*. São Paulo: Paulus, 2011.

BROWN, Raymond. *Giovanni*. Assisi: Cittadela Editrice, 2014.

BROWN, Raymond. *Comentário ao Evangelho segundo João Volume 1 (1-12)*. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.

BÜHNER, Jan-Adolf. ἀπόστολος. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia Editrice, 2004, p. 379-388.

BUSIN, Valéria Melki. *Religião, sexualidades e gênero*. In: REVER-Revista de Estudos da Religião, v. 11, n. 1, p. 105-124, 2011.

CANTANHEDE, Zaira. *Pequena História da Igreja*. 3 ed. São Paulo – Petrópolis – RJ:Vozes, 1955.

CAPUCHO, Pe. Eduardo. *O Discípulo Amado como exemplo de discípulo em Jo 20,1-10*. Revista de Cultura Teológica - v. 18 - n. 71, p. 27-42, jul/set 2010.

CATÃO, Francisco. *Espiritualidade Cristã*. São Paulo: Paulinas, 2009.

CHAMPLIN, Russel Norman. *O Novo Testamento interpretado versículo por versículo*. Volume II. São Paulo: Hagnos, 2014.

CHEVITARESE, André L; CORNELLI, Gabriele. *Judaísmo, Cristianismo, Helenismo: ensaios sobre interações culturais no Mediterrâneo antigo*. São Paulo: Annablume, 2007.

CHRISTUS DOMINUS. *Compêndio do Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulus, 1995.

CISNE, Mirla. *Direitos humanos e violência contra as mulheres: uma luta contra a sociedade patriarcal-racista-capitalista*. Serviço Social em Revista, v. 18, n. 1, p. 138-154, 2015.

CNBB, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Uma Igreja que acredita, acolhe e envia: evangelho segundo João*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2007.

CNBB, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Uma Igreja que acredita: evangelho segundo João*. São Paulo: Ave-Maria, 2000.

CNBB, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. Comissão Episcopal Pastoral para a Animação Bíblica e Catequética da CNBB/Mês da Bíblia 2019: *Para que n'Ele nossos povos tenham vida*. Brasília – DF: CNBB, 2019.

CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio do Concílio Vaticano II, Constituições, Decretos, Declarações*. 29ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Vol.1. São Paulo: Vida Nova, 2000.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Vol.2. São Paulo: Vida Nova, 2000.

CORREIO DA MANHÃ, Edição especial do Jornal. *Os Papas: de São Pedro a João Paulo II*. Fascículo I: como se elege o Santo Padre". Ano de 2005.

CROATTO, Severino. *As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião*. Tradução de Carlos Maria Vásquez Guitiérrez. São Paulo: Paulinas, 2000.

CROSSAN, John Dominic. *O Jesus histórico. A vida de um camponês judeu do Mediterrâneo*. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

CROSSAN, John Dominic. *Quem matou Jesus? As raízes do anti-semitismo na história evangélica da morte de Jesus*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

CROSSAN, John Dominic. *O nascimento do Cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

CRUZ, Marcus Silva da. *A representação do bispo de Roma no discurso historiográfico dos séculos IV e V*. XIV Encontro Regional da ANPUH-RIO: Memória e Patrimônio (ISBN 978-85-60979-08-0). Rio de Janeiro: UNIRIO, 19 a 23 de julho de 2010.

CULLMAN, Oscar. *Pedro: discípulo, apóstolo e mártir*. São Paulo: Aste, 1960.

DALBEM, Maikel Pablo. *Aos pés do Crucificado, uma comunidade inserida no mistério: leitura bíblico-teológica da perícopes de Jo 19,25-27*. Dissertação (Mestrado em Teologia). Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2010.

DAVIDSON, Francis. *O Novo Comentário da Bíblia*. São Paulo: Vida Nova, 1997.

DEISSMANN, A. *Light from the Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*. New York; London: Hodder and Stoughton, 1910.

DE CERTEAU, Michel. *A escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense, 1982.

DENZINGER, H. *Compêndio dos Símbolos*, definições e declarações de fé e moral. São Paulo: Paulinas, Loyola, 2007.

DURRWELL, François-Xavier. *A ressurreição de Jesus: mistério de salvação*. São Paulo: Herder, 1968.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares de vida religiosa*. São Paulo: Paulinas, 1989.

DODD, Charles Harold. *A Interpretação do Quarto Evangelho*. São Paulo: Edições Paulinas, 1977.

EBNER, Martin. A igreja na era pré-constantiniana: dos primórdios até metade do século II. In: KAUFMANN, Thomas et al. (Org.). *História ecumênica da Igreja: dos primórdios até a Idade Média*. Tradução de Irineu J. Rabuske. v. 1. São Paulo: Loyola: 2012, p. 3-49.

ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. Tradução de Ana Falcão Bastos e Luís Leitão. 13 ed. Lisboa: Editorial Presença, 2007.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ESTEVEZ, Elisa. *A mulher na tradição do discípulo amado*. *Ribla*, Petrópolis, n. 17, p. 65-74, fev. 1994.

Eusébio de Cesaréia. *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século, 2002.

FABRIS, Rinaldo. *Jesus de Nazaré: História e interpretação*. São Paulo: Loyola, 1988.

FABRIS, Rinaldo; MAGGIONI, Bruno. *Os Evangelistas II*. 4 ed. São Paulo: Loyola, 2006.

FARIA, Jacir de Freitas. Maria Madalena, a mulher que Jesus tanto amou! *Convergência*, São Paulo, v. 246, p. 511-516, out. 2001.

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.

FARIA, Jacir de Freitas. *O outro Pedro e a outra Madalena segundo os apócrifos: uma leitura de gênero*. Petrópolis –RJ, Vozes, 2010.

FANTAPPIÈ, Carlo. *Storia del diritto canonico e delle istituzioni della Chiesa*. Bologna: Il Mulino, 2011.

FAYE, Ir. Anne Béatrice. *O lugar da mulher na Igreja precisa ser repensado*. In: Instituto Teológico Humanitas UNISINOS. 08 de março de 2013. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/626760-o-lugar-da-mulher-na-igreja-precisa-ser-repensado>>. Acessado em 20 nov 2023.

FEINER; Johanes; LOEHRER, Magnus. *Mysterium Salutis: Compêndio de dogmática histórico-salvífica*. Vol 3. Petrópolis: Vozes, 1975.

FERRAZ, Salma. *A mística que reconhece o Salvador*. In: Revista do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, São Leopoldo, n. 489, p. 72-76, 18 jul. 2016.

FLUSSER, David. *O Judaísmo e as Origens do Cristianismo*. (Vol. III). (M. J. Cunha, Trad.) Rio de Janeiro: IMAGO, 2002.

FRANCISCO, Papa. *Exortação Apostólica Pós-Sinodal Querida Amazônia*. 2020. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20200202_querida-amazonia.html>. Acesso em 19 nov 2023.

GEBARA, Ivone. *Rompendo o silêncio: uma fenomenologia feminista do mal*. Petrópolis: Vozes, 2000.

GEBARA, Ivone. *O que é Teologia Feminista*. Coleção Primeiros Passos, 326. São Paulo: Brasiliense, 2007.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro – RJ: LTC, 1989.

GINGRICH, F. Wilbur; DANKER, Frederick W. Wilbur. *Léxico do Novo Testamento Grego / Português*. Tradução de Júlio P. T. Zabatiero. São Paulo: Edições Vida Nova, 1983.

GOMES, Paulo Sérgio; OLIVETTI, Odayr. *Novo Testamento Interlinear Analítico: texto Majoritário com aparato crítico Grego-Português*. 2 ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2015.

GONZAGA, W. *A acolhida e o lugar do Corpus Joanino no Cânon do Novo Testamento*. Perspectiva Teológica, Belo Horizonte, v. 52, n. 3 (2020), p. 681-704

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

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

GUIZZO, Dirce Socorro. *Maria Madalena: luzes e sombras na urdidura de uma imagem*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, Goiânia 2005.

GUILLEBAUD, Jean-Claude. *A reinvenção do mundo. Um adeus ao século XX*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

HARRINGTON, Wilfrid John. *Chave para a Bíblia: a revelação: a promessa: a realização*. São Paulo: Paulus, 1985.

HEINZ, Josef Fabry; KLAUS, Scholtissek. *O Messias*. São Paulo: Loyola, 2008.

HESS, K. Servir, Diácono, Adoração. In: COENEN, Lothar; BROWN, Colin (Orgs.). *Dicionário internacional de teologia do Novo Testamento*. Tradução de Gordon Chown. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 2341-2346.

HORSLEY, Richard A. HANSON, John S. *Bandidos, profetas e messias: movimentos populares no tempo de Jesus*. São Paulo: Paulus, 1995.

HUGHES, Tomaz. *A rede que não se arrebentou. Centros de Estudos Bíblicos*. Disponível em: <<https://www.cebi.org.br/2016/04/08/a-rede-nao-arrebentou-jo-21-1-19-pe-tomaz-hughes-svd/>>. Acessado em 21 maio 2023.

IRINEU DE LIÃO. São Paulo: Paulus, 1995.

JENSEN, Anne. Diácona. In: GÖSSMANN, Elisabeth et al. Dicionário de Teologia Feminista. Tradução de Carlos A. Pereira. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 114-117.

JANSEN, Katherine L. *Pregadora de uma nova fé e em pé de igualdade com os outros apóstolos*. In: Revista do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, São Leopoldo, n. 489, p. 44-47, 18 jul. 2016.

JAUBERT, Annie. *Leitura do evangelho segundo João*. São Paulo: Paulinas, 1982.

JOÃO PAULO II, Papa. Exortação Pós-Sinodal *Pastoris Dabo Vobis*: sobre a formação dos sacerdotes nas circunstâncias atuais (25 de março de 1992). 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1992.

JOÃO PAULO II, Papa. Constituição Apostólica do Sumo Pontífice João Paulo II, *Universi Dominici Gregis*, acerca da vacância da Sé Apostólica e da eleição do Romano Pontífice (22 de fevereiro de 1996). São Paulo: Loyola, 1996.

JOHNSTON, Robert D. *Los Números en la Biblia: el singular propósito de Dios en la numerología bíblica*. Michigan – EUA: Editorial Porta voz, 1994.

JOHNSON, Paul. *História dos Judeus*. Rio de Janeiro: IMAGO, 1989.

JOSEFO, Flávio. *História dos Hebreus: de Abraão à queda de Jerusalém*. Rio de Janeiro: CPAD, 2019.

JOSSA, Giorgio. Dalle origini al concilio di Nicea. In: FILORAMO, Giovanni. *Cristianesimo*. Bari: Laterza, 2007, p. 3-53.

KESSLER, H. Cristologia. In: SCHNEIDER, T. *Manual de Dogmática*, v. 1. Petrópolis: Vozes. 2002.

KRAEMER, R. S. *Her Share of the Blessings: Women's Religious among Pagans, Jews, and Christians in the Greco-Roman World*. New York: Oxford University Press, 1992.

KRAEMER, R.S.; D'ANGELO, M. R. *Women & Christian Origins*. New York: Oxford University Press, 1999. p. 199 – 220.

KRISTEVA, Julia. *Seule une Femme*. Paris: L'aube, 2013.

KROB, Daniéli Busanello. *A igreja e a violência doméstica contra as mulheres*. In: Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST. 2015. p. 208-216.

KONINGS, Johan. *Evangelho segundo João: amor e fidelidade*. Petrópolis: Vozes/São Leopoldo: Sinodal, 2000.

KONINGS, Johan. *O evangelho segundo João: amor e fidelidade*. São Paulo: Loyola, 2005.

LA CALLE, Francisco de. *A Teologia do quarto Evangelho*. 2 ed. São Paulo: Paulinas, 1985.

LAGARDE Y DE LOS RIOS, Marcela. *Por los derechos humanos de las mujeres: la Ley General de Acceso de las Mujeres a una vida libre de violencia*. In: Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales, v. XLIX, n. 200, p. 143-165, maio-ago, 2007.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas – SP: Editora da UNICAMP, 1990.

LE MOS, Carolina Teles. *Religião e Patriarcado: elementos estruturantes das concepções e das relações de gênero*. In: Revista Caminhos-Revista de Ciências da Religião, v. 11, n. 2, p. 201-217, 2013.

LELOUP, Jean-Yves. *O Corpo e seus símbolos*. Petrópolis – RJ: 1998.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Leitura do evangelho segundo João I: palavra de Deus*. São Paulo: Loyola, 1996.

LÉON-DUFOUR, Xavier. *Lectura del Evangelio de Juan: Jn 18-21*. v. 4. Salamanca: Sígueme, 1998.

LIDELL, H. G.; SCOTT, R. *A Greek-English Lexicon*. New York: Oxford University Press, 1996.

LIMA, Elda Cassia de. *A voz de Maria Madalena a partir da narrativa de João (Jo 20, 1-2.11-18)*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de Goiás, 2021.

LIMA, J. T. *Tu serás chamado Kefas estudo exegético sobre Pedro no Quarto Evangelho*. Tese (Tese de Doutorado) Pontifícia Università Gregoriana, Roma, 1994.

LOPES, Mercedes. *A confissão de Marta: leitura a partir de uma ótica de gênero*. São Paulo, SP: Paulinas, 1996.

LUMEN GENTIUM. Compêndio do Concílio Vaticano II. São Paulo: Paulus, 1995.

MACMULLEN, R. *Woman in Public in the Roman Empire*. Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte, Bd. 29, H.2: p. 208 – 218, 1980.

MACMULLEN, R. Women's Power in the Principate. In: MACMULLEN, R. *Changes in the Roman Empire: Essays in the Ordinary*. New Jersey: Princeton University Press, 1990. p. 169 – 176.

MADIGAN, K.; OSIEK, C. *Ordained Women in the Early Church: A Documentary History*. Baltimore: John Hopkins University Press, 2005.

MALDONADO, Jorge E. *Casamento e Família*. Viçosa: Ultimato, 2003.

MANNE, Kate. *Down girl, the logic of misogyny*. New York: Oxford University Press, 2018.

MANSON, Jamie L. *O que Maria Madalena e a samaritana ensinam à Igreja* [artigo online]. Tradução de Moisés Sbardelotto. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/noticias/511871-o-que-maria-madalena-e-a-samaritana-ensinam-a-igreja>>. Acessado em 18 nov 2023.

MARX, Karl. *A ideologia alemã*. São Paulo: Centauro, 2002.

MARX, Karl. *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª Ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

MASSADA BRASILEIRO, Ricardo Adriano. *Cristianismo primitivo rumo à institucionalização: Contexto imperial romano (séc. I)*. Passagens: Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica Rio de Janeiro: vol. 13, no 3, setembro-dezembro, 2021, p. 551-572.

MATEOS, J.; BARRETO, J. *O Evangelho de São João: análise linguística e comentário exegético*. São Paulo: Paulus, 1993.

MATOS SOARES, Pe Manuel. *Bíblia Sagrada da Vulgata Sisto-Clementina: versão segundo os textos originais*. 6 ed. Porto: Tipografia Sociedade de Papelaria LDA, 1956.

MAZZAROLO, Isidoro. *O Apocalipse. Esoterismo, profecia ou resistência?* 4. ed. Rio de Janeiro: Isidoro Mazzarolo, 2016.

MCKENZIE, John L. *Dicionário Bíblico*. 9 ed. São Paulo: Paulus, 2005.

MEIER, John P. *Um judeu marginal: repensando o Jesus histórico*. Rio de Janeiro: Imago, 1993, 483p.

MENEZES FREITAS, Leandro. *O Discurso Androcêntrico e a Representação Social da mulher: uma análise crítica da crônica jornalística*. In: Anais do III Seminário Nacional de Línguas e Linguagens da UFMS/CPAQ e IV Seminário dos Leitores Vivos. Vol.1. 2021, p. 348-363.

MENEZES MAMEDES, Kelly Cristina da Costa Bezerra de. *O Império Romano e o Poder da Igreja Cristã: bispos e homens santos, e a atuação política nas cortes imperiais do IV ao VI século*. ISSN 1982-4238. Veredas da História, v. 12, n. 2, p. 64-89, dez., 2019.

MERCIER, Jacques. Apóstolo. In: BOGAERT, P. M. et al. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. São Paulo: Paulus; Paulinas; Loyola; Santo André: Academia Cristã, 2013. p. 150-151.

MEZAN, Renato. *Psicanálise, judaísmo: ressonâncias*. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

MICHAELS, J. Ramsey. *João*. Tradução de Rev. Oswaldo Ramos. Deerfield, Florida: Vida, 1994.

MORAES LEITE, Wânderson Eduardo. *Maria Madalena e as Mulheres Discípulas: uma abordagem do discipulado das mulheres a partir de uma análise de Jo 20,1-2.11-18*. Dissertação (Dissertação de Mestrado) - Universidade Católica de Pernambuco, UCP, Recife, 2020.

MOREIRA, Alberto da Silva. Empresas de salvação e capitalismo do imaginário como desafio à Sociologia da Religião. *Revista Caminhos*. Goiânia, v. 6, n. 1, p. 127-158, jan./jun. 2008.

MOLONEY, F. J. *El Evangelio de Juan*. Estella: Verbo Divino, 2005.

MÜLLER, Dietrich. Apóstolo. In: COENEN, L; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Vida Nova, 2000. p. 156-158.

MÜLLER, P. G. *φανερόω*. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Eds.). *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 2004, p. 1977-1769.

NAGATOMO, Priscila C. *Maria Madalena – Uma perspectiva feminina das Origens Cristãs*. São Paulo: Editora Reflexão, 2008.

NERI, Marcello. O caminho Sinodal Alemão: cartas, acusações e ressentimentos. Publicado em 29 de novembro de 2023. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/634691-caminho-sinodal-alemao-cartas-acusacoes-e-ressentimentos>>. Acessado em 20 jan. 2024.

NESTLÉ, Eberhard; ALAND, Kurt. *Novum Testamentum Graece*. 28 ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2013.

NEVES, Pedro Paulo das. Capítulo III: Itinerário da Sinodalidade na Igreja: das origens da Igreja à volta às fontes do Concílio Vaticano II. In: MONTEIRO, Solange Aparecida Souza (Org.). *Religião e Sociedade: hegemonia e submissão*. Ponta Grossa: Atena Editora, 2019. p. 20-37.

NICCACI, Alviero; BATTAGLIA, Oscar. *Comentário ao Evangelho de São João*. Petrópolis – RJ: Vozes, 1981.

NICHOLS, Robert Hastings. *História da Igreja Cristã*. São Paulo: Casa Editora Presbiteriana, 2000.

NICOLAS, Pe Ignácio. Comentário Exegético: Domingo de Páscoa. Disponível em: <<https://presbiteros.org.br/comentario-exegetico-domingo-de-pascoa-ano-b/>>. Acessado em 26 nov 2023.

NIKOLAOS, Aghios. *O papel do bispo de Roma na comunhão da Igreja no primeiro Milênio*. Creta (Grécia), 27 de setembro - 4 de outubro de 2008.

NOLAN, Albert. *Jesus antes do Cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1988.

NOONAN, James-Charles. *Tiara Papal: a coroa dos Papa*. Disponível em: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Tiara_papal>. Acessado em 16 jan 2023.

NUNES, Marise Eterna. Maria Madalena: desconstruir a demonização feminina em perspectiva libertária e da psicoterapia corporal. In: RICHTER REIMER, Ivoni (org.). *A honrosa arte de curar e cuidar*. São Paulo: Cultura Pimenta, 2023, p. 265-292.

ODORÍSSIO, Mauro. *Apocalipse. Texto e comentário leitura facilitada*. São Paulo: Ave-Maria, 2002.

OLIVEIRA, Márcia Maria de. *O protagonismo das mulheres no Sínodo da Amazônia*. UFRR/REPAM, out 2019. Disponível em: <<https://repam.org.br/o-protagonismo-das-mulheres-no-sinodo-da-amazonia/>>. Acessado em 28 nov 2023.

OLIVIO, Maria Cecília. *Exploração-dominação masculina no contexto capitalista*. Serviço Social em Revista, v. 18, n. 1, p. 155-173.

OSDOL, Judith Van. *As mulheres e a graça: Releituras bíblicas de mulheres latino – americanas* – Sinodal / CLAI, 2008.

OTTO, Rudolf. *O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional*. Petrópolis – RJ: Vozes, 1989.

PADRES APOSTÓLICOS. Disciplina comunitária e união com o bispo. In: PADRES APOSTÓLICOS: Clemente Romano, Inácio de Antioquia, Policarpo de Esmirna. O pastor de Hermas, carta a Barnabé, Pápias, Didaqué. Tradução e notas explicativas: Roque Fran-giotti; tradução: Ivo Storniolo, Euclides M. Balancin. Patrística. São Paulo: Paulus, 1995. p. 5-8; 50-54; 115-120.

PAGOLA, José Antonio. *Jesus uma aproximação histórica*. Petrópolis: Vozes, 2007.

PALATINO, David. *A questão do Primado do Bispo de Roma no diálogo teológico católico-ortodoxo: Perspectivas eclesiológicas e ecumênicas* (Dissertação para Mestrado Integrado em Teologia). Lisboa – Portugal: 2012.

PEREIRA, Nancy Cardoso. *Teologia da mulher*. In: Encontros Teológicos nº 70. Ano 30. Número 1, p. 121-157, 2015.

PERISSÉ MADUREIRA, José Gabriel. *A doutrina da união hipostática à luz da categoria do “encontro” e suas implicações para a promoção da paz*. Tese (Tese de Doutorado para o Programa de Pós-Graduação em Teologia, PUCRS). Porto Alegre: PUCRS, 2023.

PERTUZ, Maribel. *A evangelista da ressurreição no Quarto Evangelho*. Ribla, Petrópolis, n. 25, p. 99, mar. 1996.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Palavras para crer*. Imaginários de sentido que falam do passado. In: Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Debates, 2006. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/nuevomundo/1499>>. Acesso em 05 dez 2023.

PETITIFILS, Jean Christian. *Jesus a Biografia*. Tradução de L. P. Zylberlicht e G. B. Grosso. São Paulo: Benvirá, 2015.

PIERANTOZZI, Gaudenzio. *Teodolfo Mertel. L'ultimo cardinale laico*. Roma: Cantagalli, 2016.

PIO V, Papa. *Catecismo Romano: nova versão portuguesa baseada na edição autêntica de 1566*. Petrópolis – RJ: Vozes, 1951.

POPPI, Angelico. *Sonossi dei Quattro Vangeli: introduzioni generale e commento*. Padova: Edizioni Messaggero, 1990.

PRAZERES, Alexandre de Jesus dos. *Fundamentalismo, Bíblia e Relações de Gênero*. In: Revista Eletrônica Correlatio v. 20, n. 1. p. 63-85, junho de 2021. Disponível em: <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-metodista/index.php/COR/article/viewFile/1035949/7889>>. Acessado em 15 nov 2023.

Primeira Carta de Clemente Romano aos Coríntios. *Carta de Clemente aos Coríntios*. Bibliotheca Patristica. Disponível em: <<http://www.scribd.com/>>. Acessado em 01 jan 2023.

RADL, Walter. *πορεύομαι*. In: BALZ, H; SCHNEIDER, G. Dicionario Esegético del Nuovo Testamento. Brescia: Paideia Editrice, 2004. p. 1059-1061.

RAMOS, F. F. Evangelho Segundo São João. In: GUIJARRO OPORTO, S.; SALVADOR GARCÍA, M. (orgs.). *Comentário ao Novo Testamento*. Vol. 3. São Paulo: Ave-Maria, 2006, p. 259-335.

RATZINGER, Joseph Aloisius. *O Novo Povo de Deus*. São Paulo: Edições Paulinas. 1974.

RATZINGER, Joseph Aloisius. *Notificação sobre o livro Igreja Carisma e Poder de Frei Leonardo Boff*. Roma: Congregação para a Doutrina da Fé, 11 de março de 1985.

RATZINGER, Joseph Aloisius. *Convocados em el camino de la Fe*. Madri: Ediciones Cristiandad, 2004.

RATZINGER, Joseph Aloisius. *Jesus de Nazaré: do Batismo no Jordão a Transfiguração*. São Paulo: Planeta, 2007.

RAVENNA, Documento de. *Commissione Mista Internazionale per il Dialogo Teologico tra la Chiesa Cattolica Romana e la Chiesa Ortodossa. Le Conseguenze Ecclesiologiche e Caniniche della natura Sacramentale della Chiesa Comunione Ecclesiale, Conciliarità e Autorità*. Ravenna, em 13 de outubro de 2007.

REESE, Thomas J. *Começa a hora da decisão para os bispos da Amazônia na semana final do Sínodo*. Artigo. Revista do Instituto Humanitas Unisinos, n. 552. Ano XXII. São Leopoldo, 22 outubro de 2019. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/categorias/593667-comeca-a-hora-da-decisao-para-os>>

bispos-da-amazonia-na-semana-final-do-sinodo-artigo-de-thomas-reese>. Acessado em 20 nov 2023.

REICKE, Bo. *História do Tempo do Novo Testamento: o mundo bíblico de 500 a.C. até 100 d.C.* Santo André - SP: Academia Cristã, Paulus, 2012.

REID, Daniel G. *Dicionário teológico do Novo Testamento*. Tradução de Márcio L. Redondo, Fabiano Medeiros. São Paulo: Vida Nova, Loyola, 2012.

REILY, Duncan Alexander. *Ministérios femininos em perspectiva histórica*. São Bernardo do Campo: EDITEO, 1997.

RIBEIRO, Héilton Aparecido. *Lava-pés: compreensão do serviço na comunidade do discípulo amado e na Igreja Pós-Conciliar* (TCC – Trabalho de Conclusão de Curso - Monografia apresentada ao Seminário Divino Mestre para a graduação em Teologia). Jacarezinho – PR: 2012.

RICHARD, Pablo. *Chaves para uma re-leitura histórica e libertadora* (Quarto evangelho e cartas). RIBLA, Petrópolis, 1994, n. 17, p. 7-26.

RICHARDS, Lawrence. O. *Comentário Histórico-Cultural do Novo Testamento*. 3 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2008.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Frauen in der Apostelgeschichte des Lukas: eine feministisch-theologische Exegese*. Mit einer Einführung von Luise Schottroff. Gütersloh: Güterloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1992.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Vida de Mulheres na sociedade e na Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1995.

RICHTER REIMER, Ivoni. *O Belo, as Feras e o Novo Tempo*. São Leopoldo; Petrópolis: CEBI; Ed. Vozes, 2000.

RICHTER REIMER, Ivoni. *O belo e as feras e o novo tempo*. Rio de Janeiro: Vozes. São Leopoldo: CEBI, 2000.

RICHTER REIMER, Ivoni. Terra, Relações de Poder e Mulheres: Realidades, Símbolos e Sonhos no Contexto do Novo Testamento. Caminhos (UCG), Goiânia, v. 1, n.1, p. 55-68, 2003.

RICHTER REIMER, Ivoni. A economia dos ministérios eclesiais: uma análise de Romanos 16,1-16. Fragmentos de Cultura (Goiânia), Goiânia/GO, v. 13, n.5, p. 1079-1092, 2003.

RICHTER REIMER, Ivoni. Religião e Economia de Mulheres: Atos 16,11-15.40. Fragmentos de Cultura (Goiânia), Goiânia, v. 14, n.8, p. 1475-1490, 2004.

RICHTER REIMER, Ivoni. (Org). *Economia no mundo bíblico - Enfoques sociais, históricos e teológicos*. São Leopoldo: CEBI/Sinodal, 2006.

RICHTER REIMER, Ivoni. "Então elas se lembraram das palavras dele": memória e relações de poder nos cristianismos originários. *Caminhos (UFMG)*, v. 4, p. 347-366, 2006.

RICHTER REIMER, Ivoni. Patriarcado e economia política. O jeito romano de organizar a casa. In: Ivoni Richter Reimer. (Org.). *Economia no Mundo Bíblico. Enfoques sociais, históricos e teológicos*. 1ed. São Leopoldo: Sinodal; CEBI, 2006, p. 72-97.

RICHTER REIMER, Ivoni. Nas catacumbas de Roma: uma 'história da morte' para reconstruir vidas. *Mosaico (Goiânia)*, v. 2, p. 102-116, 2009.

RICHTER REIMER, Ivoni. Para Memória Delas! Textos e interpretações na (re)construção de cristianismos originários. *Estudos Teológicos*, v. 50, p. 41-53, 2010.

RICHTER REIMER, Ivoni. Perigo de morte e "morte vivida" no movimento de Jesus: teologia e imaginário gravados na arte das catacumbas. *Ciberteologia (São Paulo. Edição em Português)*, v. 29, p. 31-44, 2010.

RICHTER REIMER, Ivoni. Mulheres nas origens do Cristianismo. *Caminhos (Goiânia. Online)*, v. 9, p. 185-194, 2011.

RICHTER REIMER, Ivoni. Apostolado, diaconia e missão de mulheres nas origens do cristianismo: rever tradições para empoderar e promover cidadania plena. *Pós-Escrito (Rio de Janeiro)*, v. 4, p. 110-126, 2011.

RICHTER REIMER, Ivoni; BEZERRA, C. As mulheres: modelo de seguimento no movimento de Jesus e na Igreja. *Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP*, v. 1, p. 207-216, 2012.

RICHTER REIMER, Ivoni. 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.

RICHTER REIMER, Ivoni. 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.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Maria, Jesus e Paulo com as mulheres: textos, interpretações e história*. São Paulo: Paulus, 2013.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Trabalhos Acadêmicos: modelos, normas e conteúdos*. GOIÂNIA: Oikos, 2014.

RICHTER REIMER, Ivoni; BARBOSA, J. C. Jesus e a tradição das viúvas no evangelho de Lucas. In: Ivoni Richter Reimer. (Org.). *Por amor à vida! Crenças, resistências e conquistas na Bíblia e na atualidade*. 1ed. Goiânia: PUC Goiás, 2015, p. 135-150.

RICHTER REIMER, Ivoni. *Santa Praxed: memórias e visualidades de uma líder eclesial na Roma antiga*. Horizonte, Belo Horizonte, v. 13, n. 39, jul./set. 2015, p. 1480-1509.

RICHTER REIMER, Ivoni; CRUSEMANN, M. Igrejas domésticas. Caminhos (UCG. Impresso), v. 14, p. 179-190, 2016.

RICHTER REIMER, Ivoni. O poder sob a égide do sagrado: manutenção do domínio religioso e normatização pela crença. [Entrevista concedida a] João Vitor Santos. Edição 489. Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Ano XVI. São Leopoldo, 18 de julho de 2016, p. 35-39.

RICHTER REIMER, Ivoni; SOUZA, C. B. Maria de Magdala: das redes evangélicas para a festa?. In: Clóvis Ecco; Eduardo Gusmão de Quadros; Rosemary Francisca Neves Silva; Valmor da Silva. (Org.). Justiças: IX Congresso Internacional em Ciências da Religião PUC Goiás. 1ed. Goiânia: Espaço Acadêmico, 2018, p. 260-278.

SOUZA, Carolina Bezerra de; REIMER, Ivoni Richter. *Violência, bíblia e as mulheres*. Revista Unitas, Revista Eletrônica de Teologia e Ciências da Religião. v. 6, n. 1, p. 32-48, 2018.

RICHTER REIMER, Ivoni. Releituras Bíblicas para uma Diaconia que serve, empodera, liberta e cria comunhão. In: Maricia Blasi; Mercedes Garcia Bachmann; Angela Trejo Haager; Elaine Gleci Neuenfeldt. (Org.). Mulheres fazem Teologia. 1ed. Rio de Janeiro: Metanoia Editora, 2018, p. 53-88.

SOUZA, Carolina Bezerra de; RICHTER REIMER, Ivoni. Violência, Bíblia e as mulheres. In: LELLIS, Nelson; ULRICH, Claudete Beise (org.). Mulheres em foco. São Paulo: Editora Recriar, 2020, p. 33-48.

SOUZA, Carolina Bezerra de; RICHTER REIMER, Ivoni; SCHUCHARDT, Ketlin. Métodos e epistemologias feministas nos estudos de Religião. Revista Reflexus. Ano XVI, n. 23, p. 15-43, 2020.

RICHTER REIMER, Ivoni. Lídia de Tiatira: líder profissional e religiosa. Um estudo de Atos dos Apóstolos 16,11-16a.40. In: SILVA, Roberta Alexandrina da; FUNARI, Pedro Paulo Abreu; CARLAN, Claudio Umpierre. (Org.). Mulheres no Cristianismo Primitivo: poderosas e inspiradoras. 1ª Ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2022, p. 78-107.

RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo. A sinagoga das mulheres: análise histórico-crítica feminista de Atos 16,11-15.40. In: ARANTES JR, Edson; REIMER, Haroldo (Org.). *História e Religião na Antiguidade*. 1 ed. São Paulo: Pimenta Cultural, 2023, v. 1, p. 61-97.

REIMER, Haroldo. *Mitologia e Bíblica*. In: RICHTER REIMER, Ivoni; MATOS, Keila (Orgs.). *Mitologia e literatura sagrada: contribuições do III Congresso Internacional de Ciências da Religião*. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2009, p. 11-38.

REIMER, Haroldo. *O Antigo Israel: história, textos e representações*. São Paulo: Fonte Editorial; Anápolis: UEG Editora, 2017.

REIMER, Haroldo; RICHTER REIMER, Ivoni. Reino de Deus. In: BORTOLLETO FILHO, Fernando *et alii* (Org.). *Dicionário Brasileiro de Teologia*. 1ª Ed. São Paulo: Aste, 2008, p. 855-859.

RENAN, Ernest. *A vida de Jesus*. 3ª Ed. São Paulo: Martin Claret, 2003.

RENGSTORF, Karl Heinrich. ἀποστέλλω. In: KITTEL, G; FRIEDRICH, G. Grande Lessico del Nuovo Testamento. vol. 1. Brescia: Paideia, 1965. p. 1063-1196.

ROCHA, Fernando Ferreira. *Pedro: uma figura de poder entre os cristãos primitivos. Análise dos atos de Pedro na tradição canônica e dos apócrifos*. Dissertação (Dissertação para Mestrado para a Universidade Metodista de São Paulo). São Bernardo dos Campos, 2020.

ROSADO-NUNES, Maria José. *Gênero e religião*. Revista Estudos Feministas, v. 13, n. 2, p. 363-365, 2005. Disponível em: <<https://www.redalyc.org/pdf/381/38113209.pdf>>. Acesso em 20 nov 2023.

RUBEAUX, Francisco. *Mostra-nos o Pai, uma leitura do quarto Evangelho*. Belo Horizonte: CEBI, 1989.

RÜSEN, Jörn. *Como dar sentido ao passado: questões relevantes de meta-história*. História da Historiografia, Ouro Preto, n. 2, p. 163-209, março de 2009. Disponível em: <<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/12>>. Acesso em 22 nov 2023.

SAFFIOTI, Heleieth I. B. O poder do macho. São Paulo: Moderna, 1987.

SALVADOR, SDB, Joaquim (org). *Atualidades Bíblicas*. Petrópolis – RJ: Vozes, 1971.

SANTORO, D. Filippo. *Papado e episcopado no Vaticano II*. ISSN 1676-3742. Atualidade Teológica, Rio de Janeiro, v.48, p. 493-515, set./dez.2014

SANTOS, Bento Silva. *Teologia do Evangelho de São João*. Aparecida – SP: Santuário, 1994.

SANTOS, Manuel Augusto Santos dos. *O Primado Pontifício: estudo sobre a fundamentação e o significado do Primado pontifício em vista da proposta do Papa João Paulo II na encíclica Ut Unum sint*. Porto Alegre – RS: EDIPUCRS, 1997.

SAULNIER, Christiane; ROLLAND, Bernard. *A Palestina no tempo de Jesus* (Cadernos Bíblicos; 27). São Paulo: Paulus, 1983.

SCARAFFIA, Lucetta. *A apóstola da dedicação e do amor integral*. In: Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Ano XVI. Edição 489. São Leopoldo, 18 de julho de 2016, p. 85-87.

SCARDELAI, Donizete. *Movimentos messiânicos no tempo de Jesus: Jesus e outros profetas*. São Paulo: Paulus, 1998.

SCHIMITT, Alexandre. *A Sophrosýne no Cármides de Platão: uma questão cosmológica*. Tese (Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

SCHENK, Chris. *Maria de Magdala, a grande “Apóstola dos Apóstolos”*. Entrevista especial com Chris Schenk em 18 dez 2018. Disponível em: <https://www.ihu.unisinos.br/entrevistas/505130-mariademagdalagrandeapostoladosapostolosentrevistaespecialcomchrisshenk>. Acessado em 14 nov 2023.

SCHNEEBERGER, Carlos Alberto. *História Geral: teoria e prática*. São Paulo: Rideel, 2006.

SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. São Paulo: Paulinas, 1995.

SCHOTTROFF, Luise. *Mulheres no Novo Testamento: exegese numa perspectiva feminista*. São Paulo: Paulinas, 2008.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *En memoria de ella*. Bilbao: Desclée, 1989.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Discipulado de Iguais: uma Ekklesialogia Feminista Crítica da Libertação*. Trad. Yolanda S. Toledo. Petrópolis: Vozes, 1995.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Jesus e a política da interpretação*. Tradução de Adail Sobral. São Paulo: Loyola, 2005.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *Caminhos da Sabedoria*. Uma introdução à interpretação bíblica feminista. Tradução de Monika Ottermann. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth. *O chamado de Maria de Magdala e o nosso próprio chamado*. In: Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Ano XVI. Edição 489. São Leopoldo, 18 de julho de 2016, p. 91-93.

SEBASTIANI, Lilia. *Tra/Sfigurazione: il personaggio evangelico di Maria di Magdala e il mito della peccatrice redenta nella tradizione occidentale*. Brescia: Queriniana, 1992.

SEBASTIANI, Lilia. *A história do mito e a falsificação*. In: Revista do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, São Leopoldo, n. 489, p. 31-34, 18 jul. 2016.

SEMERARO, M. Sínodo. In: *Lexicon: Dicionário Teológico Enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.

SESBOUÉ, Bernard; WOLINSKI, Joseph. *História dos Dogmas: o Deus da Salvação, a Tradição, a regra de fé e os Símbolos, a Economia da Salvação, o desenvolvimento dos Dogmas Trinitário e Cristológico*. Tomo 1. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

SESBOUÉ, Bernard; WOLINSKI, Joseph. *O Deus da Salvação: século I-VIII*. São Paulo: Loyola, 2005.

SHANKAR, Chrystian. *História e parábolas para a família*. São Paulo: Canção Nova, 2016.

SILVA, Francisca Rosa da. *Maria Madalena e as mulheres no cristianismo primitivo*. 117f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2008.

SILVA, Fabíola Feitosa da. *Concílio de Nicéia: transformação e ascensão do Cristianismo no século IV*. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de História do do Centro de Estudos Superiores de Tefé – CEST da Universidade do Estado do Amazonas). Tefé, 2017.

SILVA, Silvia Regina de Lima. *Abriendo Caminos, teología feminista e teología negra feminista Latinoamericana*. Revista Magistro. Rio de Janeiro, vol. 1, n. 1, 2010, p. 1-13.

SILVA, Simone Menezes Braga da. *O feminino nas ações de Jesus e na prática cristã primitiva*. Teologia em Debate, Porto Alegre, No. 5, 1999. p. 70-88.

SIQUEIRA, Silvia M. A. *Memória das mulheres mártires: modelos de resistência e liberdade*. Horizonte, v. 4, n. 8, Belo Horizonte, 2006, p. 60-76.

SIRELLI, Paula Martins; SOUSA, Marília de Oliveira de. *Religião e a propagação da ideia de submissão da mulher*. Serviço Social em Perspectiva, v. 1, n. 2, p. 200- 218, 2017.

SLADE, Stan D. *Evangelio de Juan: introducción y comentario*. Buenos Aires: Kairos, 1998.

SOUSA, Maria da Conceição Fernandes Evangelista de. *O papel da mulher no cristianismo primitivo: uma leitura do Quarto Evangelho*. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Est, São Leopoldo, 2012.

SOUZA, Caio Murilo de. *O Primado do Apóstolo Pedro e a Colegialidade Apostólica nos Primórdios do Cristianismo: uma leitura histórico-eclesiológica da perícopes de Jo 21,1-19*. 88f.TCC – Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Teologia) - Seminário Maior Divino Mestre, Jacarezinho, 2019.

SOUZA, Sérgio Ricardo de. *Comentários à lei de combate à violência contra a mulher*. 22. ed. Curitiba: Juruá, 2007.

SOUZA, José Antônio C. R. de. *O Poder Papal no de renuntiatone papae de Pedro de João Olivi O. Min.* Textos de História, vol.7, n.1/2, p. 59-80, 1999.

SOUZA NOGUEIRA, Paulo Augusto de. *Religião e linguagem: proposta de articulação de um campo complexo.* Horizonte, Belo Horizonte, 2016, v. 14, n. 42, p. 240-261.

STARK, Rodney. *O crescimento do Cristianismo.* São Paulo: Paulinas, 2006.

STEGMAN, Thomas D. *Um novo pensar sobre a mulher pelo reconhecimento de Madalena.* In: Revista do Instituto Humanitas Unisinos. Ano XVI. Edição 489. São Leopoldo, 18 de julho de 2016, p. 88-89.

STEGEMANN, Ekkehard W; STEGEMANN, Wolfgang. *História Social do protoCristianismo: os primórdios do judaísmo e as comunidades de Cristo no mundo mediterrâneo.* São Paulo: Sinodal, Paulus, 2004.

STICKLER, Alfons M. Cardeal. *Celibato eclesiástico: História e fundamentos teológicos.* Disponível: < <https://presbiteros.org.br/celibato-eclesiastico-historia-e-fundamentos-teologicos-2/>>. Acessado em 04 nov 2023.

STOCKMEIER, Peter; BAUER, Johannes B. *Antiguidade.* In: LENZENWEGER, Josef et al. (Ed.). *História da Igreja Católica.* Tradução de Fredericus Stein. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2013, p. 7-114.

TAMEZ, Elsa. *A liderança das mulheres no Novo Testamento.* Concilium, Petrópolis, RJ, n. 347, 2012.

TEPEDINO, Ana Maria Azevedo Lopes. *Muyer y teologia. Apuntes para el quehacer teológico de la mujer en America Latina.* In: AQUINO, M. P. (Org.). *Aportes para uma Teologia desde la mujer.* Madrid: Biblica y fe, 1988. p. 60-69.

TEPEDINO, Ana Maria Azevedo Lopes. *As discípulas de Jesus.* Petrópolis. Vozes, 1990.

TEPEDINO, Ana Maria Azevedo Lopes. *Espiritualidade e ética: Jesus Cristo e a História da Comunidade joanina.* Tese (Doutorado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

THEISSEN, Gerd *Sociologia do movimento de Jesus.* São Leopoldo: Sinodal, 1989.

THEISSEN, Gerd. *O Novo Testamento.* Tradução de Carlos Almeida Pereira. Petrópolis - RJ: Vozes, 2007.

TILBORG, Sjef Van. *Comentario al Evangelio de Juan.* Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2005.

TILLARD, J.M.R *Chiesa di Chiese.* In: IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, III, 3,1-3: PG 7, 848-849; BATTIFOLI, P. *Cathedra Petri, études d'histoire ancienne de l'Église, Unam Sanctam* 4, Paris, 1938.

- TILLARD, J.M.R. *Il Vescovo di Roma*. Brescia: BTC 47, 1985.
- TILLICH, Paul. *A coragem de ser*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.
- TILLICH, Paul. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- TOMASI, Flávio Lorenzo Marchesini de. *Ouro Testado no Fogo: acompanhamento psicoespiritual entre mistério e seguimento*. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2010.
- TOMITA, Luiza Etsuko. *A Teologia feminista libertadora: deslocamentos epistemológicos*. Revista Fazendo Gênero 9, diásporas, diversidades, deslocamentos. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010, p. 1-9. Disponível em: <http://www.fg2010.wwc2017.eventos.dype.com.br/resources/anais/1278455084_ARQUIVO_FAZENDOGENERO.final.pdf>. Acesso em 20 nov 2023.
- TUÑI, J. O. *La figura de Pedro en el Evangelio de Juan*. In: MONASTERIO, R. A. (org). *Pedro en la Iglesia primitiva*. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 1991.
- VANCELLS, José O. Tuñi. *O testemunho do evangelho de João: introdução ao estudo do Quarto Evangelho*. Tradução de Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 1989.
- VARAZZE, Jacopo de. *Legenda áurea: vida de santos*. Tradução de Hilário Franco Junior. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VELTEN, Josiane. *A diakonia e as mulheres: "Onde for pregado em todo mundo o evangelho, será contado também o que ela fez, para memória sua"*. Dissertação (Dissertação de Mestrado para o Programa de Pós-graduação Faculdades EST). São Leopoldo, 2022.
- VERDETE, CARLOS. *História da Igreja Católica I: das origens até ao Cisma do Oriente (1054)*. São Paulo: Paulus, 2009.
- VERMÈS, Geza. *Jesus, o judeu: uma leitura dos Evangelhos, feita por um historiador*. São Paulo: Loyola, 1990.
- VERMÈS, Geza. *Jesus e o mundo do judaísmo*. São Paulo: Loyola, 1996.
- VIDAL, Senén. *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: Ilson Kayser. Santo André: Editora Academia Cristã Ltda, 2005.
- VITÓRIO, Jaldemir. *Lendo o Evangelho Segundo Mateus: o caminho do discipulado do Reino*. São Paulo: Paulus, 2019.
- WEGNER, Uwe. *Exegese do Novo Testamento: manual de metodologia*. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 2002.

WENGST, Klaus. *Pax romana: pretensão e realidade*. Tradução de Antônio M. da Torre. São Paulo: Paulinas, 1991.

ZMIJEWSKI, J. πλήθος. In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. (Orgs.). *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*. Brescia: Paideia, 2004, p. 972-977.

ZUMSTEIN, J. *El Evangelio según Juan (Jn 13-21)*. Salamanca: Sígueme, 2016.

ANEXOS

Anexo A – Sobre o termo Apostólica

Apostólica, esse termo é também uma criação cristã que evoca primeiramente uma realidade histórica; é apostólico aquilo que diz respeito aos apóstolos e pertence a época deles. Mas logo o adjetivo toma um sentido doutrinal e institucional. No Credo ele aparece atraído pelo “católica” com o adjetivo de atestar a autenticidade da Igreja: só é apostólica a Igreja que remonta aos apóstolos. Isso quer dizer duas coisas: a Igreja apostólica guarda e transmite fielmente a doutrina dos apóstolos, que é pedra de toque de fidelidade aos ensinamentos do Senhor. A palavra dos apóstolos pertence ao tríptico testemunho fundador com a dos profetas e a do Senhor. Mas a Igreja é também apostólica por sua instituição. A estrutura ministerial da Igreja também vem dos apóstolos, pois estes tomaram disposições para confiar as Igrejas, depois do desaparecimento deles, a “homens seguros”. Essa convicção é constantemente expressa, como vimos acima, desde Clemente de Roma até Tertuliano. A sucessão dos bispos “apostólicos” é, portanto, um elemento da apostolicidade da Igreja quando os cristãos inseriram o título *apostólica* no Credo e o recitaram com confiança e orgulho, entendiam com isso afirmar a apostolicidade da Igreja no sentido de ela estar em continuidade com os apóstolos, não somente em matéria de fé, por seu testemunho, mas também em matéria de estrutura de organização e de prática (Sesboüé e Wolinsk, 2005, p. 116.117). Validamente, “a apostolicidade de toda a Igreja realiza-se, certamente, *nesta ordem de permanência na fé* e na sua *comunicação*. Este é um aspecto decisivo, por ser o princípio primeiro da identidade da Igreja, e nenhuma sucessão ministerial é válida à margem desta apostolicidade da fé” (Feiner; Loehrer, 1976, p. 181).

Anexo B – Sobre o Múnus

Vale recordar que ainda a Igreja Católica apresenta a tese doutrinária de que o *múnus* somente seja exercido por homens. Para a Igreja Católica o múnus sacerdotal é exercido somente por homens. A Constituição Dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*, n. 18 do Concílio Vaticano II apresenta sobre a fundação da Igreja Católica: 1. “... Jesus Cristo, pastor eterno, edificou a Igreja tendo enviado os

Apóstolos como Ele fora enviado pelo Pai (Jo. 20,21); 2. "... e quis que os sucessores deles, os Bispos, fossem pastores na Sua Igreja até ao fim dos tempos....". 3. "... Mas, para que o mesmo episcopado fosse uno e indiviso, colocou o bem-aventurado Pedro à frente dos outros Apóstolos e nele instituiu o princípio e fundamento perpétuo e visível da unidade de fé e comunhão..." A Constituição Dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium* 18 encerra dizendo que é dogma de fé para ser firmemente acreditada por todos os fiéis católicos a doutrina sobre a instituição perpétua, alcance e natureza do sagrado Primado do Pontífice romano e do seu magistério infalível, e, prossequindo a matéria começada, pretende declarar e manifestar a todos a doutrina sobre os Bispos, sucessores dos Apóstolos, que, com o sucessor de Pedro, vigário de Cristo e cabeça visível de toda a Igreja, governam a casa de Deus vivo. A Constituição Dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*, n. 20 restringe o exercício do múnus apostólicos aos homens: Estabeleceram assim homens com esta finalidade e ordenaram também que após a sua morte fosse o seu ministério assumido por outros homens experimentados. Entre os vários ministérios que na Igreja se exercem desde os primeiros tempos, consta da tradição que o principal é o daqueles que, constituídos no episcopado em sucessão ininterrupta são transmissores do múnus apostólico. E assim, como testemunha santo Ireneu, a tradição apostólica é manifestada em todo o mundo e guardada por aqueles que pelos Apóstolos foram constituídos Bispos e seus sucessores. [...] os Bispos receberam, com os seus colaboradores os presbíteros e diáconos, o encargo da comunidade, presidindo em lugar de Deus ao rebanho de que são pastores como mestres da doutrina, sacerdotes do culto sagrado, ministros do governo.

ANEXO C - Alguns fatos históricos marcam as pretensões do Primado Petriño exercido por Roma sobre as Igrejas antes do Concílio de Nicéia

Alguns fatos históricos marcam as pretensões do Primado Petriño exercido por Roma sobre as Igrejas. O Papa Clemente, redigiu uma longa carta¹⁷⁷ destinada a

¹⁷⁷ Eis alguns trechos da carta: "Por causa das desgraças e calamidades que repentina e continuamente se abateram sobre nós, talvez estejamos a tratar tardiamente dos acontecimentos que se deram entre vós, meus caros, e daquele motim, não conveniente a eleitos de Deus, iniciado por algumas pessoas irrefletidas e audaciosas, de uma forma sórdida e ímpia, surgido de tal ponto de loucura, que o vosso nome, dantes estimado, acatado e celebrado por todos, fosse seriamente denegrido" (Primeira carta de Clemente Romano aos Coríntios 1,1). "Os que assim foram instituídos por eles ou, mais tarde, por outros eminentes homens com a aprovação de toda a Igreja, servindo de modo irrepreensível ao rebanho de Cristo, com humildade, pacífica e abnegadamente, recebendo o testemunho favorável por longo tempo e da parte de todos, não é justo, em nossa opinião, serem depositos de seus ministérios.

Igreja local de Corinto, por de expulsar de seu seio alguns de seus bispos ou anciãos. Clemente apelava para que a unidade e a harmonia fossem restauradas. Mais tarde, por volta do ano 250, houve correspondências trocadas por Cipriano de Cartago e Cornélio, bispo de Roma, ambos se tratam como “irmãos”. O termo “irmão” já havia se tornado, então, como que título honorífico para pessoas que ocupavam a mesma posição, isto é, no presente caso, os bispos. Os demais, inferiores a eles, deveriam tratá-los de “papa” (Ratzinger, 1974, p. 201). Deste modo, o termo “irmão” estava ligado à simplicidade do evangelho. Cornélio nos escritos a Cipriano não se vangloriava de seu cargo na Igreja, mas menciona o número de clérigos e da assistência aos pobres. Cipriano, responde com a delicadeza menção da moral idônea de Cornélio (Ariès; Duby, 2009, p. 244).

Em 268 Paulo de Samósata, bispo de Antioquia, foi excomungado por heresia via um sínodo em Antioquia. Os bispos presentes no sínodo tiveram que escrever a Roma e a Alexandria para comunicar a excomunhão e o conteúdo da carta¹⁷⁸ só seria emitido as demais comunidades pela tutela das referidas sedes. Quando fora escolhido, no Sínodo, outro bispo¹⁷⁹ para Antioquia, a escolha feita precisou ser comunicada também a Roma e Alexandria para a aprovação. De Antioquia emanavam orientações para as Igrejas circunstantes, mas mesmo assim teve de haver essa consulta (Ratzinger, 1974, p. 122).

Paulo de Samósata, mesmo sendo excomungado não quis se ausentar da sede de Antioquia, recusando-se a ceder os edifícios de culto. Os bispos recorreram ao imperador Aureliano para a resolução do caso. O imperador decretou que a sede episcopal de Antioquia, juntamente com os edifícios de culto, estivessem à disposição daquele “que os bispos da Itália e da cidade de Roma tivessem reconhecido como legítimo” (Ratzinger, 1974, p. 123). Desta forma, é possível constatar que para o imperador pagão, Aureliano, não havia apenas as Igrejas locais, mas uma Igreja

E não será pequena a nossa falta se depusermos do episcopado aqueles que ofereceram, de maneira santa e irrepreensível, os sacrifícios. Bem-aventurados os presbíteros que nos precederam na caminhada e terminaram sua jornada carregados de frutos e perfeição. Não têm a temer que alguém os remova do lugar para eles preparado. Vemos que vós afastastes a alguns de boa índole de um ministério que eles honraram de forma digna” (Primeira carta de Clemente Romano aos Coríntios 44,3-6).

¹⁷⁸ Na Igreja Primitiva havia as cartas de comunhão e de excomunhão, sendo as cartas de comunhão sinal do intuito de preservar a unidade de toda a Igreja.

¹⁷⁹ Como afirmou Ratzinger: “Um sínodo regional não tem a faculdade de autorizar a escolha de qualquer bispo sem contar com a ratificação da Igreja principal” (1974, p. 124).

Universal, cuja unidade era garantida pela comunidade dos bispos, no caso, mais particularmente, aos bispos da península itálica e, maiormente ao bispo de Roma.

ANEXO D – Sobre Tiberíades

Segundo a tradição dos cristãos que habitaram naquela zona ininterruptamente desde os tempos de Jesus, teria ali multiplicado os cinco pães e os dois peixes para dar de comer a uma multidão (Mt 14,13-21; Mc 6,32-44; Lc 9,12-17; Jo 6, 1-15); teria ali pronunciado o Sermão da Montanha que começa com as Bem-aventuranças (Mt 5,1-11; Lc 6, 17-26); e teria ali aparecido aos Apóstolos depois de ter ressuscitado, quando propiciou a segunda pesca milagrosa e confirmou São Pedro com o Primado da Igreja (Jo 21,1-23). A chamada Igreja do Primado de São Pedro está localizada em Tabgha, na costa noroeste do Mar da Galileia, perto de Cafarnaum. O nome parece uma derivação árabe do original bizantino Heptapegon, que significa em grego “sete fontes”: deve-se às nascentes que então existiam e que ainda hoje continuam ativas. Um texto atribuído à peregrina Egéria, que visitou a Palestina no século IV, oferece um testemunho eloquente da memória cristã sobre Tabgha: “*não longe de Cafarnaum vêm-se os degraus de pedra sobre os quais o Senhor se sentou. Ali, junto ao mar encontra-se um terreno coberto de erva abundante e muitas palmeiras e, junto do mesmo lugar, sete fontes, fluindo de cada uma delas água abundante. Neste lugar o Senhor saciou uma multidão com cinco pães e dois peixes. A pedra sobre a qual Jesus pousou o pão foi convertida num altar. Junto às paredes daquela igreja passa a via pública, onde Mateus tinha o seu telônio. Sobre o monte vizinho há um lugar onde o Senhor subiu para pronunciar as Bem-aventuranças*” (O texto aparece em *Liber de Locis Sanctis*, escrito pelo monge de Montecassino São Pedro Diácono em 1137). Atualmente o peixe mais abundante é o “tilapie”, também conhecido como “peixe de São Pedro”. A atual igreja franciscana, construída em 1933, conserva os alicerces da antiga edificada no século IV. No seu interior, em frente ao altar, encontra-se uma rocha de calcário venerada como *Mensa Christi*, que significa “Mesa de Cristo”. Este é o local, onde segundo a tradição, Jesus preparou o peixe e o pão para os apóstolos, e disse a Pedro: “Apascenta as minhas ovelhas”.