

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Weliton Angelino da Silva

O MEU REINO NÃO É DESTE MUNDO (Jo 18,36):

O Reino de Deus no Quarto Evangelho

MESTRADO EM TEOLOGIA

São Paulo
2021

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

Weliton Angelino da Silva

O MEU REINO NÃO É DESTE MUNDO (Jo 18,36):

O Reino de Deus no Quarto Evangelho

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como requisito parcial para obtenção do Título de Mestre em Teologia.

Área de Concentração: Teologia Bíblica

Orientador: Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite de Araújo.

São Paulo

2021

Weliton Angelino da Silva

O MEU REINO NÃO É DESTE MUNDO (Jo 18,36):

O Reino de Deus no Quarto Evangelho

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Teologia, área de concentração Teologia Bíblica.

Aprovado em: __/__/__

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite de Araújo (orientador) – PUC/SP

Prof. Dr. Côn. Antônio Manzatto – PUC/SP

Prof. Dr. Pe. Claudio Francisco de Oliveira – FFTP

DEDICATÓRIA

*Aos meus pais, Gerônimo e Benedita,
pessoas do campo, que se consumiram na aridez
do solo do agreste, para criar, com dignidade, sua prole.*

*Aos meus paroquianos,
pessoas da periferia, que fazem a grandeza desta Megalópole, São Paulo.*

*São eles, os pobres e pequenos,
os verdadeiros protagonistas do Reino.*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço a Deus, Pai e Criador de todas as coisas, pela graça de realizar estes estudos em um tempo tão difícil.

Às paróquias do Sagrado Coração de Jesus e Santa Ana e São Joaquim, ambas em Taboão da Serra/SP, onde atuei e atuo como pároco, pelo imenso e indispensável incentivo e apoio.

Ao grande mestre Prof. Dr. Pe. Gilvan Leite Araújo, meu orientador, pela paciência, bondosa e sempre pronta disponibilidade na elaboração desta pesquisa.

Aos professores Matthias Grenzer e Boris Ulloa, os quais, na qualificação, apontaram valiosas sugestões e observações.

Aos queridos professores da banca de defesa Prof. Dr. Côn. Antônio Manzatto e Prof. Dr. Pe. Claudio Francisco de Oliveira, pela leitura atenta e generosa disponibilidade. Deus os abençoe com saúde e paz!

Aos todos professores e colaboradores do Departamento de Teologia da PUC/SP, pela notável e qualificada dedicação no pensar a teologia na Universidade.

Por fim, ao grupo de pesquisa LIJO – Literatura Joanina, pelas conversas e pelo amor à pesquisa e à difusão da obra joanina no Novo Testamento.

Deus é luz e nele não há trevas (1Jo 1,5).

LISTA DE ABREVIATURA DOS MANUSCRITOS

Ⲙ	Códice Sinaítico
A	Códice Alexandrino, séc. IV
B	Códice Alexandrino, séc. IV
C	Códice Ephaemi Rescriptus C, séc. V
D	Códice Bezae, séc. VI
Δ	Códice Sangallensis', séc. XI
<i>f</i> ¹	Família dos Pergaminhos, séc. XI/XII
<i>f</i> ¹³	Família dos Pergaminhos, séc. XI/XII
K	Códice Moskensis, séc. IX
L	Códice Regius, séc. VIII
W	Códice Washingtoniensis, séc. IV/V
Γ	Códice Seideliano, séc. IX
N	Códice Petropolitanus Purpureus, séc. VI
Ψ	Códice Athous Lovrensis, séc. IX/X
Θ	Códice Coridethianus, séc. IX
Ⲕ ⁴⁶	Papiro 46
Ⲕ ⁷⁵	Papiro Chester-Beatty-Papyri, séc. III
Ⲛ	Texto Majoritário

VERSÕES DA SAGRADA ESCRITURA

NA Novum Testamentum Graece de Nestle-Aland

PERIÓDICOS

JETS Journal of the Evangelical Theological Society

JSNT Journal for the Study of the New Testament

JBS Journal of Biblical Studies

RESUMO

Esta pesquisa se propõe a investigar o tema do Reino de Deus no evangelho de João a partir da exegese da perícopre 18,28-38. Objetiva-se demonstrar que a temática do Reinado de Deus, no texto joanino, está intimamente ligada a Cristo enquanto revelador da glória divina e enviado do Pai. Para apresentar Jesus como tal, a comunidade joanina se valeu da rica teologia do messianismo e do Reinado de Deus contida no Primeiro Testamento, sobretudo a partir do período do segundo Templo. O primeiro capítulo situa a micronarrativa dentro do seu contexto – que é o relato da condenação de Jesus à morte por Pilatos (18,1-19,16a) – e realiza os passos comuns da metodologia exegética, com o fim de se percorrer as várias nuances da pesquisa bíblica. No segundo capítulo, adentra-se na construção do tema do Reinado de Deus na economia da salvação, a partir da queda dramática do trono davídico, e, finalmente, analisa-se a micronarrativa 18,28-38, sob a perspectiva sincrônica da abordagem narrativa, a qual é tida como a vanguarda nos estudos bíblicos atuais.

Palavras chaves: Reino de Deus; Reinado; Quarto Evangelho; messianismo.

ABSTRACT

This research aims to investigate the theme of the Kingdom of God in the Gospel of John through the exegesis of the pericope 18,28-38. The objective is to demonstrate that the theme of the Kingdom of God, in the Johannine text, is closely linked to Christ as a revelator of the divine glory and sent by the Father. To present Jesus as such, the Joanine community used the rich theology of Messianism and the Kingdom of God contained in the First Testament, especially since the period of the second Temple. The first chapter places the micronarrative within its co-text - which is the account of the condemnation of Jesus to death by Pilate (18,1-19,16a) - and carries out the common steps of exegetical methodology, in order to go through the various nuances of biblical research. In the second chapter, the construction of the theme of the Kingdom of God in the economy of salvation is explored, starting from the dramatic fall of the Davidic throne, and, finally, the micronarrative 18,28-38 is analyzed, under the synchronic perspective of the approach narrative, which is considered the vanguard in current biblical studies.

Key words: Kingdom of God, Reign, Fourth Gospel, messianism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1. ANÁLISE LITERÁRIA DE Jo 18,28-38.....	16
1.1. Metodologia	17
1.1.1. Critérios, objetivos e limites da narrativa.....	18
1.1.2. Relação texto e cotexto	19
1.2. Delimitação do texto	20
1.2.1. Contexto literário da perícopé	21
1.2.2. Contexto próximo e remoto	23
1.3. Crítica textual.....	24
1.3.1. Análise de Variantes e lições	25
1.3.2. Segmentação e tradução	34
1.4. Contexto gramático linguístico	36
1.4.1. Análise lexicográfica.....	36
1.4.2. Partes e Formas do Discurso	40
1.4.3. Verbos	40
1.4.4. Substantivos	40
1.4.5. Pronomes	41
1.4.6. Adjetivos	41
1.4.7. Advérbios	41
1.4.8. Conjunções	41
1.5. Análise morfossintática.....	42
1.5.1. Elementos Estilísticos	46
1.5.2. Paralelos simétricos.....	47
1.5.3. Quiasmo concêntrico.....	48
1.5.4. Figuras de estilo	49
1.5.5. Figuras de sintaxe.....	50
1.6. Considerações preliminares	50
CAPÍTULO 2. O REINO DE DEUS NA TEOLOGIA JOANINA À LUZ DO ANTIGO	
TESTAMENTO.....	52
2.1. O Reinado de Deus no Antigo Testamento.....	54
2.1.1. O Reino de Deus à luz da literatura profética	55
2.1.2. O Reinado de Deus no contexto histórico de Segundo Templo.....	57
2.1.3. O Reinado de Deus na Literatura Apocalíptica.....	61
2.1.4. As expectativas messiânicas na literatura do Segundo Templo.....	64
2.2. As concepções do Reinado de Deus para os contemporâneos de Jesus	66
2.2.1 O Reinado de Deus na teologia Joanina.....	68
2.2.2. βασιλεία para Pilatos.....	71
2.2.3. βασιλεία para Jesus	74
2.3. Análise Narrativa	79
2.3.1. Instâncias narrativas	80
2.3.2. A trama a serviço da revelação em 18,28-38	84
2.3.3. A intertextualidade de 18,28-38 e 3,1-21	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	90
REFERÊNCIAS	93

INTRODUÇÃO

O evangelho segundo João, dentre os quatro evangelhos, é, provavelmente, o mais usado pelos cristãos de todos os tempos. Dentro do ciclo litúrgico da Igreja católica, é ele, de longe, o mais lido: são incontáveis e belíssimos os sermões que têm sua linha-mestra nesse livro ou em alguma parte dele. João esteve, notadamente, no centro da controvérsia cristológica do século IV e, nos últimos 150 anos, tem estado no coração do debate sobre a relação entre História e Teologia.¹

O tema dessa pesquisa é o Reino de Deus no Quarto Evangelho. *Minha basileia não se origina nesse mundo; se se originasse os meus servos lutariam para que os judeus não me prendessem, mas agora a minha basileia não é daqui* (18,36). O que Jesus pretendeu ao anunciar uma *basileia* que não se origina nesse mundo? O que seria essa basileia, e o que seria o mundo? Esta pesquisa tentará encontrar respostas a essas perguntas, muito embora se tenha encontrado tantas outras perguntas.

Cumprido de início alertar que até mesmo o leitor menos atento perceberá notáveis diferenças entre o Quarto Evangelho e os sinóticos.

Em *primeiro* lugar, o evangelho de João não inclui grande parte do material característico dos sinóticos. Nele, não se encontram parábolas narrativas, nem tampouco o relato da transfiguração, nenhum registro da instituição da ceia do Senhor, nenhuma palavra sobre Jesus expulsando demônios ou qualquer menção às tentações de Jesus. Poucas são as declarações breves ou vigorosas, e muitas são as longas narrativas repletas de referências ao Antigo Testamento. Ainda assim, pode-se notar que alguns discursos que aparecem nos sinóticos, como o relato escatológico do monte das oliveiras (cf. Mc 13 e paralelos), não aparecem em João. O batismo de Jesus e o chamado dos doze, embora sejam pressupostos, não são, na verdade, descritos. Mesmo temas centrais dos sinóticos desaparecem no evangelho de João: de modo particular, o Reino de Deus ou o Reino dos céus, que é parte integrante da pregação de Jesus nos sinóticos.

Segundo, João traz grande quantidade de material que os sinóticos sequer mencionam. Todo o material que está em Jo 2-4, incluindo-se a miraculosa transformação de água em vinho, um diálogo com Nicodemos e seu ministério em Samaria, não tem contraparte nos três primeiros evangelhos. Além do mais, a ressurreição de Lázaro, as frequentes visitas de Jesus a Jerusalém e seus extensos diálogos ou discursos no Templo

¹ CARSON, D. A. **O comentário de João**. São Paulo: Sheed Publicações, 2007. p. 23.

e nas sinagogas, sem mencionar muito de suas instruções particulares aos discípulos, são exclusividade do Quarto Evangelho.

Uma explicação plausível para isso é o fato de João ter relatado, principalmente, o ministério de Jesus no sul, na Judeia e em Samaria, em vez de na Galileia. No entanto, as diferenças entre João e os sinóticos não podem ser todas atribuídas ao fator geográfico. Não menos surpreendente é que os temas predominantes em João estejam ausentes nos sinóticos. Apenas em João Jesus é identificado como Deus (cf. 1,18; 20,28). Aqui, da mesma forma, Jesus faz uma série de afirmações importantes a partir de “Eu sou”: eu sou a luz do mundo, a ressurreição e a vida, o bom pastor, a videira, o pão vivo, a água viva, o caminho, a verdade e a vida. Todas elas recendem da fala de Deus a Moisés no episódio da sarça ardente (cf. Ex 3,14). O Quarto Evangelho contém várias oposições mais fortes que os sinóticos: vida e morte, de cima e de baixo, luz e trevas, verdade e mentira, visão e cegueira, e outras tantas.

Terceiro, esses temas tornam-se ainda mais problemáticos para alguns leitores quando se percebe que contradizem, formalmente, os evangelhos sinóticos. No Quarto Evangelho, João Batista, por exemplo, nega que seja Elias (cf. 1,21), embora nos sinóticos Jesus insista que ele o é (cf. Mc 9,11-13 e paralelos). Acima de tudo, a problemática da confluência entre os Evangelhos torna-se mais evidente quando se percebe que, nos sinóticos, os discípulos parecem crescer em seu entendimento de quem é Jesus – no início, conhecem muito pouco, mas alcançam vários pontos altos ao longo do caminho, como em Cesareia de Felipe (cf. Mc 8,27-30) –, enquanto em João, já no primeiro capítulo, vários indivíduos confessam Jesus não como rabi, mas como Messias, o filho de Deus, filho do homem, Cordeiro de Deus e rei de Israel.

Quarto, há várias dificuldades cronológicas que se deve apontar. Além das questões evidentes, como a relação entre a purificação do Templo no início (cf. 2,14-22) e no final (cf. Mc 11,15-17) do ministério público de Jesus, ou a duração desse ministério, conforme atestado pelo número de Páscoas a que se refere (João relata pelo menos três, e os sinóticos apenas uma), há uma ou duas questões de grande dificuldade decorrentes, em parte, do conhecimento do pano de fundo das circunstâncias e dos rituais. Em particular, a cronologia da Paixão no Quarto Evangelho, quando comparada à dos sinóticos, parece tão idiossincrática, que deu origem a teorias complexas sobre calendários independentes ou sobre argumentos teológicos de que João teria deliberadamente alterado a cronologia. Nos sinóticos, Jesus ceou com seus discípulos e foi preso na noite da Páscoa, tendo sido crucificado no dia seguinte, ao passo que, em João, ele foi crucificado ao mesmo tempo

em que o cordeiro Pascal estava sendo sacrificado. E quanto ao fato de os sinóticos mostrarem a crucificação de Jesus às “nove horas da manhã” (a hora terceira), enquanto em João a decisão final de Pilatos se dá por “volta do meio-dia” (à hora sexta)?

Quinto, estudantes de grego, provavelmente de modo bem mais imediato que aqueles que leem apenas as traduções, observam que o estilo da escrita é bem diferente da dos sinóticos. O vocabulário é bem mais enxuto; há uso frequentes de parataxes (orações coordenadas em vez de subordinadas, preferidas pelo grego elegante); emprego peculiar de pronomes (em João, *ekeinos*, “aquele”, não é empregado com frequência, tal como nos sinóticos); vários usos de assíndeto (enunciando, simplesmente, ações umas após as outras, sem conectá-las com participios ou conjunções, como o grego prefere); e, mais importante ainda, há pouquíssima diferença entre as palavras atribuídas a Jesus e os comentários do Evangelista. João reescreveu todos os comentários.

Por fim, alega-se com frequência vários anacronismos históricos ou outras discrepâncias. “Levantem-se, vamo-nos daqui!”, diz João em 14,31; todavia, são necessários dois capítulos de material até que fique totalmente clara a movimentação de alguém. A maior parte dos estudiosos sustenta que João 21 é uma espécie de apêndice acrescentado à conclusão o original (cf. 20,30-31). Em pelo menos uma parte, não fica muito claro em que momento as palavras de Jesus terminam e as de João começam (cf. 3,10-21). Principalmente, a ameaça de excomunhão da sinagoga (cf. 9,22) é considerada anacrônica por muitos, visto que, como se argumenta, tal disciplina só foi instituída no final da década de 80 do século I.²

O primeiro fragmento do Novo Testamento que chegou até nós é de João, qual seja, o Papiro 52, datado de 130 d.C., e que contém algumas palavras de João 18. Dois outros papiros dos códices surgiram no final do século II: o Papiro 66 engloba a maior parte dos capítulos uma 14 e parte dos capítulos restantes, enquanto o Papiro 75 contém a maior parte de Lucas, seguido por João 1 a 11 e parte dos capítulos 12 a 15. O papiro 45 data do início do século III e contém partes dos quatro evangelhos e de Atos, embora nenhum livro esteja completo. Depois disso, os manuscritos tornam-se mais ricos, como os notáveis unciais (os manuscritos em milímetros maiúsculas) do século IV, seguidos pela minúsculização, várias delas, dos séculos seguintes.³

O primeiro escritor de corrente ortodoxa a citar João, até onde temos registro, é Justino Mártir, que a certa altura comenta: “Cristo verdadeiramente disse: ‘A menos que

² CARSON, D. A. O comentário de João, p. 25.

³ *Ibidem*, p. 26.

se nasça de novo, não se entrará no Reino dos céus’. É evidente, para todos nós, que ninguém que já nasceu pode entrar novamente no ‘ventre’ de sua mãe” (*Primeira apologia* 61,4-5). Aqui há, provavelmente, uma referência a João 3,3-5, embora não seja citado. Alguns estudiosos questionam se não seria apenas uma referência à tradição oral que chegou a Justino, independentemente do evangelho de João, pois em vários pontos em que deveria referir-se a João, como em seus ensinamentos sobre a pré-existência da palavra de Deus, ele não o faz. Justino não relaciona nenhum dos evangelhos canônicos a um autor específico, mas se refere a eles como “memórias dos apóstolos”.⁴

A primeira citação inequívoca do Quarto Evangelho que atribui a autoria a João é de Teófilo de Antioquia (181 d.C.), mas, mesmo antes dessa data, muitos escritores, inclusive Taciano (aluno de Justino), Cláudio Apolinário (bispo de Hierápolis) e Atenágoras, citaram, sem dúvida, o Quarto Evangelho como fonte de autoridade. Há ainda tradições que estabelecem o vínculo de Policarpo e Papias com João, segundo informações provenientes de Irineu (final do século II) e de Eusébio, o historiador da igreja primitiva (século IV). Com razão, Policarpo foi martirizado em 156 d.C., aos 86 anos. Por isso, não há motivo para negar a verdade das afirmações de que ele se associou aos apóstolos na Ásia (João, André, Filipe) e foi “aceito com a supervisão da igreja de Esmirna por testemunhas oculares e ministros do senhor” (*História Eclesiástica*, livro III, XXXVI).⁵

Alguma evidência indireta é, em certos aspectos, ainda mais impressionante. Taciano, um aluno de Justino Mártir, compôs a primeira harmonização dos quatro evangelhos: ele separou os 4 livros e os organizou em uma narrativa contínua. Esse *Diatessaron*, primeiramente preparado em grego, exerceu enorme influência na tradução siríaca. Mas o ponto crucial a se observar é que, justamente, o evangelho de João é que forneceu os parâmetros dentro dos quais os demais evangelhos se enquadram. Tal fato não se daria caso houvesse dúvidas sobre a autenticidade do livro.⁶

Na verdade, no final do século II, os únicos que negavam a autoria de João do Quarto Evangelho eram os chamados *Alogoi* – um adjetivo substantivado que significa “pessoa sagaz”, mas que foi usado pelos ortodoxos como um trocadilho endereçado àqueles que rejeitavam a doutrina do *logos*, exposta no Quarto Evangelho. Mais tarde,

⁴ MARGUERAT, D. *Novo Testamento: história, escritura e Teologia*. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 581

⁵ CARSON, D. A. *O Comentário de João*, p. 28.

⁶ MARGUERAT, D. *op. cit.*, p. 583.

um presbítero da igreja romana, chamado Gaio, que era um dos *Alogoi*, é certo em sua rejeição ao Evangelho de João e ao Apocalipse. Contudo, pelo menos parte de sua motivação era sua oposição violenta ao Montanismo, movimento carismático extremado, surgido na metade do século II, o qual proclamava que seu líder, Montano, era o portavoiz do prometido Paráclito. Uma vez que todos os dizeres do paráclito que se referem ao Espírito estão no Evangelho de João (cf. 14,16.26; 15,26; 16,7-16), Gaio não necessitou de muita persuasão para alinhar-se nesse ponto aos *Alogoi*.⁷

Seguramente, do final do século II em diante, há um acordo tácito na Igreja em relação à autoria, canonicidade e autoridade do Evangelho de João. Um argumento silencioso, nesse caso, mostrou-se poderoso, porque, em outras circunstâncias, seria de se esperar que a pessoa em questão fizesse muito barulho: é muito significativo que Eusébio, que teve acesso a muitos trabalhos que, atualmente, encontram-se perdidos, fale sem reservas do Quarto Evangelho como uma inquestionável obra de João. O silêncio é mais significativo precisamente porque cabia a Eusébio discutir os casos duvidosos.

Não se deve pensar que as diferenças entre João e os sinóticos não fosse percebida pelos primeiros padres da Igreja. A observação de Clemente de Alexandria, a de que João compôs “o evangelho espiritual” é embaraçosa. Seguramente, o sentido “espiritual”, aqui, opõem-se a “histórico”; ele pode significar “alegórico” ou “simbólico”.

Irineu apela para a duração do ministério de Jesus na cronologia de João para combater ligações que os gnósticos construíram entre a paixão de Jesus, que eles afirmam ter ocorrido no 12º mês do seu batismo, e o 12º éon, importante na cronologia dessa heresia. Eusébio, Epifânio e Agostinho assumiram a tarefa de explicar outras dificuldades entre João e os sinóticos, recorrendo por vezes a uma tortuosa ingenuidade. Orígenes não acredita que as cronologias possam ser reconciliadas a nível histórico, mas, ao se utilizar da alegoria, argumenta que as imprecisões quanto aos evangelhos pode ser um meio de preservar e apresentar a verdade espiritual.⁸

Em contraste, Teodoro busca solução para as dificuldades cronológicas argumentando que os sinóticos não apresentam, de fato, uma cronologia contra a qual se possa entrar em conflito: a maior parte de sua apresentação é gradativa e pode encaixar-se dentro do esquema de João. Se existem diferenças entre o Evangelho de João e os sinóticos no que diz respeito, por exemplo, à Paixão, há de ser recordado que João não só esteve presente na maior parte desse episódio (diferentemente dos demais discípulos, que

⁷ CARSON, D. A. O Comentário de João, p. 29

⁸ Ibidem, p. 30.

se haviam afastado), como também o fato de que qualquer evento complexo recordado por várias pessoas está sujeito a ser descrito de modos independentes, embora complementares. Portanto, do ponto de vista de Teodoro, que intenta uma solução a nível histórico, as diferentes testemunhas não tramaram uma fraude e, portanto, seus relatos são dignos de confiança.

Depois dessas breves considerações, as quais, para usar uma metáfora moderna, serviu como um voo de drone sobre as principais questões do texto joanino, passa-se a expor os passos a que esta pesquisa dará.

O capítulo primeiro desenvolverá um estudo exegético da perícopa 18,28-38: sua delimitação, a crítica textual – procurando conhecer, o mais possível, sua redação original – a segmentação e proposta de tradução, a análise literário estilística, os fenômenos literários, como também a análise morfológica sintática e semântica do texto. Tais métodos e abordagens mapeiam a sintática e a semântica do texto, de tal maneira que se leia e escute dele um testemunho profundo do sentido de *basileia* nos lábios de Jesus.

No capítulo segundo, o texto de 18,28-38 será situado sob o aspecto semântico mais amplo, discorrendo sobre a concepção de Reino de Deus à luz do Antigo Testamento: a tese é que, de todos os evangelhos, João, é, indubitavelmente, o mais judaico das “memórias dos apóstolos”. A seguir, esse mote teológico será apresentado a partir da perspectiva da teologia joanina. O Evangelho segundo João se inspira nas tradições do Antigo Testamento, mas acrescenta, no contexto das comunidades joaninas do final do primeiro século da era cristã, novos elementos da fé em Jesus Cristo. Nesse ponto, serão abordados dois motes teológicos de suma importância para a teologia veterotestamentária, sobretudo a partir do segundo Templo: Messianismo e Realeza. Será demonstrado que, no Quarto Evangelho, tais motes estão intimamente ligados ao tema do Cristo como revelador da glória divina e enviado do Pai.

Apesar da escassa bibliografia sobre o tema do Reinado de Deus no texto joanino, até mesmo em língua inglesa, esta pesquisa pretende contribuir para um maior interesse e aprofundamento da temática do Reino de Deus em João, de profundidade absolutamente rica, como tudo no Quarto Evangelho.

CAPÍTULO 1

ANÁLISE LITERÁRIA DE Jo 18,28-38

A estrutura literária do Evangelho segundo João é composta, segundo alguns estudos⁹, por cinco grandes partes, que em linhas gerais podem ser apresentadas como a seguir:

I. Prólogo, que constitui uma unidade literária distinta (cf. 1,1-18);

II. Seção Introdutória, que se caracteriza pela sucessão da missão de João Batista à de Jesus (cf. 1,19-51);

III. Primeira seção do Evangelho, que corresponde ao esquema das seis festas, ou Livro dos Sinais (cf. 2,2-12,50);

IV. Segunda seção do Evangelho, que é também chamada de Livro da Exaltação e Glória de Jesus (cf. 13,1-20,31);

V. Epílogo, em que João apresenta a missão da nova comunidade, simbolizada pela grande pesca (cf. 21,1-25).

A micronarrativa 18,28-38 está, portanto, situada no contexto literário da quarta parte do relato joanino, no contexto de 18,28-19,16.¹⁰ A perícopé inicia com a entrega de Jesus a Pilatos pelas autoridades judaicas. Em seguida, João narra o diálogo entre Jesus e Pilatos, sobre a Realeza de Jesus.¹¹ Para o evangelista, a morte de Jesus e seu retorno ao Pai são considerados como sinais de sua exaltação (cf. 3,14; 8,28; 12,32.34) e glorificação (cf. 7,39; 12,16.23.28; 13,31-32; 17,1.5.24).¹²

A primeira parte do estudo consiste em estabelecer as bases literárias que presidirão a análise exegética da micronarrativa. Contudo, antes de se adentrar no estudo literário do texto, a micronarrativa será situada no seu contexto¹³, isto é, no relato da

⁹ MATEOS, J.; BARRETO, J.; HURTADO, H.; URBAN, A.; RIUS-CAMPUS, J. **O Evangelho de São João: análise linguística e Comentário Exegético**. São Paulo: Paulus, 1999. p. 26; ALDAY, Salvador Carrillo. **El Evangelio según San Juan: El Evangelio del Camino, de la Verdad y de la Vida**. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2010. p. 28; CARSON, D. A. **The Gospel according to John**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991. p. 87. (The Pillar New Testament Commentary)

¹⁰ MATEOS, J. et al., O Evangelho de São João, p. 24.

¹¹ Ibidem, p. 753.

¹² ALDAY, S. A. El Evangelio según San Juan, p. 351. Para João, a exaltação de Jesus passa pela cruz, pois ele contempla a morte de cruz como exaltação e entende o retorno ao Pai como um retorno à glória que o Filho de Deus tinha antes que o mundo fosse criado.

¹³ Neste estudo, o conceito de Cotexto se refere a uma categoria de âmbito sintático, isto é, uma seleção relevante dentro de uma obra literária, uma unidade textual delimitada, na qual está inserida a perícopé analisada. Tal seleção não somente fornece a parte adequada para análise, como também se constitui como uma unidade entendida textualmente, servindo para a compreensão do sentido do texto, que, nesta pesquisa,

condenação de Jesus à morte por Pilatos: 18,1-19,16a.¹⁴ Em seguida, serão apresentados os passos introdutórios da metodologia exegética que compreendem a delimitação do texto, análise dos contextos, crítica textual, segmentação e tradução, análise estrutural, lexicográfica e morfossintática. Só após se realizar esses passos, ficará claro para o leitor o caminho a ser seguido *a posteriori*.

1.1. Metodologia

A metodologia adotada para esse estudo exegético-teológico seguirá os passos comuns do método histórico-crítico.¹⁵ Além disso, integrando a riqueza da contribuição dos estudos contemporâneos no campo da linguística, analisará o texto sob a perspectiva da abordagem narrativa. A escolha por essa abordagem se dá, primeiramente, pelo fato de que os textos evangélicos não apresentam simplesmente a história de Jesus como um tratado doutrinal, mas também narram histórias de fé a seu respeito.¹⁶ É inegável que o anúncio da Boa Nova nas primeiras comunidades cristãs passou pelo processo de narrativas da fé em Jesus Cristo.¹⁷

Sendo 18,28-38 um relato ou narrativa, no sentido de que os Evangelhos, como depósito rememorativo das comunidades cristãs do primeiro século, partem de sua experiência de fé e de sua constante interpretação das Escrituras à luz da ressurreição de Jesus, é fundada, ela própria, pelo narrar.¹⁸ Assim, os relatos evangélicos querem fazer-nos ver que Jesus é o Cristo, o que exige a colaboração do leitor, chamado a decifrar o sentido por entre o dito e o não dito do texto evangélico.¹⁹

é a perícopé 18,28-38. A referência semântico-literária desse texto é a obra joanina no seu sentido amplo, mais especificamente os diálogos de Pilatos na condenação de Jesus. Cf. GRILLI, M.; GUIDI, M.; OBARA, E. M. **Comunicazione e pragmatica nell'exegesi biblica**. Milano: San Paolo, 2016. p. 65.

¹⁴ Vários estudos inserem a cena do diálogo de Jesus com Pilatos no contexto de 18,28-19,16. Cf. MICHAELS, J. R. **The Gospel of John**. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010. p. 902 (The New International Commentary on the Old and New Testament); KÖSTENBERGER, A. J. "What is truth?": Pilate question in its Johannine larger biblical context. **Journal of the Evangelical Theological Society – JETS**, Chicago, v. 48, n. 1, mar. 2005, p. 33; LIM, Sung UK. Biopolitics in the trial of Jesus (John 18:28–19:16a). **The Expository Times**, University of Edinburgh, n. 5, v. 127, Apr. (2016), p. 214.

¹⁵ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2017. p. 194-196. O magistério da Igreja recomenda que, para o estudo exegético-hermenêutico das Escrituras, o método histórico-crítico é indispensável, mas que as abordagens contemporâneas no campo literário-linguístico muito têm contribuído para a interpretação bíblica.

¹⁶ MANZATTO, A. Identidade Narrativa de Deus nas Parábolas de Jesus. **Ateo**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 58, jan./abr. (2008), p. 44.

¹⁷ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. **Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Loyola, 2009. p. 58-60.

¹⁸ *Ibidem*, p. 46.

¹⁹ ZAPPELLA, L. **Manuale di Analisi Narrativa Biblica**. Torino: Claudiana, 2014. p. 46.

Para a Pontifícia Comissão Bíblica, a exegese narrativa propõe um caminho metodológico de compreensão e de composição da mensagem bíblica que corresponde à forma do relato e testemunho, modalidades frequentes da comunicação entre as pessoas humanas, características também nas Sagradas Escrituras.²⁰ Contudo, A Pontifícia Comissão Bíblica esclarece, por outro lado, que nenhum método científico para o estudo da Bíblia está à altura de corresponder à riqueza total dos textos bíblicos.²¹

1.1.1. Critérios, objetivos e limites da narrativa

A abordagem narrativa segue os princípios da leitura sincrônica do texto, analisando-o no seu estado final, ou seja, como ele se apresenta diante do leitor. Estuda o texto a partir das linhas temáticas, enredo ou trama e o papel dos personagens, procurando quais são os pontos marcantes na sequência dos eventos.²² A análise narrativa considera o texto como meio de comunicação entre autor e leitor. Contudo, distingue o autor e o leitor reais do autor e leitor implícitos projetados no texto, os quais – estes últimos – podem ser os discípulos de qualquer tempo.

No âmbito da análise narrativa, o texto programa a leitura, no sentido de que as estratégias narrativas são delineadas pelo narrador (autor), por meio das quais convida o leitor a entrar no mundo do texto.²³ Dessa forma, o texto constrói o leitor, pois veicula um sistema de valores que influenciam aquele que se aproxima do texto. Aplicada à exegese, essa abordagem não exclui outros métodos exegéticos, como o histórico-crítico. Além disso, a interdisciplinaridade favorece que a abordagem narrativa não corra os riscos de reduzir o texto bíblico a uma obra literária, esquecendo-se de sua natureza teológica:

A exegese narrativa, que só pode ser posterior ao relato que analisa, deve não obstante, conservar um caráter essencialmente introdutório: regressando ao relato, tendo como único objetivo favorecer a sua releitura (releituras), ela permanece então subordinada a eles.²⁴

²⁰ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. A Interpretação da Bíblia na Igreja, p. 200-202.

²¹ *Ibidem*, p. 37.

²² GOROMAN, M. J. **Introdução à Exegese Bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017. p. 265.

²³ LIMA, A. O. Interpretação bíblica, Historiografia e Linguística: novos paradigmas para a exegese Latino-Americana. **Revista Âncora**, São Paulo, v. 9, ano IX, mar. (2014), p. 21.

²⁴ ALETTI, J. **Il Racconto come Teologia**: Studio Narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli. Roma: Edizione Dehoniane Biblica, 2009. p. 6.

1.1.2. Relação texto e cotexto

Se a semântica do texto é determinada pelo contexto específico de comunicação, dispondo-se, pois, desse princípio, a micronarrativa de 18,28-38 está situada na quarta seção do Evangelho Joanino (cf. 13,1-20,31). O entorno do texto fornece, assim, elementos hermenêuticos importantes para a compreensão da mensagem que o evangelista quer comunicar. É nesse quadro de referimento, na relação de texto e cotexto, que a análise literária se desenvolve.²⁵

O relato joanino da condenação de Jesus pelo poder romano está situado no amplo cotexto de 18,1-19,16a.²⁶ Ao descrever o cenário da condenação de Jesus, os quatro Evangelhos fazem referência de Jesus sendo conduzido da casa de Caifás ao palácio de Pilatos (cf. Mt 27,1-2; Mc 15,1; Lc 23,1; Jo 18,28). Somente João acrescenta que nenhuma das autoridades judaicas entraram no palácio porque não queriam se contaminar para celebrar a Páscoa.²⁷ No relato da paixão, se João tinha diante de si os sinóticos, parece que ele buscou mais informações, sobretudo acerca da natureza e revelação da Realeza de Jesus.²⁸ O problema do Reinado e da autoridade de Jesus é a temática teológica dominante na cena em que Pilatos dialoga com Jesus.

Especificamente na perícope de 18,28-38, o próprio Jesus explica a natureza de seu Reino. Seu Reino não pertence a este mundo (18,36), ou seja, a origem de sua Realeza não pertence ao mundo da dominação e da violência, motivo pelo qual se entrega às autoridades de seu tempo. No Evangelho segundo João, Jesus assim define a missão de seu Reinado: Ele nasceu para ser rei, encarnou-se para isso.²⁹ Seu Reino consiste em testemunhar a verdade. A realeza e o testemunho da verdade são duas realidades inseparáveis no relato joanino.³⁰ No início do Quarto Evangelho, Jesus já é reconhecido por Natanael como o Rei de Israel (1,49). Nesse sentido, diferentemente dos sinóticos, em que o título de rei é conferido a Jesus na medida em que o reconhecem como Messias davídico, esse título, em João, assume muito mais uma natureza moral e política, particularmente no contexto literário da paixão.³¹

²⁵ GRILLI, M.; GUIDI, M.; OBARA, E. M. *Comunicazione e pragmatica nell'exegesi biblica*, p. 64.

²⁶ KÖSTENBERGER, A. J. "What is truth?", p. 33.

²⁷ *Ibidem*, p. 36.

²⁸ CARSON, D. A. *The Gospel according to John*, p. 463.

²⁹ *Ibidem*, p. 468.

³⁰ KÖSTENBERGER, A. J. *op. cit.*, p. 33.

³⁰ *Ibidem*, p.41.

³¹ BEUTLER, J. **A Commentary on the Gospel of John**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013. p. 11.

As tradições joaninas, recolhidas, de modo esplêndido, no Quarto Evangelho, parecem que não estão, de algum modo, preocupadas com a temática do Reino. No entanto, como é próprio do Evangelho joanino, pode-se perceber que esse tema (Reino de Deus) é retomado a partir de fontes específicas, utilizadas e aprofundadas pelo evangelista, o que revela, assim, o seu pleno e justo significado.³²

1.2. Delimitação do texto

Tendo situado os limites mais amplos da micronarrativa no contexto do relato da prisão e condenação de Jesus (18,28-19,16a), o passo seguinte consiste em estabelecer os limites da perícopé.³³ Os principais elementos que estabelecem os extremos de um texto ou episódio são o tempo, o lugar, os personagens e o tema. Delimitar um texto, portanto, significa estabelecer os limites em que ele inicia e termina. Sendo assim, faz-se necessário identificar marcadores que ajudem nessa tarefa. Outro detalhe a ser observado é que “a subdivisão em versículos, perícopes e capítulos, portanto, não é obra dos autores originais, mas interpretação posterior”³⁴. À vista disso, buscar os marcadores de início, meio e fim na subdivisão bíblica feita posteriormente requer uma verificação atenta para se saber onde se começa ou termina, no texto da Bíblia, uma história, uma parábola, um salmo, um discurso, uma argumentação etc. O tema central da micronarrativa é a Realeza de Jesus em conjunto com o grande mote da obra joanina que é a revelação de Jesus como aquele que dá testemunho da verdade.³⁵

Desses elementos, depreende-se que a partir de 18,28 se inicia uma nova perícopé, que trata da condenação e morte de Jesus. O sinédrio judeu não quis executar Jesus, mas o levou a Pilatos para fazer isso pelas mãos dos romanos (18,31). Tal evento ocorre de dia, após as idas à presença de Anás e Caifás.

Considerando esses elementos em relação ao micro relato dessa pesquisa, o diálogo de Jesus com Pilatos, no versículo 28, coloca em cena um novo lugar: o pretório de Pilatos, enquanto a cena anterior terminara na casa de Caifás. Há indicação de tempo: é de manhã, ao passo que os episódios anteriores não fazem menção à hora. O versículo 29 introduz nova personagem: Pilatos, enquanto saem de cena Pedro, o servo do Sumo

³² CARSON, D. A. *The Gospel according to John*, p. 45.

³³ SILVA, C. *Metodologia de Exegese Bíblica*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

³⁴ WEGNER, U. *Exegese do novo testamento*: manual de metodologia. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998. p. 85.

³⁵ KÖSTENBERGER, A. J. “What is truth?”, p. 43.

Sacerdote, a criada que guardava a porta e o outro discípulo que seguia Jesus. Aparecem as autoridades judaicas que compõem a cena da prisão de Jesus (18,12-27). Por fim, muda-se a temática, pois, a partir do versículo 28, trata-se da condenação de Jesus perante uma autoridade política representante do poder romano.

1.2.1. Contexto literário da perícópe

Alguns estudos destacam detalhes significativos que ajudam a demarcar a perícópe e sua estrutura na seção completa de 18,28-19,16a.³⁶ Este estudo, no entanto, limita-se a uma análise da cena em que Jesus é entregue a Pilatos para ser condenado. O evangelista utiliza o estilo literário dialogal, alternando o cenário dentro e fora do pretório. Pilatos lidera os diálogos, ora se aproximando, ora se distanciando de Jesus. No entanto, a mensagem principal da micronarrativa é demonstrar a inocência de Jesus, incluindo a acusação de blasfêmia (19,7), e seu Reinado que transcende este mundo.³⁷ No final do julgamento, Pilatos permanece como uma figura trágica que não consegue perceber o momento significativo de se encontrar com Jesus e com a verdade.³⁸ É na trama, pois, dos episódios do contexto de 18,28-19,16a que será analisado o texto de 18,28-38.

Delimitado o início do texto, seguem-se os elementos que indicam o fim da micronarrativa. O versículo 38 indica uma mudança de lugar, pois menciona que Pilatos conclui seu diálogo com Jesus e sai do Pretório.³⁹ Barrabás, novo personagem, entra em cena e Pilatos toma a decisão de interrogar os judeus presentes sobre a possibilidade de soltar Jesus, segundo o costume judaico por ocasião da Páscoa (18,39). Conclui-se, em seguida, o julgamento romano, haja vista que houve dois julgamentos prévios no capítulo 18, tendo esses ocorrido no ambiente judeu, com Anás e Caifás.

³⁶ ALDAY, S. C. El Evangelio según San Juan, p. 40.

³⁷ Ibidem, p. 54.

³⁸ Ibidem, p. 54. As autoridades levam Jesus à morte; porém, para o evangelista, nesse momento, Jesus realiza em plenitude sua missão salvífica.

³⁹ “A alternância é necessária porque os líderes judeus que levaram Jesus a Pilatos ‘não entraram no Pretório, para que não se contaminassem, mas comessem a Páscoa’ (18:28). Novamente, a narrativa apresenta um espaço fechado, não o pátio do chefe dos sacerdotes desta vez, mas a residência de um gentio, um lugar de impureza para o judeu devoto. O aviso de que eles ficaram fora do *praetorium* (v. 28) governa as sete cenas que se seguem, quando Pilatos se acomoda aos escrúpulos religiosos”. (MICHAELS, J. Ramsey. **The Gospel of John**. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010. p. 913).

Os comentários exegéticos⁴⁰ dividem o relato da paixão do Quarto Evangelho em 7 cenas, conforme demonstrado no quadro a seguir. O objeto do estudo aqui contemplado situa-se, portanto, entre as cenas 1 e 2.

Quadro 1 – Disposições das cenas em Jo 18,28-19,16a, conforme Michaels, Brown e García-Moreno

CENAS	BROWN	GARCÍA-MORENO	MICHAELS
Introdução		18,28: Apresentação.	
Cena I	Fora ⁴¹ (18,28–32): os judeus exigem a morte	18,29-32: Pilatos sai. Os judeus acusam Jesus e pedem Sua crucificação	18,29–32: Pilatos “saiu” e se dirigiu aos judeus
Cena II	Dentro (18,33–38a): Pilatos questiona Jesus sobre o Reinado	18,33-38a: Pilatos entra. É sobre o poder de Cristo que se declara rei.	18,33–38a: Pilatos “entrou novamente no praetorium” e questionou Jesus
Cena III	Fora (18,38b-40): Pilatos considera Jesus inocente; escolha de Barrabás	18,38b-40: Pilatos sai e declara Cristo inocente. Os judeus escolhem a liberdade de Barrabás	18,38b-40: Pilatos “saiu de novo” e disse aos judeus que não tinha nenhum caso contra Jesus
Cena IV	Dentro (19,1-3): os soldados açoitam Jesus	19,1-3: Flagelação e coroação de espinhos	19,1–3: Pilatos tinha açoitado e zombado de Jesus, evidentemente dentro do Pretório
Cena V	Fora (19,4-8): Pilatos acha que Jesus não é culpado: “Eis o homem”	19,4-7: Pilatos sai com Jesus a quem declara inocente, enquanto os judeus pedem sua crucificação	19,4-7: Pilatos “voltou a sair”, trouxe Jesus para fora e disse: “Olha, o homem!”
Cena VI	Dentro (19,9-11): Pilatos fala com Jesus sobre poder	19,8-12: Pilatos entra, cujo poder vem de cima (seu superior/protetor, em Roma)	19,8–11: Pilatos “entrou no Pretório novamente” e novamente questionou Jesus
Cena VII	Fora (19,12-16a): os judeus obtêm a morte	19,13-16a: Pilatos sai com Jesus e os judeus retornam para pedir sua crucificação	19,12–15: Pilatos “levou Jesus para fora” e disse: “Olha, seu rei!”
Conclusão		19,16b: Cristo é entregue para ser crucificado	

⁴⁰ MICHAELS, J. R. *The Gospel of John*. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010. p. 913 (The New International Commentary on the Old and New Testament); GARCÍA-MORENO, A. *El evangelio según san Juan*: introducción y exegesis. Pamplona: NAVEGRAF, 1996, p. 387; BROWN, R. E. *El evangelio según Juan*: XIII-XXI. 2. ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000. p. 1247.

⁴¹ Brown segue a mesma lógica de entra e sai. Porém, foca onde a ação ocorre: dentro ou fora do Pretório.

1.2.2. Contexto próximo e remoto

O contexto próximo de 18,28-38, como já mencionado anteriormente, é o contexto dos capítulos 18 e 19, ao passo que o contexto mais remoto está situado na grande seção do Quarto Evangelho 13,1-20,31.⁴² Essa grande seção na obra joanina apresenta a revelação de quem é Jesus e sua exaltação.⁴³ Evidenciando a partida de Jesus, esses capítulos incluem a última ceia, o discurso de despedida de Jesus com seus apóstolos, sua última oração, condenação, morte, sepultamento, exaltação e ressurreição. Delimitar o contexto da perícopa no conjunto mais amplo da obra significa servir-se de um importante mecanismo que pode auxiliar na compreensão não só do texto em estudo, mas do Quarto Evangelho como um todo. O entorno literário-teológico do texto contribui, assim, para a análise semântica que é parte integrante da exegese.⁴⁴

A relação literária entre a narrativa da paixão joanina e dos sinóticos revela que a reflexão teológica das comunidades cristãs do primeiro século partilha fontes literárias comuns, mas com características distintas.⁴⁵ No relato do Quarto Evangelho⁴⁶, destacam-se algumas diferenças marcantes: as autoridades romanas exercem um papel muito mais central que nos sinóticos; elas aparecem na cena da prisão (18,3); Pilatos ocupa um grande espaço nas cenas; João não menciona a agonia de Jesus no Getsêmani e nem o beijo de traição de Judas. Não há paralelo nos sinóticos acerca de Jesus diante de Anás (18,12-14); também não relatam a resposta de Jesus ao chefe dos sacerdotes que lhe dá uma bofetada (18,19-24), nem o diálogo de Jesus com Pilatos (18,28-37), nem o diálogo de Pilatos com os judeus (18,28-32). Somente João menciona o título no tabuleiro que Jesus carrega na cruz (19,17); a discussão sobre o significado do letreiro (19,20-21); ligação da mãe de Jesus com seus discípulos (19,26-27) e a exclamação de Jesus na cruz: “tudo está consumado” (19,30).⁴⁷

Desde seu início, o Evangelho segundo João é marcado por uma linguagem dualista, colocando sua ênfase não no aspecto temporal dos acontecimentos, mas no

⁴² BEUTLER, J. A Commentary on the Gospel of John, p. 441.

⁴³ CARSON, D. A. The Gospel according to John, p. 353.

⁴⁴ SILVA, C. Metodologia de Exegese Bíblica, p. 273.

⁴⁵ BEUTLER, J. op. cit., 448.

⁴⁶ É comum entre os exegetas usar o termo Quarto Evangelho como uma alternativa para o título Evangelho segundo João, embora, na história da transmissão dos escritos do Novo Testamento, o Manuscrito \mathfrak{P}^{45} (200 d.C), o Códice Bezae D (Séc. V) e o Códice W (Séc. V) colocam a ordem dos Evangelhos: Mateus, João, Lucas e Marcos (Cf. COMFORT, P. W.; BARRETT, D. P. **The text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts**. Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishing, 2001. p. 160).

⁴⁷ BEUTLER, J. op. cit., p. 450.

espacial. Jesus vem “do alto” e seus oponentes vem “de baixo”.⁴⁸ Ele não pertence “a este mundo”, assim como seu Reino “não é deste mundo”. Sua narrativa da paixão parece demonstrar que é necessário revelar o modo como a Palavra de Deus encarnada traz, por meio de sua morte e ressurreição, luz ao Mundo. Os eventos da Páscoa são sinais da sua glória. Ele foi elevado porque concluiu sua obra redentora. Esse campo semântico permeia a perícopé.

A recorrência léxica acerca do Reino ou Realeza de Jesus se destaca sobretudo nos versículos 33-37, em que as palavras Rei ou Reinado são empregadas por seis vezes, em oposição ao resto do Evangelho, que raramente faz uso desses termos. A impressão é que João coloca em evidência o título que exatamente descreve Jesus nesse contexto específico: rei do universo.⁴⁹ Esse reino, que não é deste mundo, não se prevê quando será instaurado; pode ser no futuro ou de natureza eterna e nunca terá fim.

1.3. Crítica textual

A crítica textual aplicada à exegese tem como objetivo refazer o caminho que o texto original percorreu ao longo de sua transmissão até chegar ao estado final como se encontra hoje.⁵⁰ Os textos originais já não existem mais. Outrossim, os manuscritos antigos eram cópias reproduzidas mediante trabalho manual artesanal, o que contribuiu para um número significativo de variantes. A crítica textual se ocupa em restabelecer o texto original, no sentido de chegar o mais próximo possível aos escritos originais.⁵¹ A função da crítica textual vai além da restauração do texto, pois também tem a finalidade de reconstruir o sentido que o autor bíblico conferiu ao escrito. As mudanças pelas quais passaram os manuscritos sagrados ao longo do tempo podem interferir ou dificultar a tarefa exegética de compreender o que, de fato, o hagiógrafo quis transmitir.

⁴⁸ BEUTLER, J. A Commentary on the Gospel of John, p. 442

⁴⁹ MILLOS, S. P. **Comentário Exegético al texto Griego del Nuevo Testamento**: Juan. Barcelona: Editorial Clie, 2016. p. 1646.

⁵⁰ SILVA, C. Metodología de Exegese Bíblica, p. 39.

⁵¹ SIMIAN-YOFRE, H. (coord.); GARGANO, I.; SKA, J. L.; PISANO, S. **Metodología do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000. p. 41.

1.3.1. Análise de Variantes e lições

A análise das variantes da micronarrativa de 18,28-38 que será ora apresentada segue as observações notadas no aparato crítico da 28ª edição revisada de Nestle-Aland *Novum Testamentum Graece*⁵², dada a relevância do testemunho dos manuscritos mais antigos. A apresentação das variantes em cada versículo será acompanhada da indicação dos manuscritos que atestam cada variante, os quais serão elencados nas notas de rodapé.

a) Versículo 28: Uma Variante

Ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Καϊάφα εἰς τὸ πραιτώριον· ἦν δὲ πρωΐ· καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσηλθόντες εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πᾶσχα.

A primeira variante do texto surge no versículo 28 com a substituição da conjunção *ἀλλὰ*, que indica contraste (mas, porém, ainda mais), pela conjunção adversativa *ἀλλ ἵνα* (mas para que). A substituição *ἀλλ ἵνα* é atestada por vários manuscritos.⁵³ A tradução de Nestle-Aland (NA) optou pela conjunção *αλλά*, também atestadas por um número significativo de manuscritos.⁵⁴

b) Versículo 29: Três Lições

ἔξηλθεν οὖν ὁ Πιλάτος ἔξω πρὸς αὐτοὺς καὶ φησὶν· τίνα κατηγορίαν φέρετε [κατὰ] τοῦ ἀνθρώπου τούτου;

Lição 1 - ὁ Πιλάτος ἔξω πρὸς αὐτοὺς

ὁ Πιλάτος πρὸς αὐτοὺς

⁵² NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 28 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

⁵³ Conforme a crítica externa, a conjunção adversativa *ἀλλ ἵνα* é testemunhada pela Códice C (séc. V), Códice K (séc. IX), Códice L (séc. VIII), Códice Γ (séc. X), Códice Ψ (Sec. IX/X), pelos minúsculos *f¹ f¹³* (séc. X-XIV), 33 (séc. IX), 700 (Séc. XI), 892 (séc. IX), 1241 (séc. XII), Texto Majoritário ℳ (séc. IV), ainda as Versões Latinas Antigas, Vulgata Clementina (séc. XV) e tradução Siríaca (séc. VII).

⁵⁴ A crítica interna segue os critérios da *lectio brevior*. A crítica externa segue, por sua vez, os critérios da múltipla atestação. A escolha dos editores da NA é justificada pelo Códice κ (séc. V), Códice A (séc. V), Códice C (séc. V), Códice D (séc. V), Códice N (séc. VI), Códice W (séc. IV/V), Códice D (séc. IX), Códice θ (séc. IX) e ainda pelos minúsculos 565 (séc. XII), 579 (séc. IX) e o lecionário 844 (861/862), da versão latina. Portanto, a opção de variante da NA é pelos manuscritos mais antigos, possivelmente mais próximo dos textos originais.

Esta lição apresenta uma omissão do termo ἔξω e ocorre a transposição da ordem dessas palavras em alguns manuscritos; essa variante é atestada por vários manuscritos.⁵⁵ Outras transposições na ordem das cinco primeiras palavras são atestadas por poucos manuscritos.⁵⁶ A transposição na ordem das quatro primeiras palavras é testemunhada por três manuscritos.⁵⁷ A transposição na ordem das duas primeiras palavras é testemunhada por apenas um manuscrito.⁵⁸ O texto dos editores da NA é testemunhado por importantes manuscritos antigos.⁵⁹

Lição 2 - καὶ φησὶν· τίνα κατηγορίαν φέρετε

καὶ εἶπεν τίνα κατηγορίαν φέρετε

Nesta lição, há uma substituição do verbo φησὶν (dizer, falar, alegar no indicativo do presente, voz ativa, 3ª pessoa do singular) pelo verbo εἶπεν (verbo dizer, no aoristo, indicativo, voz ativa, indicando que, de fato, disse). Esta variante é atestada por um número significativo de manuscritos.⁶⁰ O texto segundo a NA é atestado também por vários manuscritos antigos muito importantes.⁶¹

Lição 3 - [κατὰ] τοῦ ἀνθρώπου

τοῦ ἀνθρώπου

⁵⁵ Os manuscritos que atestam essa substituição, a partir do critério da crítica externa, são: Códice A (séc. V), Códice C (séc. V), Códice D (séc. V), Códice K (séc. IX), Códice IV Γ (séc. X), Códice Δ (séc. IX), Códice Ψ (séc. IX/X), pelos minúsculos 892 (séc. IX), 1424 (Séc. IX/X) e pelo Texto Majoritário ℣ (séc. IV).

⁵⁶ Essa variante é atestada pelos manuscritos: Códice N (séc. VI), minúsculo f¹³ (séc. XI/XII), 579 (séc. XIII) e lecionário 844 (861/862).

⁵⁷ Essa variante é atestada pelos Códice κ (séc. V), Códice W (séc. IV/V) e da família de minúsculos ff² (séc. IX).

⁵⁸ Essa variante ocorre no Códice Θ (séc. IX).

⁵⁹ A crítica externa apoia-se nos critérios da múltipla atestação e dos manuscritos mais confiáveis. A crítica interna segue os critérios da *lectio difficilior*, indicada pela opção da NA, que se apoia nos manuscritos mais antigos e provavelmente com menos acréscimos: Códice B (séc. IV), Códice C (séc. V), Códice L (séc. VIII), pelos minúsculos f¹ (séc. XI/XII), 33 (séc. IX), 700 (séc. XI), 565 (séc. IX), 700 (séc. XI) e, ainda, pelas versões Vulgata e tradução Siríaca.

⁶⁰ A substituição pelo verbo εἶπεν surge no Códice A (séc. V), Códice D (séc. V), K (séc. IX), Códice N (séc. VI), Códice Γ (séc. X), Códice Ψ (séc. IX/X), Códice D (séc. IX), Códice Θ (séc. IX), nos minúsculos f¹³ (séc. XI/XII), 700 (séc. XI), 892 (séc. IX), 1241 (séc. XII) e no Texto Majoritário ℣ (séc. IV).

⁶¹ A Crítica externa apoia-se nos critérios da múltipla atestação e dos manuscritos mais confiáveis. O texto escolhido pelos editores da NA se apoia nos manuscritos do pergaminho P⁶⁶ (200), Códice κ (séc. V), Códice B (séc. IV), Códice C (séc. V), Códice L (séc. VIII), Códice W (Sec. IV/V), Códice Ψ (séc. IX/X), nos minúsculos 33 (séc. IX), 565 (séc. IX), 579 (séc. XIII) e no lecionário 844 (861/862). A crítica interna se apoia nos critérios de harmonizar com o estilo e teologia do autor (cf. OMANSON, R. L. **Variantes textuais do Novo Testamento**: análise e avaliação do aparato Crítico de “O Novo Testamento Grego”. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. 209; ROBERTSON, A. T. **Comentario al texto Griego del Nuevo Testamento**. Barcelona: Editorial Clie, 2003. p. 260).

A omissão da preposição κατά (abaixo, contra, sobre) surge em alguns manuscritos.⁶² O texto da NA se apoia em um número maior de manuscritos, sobretudo mais antigos.⁶³

c) Versículo 30: Uma Variante

ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῶ· εἰ μὴ ἦν οὗτος κακὸν ποιῶν, οὐκ ἂν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν.

Segundo a NA, a variante que ocorre, nesse versículo, é a mudança no tempo verbal κακὸν ποιῶν (fazendo mal – presente particípio, voz ativa), que surge em alguns manuscritos.⁶⁴ A segunda forma κακὸν ποιήσας (se não tivesse agido mal – aoristo, particípio, voz ativa) é atestada apenas por um manuscrito;⁶⁵ alguns manuscritos apresentam o termo κακοποιων (substantivo no genitivo masculino cujo sentido é malfeitor);⁶⁶ outros ainda apresentam o termo κακοποιός (substantivo no nominativo masculino com o mesmo significado).⁶⁷

d) Versículo 31: Cinco Lições

εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Πιλάτος· λάβετε αὐτόν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν.
εἶπον αὐτῶ οἱ Ἰουδαῖοι· ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα.

⁶² A omissão da preposição surge nos manuscritos do Códice κ (Séc. V), Códice B (Séc. IV), pelo Uncial 087 (séc. VI) e ainda pelo minúsculo 579 (Séc. XIII).

⁶³ A inserção da preposição da conjunção κατά se apoia no pergaminho P⁶⁶ (200), Códice κ (séc. V), Códice A (séc. V), Códice D (Séc. V), Códice K (séc. IX), Códice L (séc. VIII), Códice N (séc. VI), Códice W (séc. IV/V), Códice IV Γ (séc. X), Códice Δ (séc. XI), Códice Θ (séc. IX), Códice Ψ (Sec. IX/X), minúsculos *f*¹ *f*¹³ (séc. X-XIV), 33 (séc. IX), 700 (Séc. XI), 892 (séc. IX), 1241 (Séc. XII), 1424 (Séc. IX/X), lecionário 844 (861/862) e Texto M (séc. IV).

⁶⁴ A escolha da NA se apoia no Códice κ² (séc. IV), Códice B (séc. IV) e Códice W (séc. IV/V).

⁶⁵ Essa substituição é atestada pelo Códice κ (séc. IV).

⁶⁶ A substituição pelo termo malfeitor é atestada pelo Códice C (séc. V), Códice Ψ (séc. IX/X) e o minúsculo 33 (séc. IX).

⁶⁷ Um número maior de manuscritos atesta a substituição de malfeitor no nominativo: Códice A (séc. V), Códice C (séc. V), Códice D (séc. V), Códice K (séc. IX), Códice N (séc. VI), Códice Γ (séc. X), Códice Δ (séc. XI), Códice Θ (séc. IX), minúsculos *f*¹ *f*¹³ (séc. XI/XII), 565 (séc. IX), 579 (séc. XIII), 700 (séc. XI), 892 (séc. IX), 1241 (séc. XII), 1424 (séc. IX/X), lecionário 844 (861/862) e Texto Majoritário M (séc. IV). A crítica interna se apoia nos critérios de harmonia com o estilo e a teologia do autor. As leituras dessas variantes podem ser tentativas de aperfeiçoamento do estilo joanino, mas que não mudam seu significado. A construção gramatical ἦν οὗτος κακὸν ποιῶν talvez tenha sido alterada por copistas inspirados em 1Pd 2,12; 4,15, que usa o termo malfeitor/criminoso (cf. OMANSON, R. L. **Variantes textuais do Novo Testamento**: análise e avaliação do aparato Crítico de “O Novo Testamento Grego”. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010. p. 209).

Lição 1 - ὁ Πιλάτος

Πιλάτος

A primeira lição apresenta a omissão do artigo nominativo ὁ diante do nome de Pilatos; esta omissão é atestada por dois manuscritos.⁶⁸

Lição 2 - αὐτὸν ὑμεῖς

οὖν αὐτὸν ὑμεῖς

Esta lição apresenta uma inserção da partícula conectiva οὖν antes do pronome “eles” (então, portanto, por isso); poucos manuscritos atestam esta inserção.⁶⁹

Lição 3 - ὑμῶν κρίνατε

ημων κρίνατε

A terceira lição é atestada apenas por um manuscrito, a qual apresenta uma substituição do pronome possessivo da segunda pessoa do plural ὑμῶν pelo pronome possessivo da primeira pessoa do plural ημων.⁷⁰

Lição 4 - κρίνατε αὐτόν

κρίνατε

A quarta lição apresenta a omissão do pronome αὐτόν (ele). Essa omissão é atestada por alguns manuscritos.⁷¹

Lição 5 - εἶπον αὐτῷ

εἶπον οὖν αὐτῷ

⁶⁸ Atestam a omissão do artigo o Códice B (séc. IV) e o Códice C (séc. V).

⁶⁹ A inserção desse conectivo é atestada pelo pergaminho P⁶⁶ (200), minúsculo 892 (séc. IX), lecionário 844 (861/862) e pela versão Vulgata.

⁷⁰ Essa substituição é atestada pelo pergaminho P⁶⁶ (200).

⁷¹ Testemunham a omissão o Códice K (séc. IV), o Códice W (séc. IV/V), o Uncial 087 (séc. VI) e os minúsculos f¹ (séc. XI/XII), 565 (séc. IX), 579 (séc. XIII) e 892 (séc. IX).

Uma segunda inserção do conectivo οὖν ocorre em um número significativo de manuscritos.⁷² O texto da NA se apoia em todas essas lições, basicamente em dois importantes manuscritos.⁷³

e) Versículo 33: duas variantes

Εἰσῆλθεν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον ὁ Πιλαῖτος καὶ ἐφώνησεν τὸν Ἰησοῦν καὶ εἶπεν αὐτῷ·
σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;

Segundo a crítica textual da NA, este versículo apresenta duas variantes. A primeira apenas apresenta a transposição na ordem das palavras πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον. Esta variante é atestada por um número significativo de manuscritos antigos.⁷⁴ A sequência da ordem escolhida pela NA é igualmente atestada por vários manuscritos importantes.⁷⁵ A segunda ocorre em um único manuscrito.⁷⁶ Trata-se da omissão, possivelmente acidental, do artigo masculino nominativo ὁ diante do nome de Πιλαῖτος (Pilatos).

f) Versículo 34: quatro lições

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἀπὸ σεαυτοῦ σὺ τοῦτο λέγεις ἢ ἄλλοι εἶπόν σοι περὶ ἐμοῦ;

Lição 1 - ἀπεκρίθη Ἰησοῦς

ἀπεκρίνατο Ἰησοῦς

⁷² Na crítica externa, observam-se os critérios de múltipla atestação. A inserção do termo οὖν é atestada pelo pergaminho P⁶⁰ (séc. VII), Códice κ (séc. IV), Códice L (séc. VIII), Códice W (séc. IV/V), Códice Γ (Séc. X), Códice Δ (séc. XI), Códice Ψ (séc. IX/X), Uncial 0109 (séc. VI.), minúsculos f¹³ (séc. XI/XII), 33 (séc. IX), 579 (séc. XIII), 892 (séc. IX), 1424 (séc. IX/X), lecionário 844 (861/862) e Texto Majoritário M (séc. IV).

⁷³ Os editores da NA optaram pelos manuscritos Códice B (séc. IV) e Códice C (séc. V) e pela versão da Vulgata e tradução Siríaca.

⁷⁴ A transposição na ordem de três palavra é atestada pelo pergaminho P⁶⁰ (séc. VII), Códice κ (séc. IV), Códice A (séc. V), Códice C (séc. V), Códice K (séc. IX), Códice Γ (séc. X), Códice Θ (séc. IX), Uncial 087 (séc. VI), minúsculos f¹ (séc. XI/XII), 565 (séc. IX), 700 (séc. XI), 892 (séc. IX), 1241 (séc. XII), 1424 (séc. IX/X) e Texto Majoritário M (séc. IV).

⁷⁵ A escolha da NA é atestada pelo pergaminho P⁵², Códice B (séc. IV), Códice C (séc. V), Códice D (séc. V), Códice L (séc. VIII), Códice W (séc. IV/V), Códice Δ (séc. XI), pelo Uncial 0109 (séc. VI), pelos minúsculos f¹³ (séc. XI/XII), 579 (séc. XIII), lecionário 844 (861/862) e pela tradução Latina. Portanto, os critérios da crítica interna parecem indicar os critérios da *lectio difficilior*.

⁷⁶ A omissão do artigo masculino nominativo é atestada somente pelo pergaminho P⁶⁰ (séc. VII).

A primeira lição apresenta uma substituição do verbo ἀπεκρίθη (respondeu – aoristo indicativo, voz passiva) pela forma ἀπεκρίνατο (aoristo indicativo, voz média). A voz média é atestada por vários manuscritos.⁷⁷ A escolha dos editores da NA é atestada por manuscritos antigos importantes.⁷⁸

Lição 2 - αυτω Ἰησοῦς

Ἰησοῦς

A segunda lição consiste na inserção do pronome pessoal da terceira pessoa do singular αυτω antes do nome de Jesus.⁷⁹ No entanto, a omissão do termo é atestada por vários manuscritos.⁸⁰ O texto segundo a NA faz referência a alguns desses manuscritos.⁸¹

Lição 3 - ἀπὸ σεαυτοῦ

αφ εαυτοῦ

Nessa lição ocorre uma substituição do termo ἀπὸ σεαυτοῦ (de si mesmo), pela αφ εαυτοῦ (dele mesmo). A leitura da NA é atestada por importantes manuscritos antigos.⁸²

Lição 4 - ἄλλοι εἶπόν σοι

ἄλλοι σοι εἶπόν

ἄλλοι σοι εἶπεν

⁷⁷ A crítica externa segue os critérios da múltipla atestação e dos manuscritos mais confiáveis. O verbo no aoristo indicativo médio é atestado pelo pergaminho P⁶⁶ (200), Códice A (séc. V), Códice D (séc. V), Códice N (séc. VI), Códice W (séc. IV/V), Códice Θ (séc. IX), Códice Ψ (séc. IX/X), Uncial 087 (séc. VI), minúsculos f¹ (séc. XI/XII), 33 (séc. IX), 565 (séc. IX), 700 (séc. XI), 1241 (séc. XII) e a tradução Latina.

⁷⁸ Na crítica interna, são usados os critérios da *lectio difficilior*. O texto da NA é testemunhado pelo pergaminho P⁶⁰ (séc. VII), Códice κ (séc. IV), Códice B (séc. IV), Códice C (séc. V) Códice K (séc. IX), Códice L (séc. VIII), Códice Δ (séc. XI), pelo Uncial 0109 (séc. VI), minúsculos f¹³ (séc. XI/XII), 579 (séc. XIII), 892 (séc. IX), 1424 (séc. IX/X), lecionário 844 (861/862) e Texto Majoritário M (séc. IV).

⁷⁹ A inserção do termo ocorre no Códice κ (séc. V), Códice C (séc. V), Códice K (séc. IX), Códice Γ (séc. X), Códice Δ (séc. XI), minúsculos f¹³ (séc. XI/XII), 892 (séc. IX), 1424 (séc. IX/X), Texto Majoritário M (séc. IV), as traduções coptas e Siríacas e nas versões Saídicas e Boafricanas.

⁸⁰ A omissão do termo surge no séc. IV, nas traduções coptas e Siríacas e nas versões Saídicas e Boafricanas, Códice A (séc. V), Códice C corrigido (séc. V), Códice D (séc. V), Códice N (séc. VI), Códice W (séc. IV/V), Códice Θ (séc. IX), Códice Ψ (séc. IX/X), no Uncial 087 (séc. VI), nos minúsculos 33 (séc. IX), 565 (séc. IX), 700 (séc. XI), 1241 (séc. XII) e no lecionário 844 (861/862).

⁸¹ Códice B (séc. IV), Códice L (séc. VIII), Uncial 0109 (séc. VI) e a versão Siro-Héxapla.

⁸² Os critérios da crítica interna indicam os critérios da *lectio brevior*, optando por versões com menos acréscimos e correções. Os editores da NA se apoiam no manuscrito P⁶⁶ (200), Códice κ (séc. V), Códice B (séc. IV), pela versão corrigida do Códice C (séc. V), Códice L (séc. VIII), Códice N (séc. VI), Códice Ψ (séc. IX/X), Uncial 0109 (séc. VI), minúsculo 579 (séc. XIII) e lecionário 844 (861/862). A substituição é omitida pelo manuscrito corrigido P⁶⁶, pela versão corrigida do Códice Sinaiticus κ (séc. V), pela versão corrigida do Códice Bezae Cantabrigiensis D (séc. V), pela versão latina, Saídica e Licopolitânico.

A variante textual consiste na transposição do termo ἄλλοι εἶπόν σοι (outros disseram a ti, em que o verbo aoristo surge no modo indicativo) por ἄλλοι σοι εἶπόν (outros te disseram) e ainda pela substituição e transposição verificados em ἄλλοι σοι εἶπεν (outros te disseram, com a variação do 1º aoristo optativo). A leitura da NA ἄλλοι εἶπόν σοι é atestada por alguns manuscritos.⁸³ A transposição ἄλλοι σοι εἶπόν é igualmente atestada por vários manuscritos antigos importantes.⁸⁴ A substituição ἄλλοι σοι εἶπεν é atestada por apenas dois manuscritos.⁸⁵

g) Versículo 35: duas lições

ἀπεκρίθη ὁ Πιλάτος· μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι; τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί· τί ἐποίησας;

Lição 1 - μήτι ἐγὼ

μν ἐγὼ

A primeira lição apresenta a substituição das palavras μήτι ἐγὼ (não eu) pela μν ἐγὼ (não eu, partícula de negação que, nessa pergunta, denota insinuação). Essa opção é atestada por poucos manuscritos.⁸⁶

Lição 2 - οἱ ἀρχιερεῖς

οἱ ἀρχιερεὺς

Na segunda lição, ocorre uma substituição do termo οἱ ἀρχιερεῖς (chefes dos sacerdotes) pelo termo οἱ ἀρχιερεὺς (Sumos Sacerdotes). A leitura de οἱ ἀρχιερεὺς é atestada apenas por dois manuscritos.⁸⁷

⁸³ A crítica externa se apoia nos princípios das múltiplas atestações e nos manuscritos mais confiáveis. Os autores da NA preferem a lição segundo os testemunhos de: manuscrito \mathfrak{P}^{66} (200), Códice B (séc. IV), pela versão corrigida do Códice C (séc. V), pela versão corrigida do Códice D (séc. V), Códice L (séc. VIII), Códice W (séc. IV/V) e pela edição clementina da vulgata.

⁸⁴ A substituição por essa locução é atestada pelos manuscritos: \mathfrak{P}^{60} (séc. VII), Códice κ (séc. V), pela terceira versão corrigida do Códice C (séc. V), Códice K (séc. IX), Códice Γ (séc. X), Códice Δ (séc. XI), Códice Θ (séc. IX), Códice Ψ (séc. IX/X), pelo Uncial 087 (séc. VI) e 0109 (séc. VI), pela família dos minúsculos f^1 e f^{13} (séc. XI/XII), 33 (séc. IX), 565 (séc. IX), 700 (séc. XI), 892 (séc. IX), 1424 (séc. IX/X), pelo lecionário 844 (861/862) e pelo Texto Majoritário \mathfrak{M} (séc. IV).

⁸⁵ Esta opção é atestada pelo Códice N (séc. VI) e o minúsculo 579 (séc. XIII).

⁸⁶ Atestam em favor dessa substituição a versão corrigida do Códice Sinaiticus κ (séc. V), Códice W (séc. IV/V), minúsculos f^1 (séc. XI/XII), 565 (séc. IX), lecionário 844 (861/862) e versão Proto-Boaírica.

⁸⁷ Essa substituição é atestada pela versão corrigida do Códice κ (séc. V) e pela versão Boaírica.

h) Versículo 36: duas lições

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἦγον εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἰζοντο [ἂν] ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.

Lição 1 - βασιλεία ἡ ἐμὴ

εμη βασιλεία

A primeira lição consiste em uma substituição da locução βασιλεία ἡ ἐμὴ (o Reino meu) pela εμη βασιλεία (meu Reino). A leitura εμη βασιλεία é atestada por poucos manuscritos.⁸⁸

Lição 2 - οἱ ἐμοὶ ἡγωνίζοντο [ἂν]

ἂν οἱ ἐμοὶ ἡγωνίζοντο

Esta lição apresenta uma substituição duvidosa assinalada na leitura da NA οἱ ἐμοὶ ἡγωνίζοντο [ἂν] (os meus teriam), em que a partícula [ἂν] expressa possibilidade (nesse caso, a não ser que). Há dúvidas que esses termos façam parte dos manuscritos mais importantes da tradição.⁸⁹ A leitura da NA se apoia em alguns manuscritos antigos.⁹⁰

i) Versículo 37: duas lições

εἶπεν οὖν αὐτῷ ὁ Πιλάτος· οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ; ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς· σὺ λέγεις ὅτι βασιλεὺς εἰμι. ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ· πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς.

⁸⁸ Essa opção de leitura é atestada pelo Códice κ (séc. V), pela versão corrigida do Códice D (séc. V), Códice N (séc. VI) e Códice Θ (séc. IX).

⁸⁹ A crítica interna segue os critérios da *lectio difficilior*, pois há dúvidas sobre influências de acréscimos posteriores aos textos originais. Essa leitura é atestada pelo Códice A (séc. V), pela versão corrigida do Códice D (séc. V), Códice K (séc. IX), Códice N (séc. VI), Códice Γ (séc. X), Códice Δ (séc. XI), Códice Θ (séc. IX), minúsculos 565 (séc. IX), 700 (séc. XI), 892 (séc. IX), 1241 (séc. XII), 1424 (séc. IX/X) e o Texto \mathfrak{M} (séc. IV).

⁹⁰ A leitura da NA é atestada pelo manuscrito \mathfrak{P}^{60} (séc. VII), Códice κ (séc. V), pela versão corrigida do Códice B (séc. IV), Códice Regius L (séc. VIII), Códice W (séc. IV/V), Códice Ψ (séc. IX/X), pelo Uncial 0109 (séc. VI), pela família dos manuscritos f^{13} (Séc. XI/XII), 33 (séc. IX), 579 (Séc. XIII) e pelo lecionário 844 (861/862).

Lição 1 - ὁ Πιλάτος·

Πιλάτος·

A leitura com a omissão do artigo nominativo masculino ὁ (provavelmente uma omissão acidental) é atestada por vários manuscritos.⁹¹

Lição 2 - βασιλεύς εἰμι.

βασιλεύς εἰμι εγω

A segunda lição apresenta a inserção do pronome pessoal εγω (eu) depois de εἰμι (sou). Esta leitura é atestada por vários manuscritos.⁹² A leitura da NA é atestada por alguns manuscritos antigos importantes.⁹³

j) Versículo 38: três variantes

λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος· τί ἐστὶν ἀλήθεια; Καὶ τοῦτο εἰπὼν πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους καὶ λέγει αὐτοῖς· ἐγὼ οὐδεμίαν εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν.

Neste versículo, surgem, segundo a NA, apenas três pequenas variantes. Na primeira ocorre uma inserção da conjunção conectiva οὐν (pois, então, por tanto) entre o verbo λέγει e o pronome αὐτῷ, verificada em apenas um manuscrito.⁹⁴ A segunda variante é, possivelmente, um erro acidental, no qual ocorre a omissão do artigo masculino ὁ antes do nome de Pilatos, atestada apenas por um manuscrito.⁹⁵ A terceira variante consiste na

⁹¹ A inserção do artigo nominativo segue os critérios da múltipla atestação, conforme a crítica externa. A crítica interna segue os princípios da lição divergente em lugar da paralela, pois não muda o sentido da oração. Apoiam essa leitura o manuscrito \mathfrak{P}^{60} (séc. VII), Códice L (séc. VIII), Códice W (séc. IV/V), Códice Γ (séc. X), Códice Δ (séc. XI), Códice Ψ (séc. IX/X), Uncial 0109 (séc. VI), minúsculos 33 (séc. IX), 565 (séc. IX), 1241 (séc. XII) e lecionário 844 (861/862).

⁹² Essa inserção se apoia nos manuscritos Códice A (séc. V), Códice K (séc. IX), Códice N (séc. VI), Códice Γ (séc. X), Códice Δ (séc. XI), Códice Θ (séc. IX), Uncial 0109 (séc. VI), minúsculos 33 (séc. IX), 565 (séc. IX), 579 (séc. XIII), 700 (séc. XI), 892 (séc. IX), 1241 (séc. XII), 1424 (séc. IX/X), o Texto \mathfrak{M} (séc. IV) e a versão latina.

⁹³ A crítica interna segue os critérios da lição divergente em lugar da leitura paralela, sugerindo menor influência de acréscimos posteriores. A escolha de NA é atestada pelos manuscritos: \mathfrak{P}^{60} (séc. VII), Códice κ (séc. V), Códice B (séc. IV), Códice D (séc. V), Códice L (séc. VIII), Códice W (séc. IV/V), Códice Ψ (séc. IX/X), f^1 e f^{13} (séc. XI/XII), pelos minúsculos 33 (séc. IX) e pelo lecionário 844 (861/862). Há ainda outra questão colocada na análise das variantes, que se trata da resposta de Jesus a Pilatos. No texto, ela aparece como uma afirmação, sobretudo nas traduções contemporâneas – Jesus respondeu: “Tu o dizes que eu sou Rei” –, mas a expressão também poderia ser pontuada como pergunta (cf. OMANSON, R. L. **Variantes textuais do Novo Testamento**: análise e avaliação do aparato Crítico de “O Novo Testamento Grego”. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010, p. 210).

⁹⁴ Essa leitura é atestada pelo manuscrito \mathfrak{P}^{66} (200).

⁹⁵ A omissão do artigo é testemunhada pelo pergaminho \mathfrak{P}^{66} (200).

inversão da ordem das palavras *εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν* (encontro culpa nele), visto em vários manuscritos.⁹⁶ A leitura da NA é atestada por alguns manuscritos.⁹⁷

1.3.2. Segmentação e tradução

	TEXTO	TRADUÇÃO
28	a Ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν b ἀπὸ τοῦ Καϊάφα εἰς τὸ πραιτώριον. c ἦν δὲ πρῶτ· d καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, e ἵνα μὴ μιανθῶσιν f ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα.	Conduzem, então, Jesus de Caifás ao pretório. E era cedo; e eles não entraram no pretório, para não se contaminarem mas comessem a Páscoa.
29	a ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πιλάτος b ἔξω πρὸς αὐτούς c καὶ φησίν· d τίνα κατηγορίαν φέρετε e [κατὰ] τοῦ ἀνθρώπου τούτου;	Saiu, então, Pilatos para fora até eles e diz: que acusação trazeis contra este homem?
30	a ἀπεκρίθησαν b καὶ εἶπαν αὐτῷ· c εἰ μὴ ἦν οὗτος d κακὸν ποιῶν e οὐκ ἂν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν.	Responderam e disseram-lhe Se este não fosse Malfeitor não o haveríamos entregado a ti.
31	a εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Πιλάτος· b λάβετε αὐτόν ὑμεῖς c καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν d κρίνατε αὐτόν. e εἶπον αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι· f ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν g ἀποκτεῖναι οὐδένα·	Disse-lhes, então, Pilatos: Tomai-o vós e segundo a vossa lei julgai-o. Disseram-lhe os judeus: a nós não é lícito matar ninguém.
32	a ἵνα ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ b πληρωθῇ c ὃν εἶπεν d σημαίνων e ποίῳ θανάτῳ f ἤμελλεν ἀποθνήσκειν.	Para que a palavra de Jesus fosse cumprida que disse revelando de que tipo de morte iria morrer.

⁹⁶ Essa alteração na ordem é atestada pelos manuscritos Códice κ (séc. V), Códice A (séc. V), Códice K (séc. IX), Códice N (séc. VI), Códice W (séc. IV/V), Códice Γ (séc. X), Códice Δ (séc. XI), Códice Θ (séc. IX), pelos minúsculos da família f¹ e f¹³ (séc. XI/XII), 33 (séc. IX), 565 (séc. IX), 700 (séc. XI), 892 (séc. IX), 1241 (séc. XII), 1424 (séc. IX/X), pelo lecionário 844 (861/862), pelo Texto Majoritário ℣ (séc. IV) e pela versão latina.

⁹⁷ A crítica externa segue os critérios da múltipla atestação e dos manuscritos mais confiáveis. A escolha dos editores da NA se apoia nos critérios da *lectio difficilior* fundamentada nos manuscritos ℣⁹⁰ (séc. II), Códice B (séc. IV), Códice L (séc. VIII), pelo Uncial 0109 (séc. VI) e pelo minúsculo 579 (séc. XIII).

- 33 a Εἰσῆλθεν οὖν πάλιν
b εἰς τὸ πραιτώριον
c ὁ Πιλαῶτος
d καὶ ἐφώνησεν τὸν Ἰησοῦν
e καὶ εἶπεν αὐτῷ·
f σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;
- 34 a ἀπεκρίθη Ἰησοῦς·
b ἀπὸ σεαυτοῦ
c σὺ τοῦτο λέγεις
d ἢ ἄλλοι εἶπόν σοι
e περὶ ἐμοῦ;
- 35 a ἀπεκρίθη ὁ Πιλαῶτος·
b μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι;
c τὸ ἔθνος τὸ σὸν
d καὶ οἱ ἀρχιερεῖς
e παρέδωκάν σε ἐμοί·
f τί ἐποίησας;
- 36 a ἀπεκρίθη Ἰησοῦς·
b ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ
c οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου·
d εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ
e οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ
f ἠγωνίζοντο
g [ἂν] ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις·
h νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ
i οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.
- 37 a εἶπεν οὖν αὐτῷ ὁ Πιλαῶτος·
b οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ;
c ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς·
d σὺ λέγεις ὅτι βασιλεὺς εἰμι.
e ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι
f καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον,
g ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ·
h πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας
i ἀκούει μου τῆς φωνῆς.
- 38 a λέγει αὐτῷ ὁ Πιλαῶτος·
b τί ἐστὶν ἀλήθεια;
c Καὶ τοῦτο εἰπὼν
d πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους
e καὶ λέγει αὐτοῖς·
f ἐγὼ οὐδεμίαν εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν.
- Entrou, então, novamente
no pretório
Pilatos
e chamou Jesus
e disse-lhe:
Tu és o rei dos judeus?
- Respondeu Jesus:
de ti mesmo
tu dizes isso
ou outros disseram a ti
a respeito de mim?
- Respondeu Pilatos:
Por acaso eu sou judeu?
o teu povo
e os sumos sacerdotes
entregaram-te a mim;
que fizeste?
- Respondeu Jesus:
o meu reino
não se origina nesse mundo;
se se originasse nesse mundo
os meus servos
teriam lutado
para que não fosse entregue aos judeus;
Mas agora o meu reino
não é daqui.
- Disse-lhe, então, Pilatos
Então, rei és tu?
Respondeu Jesus:
Tu dizes que rei sou.
eu para isto nasci
e para isto vim ao mundo,
para que testemunhe a verdade;
todo o que é da verdade
ouve a minha voz.
- Diz-lhe Pilatos:
Que é verdade?
e isto tendo dito
novamente saiu para os judeus
e diz-lhes:
eu nenhuma culpa encontro nele.

1.4. Contexto gramático linguístico

Após ter se realizado a crítica textual do relato em estudo, parte-se para a análise literária do texto, que consiste em uma tarefa que incide, por primeiro, em sua sintaxe, refletindo, assim, no conjunto das regras gramaticais de determinada língua, época e autor.⁹⁸ Neste ponto, tratar-se-á sobre o léxico e sua recorrência ao longo do texto. Em seguida, serão consideradas as partes e as formas do discurso, distinguindo-se os vários elementos do texto segundo a sua classificação gramatical. Depois, será analisado o encadeamento das palavras e frases, procurando apreender a articulação textual a partir de sua análise sintática. Por fim, serão destacados os recursos estilísticos do autor.

1.4.1. Análise lexicográfica

A tarefa exegética pode ser auxiliada pelo estudo da natureza das palavras, sua composição e derivação. Portanto, na exegese, a análise lexical leva em consideração o campo semântico dos vocábulos, a tradução das línguas originárias e a evolução dos sentidos e definição a partir do seu contexto literário específico.⁹⁹ Sem expor um quadro exaustivo do vocabulário, serão indicados a seguir alguns termos que se destacam pela sua recorrência no texto em estudo e no Evangelho como um todo, evidenciando algumas particularidades na sua formação e utilização.

O Verbo *γουσιν* (conduzir, levar, trazer, prender) ocorre na terceira pessoa do plural no indicativo do presente, na voz ativa, indicando que essa ação é realizada por um grupo de autoridades judaicas (sacerdotes, membros do sinédrio).¹⁰⁰ Ocorre várias vezes no Evangelho segundo João – algumas vezes no sentido de acusação formal diante de autoridade –, sendo que, nos textos da condenação de Jesus, aparece quatro vezes (7,45; 8,3; 9,13; 18,13; 18,28; 19,4.13).

Referindo-se ao local aonde Jesus é conduzido, *πραιτώριον*, nome comum, indica a sede do governado romano, quando esse se encontrava em Jerusalém; era também uma base militar de Roma.¹⁰¹ A autoridade romana *Πιλάτος*, nome próprio masculino, nominativo masculino, era o governador romano que detinha o poder absoluto na

⁹⁸ EGGER, W. **Metodologia do Novo Testamento**: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos. São Paulo: Loyola, 1993. p. 74.

⁹⁹ GOROMAN, M. J. Introdução à Exegese Bíblica, p. 132-133.

¹⁰⁰ CARSON, D. A. The Gospel according to John, p. 463.

¹⁰¹ MILLOS, S. P. Comentario Exegético al texto Griego del Nuevo Testamento, p. 1630.

província romana da Judeia. Seu título era Procurador Provincial da Judeia.¹⁰² No entanto, as autoridades judaicas que acusam Jesus não entram (*οὐκ εἰσῆλθον*) no ambiente gentio para não se contaminarem (*μὴ μιανθῶσιν*). Essa atitude é um tanto contraditória, pois, enquanto as autoridades judaicas tomam precauções em relação à contaminação ritual, eles manipulam o sistema judicial.¹⁰³

O termo *κατηγορίαν* (acusação), substantivo feminino, surge relacionado com o verbo *φέρετε* (trazer), na segunda pessoa do plural, e ocorre, além do texto joanino, apenas três vezes no Novo Testamento (Jo 18,29; At 15,18; 1Tm 5,19; Tt 1,6). Colocada em forma de pergunta, o texto parece indicar que Pilatos pede informações às autoridades judaicas acerca do crime cometido por Jesus, pois acredita que já haviam feito o julgamento e precisam de sua autorização para cumprir a sentença.¹⁰⁴

O texto de João é situado antes da celebração da *πάσχα* (Páscoa), substantivo acusativo neutro singular, que ocorre oito vezes no Quarto Evangelho.¹⁰⁵ Para os judeus, era uma festa muito importante. Não celebrar a Páscoa no seu devido tempo, por conta de impureza ritual, exigiria celebrá-la depois (cf. Nm 9,6-12). O relato aponta para o fato de as autoridades religiosas judaicas não terem adentrado no recinto do pretório, o que pode indicar um fato histórico, pois as residências romanas podiam conter desde tumbas de seus ancestrais a alimentos como levedura, o que exigiria um ritual especial de purificação. João não aponta a razão para o que, especificamente, ocasionaria tal impureza, pois seu interesse é outro, a ironia: observam exteriormente a lei, mas seu coração é de homicida.¹⁰⁶

Jesus é acusado de *κακὸν ποιῶν* (aquele que faz o mal) ou *κποιωακον* (malfeitor, segundo alguns manuscritos). A construção perifrástica constituída do verbo *ποιέω* (fazer, realizar, cometer) no particípio presente e o adjetivo *κακός* (maligno) tem o mesmo sentido de malfeitor (*κακοποιων*).¹⁰⁷ No entanto, não se esclarece qual é o mal ou crime a que as autoridades judaicas se referem. A nível histórico, deveria referir-se a um crime político, possivelmente de ser um revolucionário.¹⁰⁸

¹⁰² MILLOS, S. P. Comentario Exegético al texto Griego del Nuevo Testamento, p. 1632.

¹⁰³ CARSON, D. A. The Gospel according to John, p. 464.

¹⁰⁴ BROWN, R. E. El Evangelio según Juan: XIII-XXI, p. 1233.

¹⁰⁵ A festa da Páscoa é mencionada em Jo 2,23; 6,4; 11,55; 12,1; 13,1; 18,28; 18,39; 19,14.

¹⁰⁶ LÉON-DUFOUR, X. **Lectura del Evangelio de Juan**: Jn 18–21. Salamanca: Sígueme, 2001. v. IV. p. 65.

¹⁰⁷ MILLOS, S. P. Comentario Exegético al texto Griego del Nuevo Testamento, p. 1635.

¹⁰⁸ BROWN, R. E. El Evangelio según Juan: XIII-XXI, p. 1233.

O verbo *παρεδώκαμεν* (entregar, prender, trai, cometer), aoristo indicativo, voz ativa, aparece 120 vezes no Novo Testamento. O evangelista usa o mesmo verbo para se referir a Judas como aquele que traiu. O modo como João descreve as autoridades judaicas deixa transparecer um tom de insolência da parte deles e, ao mesmo tempo, deixa claro que são os responsáveis por entregar Jesus à condenação.¹⁰⁹

O relato joanino do diálogo entre Pilatos e as autoridades judaicas evidencia que Pilatos é enfático ao devolver o julgamento ao sinédrio quando diz *κρίνατε αὐτόν* (julgai-o vós mesmos). O jogo de poder e interesses são percebidos nas entrelinhas; ao se apelar para Pilatos, o motivo da condenação adquire um caráter político, pois o sinédrio tinha, tão somente, autonomia legal para decidir sobre os crimes religiosos.¹¹⁰

O uso do termo *λόγος* (palavra, afirmação, discurso), substantivo comum masculino singular, nominativo, surge 69 vezes no Novo Testamento e 17 vezes em João. A abertura do Quarto Evangelho é uma síntese teológica, narrada em forma de hino, de Jesus como a Palavra de Deus que existia desde o Princípio (1,1-4).¹¹¹ Com características muito próprias, o Prólogo de João coloca as bases de sua cristologia, identificando Jesus como o *λόγος*. A condição do *λόγος* estabelece a conexão entre o Criador e a criatura humana.¹¹² Na teologia joanina, o *λόγος*, manifestado e encarnado em Cristo, é o princípio de toda verdade e justiça. Ele é a Palavra absoluta com a qual Deus fala, atua, se comunica e se revela a todos.¹¹³ Na perspectiva do Prólogo, a missão do *λόγος* no mundo passa da criação para a salvação.

Da perspectiva política, Jesus foi condenado à morte como criminoso, porque foi considerado, pela autoridade romana um rei subversivo; *ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* (o rei dos judeus) é a grande acusação colocada diante do procurador romano, guardião das leis civis e da justiça na Judeia.¹¹⁴ As primeiras palavras que Pilatos dirige a Jesus é a pergunta: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων*; (Tu és o rei dos judeus?).¹¹⁵ É possível que Pilatos tivesse ouvido falar da esperada vinda de um libertador nacional, “um rei dos judeus”, e tivesse se assombrado com a possibilidade que Jesus estaria se arrogando tal

¹⁰⁹ ROBERTSON, A. T. **Comentario al texto Griego del Nuevo Testamento**. Barcelona: Editorial Clie, 2003. p. 260.

¹¹⁰ CARSON, D. A. *The Gospel according to John*, p. 466. Na morte, por exemplo, de Estevão, narrada em At 6-7, o sinédrio age com autonomia em relação ao poder romano.

¹¹¹ ALDAY, S. C. *El Evangelio según San Juan*, p. 28.

¹¹² MILLOS, S. P. *Comentario Exegético al texto Griego del Nuevo Testamento*, p. 86.

¹¹³ *Ibidem*, p. 88.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 1640.

¹¹⁵ BROWN, R. E. *El Evangelio según Juan: XIII-XXI*, p. 1237.

título.¹¹⁶ Porém, é por meio desse diálogo que o evangelista apresenta a natureza do Reinado de Jesus.¹¹⁷ No relato joanino, a Realeza de Jesus se evidencia a partir de suas ações (1,49) e palavras (12,12-13); sua paixão, morte e exaltação revelam o caráter universal de seu reino: *ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου* (meu reino não é deste mundo), uma realeza que não é deste mundo (18,33-37).

O termo *κόσμος* (mundo) ocorre 78 vezes no Quarto Evangelho (enquanto Mateus usa 8 vezes e Marcos e Lucas, 3 vezes).¹¹⁸ Na literatura joanina *κόσμος* significa o universo físico (1,9-10), uma multidão de pessoas (12,19) e caracteriza também a humanidade pecadora (3,16). A locução “veio ao mundo” e “retorna ao Pai” descreve Jesus como Aquele que entra no mundo a partir de fora e retorna ao lugar de onde saiu, isto é, da presença de Deus Pai (13,1; 14,12; 16,28; 18,37).¹¹⁹ O mundo, criado pela Palavra e iluminado por ela, rejeitou-o (1,3). No contexto da paixão, a afirmação “para isto vim ao mundo” faz uma alusão ao seu nascimento, o *λόγος*, que veio para testemunhar a verdade (18,37).¹²⁰

Particularmente na tradição joanina, a Realeza de Jesus se manifesta para a salvação do mundo. Portanto, está relacionada com sua missão de *μαρτυρήσω τῆ ἀληθεία* (testemunhe a verdade).¹²¹ Jesus descreve seu Reino a partir daquilo que não é. Sua Realeza, ao contrário, é afirmada positivamente: nasceu, veio a este mundo para ser o rei que revela a verdade. O substantivo *ἀληθεία* surge 48 vezes no Evangelho segundo João. A noção de verdade é intrinsecamente relacionada com Deus e com a relação filial de Jesus com o Pai.¹²²

Em João, verdade é essencialmente um conceito teológico-cristológico. Somente o relato joanino coloca-o no contexto da pergunta de Pilatos “Tu és o rei dos Judeus?”. A resposta de Jesus tem uma estreita relação com sua missão de testemunhar a verdade.¹²³ Para o evangelista, Jesus é o caminho, a verdade e a vida (14,6). Portanto, Jesus é a verdade em pessoa, e o poder de seu Reinado está na verdade, em oposição a Pilatos. Nesse sentido, as autoridades judaicas condenam um inocente (18,38) à morte, porque

¹¹⁶ BROWN, R. E. *El Evangelio según Juan: XIII-XXI*, p. 1238.

¹¹⁷ CARSON, D. A. *The Gospel according to John*, p. 467.

¹¹⁸ KÖSTENBERGER, A. J. **John**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004. p. 35

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 36

¹²⁰ KEATING, D.; LEVERING, M. **Commentary on the Gospel of John**. Washington: Catholic University Press, 2010. p. 221.

¹²¹ KÖSTENBERGER, A. J. *op. cit.*, p. 48.

¹²² KÖSTENBERGER, A. J. “What is truth?”, p. 34.

¹²³ *Ibidem*, p. 38.

não conhecem a verdade. Para João, os discípulos são chamados a responder a essa verdade: “Quem é da verdade escuta minha voz” (18,37).

1.4.2. Partes e Formas do Discurso

O texto de 18,28-38 é composto por 249 palavras, distribuídas em 57 verbos, 3 substantivos próprios e 27 comuns, 40 pronomes, 15 adjetivos, 4 advérbios, 17 preposições, 26 conjunções, 13 nomes próprios, 40 artigos. A seguir, à exceção das preposições e dos artigos, será apresentado a análise sintática das palavras, segundo a sua classificação gramatical.

1.4.3. Verbos

Na análise dos verbos, classificam-se respectivamente o modo, o tempo, a voz, a pessoa e o número em que surgem no texto. Como mencionado anteriormente, o texto é composto de 57 verbos. Os modos verbais que aparecem no texto são: indicativo (44 vezes), subjuntivo (5 vezes), particípio (4 vezes), infinitivo (2 vezes) e, por fim, imperativo (2 vezes). Por seu turno, o tempo verbal predominante é o presente (17 vezes), seguido do aoristo (14 vezes), ambos na voz ativa.

1.4.4. Substantivos

De todos os substantivos que surgem no texto, três são nomes próprios: *Ἰησοῦς* (que é citado seis vezes no texto), *Καϊάφα* e *Πιλάτος*. O primeiro refere-se ao personagem principal, o segundo alude ao Sumo Sacerdote, e o terceiro ao Procurador romano que governava a Judeia. Os dois últimos tiveram um papel importante no julgamento e condenação de Jesus. Além dos substantivos próprios, é importante a participação de *ἀρχιερεῖς* (sumo sacerdote), por representarem as autoridades judaicas que dialogam com Pilatos, mas não são mencionados seus nomes. Também Jesus é identificado com o substantivo comum *βασιλεὺς* (Rei), que surge 3 vezes no texto. Aparecem também os substantivos *βασιλεία* (Reino), por duas vezes, e *πάσχα* (páscoa), a grande festa religiosa.

Outro substantivo comum abstrato que se destaca no texto é *ἀλήθεια* (verdade). Esse consiste em um grande tema teológico joanino. Nessa ocorrência, está em oposição

à ignorância de Pilatos, que não sabe o que é a verdade.¹²⁴ θανάτω (morrer), por sua vez, está, indiretamente, indicando como Jesus irá morrer. A maior parte dos substantivos são concretos, indicando lugar (pretório) ou categorias de pessoas (chefes dos sacerdotes, judeus). Entre os abstratos, estão também os que se referem aos termos jurídicos, como κατηγορίαν (acusação), νόμον (lei) e αἰτίαν (culpa).

1.4.5. Pronomes

Dos quarenta pronomes, a maioria são pessoais masculinos e alguns demonstrativos, referindo-se a Jesus, aos chefes dos sacerdotes e ao grupo de judeus que conduz Jesus a Pilatos. O pronome possessivo ἐμῆ surge duas vezes para referir que o Reino de Jesus não é deste mundo.

1.4.6. Adjetivos

O texto apresenta poucos adjetivos. O que mais se desta é κακόν, referindo-se a Jesus como malfeitor. Há também os adjetivos interrogativos como ποίῳ, τίνα, Ἰουδαῖοι, quando Pilatos se refere ao povo do qual não pertence. Por fim, há o adjetivo οὐδεμίαν, quando Pilatos afirma que não encontrou nenhum motivo de condenação.

1.4.7. Advérbios

Dos 13 advérbios encontrados no texto, quatro são partículas negativas para descrever o que não é o Reino de Jesus e que as autoridades judaicas não entraram no pretório para não se contaminarem. O advérbio negativo οὐκ surge cinco vezes, demonstrando o abismo entre Jesus, Pilatos e os chefes dos sacerdotes.

1.4.8. Conjunções

Por fim, a maior parte das conjunções são coordenativas, destacando-se a copulativa καὶ, que ocorre nove vezes, presente em quase todos os versículos.

¹²⁴ ROBERTSON, A. T. Comentario al texto Griego del Nuevo Testamento, p. 261.

1.5. Análise morfossintática

Esta análise se detém no encadeamento das frases e uso das palavras no seu aspecto formal, observando a função de cada um dos elementos gramaticais na articulação do texto. Para tal, os versículos serão apresentados segundo a sua ordem.

O versículo 28 é formado por um período composto misto de orações coordenadas e subordinadas. A cena se inicia com uma oração coordenada assindética: Ἄγουσιν οὖν τὸν Ἰησοῦν ἀπὸ τοῦ Καϊάφα εἰς τὸ πραιτώριον (Conduzem, então, Jesus de Caifás ao pretório). Portanto, não estabelece relação com o versículo anterior e tem um sentido em si mesma. “Conduzem, então, Jesus de Caifás ao pretório.”. O sujeito é indeterminado, pois o texto não oferece detalhes de quem são os sujeitos da ação. A oração se destaca por um verbo transitivo direto, cujo objeto é Jesus. O adjunto adverbial de lugar, ἀπὸ τοῦ Καϊάφα, evidencia a origem de onde Jesus foi conduzido, para um novo lugar: τὸ πραιτώριον.

A segunda oração ἦν δὲ πρωῒ (e era cedo) é um período simples, com uma conjunção aditiva ἦν δὲ πρωῒ. A terceira oração: καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, (e eles não entraram no pretório), oração coordenada sindética adversativa, expressa o contraste de conduzirem Jesus a um outro lugar, onde eles mesmos não querem entrar. A oração seguinte: ἵνα μὴ μιανθῶσιν (para não se contaminarem) é subordinada adverbial condicionada. O versículo se conclui com uma oração subordinada adverbial final: ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα (mas comessem a Páscoa), complementando a anterior: o motivo de não entrarem é para poder celebrar a Páscoa. Há uma predominância do verbo aoristo, εἰσῆλθον, μιανθῶσιν, φάγωσιν, que coloca o foco na ação mais que no tempo de duração.¹²⁵

Em seguida, o versículo 29 é composto por três orações mistas; a primeira é uma oração coordenada assindética, com sentido em si mesma, independente da anterior; é composta pelos termos: ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πιλάτος ἔξω (Saiu, então, Pilatos). A segunda é uma oração coordenada sindética aditiva: ἔξω πρὸς αὐτούς (para fora até eles); ligada à terceira pela conjunção καὶ. Essa terceira, por sua vez, é formada por uma oração subordinada substantiva objetiva direta e indireta: φησὶν· τίνα κατηγορίαν φέρετε [κατὰ] τοῦ ἀνθρώπου τούτου (diz que acusação trazeis contra este homem). As duas orações conclusivas exercem a função de explicar que o motivo de Pilatos sair do pretório é buscar

¹²⁵ MATEOS, J. et al., O Evangelho de São João, p. 752.

informações para proceder com o julgamento.¹²⁶ O verbo transitivo direto, *trazeis*, tem como objeto direto a acusação contra Jesus.

O versículo 30 apresenta um período composto por quatro orações. A expressão *ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτοῖς* (responderam e disseram-lhe) é uma oração principal, sucedida de três orações subordinadas. A primeira oração subordinada subjetiva constituiu-se da afirmação enfática: *εἰ μὴ ἦν οὗτος κακὸν ποιῶν* (se não fosse malfeitor), que exerce a função de sujeito da oração principal, isto é, indica o motivo da condenação. A conjunção subordinada *εἰ* (se não fosse) indica que, por parte das autoridades judaicas, há uma condição essencial para formulação da acusação. A oração final: *οὐκ ἄν σοι παρεδώκαμεν αὐτόν* (não o haveríamos entregado a ti), subordinada substantiva, ligada à principal, partilha o mesmo sujeito implícito, cujo contexto indica que é Jesus.

A construção gramatical do versículo 31 apresenta um período composto com duas orações principais e uma subordinada substantiva completiva nominal. Entre as duas orações principais: *εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Πιλάτος* (Disse-lhes, então, Pilatos:) e *εἶπον αὐτοῖς οἱ Ἰουδαῖοι* (disseram-lhe os judeus), é colocada uma oração subordinada objetiva direta: *λάβετε αὐτόν ὑμεῖς καὶ κατὰ τὸν νόμον ὑμῶν κρίνατε αὐτόν*. *εἶπον αὐτῷ* (Tomai-o vós e segundo a vossa lei julgai-o), que exerce a função de objeto direto da primeira, indicando que, indiretamente, Pilatos devolve a questão para as autoridades judaicas.¹²⁷ A quarta oração, *ἡμῖν οὐκ ἔξεστιν ἀποκτεῖναι οὐδένα* (a nós não é lícito matar ninguém), subordinada substantiva completiva nominal, tem como função justificar que as autoridades judaicas não possuem amparo legal para condenar Jesus a morte.

A seguir, o versículo 32 começa com uma oração subordinada adverbial final, contextualizando-a no cumprimento das Escrituras: *ἵνα ὁ λόγος τοῦ Ἰησοῦ πληρωθῆ* (para que a palavra de Jesus fosse cumprida). A estratégia narrativa de João deixa evidente a soberania de Jesus, pois Ele sabia de antemão tudo o que estava para acontecer, pois conhece profundamente as Escrituras.¹²⁸ O período composto continua com uma oração subordinada adverbial temporal: *ὃν εἶπεν σημαίνων* (que disse revelando), destacando que esses acontecimentos revelam o que Jesus já havia anunciado em seus ensinamentos. O uso do verbo *σημαίνων* no gerúndio presente evidencia que há uma perfeita sintonia entre

¹²⁶ MATEOS, J. et al., O Evangelho de São João, p. 755.

¹²⁷ MILLOS, S. P. Comentario Exegético al texto Griego del Nuevo Testamento, p. 1636.

¹²⁸ Ibidem, p. 1637.

os eventos da paixão e o que Jesus ensinou a seus discípulos.¹²⁹ A última parte do versículo: *ποιῶ θανάτῳ ἡμελλεν ἀποθνήσκειν* (de que tipo de morte iria morrer), constitui-se de uma oração subordinada adverbial de conformidade, retomando a ideia de que, em Jesus, cumprem-se as Escrituras.¹³⁰

O relato continua no versículo 33 com uma oração coordenada assindética: *Εἰσῆλθεν οὖν πάλιν εἰς τὸ πραιτώριον ὁ Πιλᾶτος* (Entrou, então, novamente no pretório Pilatos). Pilatos prossegue com o julgamento após obter as devidas informações. A ação continua com uma oração coordenada sindética aditiva: *ὁ Πιλᾶτος καὶ ἐφώνησεν τὸν Ἰησοῦν καὶ εἶπεν αὐτῷ* (Pilatos e chamou Jesus e disse-lhe:). A conjunção aditiva *καὶ* ocorre duas vezes, acrescentando novos elementos no diálogo entre Jesus e Pilatos, que são mais explicitamente desenvolvidos na oração subordinada substantiva objetiva direta que segue: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;* (Tu és o rei dos Judeus?). A pergunta é colocada como em um cenário judicial de interrogatório; a acusação acerca da Realeza de Jesus era uma questão que afetava diretamente o poder de Roma.

O versículo 34 inicia-se com uma oração principal, que é a resposta de Jesus a Pilatos: *ἀπεκρίθη Ἰησοῦς* (respondeu Jesus). Com ela, articulam-se outras três orações que configuram a resposta de Jesus a Pilatos como uma pergunta. A primeira parte da pergunta é uma oração coordenada subordinada substantiva objetiva direta, que exerce a função de objeto direto do verbo da oração principal anterior: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων* (Tu és o rei dos Judeus). O evangelista evidencia que, para Jesus, havia uma diferença fundamental em distinguir se a questão colocada por Pilatos, sob influência dos judeus, é de ordem política ou religiosa.¹³¹ Por isso, a parte conclusiva do versículo é constituída por uma oração coordenada sindética alternativa: *ἢ ἄλλοι εἶπόν σοι περὶ ἐμοῦ* (ou outros disseram a ti a respeito de mim?). A expressão *ἢ ἄλλοι* indica duas possibilidades de respostas. Jesus procura endereçar a questão corretamente e deseja que Pilatos, enquanto autoridade, assumia sua responsabilidade perante a justiça.¹³²

No versículo 35, a resposta de Pilatos a Jesus é intercalada com duas perguntas e uma afirmação. Formando um período composto misto, surge, no início, uma oração principal: *ἀπεκρίθη ὁ Πιλᾶτος* (respondeu Pilatos:), seguida de uma oração subordinada

¹²⁹ MILLOS, S. P. Comentário Exegético al texto Griego del Nuevo Testamento, p. 1638.

¹³⁰ MATEOS, J. et al., O Evangelho de São João, p. 753.

¹³¹ BROWN, R.E. **A Morte do Messias**: comentário das Narrativas da Paixão nos Quatro Evangelhos. São Paulo: Paulinas, 2001. vol. 1. p. 849.

¹³² Ibidem, p. 1442.

substantiva objetiva direta na forma interrogativa: μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι; (Por acaso eu sou Judeu?). Assim, Pilatos procura situar-se fora do âmbito judaico. Portanto, ele não tinha nenhum interesse no aspecto religioso e, sim, político.¹³³ O discurso de Pilatos segue com uma oração subordinada substantiva subjetiva: τὸ ἔθνος τὸ σὸν καὶ οἱ ἀρχιερεῖς παρέδωκάν σε ἐμοί· (o teu povo e os sumos sacerdotes entregaram-te a mim;), a qual exerce a função de sujeito da oração principal, quando Pilatos recorda a Jesus que foi seu povo e os sumos sacerdotes que o entregaram para ser julgado. O versículo termina com uma oração subordinada substantiva objetiva direta, com Pilatos que, finalmente, pergunta diretamente a Jesus: τί ἐποίησας; (que fizeste?).

A primeira parte do versículo 36 é composta por uma oração principal: ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· (Respondeu Jesus:), que é articulada a uma oração subordinada substantiva objetiva direta: ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· (o meu reino não é deste mundo;) e outra subordinada adverbial condicional: εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία (se este mundo fosse o meu reino), nas quais Jesus afirma que a natureza de seu Reino não é terrena. As orações seguintes são uma subordinada adverbial final: ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· (Para que não fosse entregue aos Judeus). Na conclusão do versículo, há uma oração coordenada sindética adversativa: νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν· (mas agora o meu reino não é daqui).

O versículo 37 é constituído de uma moldura de orações principais e subordinadas; a primeira é composta pelo termo: εἶπεν οὖν αὐτῷ ὁ Πιλάτος· (Disse-lhe, então, Pilatos) complementada por uma oração subordinada substantiva predicativa: οὐκοῦν βασιλεὺς εἶσὺ; (então rei és tu?) o predicado é a palavra rei. Na continuidade do versículo, surge outra oração principal: ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς (respondeu Jesus), ligada por uma oração subordinada substantiva objetiva direta: σὺ λέγεις ὅτι βασιλεὺς εἰμι (Tu dizes que rei sou). A terceira parte segue com uma estrutura semelhante; apresenta uma oração principal: ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι (eu para isto nasci), a conjunção καὶ estabelece a ligação com a oração coordenada aditiva: εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον (para isto vim ao mundo), e há ainda a oração subordinada adverbial final: ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ· (para que testemunhe a verdade). A conclusão, com as últimas palavras de Jesus, é composta de uma oração subordinada substantiva predicativa: πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας (todo o que é

¹³³ BROWN, R. E. El Evangelio según Juan: XIII-XXI, p. 1238.

da verdade), seguida de uma oração subordinada substantiva objetiva direta: ἀκούει μου τῆς φωνῆς (ouve a minha voz). O verbo ouvir, transitivo direto, tem como objeto direto “minha voz”, sendo a voz de Jesus o núcleo do objeto direto.

As orações que compõem o versículo 38 são: uma oração principal: λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος. (Disse-lhe Pilatos:), uma subordinada substantiva objetiva direta: τί ἐστὶ ἀλήθεια; (que é verdade?) a preposição καὶ faz a ligação com a segunda parte do versículo, que continua com uma oração subordinada adverbial temporal: πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους (novamente saiu para os judeus), destacando-se o advérbio temporal πάλιν, seguido da segunda oração principal: λέγει αὐτοῖς. (diz-lhes:), concluindo o diálogo com uma oração subordinada substantiva objetiva direta: ἐγὼ οὐδεμίαν εὕρισκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν (eu nenhuma culpa encontro nele).

A estrutura gramatical da micronarrativa do diálogo de Pilatos com Jesus segue o estilo literário do Quarto Evangelho, que combina o gênero narrativo retórico com diálogos e discursos.¹³⁴ No texto aqui analisado, a cena emerge de dentro de um encontro dramático, colocado em uma moldura dialogal.¹³⁵

1.5.1. Elementos Estilísticos

Para além da textura morfossintática, o texto evidencia também determinadas matizes estilísticas, a partir das quais o autor destaca determinados elementos e joga com o significado das palavras, atraindo, assim, a atenção do leitor na transmissão da sua mensagem. A narrativa da paixão, como já mencionado anteriormente, é marcada por uma estrutura literária distinta, que em 18,28-19,16 alterna sete episódios ou cenas, colocando-as dentro e fora do pretório de Pilatos.¹³⁶

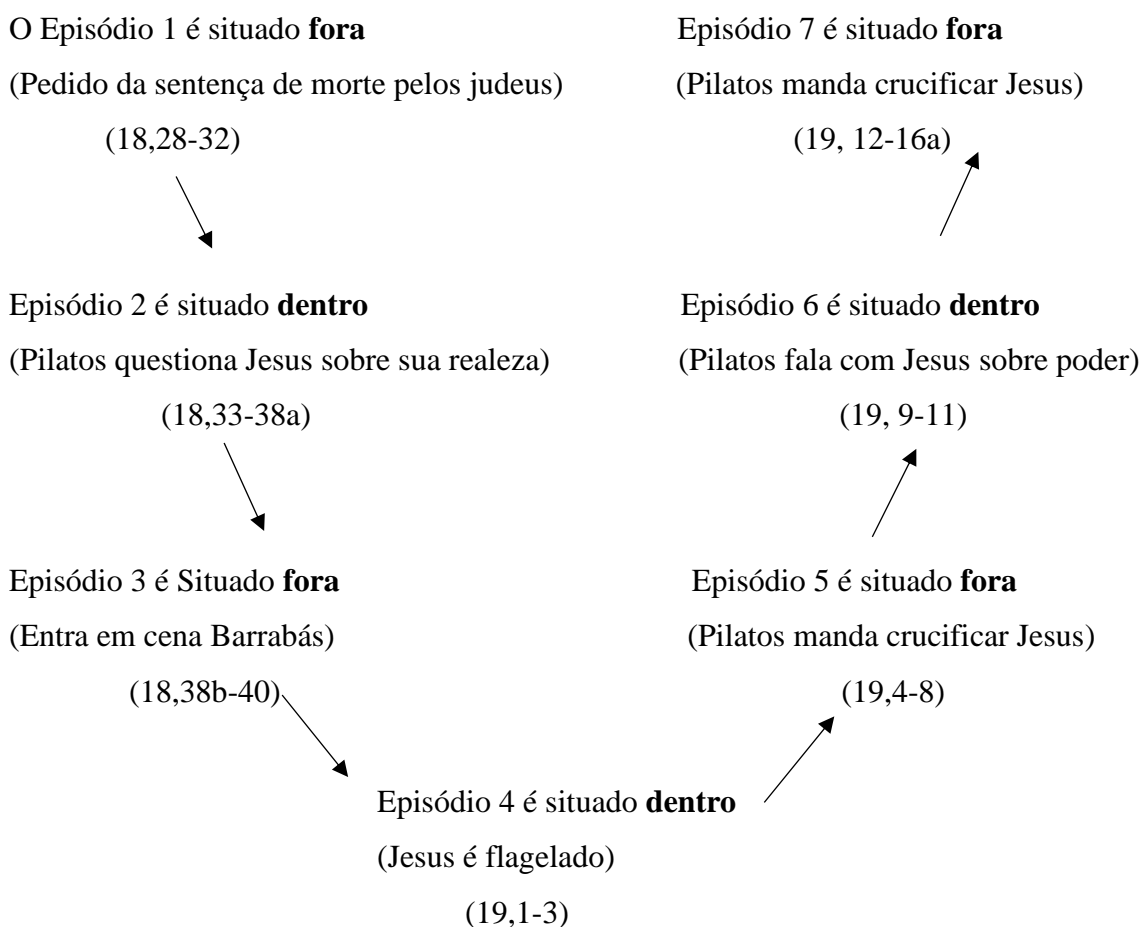
¹³⁴ STIBBE, M. W. G. **The Gospel of John as Literature**: an Anthology of Twentieth- Century Perspectives. Leiden: Brill, 1993. p. 25. O gênero narrativo de João mantém o foco em Jesus como o filho de Deus enviado e sua missão messiânica. O evangelista fundamenta sua teologia no Antigo Testamento, desde o início de seu relato: “no princípio”, recordando as Escrituras a partir do Gênesis.

¹³⁵ MATEOS, J. et al., O Evangelho de São João, p. 30.

¹³⁶ BROWN, R. E. El Evangelio según Juan: XIII-XXI, p. 1246.

1.5.2. Paralelos simétricos

A versão joanina da paixão segue uma estrutura simétrica, na qual os episódios de 1 a 3 são compostos em 13 versículos, assim como 5 a 7. O episódio 4 aparece como dominante na estrutura e corresponde à cena em que Pilatos, ironicamente, apresenta Jesus como rei com a coroa de espinhos e o manto de púrpura (19,1-3).¹³⁷ Os episódios fazem um paralelo entre si como um espelho. São construídos em forma de U e podem ser dispostos da forma como segue:



Fonte: “El Evangelio según Juan”, de Raymond Brown, p. 1247.¹³⁸

A transição das cenas de fora para dentro, para frente e para trás, é uma técnica literária joanina para expressar, nesse caso, o pensamento vacilante de Pilatos ao se

¹³⁷ BROWN, R. E. El Evangelio según Juan: XIII-XXI, p. 1247.

¹³⁸ BROWN, R. E. **El Evangelio según Juan: XIII-XXI**. 2. ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000. p. 1247.

encontrar com Jesus.¹³⁹ Como ele é o personagem em movimento para fora e para dentro, o leitor tende a focar seu pensamento com o processo que ocorre com Pilatos. Na última cena, ele termina fora do pretório, onde tudo começou, porém, numa situação diferente, pois, para o evangelista, encontrar-se com Jesus provoca mudança. De fato, Pilatos não se converte, mas se torna amigo de Herodes.¹⁴⁰

Narrar os episódios em forma de diálogo é uma outra característica marcante da literatura joanina. O evangelista, com frequência, usa uma linguagem profundamente simbólica, com palavras chaves que fazem a ligação de temas teológicos importantes.¹⁴¹ Na micronarrativa de 18,28-38, a temática do Reino de Deus ocupa lugar central no texto,¹⁴² mas também está conectada com o tema da verdade, como pode ser observado na sequência das palavras na estrutura quiástica a seguir.

1.5.3. Quiasmo concêntrico

A 18,28-32 Que acusação trazeis contra esse homem?

B 18,33 Interroga Pilatos: Tu és o rei dos judeus?

C 18,34 Falas isso por ti mesmo ou outros te disseram isso de mim?

D 18,35 Interroga Pilatos: Que fizeste?

E 18,36 Meu reino não se origina nesse mundo.

D' 18,37a Interroga Pilatos: Então, tu es rei?

C' 18,37b Tu o dizes eu sou rei.

B' 18,38a Interroga Pilatos: O que é a verdade?

A' 18,38b Não encontro nele nenhum motivo de condenação.

A simetria entre os paralelos é uma característica marcante no estilo da literatura do Quarto Evangelho. Frequentemente, o ponto central do quiasmo concêntrico não tem correspondente.¹⁴³ Os paralelos simétricos são colocados em função do desenvolvimento dramático dos episódios ou cenas. No Evangelho segundo João, o estilo literário

¹³⁹ BROWN, R. E. *El Evangelio según Juan: XIII-XXI*, p. 1248.

¹⁴⁰ *Idem*, *A Morte do Messias*, p. 849.

¹⁴¹ BEUTLER, J. *Jesus on the Way to Galilee: the movement of the Word in John 1 -4*. *Melita Theologica*, Malta, n. 62 (2012), p. 9.

¹⁴² VISTAR JR, D. V. *The Cross-and-Resurrection: the supreme sign in John's Gospel*. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2019. p. 201.

¹⁴³ MLAKUZHYYL, G. *Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011. p. 146.

dramático tem uma estreita relação com sua teologia cristocêntrica.¹⁴⁴ Nos paralelos, evidencia-se também a característica do estilo joanino, qual seja, a cronologia dos eventos dentro da moldura litúrgica das festas judaicas. O relato da paixão alterna a noite e o dia, e a preparação da Páscoa.¹⁴⁵ O julgamento de Jesus diante Pilatos é situado de manhã (18,28). Também são frequentes os paralelos geográficos, que, no texto analisado, são os episódios dentro e fora do pretório.

1.5.4. Figuras de estilo

As principais figuras de linguagem/estilo presentes na micronarrativa de 18,28-38 são a pergunta retórica, a apóstrofe e a metáfora.

a) Perguntas:

v. 29 ... τίνα κατηγορίαν φέρετε [κατὰ] τοῦ ἀνθρώπου τούτου; (que acusação trazeis contra este homem?)

v. 33... σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; (tu és o rei dos Judeus?)

v. 34... ἀπὸ σεαυτοῦ σὺ τοῦτο λέγεις ἢ ἄλλοι εἶπόν σοι περὶ ἐμοῦ; (de ti mesmo tu dizes isso ou outros disseram a ti a respeito de mim?)

v.35... μήτι ἐγὼ Ἰουδαῖός εἰμι; ... τί ἐποίησας; (por acaso sou judeu? ... que fizeste?)

v. 37... οὐκοῦν βασιλεὺς εἶ σύ; (então rei és tu?)

v.38... τί ἐστὶν ἀλήθεια; (que é verdade?)

b) Apóstrofe:

v.38 ... Καὶ τοῦτο εἰπὼν πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς Ἰουδαίους καὶ λέγει αὐτοῖς· ἐγὼ οὐδεμίαν εὐρίσκω ἐν αὐτῷ αἰτίαν. (E isto tendo dito novamente saiu para os Judeus e diz-lhes: eu nenhuma culpa encontro nele)

c) Comparação:

v.36... εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμή, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο [ἂν] ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· (se este mundo fosse o meu reino os meus servos teriam lutado para que não fosse entregue aos Judeus;)

¹⁴⁴ MLAKUZHYIL, G. Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel, p. 34.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 60.

1.5.5. Figuras de sintaxe

A figura de sintaxe que mais se destaca no texto é a anáfora, que surgem em vários versículos:

- v. 29... ἐξῆλθεν οὖν ὁ Πιλάτος (Saiu, então, Pilatos)
- v. 33... Εἰσῆλθεν οὖν πάλιν (Entrou, então, novamente)
- v. 38... πάλιν ἐξῆλθεν πρὸς τοὺς (novamente saiu para eles)
- v. 30... ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ (Responderam e disseram-lhe)
- v. 34... ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· (Respondeu Jesus)
- v. 35... ἀπεκρίθη ὁ Πιλάτος· (Respondeu Pilatos)
- v. 36... ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· (Respondeu Jesus)
- v. 37... ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς· (Respondeu Jesus)

1.6. Considerações preliminares

Seguindo os passos metodológicos da exegese, a primeira aproximação do texto, neste capítulo, foi analisar e situar o texto no seu contexto literário, bem como justificar a opção metodológica que norteará toda a pesquisa. Estes passos tiveram por objetivo estabelecer as bases literárias da pesquisa, sua unidade argumentativa, buscando aproximar-se, o mais possível, do texto original. Após determinar o campo semântico de 18,28-38, o passo seguinte consistiu em examinar sua estrutura morfossintática.

À guisa de *status questiones*, este capítulo quis trazer à luz os passos e o método que foram utilizados como ferramentas para a pesquisa. É sabido que todo texto é composto por frases e estas, por palavras. Dessa forma, procurou-se, aqui, analisar os diversos fatores que se articulam dentro do texto: a fonética, a morfologia, a sintática e a estilística. O intuito desse processo é compreender o texto bíblico em si mesmo, as suas ideias, intensões, forma literária. Por isso, há a necessidade de analisar cada uma das partes da perícopos de 18,28-38. Para tanto, é preciso lançar mão da delimitação do texto – recurso que nos permite perceber seu começo, meio e fim –, assim como sua segmentação e tradução. Dentro desse processo, nota-se que aparece, ao longo do texto de 18,28-38, o campo semântico da realeza de Jesus, que é o objeto desta pesquisa.

Esta pesquisa adentrou também no árido trabalho da crítica textual, que tem por finalidade reconstruir a redação dos manuscritos que chegaram até os dias atuais, através

da crítica externa e interna. Para esse trabalho, utilizou-se a 28ª edição Nestle-Aland do *Novum Testamentum Graece*¹⁴⁶. Nesse passo, explicaram-se as diferenças entre os diversos manuscritos, tendo sido apresentada a gênese de suas variantes. A análise lexicográfica possibilitou ainda adentrar na micronarrativa com o intuito de revelar seu campo semântico. Por fim, entra em cena a estrutura morfossintática da perícopé, ou seja, a análise do encadeamento das frases e uso das palavras no seu aspecto formal, observando a função de cada um dos elementos gramaticais na articulação do texto, sempre buscando manter a coerência da mensagem. Buscou-se, com isso, lançar as bases fundamentais para a construção da exegese desta perícopé.

¹⁴⁶ NESTLE-ALAND. *Novum Testamentum Graece*. 28 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

CAPÍTULO 2

O REINO DE DEUS NA TEOLOGIA JOANINA À LUZ DO ANTIGO TESTAMENTO

O objetivo da primeira parte deste capítulo é situar o texto de 18,28-38 sob o aspecto semântico mais amplo, discorrendo sobre a concepção de Reino de Deus à luz do Antigo Testamento. A seguir, esse mote teológico será apresentado a partir da perspectiva da teologia joanina. O Evangelho segundo João se inspira nas tradições do Antigo Testamento, mas acrescenta, no contexto das comunidades joaninas do final do primeiro século da era cristã, novos elementos da fé em Jesus Cristo.

A noção de Reino de Deus é amplamente explorada nos evangelhos sinóticos, de tal modo que se pode afirmar que, no Novo Testamento, esse tema surge de uma maneira particularmente central.¹⁴⁷ Os escritos neotestamentários fundamentam-se em tradições literárias tanto do Antigo Testamento como contemporâneas ao Evangelho segundo João, refletindo, portanto, as diversas expectativas messiânicas surgidas no período do segundo Templo.¹⁴⁸

As tradições joaninas, recolhidas de modo esplêndido no Quarto Evangelho, parecem não dar muita ênfase à temática do Reino.¹⁴⁹ No entanto, como é próprio do Evangelho joanino, pode-se entrever que a reflexão acerca do Reino de Deus é retomada a partir de fontes específicas utilizadas pelo autor do Quarto Evangelho, que aprofunda esta concepção à luz das Escrituras de modo a expressar o seu pleno e justo significado.¹⁵⁰

O conceito de Reino de Deus, tanto nos sinóticos como no Evangelho segundo João, é um tema teológico emergente e de grande importância no mundo judaico e cristão do século I d.C.¹⁵¹ No diálogo de Jesus com Nicodemos (cf. 3,1-21), encontra-se, por

¹⁴⁷ COENEN, L.; BROWN, C. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2007. p. 581. Somente a Israel, enquanto povo escolhido e fiel à antiga e nova aliança, pertencem a τὴν βασιλείαν τοῦ Ἰσραὴλ (At, 1,6); em Jo 3,5, usa-se a locução “τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ”. Com base no Antigo Testamento, os escritos neotestamentários apresentam Jesus como o verdadeiro rei de Israel (Mt 13,41; 16,18; Lc 1,33; 22,30; 23,42; 2Tm 4,1; 2Tm 4,18; 2Pd 1,11)

¹⁴⁸ FLUSSER, D. **O Judaísmo e as Origens do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2002. p. 17.

¹⁴⁹ BROWN, R. E. **The Community of the Beloved Disciple**. New York: Paulist Press, 1979. p. 13. Na teologia joanina, Jesus não é o Messias davídico, mas o Filho de Deus. O evangelista apresenta uma nova definição de Reino, no sentido de que as comunidades cristãs pertencem a um Reino de origem divina

¹⁵⁰ CARSON, D. A. **The Gospel according to John**. Leicester, England; Grand Rapids, MI: Inter-Varsity Press; W.B. Eerdmans, 1991, p. 148.

¹⁵¹ WATT, J. V. D. The Spatial dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John. **Journal HST Theologese Studies**, University of South Africa, v.72, n. 4, Oct/2016, p. 1.

meio de uma linguagem metafórica, a concepção joanina do Reinado de Deus.¹⁵² A expressão Reino de Deus em 3,1-8 é introduzida com a solene fórmula “em verdade em verdade vos digo” (3,3), que evidencia as características da teologia joanina. Jesus afirma que quem não nascer de novo, não verá o Reino de Deus. Em diálogo com um judeu, que fundamentava suas convicções nas Escrituras, a expressão Reino de Deus remete, nesse contexto, à experiência escatológica do fim dos tempos, da vida eterna, da ressurreição.¹⁵³ Na perspectiva do Quarto Evangelho, entrar no Reino de Deus corresponde a entrar na realidade já inaugurada ou realizada por Jesus. É participar da vida eterna oferecida por Ele.¹⁵⁴

Na verdade, os elementos conceituais acerca do Reino de Deus estão presentes em todo o Evangelho segundo João, em ações típicas de realeza ou soberania de Deus realizadas por Jesus e interpretadas à luz do Antigo Testamento. O Evangelista apresenta Jesus, cuja constante presença no meio do povo protege e salva aqueles que o acolhem. Ele é o enviado que expressa seu amor e misericórdia a todos; nEle se cumpre as promessas messiânicas (cf. 1,50; 4,42; 6,16; 12,13):

O motivo da realeza emoldura o agir e falar de Jesus (cf. 1,49; 12,13.15; 18,33.36.37.39; 19,3.12.14.15.19.21): no início Natanael que confessa o rei de Israel (1,49), e essa confissão é retomada na aclamação da entrada em Jerusalém (12,13); no final do evangelho predomina o motivo da dignidade régia de Jesus. Relacionada a ela, está a expressão βασιλείαν τοῦ θεοῦ (“Reino de Deus”) em 3,3.5, cujo vínculo com o interrogatório de Pilatos é óbvio.¹⁵⁵

Obviamente, a expressão Reino de Deus é menos frequente no Quarto Evangelho que nos sinóticos. Para se atestar isso, há de se recordar que as narrativas das parábolas do reino são totalmente ausentes no relato joanino. Enquanto nos sinóticos o Reino de Deus é descrito como vinha (cf. Mt 23,1-16), semente lançada que cresce (cf. Mc 4,26-29) e fermento escondido na massa (cf. Lc 13,20-21), a centralidade do Reino, no Evangelho segundo João, revela-se na pessoa de Jesus. No entanto, a concepção de Reino de Deus é desenvolvida por meio das tradições presentes no AT e atualizadas no NT a partir da experiência da fé em Jesus Cristo.

¹⁵² MATEOS, J.; BARRETO, J. El evangelio de Juan, p. 178. No diálogo com Nicodemos, o evangelista apresenta o ensinamento de Jesus acerca do Reino de Deus, que supõe o nascer de novo, pois o plano salvífico de Deus por meio do Messias Mestre pressupõe uma nova relação com Deus e entre aqueles que seguem o Mestre.

¹⁵³ MATEOS, J.; BARRETO, J. El evangelio de Juan, p. 149.

¹⁵⁴ ALDAY, S. C. El Evangelio según San Juan, p. 151.

¹⁵⁵ SCHNELLE, U. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2017. p. 903.

2.1. O Reinado de Deus no Antigo Testamento

O Reinado de Deus é um dos motes teológicos do Antigo Testamento que está presente em várias partes da tradição veterotestamentária (literatura profética, sapiencial e apocalíptica). Contudo, a locução “Reino de Deus”, propriamente dita, não está presente nos textos da Antiga Aliança. Há, contudo, uma concepção da soberania e realeza de Iahweh (Ex 15,18), presente sobretudo nos salmos reais (cf. Sl 47; 93; 97; 99; 145; 146). Quando os autores neotestamentários se apropriam, assim, da locução βασιλείαν τοῦ θεοῦ, baseiam-se, por um lado, na concepção veterotestamentária da soberania de Deus e são influenciados, por outro, pelos vários desenvolvimentos semânticos que essa concepção sofreu em ambiente rabínico e de diáspora, durante o segundo Templo.¹⁵⁶

O termo hebraico que mais se aproxima da expressão reino de Deus é, מְלִכּוּת (malkût), cujo sentido inclui a ideia de realeza, reino, reinado, governar.¹⁵⁷ O uso desse termo nos escritos veterotestamentários geralmente é designado para descrever os reinos no sentido político profano (cf. 1Sm 20,31; 1Rs 2,12). É complexa a tarefa de precisar quando Israel atribui o título de “rei” para Iahweh:

Nos livros do cânon hebraico, a exata expressão “reino de Deus” não aparece. “Reino de YHWH” ocorre uma vez no relativamente posterior 1 Crônicas (28,5), onde Davi fala de Salomão sentado no trono “do reino de YHWH” (malkût YHWH). A palavra “realeza” ou “reino” (malkût) por vezes ocorre em outros contextos em que fica claro que o reino ou poder pertence a Deus, mas não existe uma fórmula fixa: p. ex., Sl 103,19 (“sua realeza”); 145,11-13 (“teu reino”); 1Cr 17,14 (“meu reino”).¹⁵⁸

Alguns estudos apontam que foi necessária a experiência da instituição da monarquia para desenvolver a concepção de Reino de Deus.¹⁵⁹ No período dos juízes, Israel tem aversão a concepção canaanita de reis divinos (cf. Jz 8,22-23; 1Sm 12,12).¹⁶⁰ No entanto, quando se constrói o palácio real em Jerusalém, surge a ideia de construir um templo para Iahweh (cf. 1Rs 5,16-19) semelhante a estrutura de um palácio.

¹⁵⁶ O período do Segundo Templo refere-se à constituição do judaísmo disperso depois do exílio da Babilônia a partir de 538 a.C. (Cf. NEF ULLOA, Boris Augustín. A presença dos samaritanos na obra lucana (Lc-At): uma análise de sua importância teológica na reconstituição de Israel realizada pelo Messias Jesus, o filho de Jacó. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, n.41, v. 26, maio/ago. 2012, p. 363).

¹⁵⁷ BOGAERT, P. M.; DELCOR, M.; JACOB, E.; LIPÍNSKI, E.; MARTIN-ACHARD, R.; PONTHOT, J. *Dicionário Enciclopédico da Bíblia*. Tradução Ary E. Pintarelli, Orlando A. Bernardi. São Paulo: Loyola/Paulus/Paulinas, 2013, p. 1142.

¹⁵⁸ MEIER, J. P. *Um Judeu Marginal: repensando o Jesus Histórico - II*. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 18.

¹⁵⁹ PEELS, H. G. L. The Kingdom of God in the Old Testament. *Journal In Die Skriflig*, v. 35, n. 2, 2001, p. 178.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 179.

Os salmos que exaltam a realeza de Deus (cf. Sl 95,3; 24; 47,8) expressam que essa concepção passa a ser um elemento integrante da fé de Israel. Relacionada a essa ideia, surge o conceito de “ungido de Iahweh”, particularmente nos textos que se referem à eleição de reis.¹⁶¹ A tradição bíblica manteve a memória do ritual de unção de reis como pessoas divinamente aprovadas para a função real (cf. 1Sm 10,1; 1Sm 16,1; 1Rs 1,39).¹⁶²

Embora também em Israel fossem ungidos os sacerdotes, sobretudo os sumos sacerdotes, que se distinguiam dos demais por função e dignidade,¹⁶³ tal unção foi projetada, com a destruição da monarquia, para uma esperança no futuro de que Deus enviaria o seu unguento com o fim de reconstruir seu povo disperso. Nesse sentido, o conceito de Reino de Deus no Antigo Testamento perpassa os diversos momentos históricos de Israel, mas está diretamente relacionado com a soberania de Iahweh.

2.1.1. O Reino de Deus à luz da literatura profética

Com a queda de Jerusalém e o exílio na Babilônia da corte de Israel (586 a.C.), a realeza davídica conhece a sua maior crise, mas, não, a realeza de Iahweh.¹⁶⁴ A literatura profética do pós-exílio, de modo particular o Deutero-Isaías, proclama a soberania de Iahweh: “Eu sou Iahweh, vosso Santo, o criador de Israel, o vosso rei” (Is 43,15). Em sua profecia (cf. Is 41,21; 44,6; 52,7), Isaías anuncia que o Reinado de Deus é de paz; o Senhor é o redentor de Israel, aquele que transforma o sofrimento em alegria (cf. Is 52,9-10):

Foi das profundezas do desespero durante o exílio babilônico que os profetas falaram de uma futura restauração do reino de Deus em Judá, tendo Jerusalém novamente como a capital sagrada. Esta é a “boa nova” proclamada no Deutero-Isaías (que Jesus naturalmente teria lido como parte do Livro de Isaías) aos exilados: “Como são belos, sobre os montes, os pés do mensageiro que anuncia a paz, que proclama boas novas e anuncia a salvação dizendo a Sião: O teu Deus reina [*mālak ’elōhāyik*]! (52,7).¹⁶⁵

Com a queda de Jerusalém, Israel perde sua autonomia política, sendo continuamente subjugado por diferentes reinos. A tradição profética que nasce no pós-

¹⁶¹ MEIER, J. P. Um Judeu Marginal, v. II, p. 20. Segundo o autor, vários estudiosos, inspirados em Sigmund Mowinckel, consideram os Salmos 47, 93, 96, 97, 98 e 99 como salmos de entronização real, que celebram o domínio de Iahweh sobre a criação, Israel e sobre a história de ambos.

¹⁶² SOUZA, R. F. O desenvolvimento histórico do messianismo no judaísmo antigo: diversidade e coerência. **Revista USP**, n. 82, 2009, p. 10.

¹⁶³ SILVA, S. C., SILVA V. O Messias no Judaísmo e no Cristianismo. **Caminhos**, Goiânia, v. 15, n. 2, jul./dez. 2017, p. 254.

¹⁶⁴ HOUSE, P. R. **Old Testament Theology**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1998. p. 251.

¹⁶⁵ MEIER, J. P. op. cit., p. 21.

exílio interpreta esses eventos históricos como manifestação da soberania de Deus, que permite a dominação estrangeira para que seu povo se conscientize de suas iniquidades (cf. Is 43,24; 57,3-8; 58,1-2).¹⁶⁶ Assim, vai se desenvolvendo a ideia de que a conversão de Israel é condição para formar o vitorioso Reino de Deus. É nesse contexto que nascem as expectativas judaicas acerca da vinda de um rei enviado por Deus.¹⁶⁷

Assim, no decorrer da história de Israel, a convicção de que Iahweh é o único soberano de seu povo escolhido foi expressa de vários modos.¹⁶⁸ Há um desenvolvimento dessa temática, descrita a partir dos eventos históricos significativos, na qual, para o povo eleito, Iahweh reestabelece a justiça, o direito e a retidão (cf. Jr 23,5; Is 9,6; Mq 4,8).¹⁶⁹

A mensagem do Antigo Testamento acerca do Reinado de Deus ou a soberania de Iahweh apresenta dois âmbitos fundamentais sobre sua realização: o tempo e o espaço. Dessa forma, busca-se compreender onde e quando esse Reino se torna realidade. A tradição veterotestamentária apresenta as características de um Reinado de Deus universal, que se estende para toda a criação: todos os povos irão louvá-lo como único soberano (cf. Ml 1,14; Is 24,33; Jr 3,17). Em relação ao tempo, o Antigo Testamento fala de um Reinado de Deus permanente, eterno que se perpetuará até o fim dos tempos (cf. Sf 3,14-15; Is 33,17; 40,10; Ez 34).¹⁷⁰ Nesse sentido, na teologia do pós-exílio, a temática do Reinado de Deus passa a ter estreita relação como a noção de Deus como Rei Universal da Criação e com a da fidelidade do povo à Aliança,¹⁷¹ caracterizando-se, assim, essa temática do Reino de Deus, como um elemento constitutivo da fé de Israel, ao lado da Criação e da Aliança¹⁷².

Na literatura profética e apocalíptica do Segundo Templo, outras imagens vão sendo associadas a esse rei, tais como o pastor que cuida do seu rebanho, o justo juiz, o sucessor de Davi e um messias da linhagem de Aarão,¹⁷³ sobretudo durante os tempos difíceis que se seguirão no pós-exílio:

¹⁶⁶ SCHREINER, T. R. **The King in his Beauty**: a biblical Theology of the Old and New Testaments. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2013. p. 329.

¹⁶⁷ CULPEPPER, R. A.; ANDERSON, P. R. **John and Judaism**: a context relationship in context. Atlanta: SBL Press, 2017. p. 50. A visão apresentada pelo evangelista João é que os eventos realizados por Jesus devem ser interpretados à luz da tradição judaica acerca do cumprimento das promessas messiânicas anunciadas no Antigo Testamento.

¹⁶⁸ PEELS, H. G. L. *The Kingdom of God in the Old Testament*, p. 180.

¹⁶⁹ SELMAN, M. J. *The Kingdom of God in the Old Testament*. **Journal Tyndale Bulletin**, Cambridge, n. 40, v. 2, 1989. p. 180.

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 184.

¹⁷¹ PEELS, H. G. L. *op. cit.*, p. 183.

¹⁷² HOUSE, P. R. *Old Testament Theology*, p. 347.

¹⁷³ SCHREINER, T. R. *The King in his Beauty*, p. 427.

No Livro de Zacarias, a posição elevada de Jerusalém em face das nações começa a ser visualizada em termos apocalípticos, com uma batalha mundial definitiva vencida pelo Deus guerreiro para sua cidade santa. Condições paradisíacas prevalecerão quando YHWH se tornar rei de toda a terra (Zc 14,9: *wehāyā yahweh lèmelek 'al-kol-hā' āres*).¹⁷⁴

Nos escritos do pós-exílio, emergem duas linhas teológicas distintas acerca do Reinado de Deus: a teocracia sacerdotal, que se realiza por meio da fidelidade à Torah (cf. 1Cr 17,14; 28,5; 29,11; 2Cr 9,8; 13,8), e a visão apocalíptica escatológica, caracterizada pela concepção do advento de um reino futuro,¹⁷⁵ governado por um descendente de Davi (cf. Zc 9,9-10; Dn 2,44; 4,22).¹⁷⁶

2.1.2. O Reinado de Deus no contexto histórico de Segundo Templo

O longo período histórico denominado “Segundo Templo”, situa-se entre a volta do exílio da Babilônia (538 a.C.) até o final do séc. I d.C., quando o segundo Templo é destruído.¹⁷⁷ Durante esse tempo, Israel esteve sob o domínio de seis reinos diferentes que se alternaram no governo da Palestina: Império Persa, Grego, Ptolomeus do Egito, Selêucidas da Síria, os Macabeus (dinastia Asmonéia, a única não estrangeira) e, finalmente, o Império Romano. No processo de reorganização do povo, após o retorno do exílio, Esdras e Neemias tiveram um papel muito importante, seja no campo político ou religioso.¹⁷⁸

O período persa inaugurado por Ciro II (559-530 a.C.), adotou uma política favorável ao retorno dos exilados aos seus países de origem, reconstruindo o povo e lhe restituindo o direito de liberdade de culto.¹⁷⁹ Diante desse novo cenário político, muitos judeus exilados retornam para a Judeia, restauram Jerusalém e, sob a liderança de Neemias, dispõem-se à árdua tarefa de reconstruir o Templo de Jerusalém e reestabelecer

¹⁷⁴ MEIER, J. P. Um Judeu Marginal, v. II, p. 23.

¹⁷⁵ COENEN, L.; BROWN, C. Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento, p. 583.

¹⁷⁶ CARSON, D. A. The Gospel according to John, p. 149.

¹⁷⁷ GRABBE, L. L. **An Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus.** New York: T&T Clarck International Press, 2010. p. 3.

¹⁷⁸ SCHREINER, T. R. The King in his Beauty, p. 209. Esdras e Neemias trabalharam para reconstruir os muros de Jerusalém (Ne 12,27) e do Templo (Esd 1,4). Com eles, teve início o estudo da Torah, quando, sob a orientação da grande assembleia (ou Sinagoga), formou-se progressivamente no interior do judaísmo, a convicção de que a Torah escrita necessitava de uma atualização e releitura ao longo dos tempos (cf. NEF ULLOA, Boris Agustín. O método deráshico no judaísmo. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 18, n. 70, abr./jun. 2010, p. 35).

¹⁷⁹SCHLESINGUER, M. Judeus por opção: A conversão ao judaísmo desde os tempos bíblicos até nossos dias. **Web Mosaica: Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall, Porto Alegre**, v. 3, n.2, jul./dez. 2011, p. 72.

a paz na própria terra.¹⁸⁰ Durante aproximadamente dois séculos sob o domínio da Pérsia, as comunidades judaicas tiveram liberdade para seguir suas observâncias religiosas sem interferência estrangeira. Nesse período, em Judá, os sacerdotes tiveram um importante papel na organização religiosa e social do povo.¹⁸¹

Nos Livros de Esdras e Neemias, a interpretação teológica acerca da soberania de Iahweh passa pelos reis políticos, no sentido de que a eles serão atribuídas as expectativas de cuidar do povo escolhido (cf. Esd 4,6-8; Ne 1). A comunidade judaica deve responder com generosidade aos trabalhos de reconstrução do Templo, haja vista que o Templo terreno representa o Templo celeste; aquele é o sinal visível que o Senhor reina sobre Israel e restaura o seu favor ao povo escolhido.¹⁸² Por isso, durante o trabalho de reconstrução do Templo, quando se colocam os alicerces, o povo acompanha com cantos de louvor e choro de alegria (cf. Esd 3,10-13). É nesse período de ressignificação da identidade do povo que a devoção a Iahweh passa a ser expressa pela fiel obediência à Torá.

Depois de um longo domínio na Palestina, a Pérsia perde o controle de seu vasto império. Com a ascensão do império da Macedônia sob o comando de Alexandre, o Grande (334 - 323 a.C.), configura-se um novo cenário sociopolítico e religioso. Sob seu governo, Israel passou pelo processo de recepção da cultura helênica, incluindo o uso da língua grega, educação e religião, mas as comunidades judaicas continuaram a observar suas leis e o dia de sábado.¹⁸³ Em decorrência das conquistas de Alexandre, houve uma grande emigração de judeus para fora da Palestina, o que faz com o judaísmo se expanda para outras regiões e ganhe novos adeptos, inclusive pelos casamentos mistos com povos vizinhos.¹⁸⁴

Para muitos judeus, o Templo se tornou o *locus* da presença do Nome de Deus no meio do povo (2Cr 6,5-9.21-27), retomando sob nova perspectiva a tradição do Êxodo.¹⁸⁵ Na aliança estabelecida no Sinai, Iahweh promete habitar no meio de Israel (cf. Ex 24,16-18; Lv 26,11). Porém, para aqueles que estavam distante de Jerusalém, a presença de Deus não estava confinada no Templo. Sua concepção era que o Senhor habitava nas

¹⁸⁰ SCHREINER, T. R. *The King in his Beauty*, p. 210.

¹⁸¹ GRABBE, L. L. *An Introduction to Second Temple Judaism*, p. 43.

¹⁸² SCHREINER, T. R. *op. cit.*, p. 210.

¹⁸³ GRABBE, L. L. *op. cit.*, p. 7.

¹⁸⁴ SCHLESINGUER, M. *Judeus por opção*, p. 73.

¹⁸⁵ GREENE, J. R. *The Spirit in the Temple: bridging the gap between Old Testament absence and New Testament assumption*. **JETS: Journal of the Evangelical Theological Society**, v.55, n. 4, dez. 2012, p. 719.

alturas.¹⁸⁶ Devemos, no entanto, e ainda, salientar a importância dos Templos de Garizim, Elefantina e Leontópolis, que gozavam de grande prestígio e reconhecimento, tanto na Diáspora quanto em Israel. Embora os rituais de sacrifícios e as grandes festas fossem realizados somente no Templo, as sinagogas permitiam que os judeus, vivendo na diáspora, tivessem acesso à Torá. Portanto, para as comunidades judaicas da diáspora, a Palavra de Deus escrita tornou-se o maior dom recebido do Senhor e o símbolo da Aliança, de forma que no decorrer do segundo templo, Torá e Aliança são elementos inseparáveis na fé judaica.¹⁸⁷

Após a queda do império macedônico, os judeus estiveram sob o controle político do império egípcio dos Ptolomeus por quase dois séculos. Uma grande comunidade judaica cresceu no Egito, sendo a maior e mais famosa a de Alexandria. Essas comunidades tiveram um papel muito importante no judaísmo fora da Palestina. Muitos judeus da diáspora adotaram a cultura helênica.¹⁸⁸ A tradução do Pentateuco para o grego, possivelmente iniciou-se no Egito, por volta do ano 250 a.C.

Quando se tornaram independentes dos Ptolomeus, os selêucidas, vindos da Síria, tomaram o controle da Palestina e estabeleceram sua dinastia, com um governo autoritário e violento.¹⁸⁹ Por sua vez, quando Antíoco IV assumiu o poder (175 a.C.), ocorre uma grande mudança política em relação aos judeus.¹⁹⁰ Ele impõe pesados tributos, como nos cultos sagrados do mundo grego, proclamando a si mesmo como deus. Parte dos judeus aceitou e adotou os costumes e práticas helenistas; outros fizeram radical oposição tomando atitudes de enfrentamento à dominação; outros, ainda, resistiram à assimilação de sua cultura de forma passiva.

Nesse contexto, de grande violência e opressão, surge a revolta dos Macabeus. Matatias representava o grupo que, disposto ao enfrentamento militar, resistiu às práticas de profanação dos rituais sagrados e do Templo de Jerusalém, mantendo a identidade

¹⁸⁶ GREENE, J. R. The Spirit in the Temple: bridging the gap between Old Testament absence and New Testament assumption. **JETS: Journal of the Evangelical Theological Society**, v.55, n. 4, dez. 2012, p. 721.

¹⁸⁷ NEF ULLOA, B. A. O método deráshico no judaísmo. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 18, n. 70, abr./jun. 2010, p. 34.

¹⁸⁸ GRABBE, L. L. **A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period: The Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (335-175 BCE)**. Vol. 2. New York: T&T Clark Publishing Press, 2008, p. 156. Segundo o autor, fazer parte do mundo helenista incluía muito mais do que apenas adotar aspectos da cultura ou uso do grego clássico. Foi um processo de aderir aos ideais e costumes gregos, que perduraram por séculos.

¹⁸⁹ GRABBE, L. L. *A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period*, 215.

¹⁹⁰ HELYER, L. R. **Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period: a guide for New Testament Students**. Downers Grove: InterVarsity Press, 2002. p. 51.

religiosa judaica.¹⁹¹ Com a vitória dos Macabeus, estabeleceu-se a dinastia Asmonéia (166-63 a.C.), que iniciou o seu governo em Judá, mantendo Jerusalém como sede do governo, e mais tarde estendeu suas fronteiras, recuperando parte de territórios em direção ao norte.

A dinastia Asmonéia governou Israel por, aproximadamente, um século. Somente nesse período, os judeus conquistaram uma relativa independência política e puderam gozar de liberdade religiosa. Por séculos, Israel esteve na dependência da tolerância política e religiosa de seus conquistadores.¹⁹² Contudo, durante o período do segundo Templo, tanto os judeus que viviam próximos do Templo de Jerusalém, como os da diáspora procuraram conservar suas práticas de oração, culto e estudo da Torá.¹⁹³

Mesmo obtendo autonomia religiosa e política durante o governo dos Asmoneus, os judeus continuaram abraçando a cultura helênica e sua forma de governar. A partir da segunda geração, os governantes descendentes dos Macabeus se tornaram, progressivamente, ditadores. No ano 37 a.C., Herodes, o Grande, com o apoio das Legiões romanas e após três anos de guerra, derrotou Antígono, o Asmoneu, e instalou-se como rei da Palestina. Ele permaneceu no poder até sua morte (4 a.C.) e manteve-se fiel ao imperador de Roma, cooperando com o poder romano em todos os aspectos.

É nesse contexto de substituição de reinos e reinados no poder que o Antigo Testamento desenvolve as várias concepções teológicas acerca do Reinado de Deus. Nos diversos cenários que vão se configurando no decorrer dos séculos, Israel mantém sua fé no Deus soberano que guia, orienta, suscita esperança no meio de seu povo escolhido. É no contínuo estudo da Torá e vivência concreta de seus preceitos que Israel alimenta suas expectativas messiânicas.¹⁹⁴

Situar a literatura e teologia do judaísmo do segundo Templo abre caminhos para a compreensão do Novo Testamento, pois Jesus, seus apóstolos e discípulos leram e interpretaram as Escrituras de Israel sob a ótica, em muitos aspectos, do judaísmo do segundo Templo.¹⁹⁵ A Torá constitui-se como elemento central do judaísmo, passando a orientar os diversos aspectos da vida do povo escolhido, moldando as diversas interpretações e concepções acerca de como o Reino de Deus se concretiza na história. A

¹⁹¹ COHEN, S. J. D. **From Maccabees to the Mishnah**. London: Westminster, 1987. p. 22.

¹⁹² *Ibidem*, p. 99.

¹⁹³ NEF ULLOA, B. A. O método deráshico no judaísmo, p. 34.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 40

¹⁹⁵ HELYER, L. R. The Necessity, Problems and Promise of Second Temple Judaism for Discussion of the New Testament Eschatology. **Journal of the Evangelical Society**. Upland, USA, v. 47, n. 4, Dec. 2004, p. 597.

concepção de Reino de Deus, enquanto soberania divina foi mais desenvolvida na literatura apocalíptica, sobretudo nos dois últimos séculos do segundo Templo, como será apresentado a seguir.

2.1.3. O Reinado de Deus na Literatura Apocalíptica

A literatura judaica do segundo Templo é repleta de ensinamentos e teologias que foram desenvolvidas a partir das experiências religiosas, políticas e culturais contextualizadas no longo período do pós-exílio. A temática acerca do Reinado de Deus foi, em grande parte, desenvolvida nesse período. Os escritos apocalípticos¹⁹⁶ do Antigo Testamento foram mais desenvolvidos nos dois últimos séculos a.C., influenciados, sobretudo, pelo movimento apocalítico-profético.¹⁹⁷

O movimento apocalítico teve um papel muito importante no judaísmo, sobretudo nos períodos de crise¹⁹⁸. No contexto cristão, fazem parte desse movimento lideranças que se sentem desafiadas em sua missão apostólica, nas comunidades cristãs de até o século I d.C..¹⁹⁹ A literatura apocalíptica recolhe as tradições sapienciais-proféticas do judaísmo e do mundo semita e as transforma em um elemento de coesão em face da helenização, da dominação estrangeira e da institucionalização absolutista da ideologia política, cultural e religiosa do Império Romano.²⁰⁰

O gênero apocalíptico que surge no segundo Templo estabelece uma continuidade com os escritos clássicos proféticos, porém constitui-se como literatura distinta. É nos

¹⁹⁶ COLLINS, J. **The Oxford Handbook of Apocalyptic literature**. New York: Oxford University Press, 2014, p. 7. Segundo o autor, a literatura apocalíptica nas Escrituras é um gênero literário muito vasto, que tem uma estrutura conceitual distinta, mas na qual a revelação sobrenatural, o mundo celestial, anjos, demônios e julgamento escatológico desempenham um papel essencial. Pode-se considerar que essa estrutura conceitual constitui uma visão de mundo, que alguns estudiosos da Sagrada Escritura classificam como uma subdivisão da literatura profética. Ao lado da literatura sapiencial, o gênero apocalíptico, com sua linguagem simbólica, é uma forma de resistência anti-imperial.

¹⁹⁷ FRANLIFURTER, D. The legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories. In: VANDERKAM, J. C.; ADLER, W. A. (eds). **The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity**. Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press, 1996, p. 129.

¹⁹⁸ COLLINS, J. J. A **Imaginação apocalíptica**: uma introdução à literatura apocalíptica judaica. São Paulo: Paulus, 2010, p. 25; KOCH, K. **The rediscovery of Apocalyptic**. Naperville: Alec R Anderson, 1972, p. 33. Segundo Koch, os escritos apocalípticos compostos em hebraico e aramaico, como 1 Henoque, 2 Baruc, 4 Esdras e Apocalipse de Abraão, evidenciam que havia uma diversidade de interpretações apocalípticas da realidade, bem como vários grupos distintos de escritores desse gênero.

¹⁹⁹ RICHARD, P. **Apocalipsis, reconstrucción de la Esperanza**. Caracas: San Pablo, 2001, p. 10 (Col. Escuela de Biblia).

²⁰⁰ FIORENZA, E. S. The Book of Revelation, p. 6.

escritos apocalípticos que surge a crença na ressurreição e no julgamento coletivo e individual, expressando-se em uma linguagem simbólica-visionária.²⁰¹

Jesus inicia o seu ministério quando essas concepções, acerca do Reino de Deus, eram prevalentes. A partir de seus ensinamentos, ele conduz à plenitude a compreensão desse conceito. Os escritos neotestamentários fornecem uma ampla visão de como Jesus e sua audiência entenderam o Reinado ou soberania de Deus.²⁰² Mais que um conceito, o termo Reino de Deus evocava uma experiência histórica de um povo que foi conduzido por Deus como único soberano.²⁰³

Grande parte da literatura apocalíptica, composta no segundo Templo, foi, como mencionado, fortemente influenciada pela situação política então vigente.²⁰⁴ Os diversos impérios que governaram Israel nos séculos que seguiram o pós-exílio permitiram, em vários aspectos, uma relativa liberdade. Por outro lado, houve também, por parte de alguns impérios, opressão e falta de liberdade religiosa, cultural e econômica, que influenciou vários escritores do Antigo Testamento a escreverem de forma que influenciasse o pensamento religioso das comunidades judaicas.²⁰⁵ Outros grandes temas teológicos, relacionados a Iahweh como o soberano de Israel, que surgem nessa época, são o julgamento dos gentios que oprimem o povo escolhido (na Palestina), a restauração da nação judaica por meio de um futuro reino teocrático e a vinda de um Messias, que libertaria Israel de sua dominação e opressão.²⁰⁶

Um dos elementos constitutivos da tradição da fé judaica consistia na crença de que os descendentes de Israel formaram, no passado, uma grande nação, recordando o período de estabilidade da dinastia davídica.²⁰⁷ Contudo, as sucessivas alternâncias de dominação estrangeira reduziram Israel a uma pequena nação, às sombras de grandes poderes. Tal realidade desafiou a fé judaica. A vitória dos Macabeus representou uma intervenção divina, que não durou por muito tempo, em virtude da posterior ocupação romana. A perda da independência e do poder político foi considerável, desafiando as

²⁰¹ COLLINS, J. J. *The Oxford Handbook of Apocalyptic literature*, p. 28.

²⁰² HELYER, L. R. *The Necessity, Problems and Promise of Second Temple Judaism for Discussion of the New Testament Eschatology*, p. 599.

²⁰³ MEIER, J. P. *Um Judeu Marginal*, v. II, p. 15.

²⁰⁴ VANDERKAM, J. **An Introduction to Early Judaism**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Press, 2001. p. 3.

²⁰⁵ HELYER, L. R. *op. cit.*, p. 601.

²⁰⁶ FRANLIFURTER, D. *The legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories*. In: VANDERKAM, J. C.; ADLER, W. A. (eds.). **The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity**. Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press, 1996, p. 131.

²⁰⁷ GRABBE, L. L. *An Introduction to Second Temple Judaism*, p. 66.

comunidades judaicas a buscar um sentido para a sua história.²⁰⁸ É nas Escrituras, sobretudo na literatura profética e sapiencial, que os judeus buscam inspiração para reinterpretar a aliança e a soberania de Iahweh.

Um importante elemento acerca do Reino de Deus desenvolvida na época apocalíptica é a ideia de que Deus habita no meio do povo: “A minha Habitação estará no meio deles: eu serei o seu Deus e eles serão o meu povo” (Ez 37,27, o profeta do Exílio)²⁰⁹. De fato, na tradição apocalíptica profética, quando Deus reestabelece Israel na sua terra, Ele dará um novo coração e um novo espírito (Ez 36,24-29) para que se convertam e se renovem na aliança: “Porei no vosso íntimo o meu espírito e farei com que andeis de acordo com os meus estatutos e guardeis as minhas normas e as pratiqueis” (Ez 36,27). Assim, a realização do Reinado de Deus está relacionada com os cumprimentos das Escrituras e da Aliança (o início de uma mudança no conceito de Messias davídico).²¹⁰

Na concepção escatológica do Reino de Deus na linguagem apocalíptica, Deus é o Senhor da história e tem um plano em favor da criatura humana. No entanto, seu Reino encontra resistências, e o reino da Babilônia é antítese do Reino de paz e justiça proposto por Deus (Dn 2-4). O reino da Babilônia sintetiza todas as cidades e nações do mundo que desafiam e se opõem à cidade de Deus e seu domínio.²¹¹ O livro de Daniel foi redigido no tempo dos Macabeus (175-164 a.C.), mas, literário e ficticiamente, remete-se à Babilônia, como forma de encorajamento e resistência contra as atrocidades do Antíoco IV Epífanes.

Na sua origem, a literatura apocalíptica do segundo Templo, além de ser um veículo que transmite a visão religiosa de Israel, também teve a capacidade de transformar a realidade social e política, mobilizando a resistência.²¹² Como gênero literário, combina elementos da narrativa com grande vivacidade, descreve as visões sobrenaturais,

²⁰⁸ GRABBE, L. L. An Introduction to Second Temple Judaism, p. 69.

²⁰⁹ SOUZA, R. F. O desenvolvimento histórico do messianismo no judaísmo antigo: diversidade e coerência. **Revista USP**, n. 82, 2009, p. 9. O movimento apocalíptico se configurou como um importante instrumento de manutenção da identidade cultural, que visava a proteger o culto a Iahweh e o *ethos* judaico, fundamentado nas escrituras.

²¹⁰ BARRICK, W. D. The Kingdom of God in the Old Testament. **The Master's Seminary Journal**, California, v. 23, n. 2, p.173 – 192, 2012, p. 187.

²¹¹ *Ibidem*, p. 175.

²¹² YOUNG, A. P. Jewish Literature as resistance literature. In: COLLINS, J. (ed.). **The Oxford Handbook of Apocalyptic literature**. New York: Oxford University Press, 2014, p. 146. Segundo a autora, o Livro do profeta Daniel, por exemplo, com sua linguagem simbólica, oferece aos seus leitores um modo de percepção e representação da realidade de seu tempo, totalmente contrário à hegemonia imperial do período helenista.

retirando elementos das tradições sagradas do mundo judaico, bem como da Mesopotâmia, Pérsia e greco-romano.²¹³

Assim, os escritos apocalípticos do segundo Templo refletem a mentalidade de determinados grupos judaicos que se questionavam acerca da contradição entre os eventos da história e a esperança do Reino de Deus. Esses se apoiavam na fé de que Deus sempre intervém a favor de seu povo.²¹⁴ Por isso, encaravam a realidade como um dualismo: os reinos do mal, fundamentados na violência e injustiça, e o Reinado de Deus, fundamentado na aliança misericordiosa que sempre resgata seu povo oprimido, cuja situação de submissão era, tantas vezes, derivada da conduta de membros da própria nação judaica.

2.1.4. As expectativas messiânicas na literatura do Segundo Templo

Um dos elementos centrais da Torá é a autorrevelação de Iahweh no Monte Sinai, quando entrega a Lei a Moisés. Portanto, quando os autores apocalípticos se dirigem às comunidades judaicas, a autoridade normativa da Torá já era uma longa tradição em Israel. Dessa forma, os autores apocalípticos, em seus escritos, estabelecem uma relação profunda com os temas teológicos contidos na Torá, como o Reinado de Deus e as promessas messiânicas.²¹⁵

A realização do Reino de Deus é uma temática que, em vários textos, sobretudo nos salmos régios, está relacionada com as expectativas messiânicas.²¹⁶ A crença na vinda de um “Messias” que viria para restaurar Israel é uma concepção recorrente em toda a

²¹³ YOUNG, A. P. Jewish Literature as resistance literature. In: COLLINS, J. (ed.). **The Oxford Handbook of Apocalyptic literature**. New York: Oxford University Press, 2014, p. 147. Esta literatura de resistência é um fenômeno que emerge dentro de e em resposta a um poder hegemônico. Tal dominação incluem conquistas militares, escravidão, coerção ideológica, tortura, escravidão e exploração econômica. Portanto, enquanto gênero literário, tem uma função religiosa, social, política e histórica. Foi produzido dentro de uma cultura e proporciona uma moldura de sua visão da realidade.

²¹⁴ HELYER, L. R. The Necessity, Problems and Promise of Second Temple Judaism for Discussion of the New Testament Eschatology, p. 604. Os diversos grupos judaicos do séc. II a. C., como Saduceus, Essênios, Fariseus e Zelotes, dialogaram com os impérios herdeiros de Alexandre, o Grande, com a cultura helênica.

²¹⁵ COLLINS, J. The Oxford Handbook of Apocalyptic Literature, p. 282. O movimento apocalíptico em Israel foi plural em suas concepções, de modo que os diferentes autores apocalípticos expressaram, de diferentes formas, suas interpretações e atualização da Torah.

²¹⁶ ROSE, W. Messianic Expectations in the Old Testament. **Journal In Die Skriflig**, The Netherlands Theological University of the Christian, v. 35, n. 2, 2001, p. 285. A origem da palavra “Messias” tem suas raízes no termo hebraico מָשִׁיחַ (o ungido do Senhor; cf. 1Sm 2,20; Hab 3,13; Dn 9,25-26;). A locução “expectativas messiânicas”, neste estudo, refere-se à figura do futuro soberano, que Deus enviaria para trazer a salvação ao seu povo e estabelecer um Reino de paz e de justiça.

história do judaísmo, que remonta a períodos pré-monárquicos, ou seja, ao período dos Juízes (*shophetim*), e permanece até hoje.²¹⁷

Ao longo da história de Israel, a concepção de Reinado de Deus incorpora as diversas interpretações seguindo seus autores, que reinterpretem a Torá em diferentes cenários culturais, religiosos e políticos. Por isso, a noção de Reino de Deus e as promessas messiânicas não são convergentes.²¹⁸ No entanto, os conceitos de promessas messiânicas e de Reinado de Deus desenvolvidos no Novo Testamento se inspiram nos escritos do segundo Templo:

O judaísmo do período do segundo templo alimentava no povo hebreu, especialmente nos judeus do primeiro século da era cristã, a esperança da chegada de um redentor (messias) semelhante ao profeta Moisés, ao sacerdote Arão, a José e ao rei Davi, que iria libertá-los da opressão dos Estados estrangeiros, unificar o país e estabelecer a paz definitiva, não só em Israel, mas também em todo o mundo.²¹⁹

O desenvolvimento da reflexão teológica acerca da realização das promessas messiânicas no final do segundo Templo se distancia da figura de um messias terreno, ungido como rei, e passa para a imagem de um messias salvador que virá num futuro indeterminado.²²⁰ No entanto, a variedade de imagens e o amplo e complexo conceito de “ungido” evidenciam que, além das Escrituras, a literatura apocalíptica se inspirou em escritos sagrados de povos vizinhos. De certa forma, resulta de uma reformulação e interpretação de ideias messiânicas provindas de uma herança comum. Sabe-se que tal processo está relacionado com o fenômeno da diáspora.²²¹

A configuração do judaísmo no final do segundo Templo era pluriétnica. Essa pluralidade foi consequência de uma experiência religiosa e étnica, desenvolvida em um cenário de divergências contrastantes entre os diversos segmentos do mundo judaico.²²² Tal fenômeno abrangia realidades socioculturais muito distintas. O longo processo de interação com outras culturas e povos contribuiu para que também as concepções acerca das expectativas messiânicas fossem plurais.

²¹⁷ SILVA, S. C.; SILVA, V. O Messias no Judaísmo e no Cristianismo, p. 252.

²¹⁸ Ibidem, p. 250.

²¹⁹ SANTOS, C. A. Fronteiras entre o messianismo judaico antigo e o cristianismo primitivo. **Revista Jesus Histórico**, v. 8, n. 4, 2015, p. 70.

²²⁰ CHARLESWORTH, J. H. **The Messiah: Developments in Earliest Judaism and Christianity**. Minneapolis: Editor Fortress Press, 1992, p. 83.

²²¹ Ibidem, p. 84. O processo de incorporar elementos da cultura religiosa dos povos circunvizinhos ganhou força com a intensa helenização da era romana, quando os vários grupos judaicos foram influenciados, de diversas formas, pela cultura greco-romana e por suas concepções religiosas, particularmente pelo gnosticismo.

²²² LEITE, E. Qual era o Judaísmo de Paulo? **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 7, n. 13, dez. 2008. p. 86.

Em síntese, é nesse contexto de uma grande pluralidade de conotações acerca do Reinado de Deus que Jesus irá reelaborar tais concepções de esperanças futuras ligadas a Soberania de Deus, reinterpretando e atualizando as expectativas messiânicas a partir de um novo ensinamento.²²³

2.2. As concepções do Reinado de Deus para os contemporâneos de Jesus

Os escritos proféticos do pós-exílio, sobretudo Malaquias, Zacarias e Ageu, expressam que o cumprimento das promessas de realização do Reino de Deus será adiado para o futuro (Zc 8,3; Ml 3,1-5; Ag 2,20-23). A mensagem dos últimos profetas do segundo Templo é repleta de esperança. Eles proclamam que Iahweh estabelecerá uma nova Aliança, na qual o Senhor escreverá sua lei no coração de Seu povo (cf. Ez 36,26s).²²⁴

O Reinado de Deus não conhece à sua plena realização no AT. Permanece, porém, a promessa que a benção virá por meio de um futuro descendente de Davi. As promessas messiânicas são reiteradas, e o Novo Testamento, à luz dessas profecias, vê a realização e cumprimento das Escrituras na pessoa de Jesus Cristo.²²⁵ O reino de Deus é um ponto central da proclamação de Jesus. Ele anuncia e ora para que o reino de Deus se torne uma realidade concreta:

...quando Jesus ora pela vinda o reino de Deus, está apenas formulando em uma expressão mais abstrata, a esperança escatológica da parte final do AT e pseudoepígrafos, de que Deus haveria de vir no último dia para salvar e restaurar seu povo Israel.²²⁶

As comunidades judaico-cristãs onde se originou o NT nasceram e se desenvolveram em um contexto em que reis estrangeiros e locais oprimiam o povo. Essa realidade teve um impacto nas concepções messiânicas do primeiro século da era cristã.²²⁷ A doutrina cristã primitiva reflete os desafios que os seguidores de Jesus enfrentaram para manter sua identidade e sobreviver em circunstâncias de colonialismo, (aqui entendido como um sistema de exploração econômica e de dominação política, podendo mesmo ser compreendido como um modo de percepção do mundo e de enquadramento da vida social) tendo que continuamente resistir para não cooperar com a lógica expansionista do

²²³ MEIER, J. P. Um Judeu Marginal, v. II, p. 78.

²²⁴ SCHREINER, T. R. The King in his Beauty, p. 426.

²²⁵ Ibidem, p. 428.

²²⁶ MEIER, J. P. op. cit., p. 90.

²²⁷ KIM, S. *The kingship of Jesus in the Gospel of John*. Eugene: Pickwick Publications, 2018. p. 96.

império romano, que impunha sua linguagem, modelo econômico, religião, estrutura política e militar.

Nesse cenário, parece que as possibilidades dos povos dominados eram ou resistir ou acomodar-se diante do poder romano. Nas comunidades cristãs e judaicas, havia, possivelmente, uma ampla diversidade de atitudes e posturas diante do poder coercitivo de Roma. Esse modelo de governar subjuguou as pessoas, provocando, por outro lado, muita resistência em manter as tradições e visão de mundo dos povos dominados. É nessa perspectiva que se coloca o Quarto Evangelho como uma literatura de resistência.

Os escritos neotestamentários testemunham que as promessas do Reino de Deus, antecipadas no AT, são realizadas em Jesus Cristo. A nova criação, a nova aliança e o novo êxodo chegam com Jesus. Este é um outro modo de dizer que o Reinado de Deus veio. Os hagiógrafos do NT, frequentemente, descrevem tudo o que aconteceu com Jesus como a vinda do Reino de Deus, como recorda Schnelle:

A vinda e a atuação de Deus em seu reino é a base, o centro e o horizonte da atuação de Jesus. Com seu discurso sobre o Reino de Deus, Jesus realiza não só um diagnóstico do tempo, mas uma abrangente criação de sentido, cujo ponto de partida foi a experiência a intelecção de que Deus, de um modo qualitativamente está a caminho em favor da salvação das pessoas e que o Mal está sendo rechaçado.²²⁸

A soberania ou realeza de Deus que se manifestou em Jesus Cristo, segundo a visão de cada evangelista, pode ser reconhecida pelos ouvintes e leitores do mundo greco-romano do primeiro século da era cristã, porque os termos e conceitos de βασιλεύς (rei, soberano) e βασιλεία (reino, reinado) foram desenvolvidos historicamente, estando profundamente enraizados dentro de uma cosmovisão imperialista.²²⁹

A concepção imperialista do mundo greco-romano (e compartilhado em todas as culturas e civilizações do mundo antigo) moldava a estrutura política, econômica e religiosa. Esse sistema era estratificado e categorizado de forma a separar e discriminar as pessoas segundo sua identidade étnica e social, tais como escravo/livre, rico/pobre, romano/grego, judeu/gentio, homem/mulher. Além desses fatores, a identidade estava vinculada ao lugar geográfico em que habitavam.²³⁰

²²⁸ SCHNELLE, U. Teologia do Novo Testamento, p.130.

²²⁹ KIM, S. The kingship of Jesus in the Gospel of John, p.18.

²³⁰ WITHERINGTON, B. III. **New Testament Rhetoric**: An Introductory guide to the art of persuasion in the New Testament. Oregon: Cascade Books, 2008. p. 18.

As circunstâncias em que a comunidade joanina compôs seu Evangelho oferece uma importante chave hermenêutica para sua compreensão.²³¹

Como João se concentra (ainda mais que Mateus) na oposição dos FARISEUS a Jesus, é razoável supor que seu Evangelho tenha sido escrito na Galileia ou na Síria, regiões em que os conflitos dos cristãos com os fariseus da Judeia foram mais evidentes. Contudo, a tradição sustenta, de maneira enfática que João viveu em Éfeso, na Ásia Menor, embora fosse originário da Palestina e provavelmente tivesse informações, por meio de seus contatos, do que estava ocorrendo ali. Nesse caso, é possível que o material do Evangelho tenha assumido sua forma após haver sido transmitido várias vezes na Palestina antes de um grande número de judeus palestinos em outra região (incluindo a Síria Menor) como resultado da guerra 66-73 d.C.²³²

2.2.1 O Reinado de Deus na teologia Joanina

Os quatro Evangelhos relatam que Jesus chama seus discípulos, ensina a multidão, realiza ações extraordinárias, proclama o Reino de Deus, entra em conflito com as autoridades judaicas, é condenado e crucificado pelo poder romano, é sepultado e ressuscita permanecendo vivo, presente entre os seus discípulos. Porém, os relatos joaninos desses eventos têm a sua singularidade.²³³ Enquanto, nos sinóticos, há uma ênfase no Reino de Deus proclamado por Jesus, acentua-se, no Evangelho segundo João, Jesus como o agente de Deus que dá pleno cumprimento à realização do Reino, concedendo o dom da vida eterna.²³⁴

O Quarto Evangelho é dirigido às comunidades joaninas que enfrentavam a resistência das sinagogas judaicas. Os imperadores romanos eram cultuados como divindades. Nesse contexto de hostilidade, João compõe sua obra, com o fito de consolidar a fé em Jesus Cristo nas comunidades a quem se dirige:

Descobertas arqueológicas confirmam que as tradições do Quarto Evangelho pertencem, de fato, a um ambiente cultural judaico-palestino, isto é, o ambiente em que Jesus e o “discípulo amado” viveram. A obra adapta essas tradições a uma nova situação. A destruição do Templo em 70 d.C. e a posterior dispersão dos judeus são fatos que correspondem à ênfase de João no novo Templo.²³⁵

Depois da guerra de 70 d.C., muitos judeus do Império Romano desejavam distanciar-se das seitas que davam ênfase aos messias, ao REINO e às

²³¹ ORCHAD, H. C. **Courting Betrayal: Jesus as victim in the Gospel of John**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998. p. 48. Segundo a autora, uma importante fonte de informação da real situação dos cristãos no final do séc. I d.C. é a carta do Procônsul Plínio ao imperador romano Trajano. Nesta comunicação entre ambos, fica evidente a política de execução dos cristãos que recusavam a renunciar sua fé em Jesus Cristo.

²³² KEENER, C. S. *Comentário Histórico-Cultural da Bíblia*, p. 291

²³³ CULPEPPER, R. A.; BLACK, C. C. **Exploring the Gospel of John**. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996, p. 26.

²³⁴ *Ibidem*, p. 28.

²³⁵ WITHERINGTON, B. III. *New Testament Rhetoric*, p. 21.

PROFECIAS. Alguns cristãos não eram bem recebidos pelas autoridades das sinagogas locais, tratados como se o próprio fato de serem judeus estivessem em cheque por acreditarem que Jesus era o MESSIAS e aquele que trazia o Reino de Deus. Além disso, as autoridades romanas suspeitavam dos cidadãos que não prestavam culto ao imperador, mas não eram judeus. João escreve o Evangelho para assegurar a esses cristãos judeus que a fé deles em Jesus é genuinamente judaica e que são seus oponentes que interpretam o judaísmo bíblico de forma equivocada.²³⁶

Dessa forma, há de se atentar para o fato de que o Quarto Evangelho, tal qual boa parte do Novo Testamento, entra em contato com um mundo absolutamente multicultural do primeiro século depois de Cristo. Tal diversidade se reflete nas comunidades que buscam se identificar como discípulos de Jesus Cristo.

É de se notar que a expressão Reino de Deus no Evangelho segundo João não é, aparentemente, tão proeminente como nos sinóticos. O imaginário da realeza descrito por João é colocado de forma acentuada em sentido metafórico, mas é um tema central que, no Quarto Evangelho, serve de conexão a outros temas teológicos.²³⁷ Após mencionar o Reinado de Deus em 3,3-5, os elementos conceituais acerca da Realeza de Deus estarão presentes ao longo do Evangelho em formas típicas de ações reais, como julgamento, proteção e salvação.

A teologia joanina acerca do Reinado de Deus coloca-se na perspectiva da realização das promessas messiânicas presentes nos escritos proféticos-apocalípticos do Antigo Testamento. O Quarto Evangelho tem como pano de fundo as diversificadas tradições judaicas do séc. I d.C., retomando imagens e simbolismos presentes nas fontes literárias do Antigo Testamento:

Ainda que João não cite o AT tão frequentemente como o fazem os sinóticos, alusões a textos e imagens do AT parecem estar entretecidas nos discursos... As referências aos patriarcas Jacó (4,5-6; 1,51) e Abraão (8,31-58) refletem tradições que tinham se desenvolvido no judaísmo do séc. I.²³⁸

O ambiente sociopolítico externo ao Evangelho segundo João era de uma forte presença do império romano. Os discípulos das comunidades joaninas se esforçavam para encontrar seu modo de viver e interpretar a fé em Jesus Cristo no complexo cenário do final do primeiro século da era cristã, sob o domínio do império romano.²³⁹

²³⁶ KEENER, C. S. Comentário Bíblico-Cultural da Bíblia, p. 291, grifos do autor.

²³⁷ WATT, J. V. D. The spatial dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John. **HTS Theological Studies/Theological Studies**, South Africa, v. 72, n. 4, Oct. 2016, p. 1.

²³⁸ PERKINS, P. Evangelho Segundo João. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R. E. (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo: Novo Testamento e Artigos sistemáticos**. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2011, p. 735.

²³⁹ Ibidem, p. 738.

A forte presença na administração local, nas leis vigentes, no exército forte e no modelo comercial da época, trouxe um conhecimento amplo da cultura romana, de sua linguagem, de seu modo de pensar e organizar o poder, isto é, do seu modo de organizar e estruturar seu vasto reino. Esses recursos culturais e linguísticos estavam, provavelmente, à disposição do autor do Quarto Evangelho. O texto de 18,28-19,22 refere-se ao cenário político romano, aludindo às preocupações de conter rebeliões (18,36-40) e à legitimação de autoridade (19,11-12).²⁴⁰

Os cristãos tiveram que interagir com autoridades políticas romanas e usar o grego para se comunicar. A nível educacional, tiveram que adquirir conhecimentos propagados pelas correntes filosóficas da época; a nível ideológico, assumir certas normas e valores da época; a nível religioso, familiarizar-se com as práticas cultural do mundo greco-romano; por fim, a nível material, conviver no cotidiano com outras formas de organizar a vida.²⁴¹

No mundo mediterrâneo dos contemporâneos de Jesus, a cultura grega era frequentemente mesclada com a romana.²⁴² O evangelista João procura guiar seus leitores e ouvintes para viver a fé cristã mergulhados neste mundo (judaico/palestinense) hostil. A questão que se coloca é como acomodar, interagir, negociar com uma realidade que se opunha àqueles que confessavam que Jesus era o Cristo, Filho de Deus, e, ao mesmo tempo, não poder se isolar desse mundo.²⁴³

Alguns títulos cristológicos que o evangelista atribui a Jesus provinham do culto helenista aos governantes e ao imperador:

O campo semântico de σωτήρ/σωτηρία/σώζειν apresenta na época do Novo Testamento uma conotação político-religiosa: o imperador romano é o benfeitor e o salvador do mundo; ele garante não só a unidade política do império, mas também concede a seus cidadãos prosperidade, salvação e sentido. Também aqui, João estabelece um *elativo*, pois, para ele, quem salva é unicamente Jesus Cristo que dá já no tempo presente a vida eterna na fé.²⁴⁴

Para a comunidade joanina, não se podia esperar a salvação universal do mundo por parte das autoridades políticas, mas exclusivamente por Jesus Cristo crucificado e ressuscitado. A linguagem do amor descrita no capítulo 13 (lava-pés) é um ato

²⁴⁰ PERKINS, P. Evangelho Segundo João. In: BROWN, R.; FITZMYER, J.; MURPHY, R. E. (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e Artigos sistemáticos. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2011, p. 741.

²⁴¹ CARTER, W. John and Empire, p. 28.

²⁴² BROWN, R. E. **A comunidade do Discípulo Amado**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 1999, p. 15.

²⁴³ THATCHER, T. **What We have heard from the Beginning**: the Past, Present and Future of Johannine Studies. Waco, Texas: Baylor University Press, 2007, p. 281.

²⁴⁴ SCHNELLE, U. Teologia do Novo Testamento, p. 905.

paradigmático de amor altruísta que marca a comunidade de João (majoritariamente judaica) em oposição ao mundo. No entanto, o amor dos discípulos só pode ser expresso internamente, pois não é compreendido pelo mundo.

2.2.2. βασιλεία para Pilatos

No relato joanino da paixão de Jesus, a figura política de Pôncio Pilatos tem um lugar de destaque. O processo de julgamento e condenação de Jesus na corte romana foi de ordem política. Enquanto procurador romano, ele exerce o poder de dialogar com as autoridades locais – isto é, os membros do sinédrio (Anciãos, Sumos Sacerdotes, Escribas e Fariseus – e emitir a sentença de morte.²⁴⁵ Como representante de César, era de sua competência emitir um juízo sobre a acusação e declarar a sentença condenatória de flagelar e crucificar Jesus, conforme a lei do império.

Na cena de abertura da condenação de Jesus (18,28-32), embora não use explicitamente ainda o termo de rei ou de realeza, a presença de Pilatos como representante do poder romano significa a presença do poder imperial.²⁴⁶ O versículo 32 faz uma alusão ao tipo de morte pela qual Jesus seria condenado: “σημαίνων ποίω θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν”. As palavras são idênticas a 12,33 quando Ele mesmo declara que quando for elevado atrairá todos para si: “σημαίνων ποίω θανάτῳ ἤμελλεν ἀποθνήσκειν” (significando com que tipo de morte iria morrer). Na teologia joanina, ser elevado indica a fé no Messias glorificado e coroado rei (cf. 19,19). No contexto da condenação, tem a força de significado universal da morte de Jesus como rei dos Judeus (18,33).²⁴⁷

Segundo o evangelista João, o julgamento de Jesus diante de Pilatos se desenvolve de forma dramática e detalhada: sobre o acusado pesa a grave acusação que estaria agitando o povo contra a *pax romana*: κακὸν ποιῶν – malfeitor (cf.18,30)²⁴⁸, mas Pilatos trata a questão como relacionada à lei religiosa (cf. 18,31). Se o acusado era judeu, o caso deveria ser submetido à jurisdição de algum tribunal judaico, o que leva o prefeito a devolvê-lo aos líderes religiosos. Essa era a prática comum em todo o império (cf. At 18,15). No fim, o prefeito cede às exigências da aristocracia judaica. O fato de demorar

²⁴⁵ BROWN, R. E. El evangelio según Juan: XII-XXI, p. 1159.

²⁴⁶ LEUNG, M. M. The Roman Empire and John's Passion Narrative in light of Jewish Royal Messianism. **Journal Bibliotheca Sacra**, v. 168, oct./dec. 2011, p. 436.

²⁴⁷ AZAR, M. The Scriptural King. **Journal ST Vladimir's Theological Quarterly: Orthodox Theological Seminary**, New York, v. 50, n. 3, 2006, p. 256.

²⁴⁸ BROWN, R. E. op. cit., p. 1163.

em aceitar as recomendações dos principais sacerdotes pode muitíssimo ser indício de desprezo por eles e não de compromisso com a justiça. No entanto, é provável que com o tempo, Pilatos tenha se acostumado a ceder um pouco às vontades políticas do povo local, de modo que permaneceu em seu posto até 36 d.C.²⁴⁹ Portanto, Jesus de Nazaré é condenado a morte de cruz pelo procurador romano sob a acusação de natureza política das autoridades judaicas, afirmando que ele agitava o povo contra Roma. O diálogo entre Jesus e Pilatos revela que eles tinham concepções opostas acerca da realidade/natureza de βασιλεία.

A concepção de reino de Pôncio Pilatos reflete a mentalidade do mundo mediterrâneo do primeiro século d.C. Quando Pilatos governou a Judeia, essa região era uma pequena província romana administrada com forte presença militar, que reprimia com violência todos os movimentos libertários locais.²⁵⁰ A estrutura política imperial era extremamente focada na figura do imperador.²⁵¹ A elite real era composta por grupos familiares que detinham grandes poderes. Mesmo em âmbito local, as colônias também estavam socialmente organizadas em torno de famílias reais que, em diferentes níveis, controlavam o poder político, religioso econômico e social.

No diálogo de Pilatos com Jesus (cf. 18,33-38a), predomina a concepção de βασιλεὺς e βασιλεία com uma conotação estritamente política.²⁵² Tal visão reflete a lógica de um rei soberano governando um reino geograficamente estabelecido, com todo o aparato da época, no sentido pleno da palavra. Nos lábios de um governador romano, as palavras “Rei dos Judeus” significavam uma oposição ao poder romano na Judeia. A ironia de Pilatos contra essa possível oposição a Roma é revelada na cena em que Jesus recebe a coroa de espinhos dos soldados romanos (cf. 19,1-3), quando, sarcasticamente, Jesus, vestido com o manto vermelho, é apresentado à multidão como o “Rei dos Judeus”.²⁵³

²⁴⁹ KEENER, C. S. Comentário Histórico-Cultural da Bíblia, p. 359.

²⁵⁰ YAMAZAKI-RANSON, K. *The Roman Empire in Luke's Narrative*. New York: T&T International, 2010, 54. O autor menciona que Pôncio Pilatos exercia o cargo de governador romano na Judeia de 26 a 37 d.C.. Alguns escritores antigos, como Flavio Josefo, usa o termo latim Procurador ou o termo grego *evpitropo*. Encontra-se, nos escritos do historiador Philo Gaius, que Pôncio Pilatos foi nomeado pelo Imperador Tibério para o cargo de governador da Judeia por indicação de seu grande apoiador Lucio Aelius Sejanus, comandante da guarda pretoriana de Roma (cf. KÖSTENBERGER, A. J. “What is truth?”, p. 39).

²⁵¹ MALINA, B. J. *The social Gospel of Jesus: the Kingdom of God in Mediterranean perspective*. Minneapolis: Fortress Press, 2001, p. 18.

²⁵² LEUNG, M. M. The Roman Empire and John's Passion Narrative in light of Jewish Royal Messianism. *Journal Bibliotheca Sacra*, v. 168, oct./dec. 2011, p. 436.

²⁵³ MALINA, B. J.; ROHRBAUGH, R. *Social-Science Commentary on the Gospel of John*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1998, p. 250.

A tarefa de governar segundo a mentalidade do mundo mediterrâneo no tempo de Pilatos tinha uma relação com as autoridades divinas. A religião e a política eram dimensões, inextricavelmente, entrelaçadas, tanto para as autoridades judaicas que acusam Jesus, quanto para Pilatos. Nesse sentido, a Realeza de Jesus, seja de ordem religiosa ou seja política, era, de fato, uma ameaça para o governo de César.²⁵⁴ Assim, para Pilatos, a natureza do reinado de César, era também, de certa forma, divina, como expressa no título pelo qual era chamado: “*Res gestae divi Augusti*”.²⁵⁵

O sistema político-cultural romano era estruturado de forma que os governadores das províncias tinham, como responsabilidades, manter a paz e ser fiel a César. Essas eram condições essenciais para se manter no poder. No julgamento de Jesus, Pilatos tinha como responsabilidade investigar que ameaças ele podia trazer ao império romano. No entanto, segundo João, Pilatos não é capaz de chegar à verdade.²⁵⁶

Em síntese, a decisão de Pilatos por flagelar Jesus (cf. 19,1) é, aparentemente, um sinal para agradar aos judeus. Porém, tal atitude demonstra sua superioridade diante das autoridades judaicas. Sua concepção imperialista de reino, que incluía práticas de violência e dominação das colônias conquistadas, é evidenciada no relato joanino da paixão. Nas entrelinhas, pode-se entrever também que ele os humilha, porque não são capazes de perceber a inocência de Jesus,²⁵⁷ usado como exemplo que reforce que a soberania nacional pertence aos romanos.

Desta forma, a não resistência de Jesus o distingue dos verdadeiros revolucionários da Judeia. Reiteradamente, nos Evangelhos, Jesus afirma que o seu Reino não se baseia em força militar ou política, mas a maioria de seus ouvintes jamais entende o sentido dessas palavras: afinal, por que chamar-lhe “Reino” se não era um domínio político? Ao ouvir a palavra “verdade”, Pilatos muito possivelmente interpreta Jesus em sentido diferente: crê que se trata de um filósofo ou outro tipo de mestre. Como romano instruído, Pilatos talvez estivesse ciente de que os filósofos se retratavam como governantes ideais.²⁵⁸

²⁵⁴ HORSLEY, R. A. **Religion and Empire: People, Power and the life in the Spirit**. Minneapolis: Fortress Press, 2003, p. 129.

²⁵⁵ HUNT, L. J. **Jesus Caesar: a Roman Reading of the Johannine trial narrative**. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2019, p. 45.

²⁵⁶ RENSBERGER, D. The politics of John: the trial of Jesus in the Fourth Gospel. **Journal of biblical Literature**. v. 103, n. 2, 1994, p. 404.

²⁵⁷ Ibidem, p. 404.

²⁵⁸ KEENER, C. S. Comentário Histórico-Cultural da Bíblia, p. 360.

Assim, Pilatos despreza tanto a soberania de Israel, quanto Jesus, como a verdadeira testemunha régia da verdade. No entanto, a autoridade romana não está acima do poder divino, pois Israel não tem rei político, mas possui Deus como soberano e seu enviado, que é glorificado na cruz, para restaurar a soberania definitiva de Israel: Jesus é o verdadeiro Rei do universo (cf. 19,15).²⁵⁹

2.2.3. βασιλεία para Jesus

A concepção teológica do Reinado de Deus é, frequentemente, associada aos Evangelhos sinóticos, mas também na narrativa joanina esse tema tem um papel relevante. No Evangelho segundo João, Jesus é descrito como o messias-rei que realiza as promessas messiânicas de salvar Israel (cf. 1,49). Ele é o Profeta enviado por Deus para salvar o mundo (cf. 6,15). A todos aqueles que acreditaram nele e o acolheram como o Messias, foi concedido o direito de se tornarem filhos de Deus (cf. 1,12) e, assim, participantes do Reino de Deus:²⁶⁰

Assim como a βασιλεία de Jesus não é deste mundo (18,36). Também as pessoas precisam nascer do alto/de novo para participar da salvação. Ao contrário da multidão que julga superficialmente (cf. 6,15), os leitores e as leitoras do evangelho sabem da verdadeira realeza de Jesus Cristo, que consiste unicamente em sua legitimação pelo Pai.²⁶¹

Uma das características marcantes do Quarto Evangelho é a linguagem dualista e a cosmovisão joanina que distingue o mundo que vem do alto daquele que vem de baixo: “*Ele, porém, lhes dizia: ‘Vós sois daqui de baixo e eu sou do alto. Vós sois deste mundo, eu não sou deste mundo’*” (8,23).²⁶² Este dualismo não é temporal, mas, sim, espacial. Assim o Reinado de Jesus, em oposição ao reinado de César, não pertence a este mundo (cf. 18,36).

Todas as forças que se opõem a Jesus ou que o rejeita não pertencem ao seu mundo. O evangelista nomeia a origem e a natureza dessas dualizações.²⁶³ Essa moldura

²⁵⁹ RENSBERGER, D. The politics of John: the trial of Jesus in the Fourth Gospel. **Journal of biblical Literature**. v. 103, n. 2, 1994, p. 410.

²⁶⁰ WATT, J. V. D. The spatial dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John, p. 3.

²⁶¹ SCHNELLE, U. Teologia do Novo Testamento, p. 903.

²⁶² BEUTLER, J. Jesus on the way to Galilee: the Movement of the Word in John 1 – 4. **Melita Theologica**, Malta, n. 62 (2012), p. 7.

²⁶³ SCHNELLE, U. Teologia do Novo Testamento, p. 893. O autor faz menção a vários exemplos desse dualismo em João, que frequentemente se expressa em realidades opostas desde o prólogo, apresentando o *logos* como luz em oposição às trevas (cf. Jo 1,5); os que ouvem e creem na Palavra de Deus em oposição aos que a rejeitam; os filhos da luz (cf. Jo 12,36) em oposição aos filhos das trevas (cf. Jo 8,44). Nas palavras do autor, essas dualizações joaninas visam a levar os discípulos, os ouvintes do Evangelho, a optarem pela fé em Jesus Cristo como o enviado de Deus que vem do alto para salvar todos que o acolhe.

dualística cria uma divisão entre os elementos positivos (luz, vida, recuperação da vista), que se manifestam em Jesus Cristo, e os elementos negativos (trevas, morte, cegueira), que significam a rejeição de Jesus como o Messias enviado.²⁶⁴ No relato de João, os sinais realizados por Jesus (cf. 2,11; 4,53; 7,31; 9,36-38; 10,40-41; 11,47-48) funcionam como fortes evidências, para que todos creiam que Ele é, de fato, o Messias²⁶⁵. Nesse sentido, aqueles que o rejeitam escolheram os reis deste mundo e, por isso, permanecem na escravidão:

O envio do Filho ao mundo desemboca numa visão dualista do mundo. A vinda do Revelador desvela, com efeito, as trevas nas quais vivem os homens. Se a ordem da revelação se caracteriza como luz, verdade, liberdade de vida, a esfera do mundo se mostra como espaço das trevas, da mentira, da carne, da escravidão e da morte. Esse dualismo não é ontológico, mas histórico: é provocado pela vinda do Filho.²⁶⁶

Para João, os sinais realizados por Jesus indicam que a promessa de uma nova criação anunciada no Antigo Testamento se realizara na pessoa do Cristo. A cura do filho do funcionário real (cf. 4,46-54) aponta que a doença foi erradicada conforme a profecia de Is 35; a recuperação da vista também é sinal do cumprimento do anúncio de Is 29,18; e a ressurreição de Lázaro (cf. 11) é a realização da futura ressurreição proclamada em Is 25,7-8. Os sinais foram realizados para que o mundo acreditasse que Jesus é o messias-rei anunciado nas Escrituras.²⁶⁷

Como mencionado anteriormente, o Messias-rei anunciado no Antigo Testamento seria um mediador entre Deus e o povo, e dele se esperava algumas ações específicas como:²⁶⁸ servir como mediador cultural para expiar os pecados do povo, intercedendo em tempos de necessidade; ele seria uma autoridade justa que garantiria a retidão e a justiça; cuidaria dos pobres e fracos (cf. Sl 72; 1Rs 3,5-9); seria um mestre sábio, guiado pelo Espírito de Deus, que lhe concederia conhecimento e força para governar com sabedoria e defender seu Reino. Como tal, o Messias-rei seria um príncipe universal da paz. Todas essas qualidades são integradas na descrição joanina de Jesus como Messias e Rei.²⁶⁹

O Quarto Evangelho apresenta Jesus como o Messias-rei (na teologia joanina, a realeza e o messiado de Jesus estão ao lado do tema dominante de Cristo como “revelador

²⁶⁴ CARTER, W. John and Empire, p. 181.

²⁶⁵ SCHREINER, T. R. **The King in his Beauty**: a biblical Theology of the Old and New Testament. Grand Rapids, Michigan: Baker Publishing Group, 2013, p. 507.

²⁶⁶ MARGUERAT, D. **Novo Testamento**: história, escritura e Teologia. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2015, p. 465.

²⁶⁷ Ibidem, p. 509.

²⁶⁸ CARTER, W. John and Empire, p. 187.

²⁶⁹ WATT, J. V. D. The spatial dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John, p. 4.

da Glória Divina”, que é enviado do Pai), que tem todas as qualidades descritas nas Escrituras.²⁷⁰ Todo poder e autoridade lhe foi concedido (cf. 3,35; 5,10) para levar à plenitude a missão de rei ideal, como aquele que cuida do povo (cf. 6,14s); como pastor, ele protege seu rebanho (cf. 10,28-30); Ele interpreta e observa a Lei; julga o mundo com justiça e misericórdia (cf. 5,19-24; 9,31-34; 10,17-18), assegurando a presença de Deus.²⁷¹

No ambiente do mundo mediterrâneo do séc. I d.C., uma das funções importantes do rei era assegurar a paz e estabilidade do seu reino. Isso deveria acontecer por meio de seu modo de governar, não somente porque o rei também era um líder militar, mas porque estabelecia leis que garantiam a paz, bem como sua observação e aplicação. Todos esses aspectos são muito bem desenvolvidos em João para apresentar Jesus como Messias.²⁷²

No judaísmo, a Lei de Deus era o padrão pelo qual o Senhor julgaria seu povo no fim dos tempos. Jesus apresenta suas palavras equivalentes à Palavra de Deus.²⁷³ Nesse sentido, o julgamento final escatológico desempenha um papel importante (cf. 12,44-50). Dentro dessa estrutura narrativa, João descreve que o Pai concede a Jesus o poder de julgar como um rei subordinado, pois é o Pai quem estabelece as leis: *Mas Jesus lhes respondeu: Meu Pai trabalha até agora e eu também trabalho* (5,17). O próprio Jesus se apresenta como o Filho de Deus enviado do céu (cf. 5,30-47).²⁷⁴ A visão joanina de realização dos eventos escatológicos é que eles acontecem na presença de Jesus conforme suas palavras (cf. 12,46-50).

Em João, o Messias-Rei prometido (cf. 1,41-45) confronta o mundo na presença do Reino escatológico encarnado, do qual Jesus é o rei. Ele desafia os oponentes judeus que estão convencidos de serem as autoridades legais para representar o povo de Deus diante das autoridades romanas.²⁷⁵ Ele ainda desafia o poder cósmico transcendente que se opõe ao Reino eterno do Pai: *É agora o julgamento deste mundo, agora o chefe deste mundo será lançado abaixo* (12,31).

Na primeira parte do Evangelho segundo João, as narrativas dos sete sinais são direcionadas, especificamente, ao povo judeu para levá-los a perceber que Jesus é, de

²⁷⁰ ROWLAND, C. Cristo no Novo Testamento. In: DAY, J. (org.). **Rei e Messias em Israel e no Oriente Próximo**, São Paulo: Paulinas, 2005. p. 501.

²⁷¹ SCHREINER, T. R. *The King in his Beauty*, p. 511.

²⁷² LINCOLN, A. T. *Life of Jesus as Testimony: The Divine Courtroom and the Gospel of John*. In: MERMELSTEIN, A.; HOLTZ, S. E. (eds). **The Divine Courtroom in Comparative Perspective**. Leiden: Brill, 2015. p. 146.

²⁷³ KEENER, C. S. *Comentário Histórico-Cultural da Bíblia*, p. 342.

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 148.

²⁷⁵ WATT, J. V. D. *The spatial dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John*, p. 5.

fato, o Messias esperado. Mas os líderes judaicos expressam uma hostilidade sempre crescente em relação a Jesus.²⁷⁶ Porém, mesmo diante de todos os sinais realizados por Jesus que evidenciam a sua identidade messiânica, as autoridades judaicas se endurecem contra Ele, acusam-no de blasfêmia e, determinadamente, decidem entregá-lo à morte. Depois de ter realizado todos os sinais, Jesus entra em Jerusalém aclamado como rei de Israel (cf. 12,12-15) e celebra sua última Páscoa.²⁷⁷

Na teologia joanina, os motes do Reino de Deus e da verdade estão interligados.²⁷⁸ A perícopes 18,28-38 é parte integral desses dois grandes temas do Quarto Evangelho. Em contraste com a entrada triunfal de Jesus em Jerusalém (cf. 12,13), quando a multidão o aclama como “rei de Israel”, esse título – “rei de Israel” ou “rei dos judeus” – é, para Pilatos, depreciativo. Ele não está interessado na verdade, que no Quarto evangelho é Jesus.²⁷⁹

Que é a verdade? Não foi apenas Pilatos que pôs de parte esta questão como insolúvel e, para a sua função, impraticável. Ainda hoje, tanto na ágora política como na discussão acerca da formação do direito, a maioria sente aversão por ela. Mas sem a verdade, o homem não se encontra a si mesmo; e, no fim das contas, abandona o campo aos fortes. Redenção, no sentido pleno da palavra, só pode consistir no fato de a verdade se tornar reconhecível. E esta se torna reconhecível, se Deus se torna reconhecível. Ele torna-se reconhecível em Jesus Cristo.²⁸⁰

A presença e o efeito do poder régio de Jesus são claramente ilustrados no diálogo com Pilatos. Dois reinos opostos, um deste mundo e outro que não pertence a este mundo (cf. 18,36-37), encontram-se. Sob a perspectiva terrena, a imagem descrita pelo evangelista, difere radicalmente da perspectiva transcendental.²⁸¹ Aparentemente, a figura mais poderosa do relato é Pilatos, cujo poder não é mérito seu. Contudo, também seu poder é da ordem transcendente, pois lhe foi concedido por Deus (cf. 19,10-11), para que Jesus seja glorificado. O foco em João é a presença de Jesus encarnado como rei universal, o que é revelado por sua morte na cruz e ressurreição. Ele é o rei de Israel e governa um reino cuja dimensão é universal:

No diálogo entre Jesus e Pilatos, trata-se da realeza de Jesus e, conseqüentemente, da realeza do reino de Deus. Precisamente no diálogo de Jesus com Pilatos torna-se evidente que não existe qualquer ruptura entre o anúncio de Jesus na Galileia – o reino de Deus – e os seus discursos em

²⁷⁶ RENSBERGER, D. The politics of John, p. 46.

²⁷⁷ Ibidem, p. 47.

²⁷⁸ KÖSTENBERGER, A. J. “What is truth?”: Pilates’s question in its Johannine and larger Biblical context. *Journal of the Evangelical Theological Society – JETS*, Chicago, v. 48, n. 1, Mar. 2005, p. 43.

²⁷⁹ Ibidem, p. 45.

²⁸⁰ RATZINGER, J. *Jesus de Nazaré: da entrada em Jerusalém até a Ressurreição*. 3 ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011. p. 177.

²⁸¹ WATT, J. V. D. The spatial dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John, p. 6.

Jerusalém. O centro da mensagem até a cruz – até a inscrição na cruz – é o reino de Deus, a nova realeza que Jesus representa. Mas o centro dessa realeza é a verdade.²⁸²

Enquanto rei, Jesus oferece tudo o que um rei político devia oferecer, tais como proteção, julgamento justo, vida digna, leis que orientam a prática da justiça e da retidão etc. A presença de Jesus como rei sugere, portanto, um tipo de presença régia que deveria transformar também os reinados deste mundo.²⁸³

Na perspectiva joanina, o reino deste mundo, enquanto espaço de exercício de poder político, aponta para a atitude de que todos aqueles que se deixam conduzir por Jesus e aceitam sua realeza assumem as mesmas atitudes e ações de proteger, dar a vida e servir, tal como Ele fez. Dessa forma, o Reinado de Deus de origem transcendental torna-se um paradigma para interpretar e compreender o reino de origem terrena. Não somente em termos conceituais, Pilatos não consegue compreender a natureza do Reinado de Jesus, mas também em termos de atitudes e ações. Acolher o Reinado de Jesus requer fé e adesão à sua proposta de Reino. Pode-se dizer que há um abismo entre a concepção de reino de Pilatos e o Reino de Deus anunciado por Jesus (já presente em 3,3: “nascido de novo”).

..., mas meu reino não é daqui (18,36). Essa confissão de Jesus coloca Pilatos numa situação estranha: o acusado reivindica realeza e reino (*βασιλεία*). Mas sublinha toda a diversidade dessa realeza, e o faz com uma anotação concreta que devia ser decisiva para o juiz romano: ninguém combate por essa realeza. Se o poder – e concretamente o poder militar – é característico da realeza e do reino, nada disso se encontra em Jesus. Por isso, não há sequer uma ameaça para os ordenamentos romanos. Esse reino não é violento. Não dispõe de legião alguma.²⁸⁴

Do ponto de vista comunicativo, a pragmática do relato joanino é reestruturar e fortalecer a fé em sua comunidade.²⁸⁵ Nos discursos de despedida de Jesus, a história é contada a partir da perspectiva de que Jesus é o Filho enviado de Deus. Assim, o Quarto Evangelho se coloca na dimensão de testemunho do Cristo encarnado, de seu ministério terrestre, da paixão e glorificação na cruz.²⁸⁶ O leitor do Evangelho já sabe, desde o início, que Jesus é o Rei de Israel (cf. 1,49); que Ele é o verdadeiro pastor em oposição aos ladrões e salteadores (cf. 10,1-8). Sabe também que Jesus rejeitou ser aclamado rei pela

²⁸² RATZINGER, J. Jesus de Nazaré, p. 178.

²⁸³ WATT, J. V. D. The spatial dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John, p. 7.

²⁸⁴ RATZINGER, J. op. cit., p. 174.

²⁸⁵ MARGUERAT, D. Novo Testamento, p. 4

²⁸⁶ Ibidem, p. 462.

multidão (cf. 6,15) porque busca a fé. Portanto, para a comunidade joanina, rejeitar Jesus como Rei/Messias é rejeitar Deus.²⁸⁷

2.3. Análise Narrativa

Após situar 18,28-38 em seu contexto literário e mediante a análise de sua estrutura morfossintática – o que foi realizado por esta pesquisa no capítulo 1º –, passa-se a estudar a perícopa em seu aspecto hermenêutico-teológico, sob a perspectiva sincrônica da abordagem narrativa. Quanto à aplicação do método, esta pesquisa opta por seguir a disposição do texto, tal qual ela se revela ao leitor no ato da leitura, destacando as várias instâncias narrativas, segundo a ordem de sucessão. Essa escolha, aliás, parece adequar-se ao próprio relato em questão, marcado pelos diversos personagens postos em ação em uma sucessão de cenas marcadas pelo espaço e tempo.

Nas últimas décadas, a emergência da abordagem linguístico-narrativa acabou por influir na exegese bíblica, coadjuvando com o método histórico-crítico.²⁸⁸ Porém, o objeto da narratologia, tanto no âmbito das ciências humanas como na exegese bíblica, é muito anterior. O ato de narrar é inerente ao próprio ser humano, que sempre sentiu a necessidade de contar a sua história. A Bíblia, como depósito rememorativo do povo de Deus, da sua experiência de fé e da sua constante interpretação dessa mesma experiência.²⁸⁹

No Quarto Evangelho, há uma reconhecível moldura literária, dentro da qual se explícita claramente o próprio programa narrativo consistente na intenção performativa, qual seja, conduzir o leitor a ter fé: “καὶ ὁ ἑωρακὼς μεμαρτύρηκεν, καὶ ἀληθινὴ αὐτοῦ ἐστὶν ἡ μαρτυρία . καὶ ἐκεῖνος οἶδεν ὅτι ἀληθῆ λέγει, ἵνα καὶ ὑμεῖς πιστεύητε.” (Aquele que viu dá testemunho, e o seu testemunho é verdadeiro, e ele sabe que fala a verdade, para que também vós creiais – 19,35).²⁹⁰ O autor do Quarto Evangelho deixa claro que o objetivo de seu relato escrito é para uma decisão de fé daqueles que reconhecem Jesus Cristo como o Senhor (20,31).

²⁸⁷ PERKINS, P. Evangelho Segundo João, p. 806.

²⁸⁸ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. **Para ler as narrativas bíblicas**: iniciação à análise narrativa. São Paulo: Loyola, 2009. p. 20.

²⁸⁹ MENDONÇA, J. T. **A construção de Jesus**: uma narrativa de Lc 7,36-50. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004. p. 17.

²⁹⁰ O leitor é interpelado diretamente pelo narrador a entrar na dinâmica de discípulo amado, dar testemunho de tudo aquilo que viu. Por isso, seu testemunho é verdadeiro, gerando fé na comunidade. Cf. VIGNOLO, R. **Personaggi del quarto Vangelo**: figure della fede in San Giovanni. Milano: Glossa, 1994. p. 45.

Sendo de caráter sincrônico, a abordagem narrativa não exclui outros métodos, como o histórico-crítico. A interdisciplinaridade dos dois métodos auxilia o estudo exegético em prol de não reduzir o texto bíblico a uma obra literária, esquecendo seu alcance teológico.²⁹¹ Enquanto chave de leitura, a análise narrativa tem um caráter introdutório, permanecendo sempre subordinada ao texto sagrado.

A proclamação do querigma cristão compreende a sequência narrativa da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo, acontecimentos dos quais os Evangelhos nos oferecem um relato detalhado. O narrar bíblico não se reduz a um simples relato, mas está alicerçado na história, é interpretado à luz da economia da salvação, origina-se de uma profissão de fé e situa-se dentro de um contexto de liturgia e catequese (cf. 1Cor 11,23-25).²⁹²

A análise narrativa considera o texto como meio de comunicação entre autor e leitor. Contudo, distingue os autores e leitores reais do autor e leitor implícitos, isto é, aqueles que pertencem aos anais da história daqueles que se revelam dentro do texto. Em oposição ao método histórico-crítico, de caráter generativo, centrado sobre o seu autor, a abordagem narrativa, em seu aspecto pragmático, coloca ao centro a dimensão performativa do texto. Segundo Marguerat, diante de um texto, o método histórico-crítico indaga sobre o que diz o texto, enquanto o narrativo perscruta qual é o efeito que o texto gera sobre o leitor.²⁹³

2.3.1. Instâncias narrativas

Há dois tipos de categorias ou instâncias narrativas que ordenam a narrativa: as intradieéticas das quais constituem os elementos internos do relato, como os personagens, trama, tempo e espaço; e as extradieéticas, as quais organizam os elementos externos do texto como autor, leitor, narrador e cenário.²⁹⁴ Observa-se, porém

²⁹¹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação bíblica na Igreja**. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 2017. p. 47.

²⁹² ZAPPELLA, L. **Manuale di analisi narrativa bíblica**. Torino: Claudiana, 2012. p. 45.

²⁹³ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. Para ler as narrativas bíblicas, p. 26.

²⁹⁴ As instâncias extradieéticas e intradieéticas distinguem-se pelo lugar que ocupam na história narrada. As primeiras referem-se a elementos narrativos que se encontram geralmente em um plano exterior ou em um nível diatéico inferior. As segundas referem-se a elementos narrativos que integram a história narrada. Além dos níveis extradieéticos e intradieéticos, há ainda o nível hipodieético ou metadieético, que decorre quando um personagem do nível intradieético conta a história. Cf. FLUDERNIK, M. **An Introduction to narratology**. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2009. p. 26.

que o mundo do relato sugere uma composição harmoniosa de todas essas instâncias, pelo que deve ser analisado em seu conjunto.

2.3.1.1. Narrador

Toda narrativa possui a voz de um narrador que conta a história. Sendo uma entidade fictícia criada pelo autor, ele é parte integral da obra.²⁹⁵ Pode ser heterodiegético, isto é, quando relata a história sem nela estar integrado como um dos personagens; homodiegético, quando transmite informações que adquiriu de sua própria experiência, tendo, por isso, um conhecimento direto e um papel secundário na história narrada; autodiegético, quando conta a sua própria história, assumindo-se como personagem principal. Nas narrativas bíblicas, é muito raro o narrador assumir o papel principal.²⁹⁶

2.3.1.2. Narratário

Ao proceder a seu relato, o narrador pode conceber uma entidade fictícia ao qual ele pode se dirigir, que na narratologia denomina-se narratário.²⁹⁷ Quando o narrador se socorre de determinada imagem para se referir a uma realidade concreta, pressupõe um narratário, o qual se constitui como um elo de ligação entre narrador e leitor.²⁹⁸ No texto de 18,28-38, o narratário pode, nesses versículos, ser identificado como sendo os judeus, que se distinguem dos chefes dos sacerdotes e autoridades judaicas, mencionados nos versículos anteriores.

2.3.1.3. Personagens

Os protagonistas de uma narrativa são uma das categorias fundamentais. Os personagens são os porta-vozes do narrador. Por meio de sua caracterização, as performatividade de suas ações e seus dizeres revelam um sistema de normas e valores dentro da narrativa, que dão alma, visibilidade, cor e vida ao relato.²⁹⁹

²⁹⁵ BAR EFRAT, S. **El arte de la narrativa en la Biblia**. Madrid: Cristiandad, 2002. p. 15.

²⁹⁶ ZAPPELLA, L. *Manuale di analisi narrativa bíblica*, p. 52.

²⁹⁷ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 21.

²⁹⁸ *Ibidem*, p. 25.

²⁹⁹ BAR EFRAT, S. *op. cit.*, p. 60.

Interiormente relacionados com os acontecimentos, os personagens são definidos pela relevância de sua ação na trama. Como personagem principal, personagem secundário ou figurante, adquirem, assim, funções específicas no desenvolvimento da narrativa.³⁰⁰ Ademais, a função dos personagens também é definida pela sua relação com o narrador. Além de dialogar com cada personagem, o narrador normalmente assume uma atitude perante as suas posições e ações. Desse modo, são o lugar de afirmação ideológica por excelência.

No plano do discurso, a caracterização dos personagens interfere diretamente na construção da história ou trama. Quanto ao modo, ela pode ser direta, quando se apresentam os atributos dos personagens, como traços físicos ou psicológicos; e indireta, quando o foco é colocado nos discursos, ações e reações dos protagonistas. Nesse segundo caso, já que as informações não são reveladas diretamente, o leitor deve inferir ou assumir dados sobre os personagens com base em suas interações.³⁰¹

2.3.1.4. Trama

A trama ou enredo tem a função de articular os vários acontecimentos, estimulando o leitor a envolver-se emocionalmente na narrativa. Pode-se considerar que, enquanto os personagens são a alma da narrativa, a trama é o seu corpo.³⁰² Os eventos articulam-se em uma sequência temporal e segundo uma lógica correspondente. Desse modo, cada um dos acontecimentos adquire significado através da posição que ocupa no desenvolver da trama. Quanto à sua finalidade, a trama poder ser de resolução, na medida em que a ação transformadora opera em um nível pragmático, aplicando-se em um fazer (proeza, cura, busca de pureza etc.); ou de revelação, quando o enredo culmina em um ganho de conhecimento sobre um personagem da história contada.³⁰³

2.3.1.5. O tempo

Na medida em que o relato se desenvolve no tempo, este é inerente à narrativa. Contudo, embora seja concebida em um tempo, a narrativa normalmente o transcende, no

³⁰⁰ ZAPPELLA, L. *Manuale di analisi narrativa bíblica.*, p. 154.

³⁰¹ BAR EFRAT, S. *El arte de la narrativa en la Biblia*, p. 67.

³⁰² ALTER, R. **The art of biblical narrative**. New York: Basic Books, 1981. p. 115.

³⁰³ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. *Para ler as narrativas bíblicas*, p. 72.

sentido de que constrói tanto o tempo da história – isto é, a sucessão cronológica dos acontecimentos – quanto o tempo do discurso – isto é, o plano da escrita e da leitura, necessário para materializar o tempo da história narrada.³⁰⁴ A velocidade da narrativa decorre da articulação do tempo da história com o discurso. O narrador nem sempre opta por seguir uma ordem cronológica; ele pode socorrer-se de pausas, introduzir um novo episódio ou cena, reduzir ou estender o tempo. O discurso pode assumir várias configurações: singulativo, quando relata o que aconteceu uma única vez; repetitivo, quando retorna ao acontecido várias vezes; ou iterativo, quando uma só emissão narrativa assume em conjunto várias ocorrências do mesmo evento.³⁰⁵ A narrativa bíblica sempre outorga um valor semântico ao tempo da história; este é teológico, contém e promove um *καιρός*, um tempo oportuno para a revelação.

2.3.1.6. Espaço

Em primeiro lugar, o espaço refere-se aos lugares onde se desenrola a ação e por onde se movem os personagens. Ao contrário do tempo, o espaço não compreende uma dimensão exterior à narrativa; ele existe dentro da narração.³⁰⁶ A referência espacial pode assumir vários aspectos: espaço interior ou espaço exterior, extensão de uma região e de uma cidade ou recanto de uma casa. Na micronarrativa de 18,28-38, a paixão de Jesus é narrada dentro e fora do pretório de Pilatos. Nas narrativas bíblicas, normalmente é o narrador quem indica o espaço onde se desenrola a ação.³⁰⁷

2.3.1.7. Focalização

Também denominada ponto de vista, restrição de campo ou foco narrativo, a focalização designa a perspectiva pela qual se apresenta a informação diegética, isto é, os elementos que compõem a construção do cenário imaginário por meio do qual a história é narrada.³⁰⁸ Também traduz uma posição afetiva, ideológica, moral ou ética em relação

³⁰⁴ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. Para ler as narrativas bíblicas, p. 99.

³⁰⁵ BAR EFRAT, S. El arte de la narrativa en la Biblia, p. 180.

³⁰⁶ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. op. cit., p. 101.

³⁰⁷ PORTE, S. E.; PELÁEZ, J.; WATT, J. M. **Modeling Biblical Language**: linguistic Biblical Studies. Leiden/Boston: Brill, 2016. p. 234.

³⁰⁸ FLUDERNIK, M. An Introduction to narratology, p. 41.

aos eventos descritos. Pode assumir três configurações: focalização externa, interna ou zero (também chamada esta última de omnisciente).

A focalização externa caracteriza-se pela narrativa de personagens e eventos descritos na perspectiva de um espectador que olha de fora e, não, de um narrador que faz parte da trama. A focalização interna decorre quando a informação diegética é centrada em um personagem. Quando o narrador transmite informações em uma perspectiva que transcende o tempo e o espaço, isto é, quando ele tem mais informações que os personagens, essa estratégia narrativa denomina-se focalização zero ou omnisciente.³⁰⁹

2.3.2. A trama a serviço da revelação em 18,28-38

Depois de investigar o conceito e as funções da trama na narrativa, faz-se necessário precisar se a natureza da trama de 18,28-38 é de revelação ou resolução. O evangelista coloca toda a força narrativa na revelação do personagem principal que é Jesus. O relato evidencia, na sua articulação, um enredo que revela não só um julgamento equivocado de Pilatos, mas também a própria revelação de Jesus como o Rei e a natureza de seu Reinado.³¹⁰

2.3.2.1. Os personagens no relato joanino da paixão

Os personagens são uma categoria fundamental em qualquer narrativa. Eles conferem a carga real ao relato que é apresentado ao leitor. São tão necessários ao enredo como os acontecimentos, com os quais estabelecem laços de forte interdependência. Na trama narrativa de 18,28-38, Jesus é o personagem principal, os outros que intervêm diretamente no relato são o grupo de judeus que conduz Jesus até o pretório e Pilatos.

Com o v. 28, inicia-se uma nova cena, mediante uma introdução feita pelo narrador: no amanhecer, Jesus é levado da casa de Caifás à residência temporária do governador romano (pretório). Várias informações são omitidas pelo narrador, como a identidade daqueles que conduzem Jesus até Pilatos. O itinerário percorrido entre os dois lugares também não é mencionado.³¹¹ Apenas a referência temporal é clara: era de manhã.

³⁰⁹ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. Para ler as narrativas bíblicas, p. 203.

³¹⁰ PORTE, S. E.; PELÁEZ, J.; WATT, J. M. Modeling Biblical Language, p. 235.

³¹¹ BRODIE, T. L. **The Gospel according to John: A literary and Theological Commentary**. New York: Oxford University Press, 1997. p. 547.

No contexto joanino, manhã remete à luz, em oposição as trevas. Há de se recordar que a grande revelação de Jesus como o Rei do universo, a ocorrer no dia em que a luz vence as trevas, será realizada em pleno dia por meio da salvação por morte de cruz. Jesus entra em um novo espaço (pretório) diante de um novo personagem (Pilatos) em uma nova manhã, ao passo que aqueles que o entregam agiram de noite, estão preocupados apenas com o ritual obscuro da lei e permanecem do lado de fora.³¹²

2.3.2.2. A Caracterização de Jesus

Todos os personagens são escolhidos pelo narrador de forma consciente e rigorosa. Sua caracterização é ponderada em função do lugar que ocupam na narrativa e do objetivo a que o texto propõe. A atenção do relato joanino da paixão tem como centro de sua focalização apresentar o desenlace do julgamento de Jesus por Pilatos. Jesus ocupa o centro do relato, o que permite afirmar que, nessa cena, Jesus é o personagem principal.

2.3.2.3. Personagens secundários e evocados

Alguns personagens do relato de 18,28-38 são apenas evocados, isto é, não entram diretamente na cena,³¹³ como Caifás, que é apenas mencionado no versículo 28. A voz do narrador introduz Pilatos como personagem secundário que está diretamente relacionado com Jesus. Surge também no texto um personagem coletivo, o grupo de judeus que conduz Jesus até Pilatos e dialoga com ele. A progressividade que caracteriza o processo de construção dos personagens faz com que o leitor se aproxime e se envolva no relato.

2.3.2.4. O simbolismo do espaço e o tempo em 18,28-38

Em estreita relação com episódio ou cena anterior, Jesus é conduzido pelas autoridades judaicas ao pretório de Pilatos para ser julgado e condenado pela manhã.

Literalmente “quatro da manhã”, era a última divisão romana da noite (vinda depois do canto do galo) de 3-6. É possível interpretar João no sentido de que o interrogatório feito por Anás e as negações simultâneas da parte de Pedro terminaram cerca de 3 horas; que durante o próximo período de três horas Jesus

³¹² ALDEY, S. C. *El Evangelio según San Juan*: el Evangelio del Camino, de la Verdad y de la Vida. Estella (Navara): Verbo Divino, 2010. p. 455.

³¹³ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. Para ler as narrativas bíblicas, p. 77.

estava com Caifás, e que, finalmente, perto de seis horas Jesus foi levado a Pilatos, onde o julgamento durou até cerca de meio dia, quando foi sentenciado (19,14). Em conformidade com Mc 15,1 e Mt 27,1, a segunda sessão do Sinédrio ocorreu “à primeira hora” e imediatamente a seguir Jesus foi levado a Pilatos. Lc 22,66 fala da reunião do Sinédrio “quando já era dia”.³¹⁴

Sabe-se que os oficiais romanos iniciavam os atendimentos públicos ao nascer do sol. Portanto, o termo “cedo” não é um exagero; muito provavelmente, signifique, nessa perícopes, 6 horas da manhã. O pretório refere-se ao antigo palácio de Herodes, o Grande, usado pelo prefeito romano quando vinha de Cesareia para Jerusalém quando das festividades. Não se trata, como acreditavam alguns comentaristas antigos, da fortaleza Antônia, situada no monte do Templo e que servia de base para a guarnição romana.³¹⁵

2.3.2.5. A importância dos diálogos e dos monólogos

A moldura em que os diálogos de Jesus e Pilatos são construídos pelo narrador segue uma estrutura repetitiva para introduzir o discurso de cada um dos personagens:

εἶπεν αὐτῷ,	E lhe disse
Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς,	Jesus respondeu
Ἀπεκρίθη ὁ Πιλάτος,	Pilatos respondeu
Ἀπεκρίθη Ἰησοῦς,	Jesus respondeu
Εἶπεν οὖν αὐτῷ ὁ Πιλάτος,	Então, Pilatos lhe disse
Ἀπεκρίθη ὁ Ἰησοῦς,	Jesus respondeu
Λέγει αὐτῷ ὁ Πιλάτος,	Pilatos lhe disse

Uma característica importante que se observa é que somente dois personagens tomam parte nesse diálogo entre Jesus e Pilatos. Não está claro se outras pessoas estão presentes ou não, mas o movimento consistente do narrador é entre Pilatos e Jesus. A partir do v. 33, narrativas seguem com um diálogo ininterrupto entre os dois personagens que se alternam no discurso. A voz do narrador deixa evidente quem está falando, o que fala e para quem se dirige.³¹⁶ O verbo λέγω (dizer) é usado por três vezes e ἀποκρίνομαι (responder), por quatro vezes. A alternância lexical entre os dois verbos é motivada a cada

³¹⁴ BROWN, R. Comentário ao evangelho segundo João, v. 2, p. 1274.

³¹⁵ KEENER, C. S. **Comentário Histórico-Cultural da Bíblia - Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

³¹⁶ BROWN, R. op. cit., p. 236.

ponto, dependendo de quem precede a fala. O diálogo é concluído por Pilatos, que no final do interrogatório se dirige às autoridades judaicas.

Além de Jesus e Pilatos, dois outros personagens coletivos são evocados: os judeus e chefes dos sacerdotes. Eles tomaram parte no relato precedente, tomando a decisão de entregar Jesus a Pilatos. O tema central do diálogo entre Jesus e Pilatos é sobre βασιλεία e ἔθνος.³¹⁷ Em um contexto de corte, parece ser natural a forte conotação política do discurso introduzido por Pilatos. No entanto, Jesus repetidamente muda o enfoque da conversa para outra dimensão de reinado.

Na parte conclusiva do diálogo, Jesus introduz uma nova temática: a verdade, que no Quarto Evangelho está relacionada com Deus e fundamenta a relação de Jesus com o Pai. Ele foi enviado ao mundo para dar testemunho da verdade. No entanto, Pilatos não está interessado no tema, retirando-se da presença de Jesus. Durante o interrogatório, Jesus coloca duas questões relevantes: a origem divina de sua autoridade e a verdade da qual dá testemunho. Pilatos tem três atitudes: é incapaz de ter uma reta compreensão do que Jesus fala, ignora-a e interrompe o diálogo bruscamente, afastando-se de Jesus.³¹⁸

2.3.3. A intertextualidade de 18,28-38 e 3,1-21

O fenômeno da recorrência do fenômeno linguístico denominado intertextualidade é muito presente nas Sagradas Escrituras. A intertextualidade pode ser definida como o encontro entre dois textos ou quando um remete ao outro;

A intertextualidade pode se definir como uma relação de co-presença entre dois ou vários textos, ou, se preferem, como presença efetiva dentro de um texto dentro de outro. Ela constitui, muito antes de ser redescoberta pelas ciências da linguagem, um princípio cardinal da exegese rabínica.³¹⁹

Em suma, a intertextualidade associa dois ou mais campos textuais para criar, eficazmente, um novo contexto no qual apresenta o texto a ser lido. Ela junta dois textos que não têm conexão literal ou lógica e promove, mediante essa interação dinâmica, um novo significado, uma espécie de semelhança. Portanto, a intertextualidade é inerente ao mundo da literatura, dela faz parte como um dos recursos principais na compreensão de um texto. No que se refere ao Reino de Deus, um exemplo de co-presença de 18,28-38 é

³¹⁷ BRODIE, T. L. The Gospel according to John, p. 532.

³¹⁸ PORTE, S. E.; PELÁEZ, J.; WATT, J. M. Modeling Biblical Language, p. 237.

³¹⁹ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. Para ler as narrativas bíblicas, p. 130.

a narrativa do encontro de Jesus com Nicodemos (cf. 3,1-5).³²⁰ O longo diálogo de Jesus com Pilatos sobre sua realeza é único nos Evangelhos, sendo narrado apenas por João e sem paralelos, portanto, nos sinóticos.

Os quatro Evangelhos narram a crucificação de Jesus na cruz, mas somente no Quarto Evangelho os soldados definem Jesus com a expressão “Salve, o rei dos judeus” (cf. 19,3). A colocação do subsequente diálogo de Pilatos com a multidão é uma característica particular da narrativa joanina, na qual a multidão pode ver Jesus com o manto e a coroa (de espinhos), os quais, mesmo com a ridicularização de Pilatos, são sinais de realeza.³²¹ A narrativa ainda destaca que Pilatos conduz Jesus para fora e o faz sentar no tribunal, o que, de certo modo, reflete a entronização de um rei.

2.3.3.1. Narrar em vez de argumentar

Pela forma com que apresenta as cenas da paixão de Jesus, o evangelista João manifesta a atitude de um discípulo que crê na gloriosa vitória de Jesus na cruz. A melhor forma de testemunhar e suscitar a fé no Filho de Deus não é argumentar, mas narrar. Isso porque, em primeiro lugar, sua comunidade cristã não é lugar de argumentação, mas de narração.³²² Nesse sentido, contando sua gênese e tudo que está relacionado à vida, morte e ressurreição do Mestre, os relatos do Evangelho ajudam as comunidades cristãs a compreenderem sua história, haja vista que o discipulado a Jesus é algo não para ser debatido ou argumentado, mas contado e vivido.

2.3.3.2. Deixar-se conduzir pelo texto

A narrativa tem a habilidade de conduzir o leitor para entrar no mundo do texto. Mediante a sua estratégia literária que se aproxima do drama – confira a forma de construir o enredo, os personagens, diálogos, perguntas, constatação e a voz do narrador que direciona aos acontecimentos –, faz com que o interlocutor se envolva com a narrativa.³²³ Desse modo, em sua narrativa da paixão de Jesus, o evangelista

³²⁰ AZAR, Michael. The Scriptural King. *St Vladimir Theological Quarterly Journal*, New York, v. 50, n. 3, 2006, p. 256.

³²¹ Ibidem, p. 257.

³²² METZ, J. B. Breve apología de la narración. *Concilium*, n. 85, 1973, p. 229.

³²³ MARGUERAT, D.; BOURQUIN, Y. Para ler as narrativas bíblicas, p. 38.

João demonstra uma grande habilidade dramática, construindo um cenário que capta a atenção do leitor.³²⁴

2.3.3.3 A cristologia narrativa do texto

No final do Quarto Evangelho, João explicitamente coloca seu relato a serviço da fé, revelando também traços de sua cristologia: ³²⁵“Jesus fez ainda, diante de seus discípulos muitos outros sinais, que não se acham escritos neste livro. Esses, porém, foram escritos para credes que Jesus é o Cristo, o Filho de Deus, e para que crendo, tenhais vida em seu nome” (20,30). Pode-se reputar que a identidade de Jesus emerge nos textos e que, assim como não há história sem discursos, relato ou narração, também não há identidade sem texto. Segundo Libânio:

O Evangelho segundo João atingiu o ponto mais alto da cristologia. De um lado, ele reinterpreta os Evangelhos sinóticos, sem repeti-los. Nele há uma base que nos faz tocar o Jesus palestinese. Comparte com os sinóticos traços de um mesmo esquema narrativo. Ele conheceu as tradições anteriores, quer sinóticas, quer próprias independentes. De outro, reelabora as tradições com liberdade, aprofunda a realidade de Jesus, sua filiação divina, em outro contexto histórico. Interessa-lhe mostrar a transparência divina de Jesus ou a presença do Pai em Jesus, e não tanto detalhes dos fatos ou literalidade das palavras.³²⁶

Dessa forma, no centro da cristologia joanina, encontra-se a certeza de que Jesus é aquele que dá a conhecer a pessoa e a vontade de Deus (1,18; 14,6). No entanto, aceitar somente isso não é suficiente para o autor do Quarto Evangelho, o qual faz a apresentação da coletânea e da redação das tradições joaninas, no intuito de tornar os seus leitores capazes de aceitar Jesus tanto como Messias, quanto também como homem, e não somente como um enviado do céu (20,31).³²⁷

³²⁴ LIBÂNIO, J. B. **Linguagens sobre Jesus**. v. II. São Paulo: Paulus, 2014. p. 87.

³²⁵ *Ibidem*, p. 95.

³²⁶ *Ibidem*, p. 100.

³²⁷ ROWLAND, C. Cristo no Novo Testamento. In: DAY, John (org). **Rei e Messias em Israel e no Oriente próximo**. São Paulo: Paulinas, 2005.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O processo de Jesus diante de Pilatos – cotexto que foi apresentado na presente pesquisa – é a dramatização e o epílogo de um longo processo que perpassa todo o texto joanino: a ideia de um conflito entre luz e trevas, entre a fé e a incredulidade; mais especificamente, entre Jesus e o mundo: *A luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam... Estava no mundo e o mundo foi feito por ele, e o mundo não o reconheceu* (1,5.10).

Pilatos é visto, nitidamente, como o representante de forças cósmicas e coletivas que o superam de muito: por trás de sua figura, há o grande Império Romano e os judeus que a ele conduzem Jesus; em uma só palavra, há tudo aquilo que João chama de “mundo”. Conforme todas as aparências, o vencedor desse processo cósmico e injusto é o mundo. De Pilatos, este obtém tudo o que queria: *Tomai-o vós e crucificai-o* (19,6).

No entanto, antes de conduzir o leitor a esse ponto da vida de Jesus, o evangelista deixa escrito as palavras profeticamente pronunciadas na última Páscoa: *Agora é o juízo deste mundo, agora o príncipe deste mundo será lançado abaixo* (12,31), *o príncipe deste mundo já está julgado e condenado ... Coragem! Eu venci o mundo* (16,11.33). Portanto, o processo já está decidido; a sentença verdadeira é outra: não a de Pilatos.

Esboça-se dois planos e duas ordens de grandeza no diálogo entre Jesus e Pilatos: o da força e do poder terrenos, concentrados em Pilatos e nos judeus; e o da Verdade, em que está Jesus. No aparente triunfo total do mundo, revela-se a derrota de todos os seus poderes e meios de repressão. *Victor quia victima*, comenta Santo Agostinho (*Confissões* 10,43): o verdadeiro vencedor é agora a vítima e pelo fato mesmo de ser vítima.

Perante Pilatos, Jesus fala sobre um Reino que não se origina nesse mundo e, muito menos, dá-se sob imposições ou mecanismos de violência conhecidos pelo Império Romano ou pelos revolucionários políticos-religiosos. De forma paradoxal ao ordenamento estrutural poder-violência praticado no *cosmos*, o Jesus joanino não propõe a construção de um Império, mas do Reinado de Deus. Na ótica joanina, *basileia* acontece no conhecimento da verdade personificada em Jesus. No Quarto Evangelho, a face da *basileia* é o próprio Cristo, a própria vida de Jesus. Essa realidade é revelada aos que o seguem: a mulher samaritana, ao cego de nascença, a comunidade joanina etc.

No final do relato da paixão, permanece esta mensagem para o leitor-discípulo: a figura de Pilatos como, no mínimo, vacilante. Ele fracassou como rei na tarefa de exercer um julgamento justo e como pessoa porque teve a possibilidade de se encontrar com o

verdadeiro rei do mundo, mas não o reconheceu como tal.³²⁸ De fato, a estratégia narrativa do evangelista ensina, por meio da caracterização de Pilatos, que há uma profunda conexão entre Jesus e a Verdade. Verdade é dom de revelação trazido por Cristo e, não, uma entidade metafísica do mundo acima. Ela não é identificada com Deus, mas a Cristo e ao Espírito, que exercem sua ação aqui embaixo, na história. O movimento da verdade, portanto, é descendente: é a da revelação, que é comunicada em Jesus Cristo e internalizada sob a ação da mente humana.

Isso não significa que há uma identificação entre Deus e a verdade: o próprio Deus sendo a Verdade, o Ser Supremo. Não é assim que se articula o pensamento no evangelista João. A palavra *aletheia*, em seus escritos, nunca é aplicado a Deus. A verdade, para João, é uma realidade histórica: a revelação definitiva trazida por Jesus Cristo e presente nele. A verdade pertence ao que os teólogos chamam de "economia": o advento da verdade é um acontecimento fundamental na história da revelação, o evento da graça (1,17) que abre os tempos escatológicos.

A verdade, em João, ao contrário da *Aletheia* do platonismo, não é, portanto, a essência divina, o ser transcendente de Deus ou a Palavra eterna vivendo com o Pai. Ao revés, tem seu "lugar" no homem Jesus, neste homem que se fez conhecido entre nós como o Filho de Deus. Esse acontecimento central na história da salvação, essa dádiva da revelação é que é a verdade.³²⁹ Quem conhece Jesus e aceita ser seu discípulo se aproxima da verdade.³³⁰

Em busca do Reino joanino, observou-se que a expressão Reinado de Deus origina-se no judaísmo antigo, notadamente naquele implementado a partir do segundo Templo, tendo sido, ao longo da história, objeto de múltiplas interpretações em relação ao seu conteúdo e ao tempo de seu cumprimento. No panorama do Novo Testamento, o Reino de Deus se faz o tema central da pregação de Jesus. Porém, em nenhum momento, apresenta uma definição concreta do que ele seja. O que existem são princípios do Reinado de Deus. Na perspectiva do texto joanino, o Reino de Deus é um enigma a ser interpretado. Esse enigma começa já nas poucas, mas significativas menções feitas sobre a *basileia* por parte do autor do Quarto Evangelho e no ineditismo do fragmento 18,36.

³²⁸ KÖSTENBERGER, A. J. "What is truth?", p. 51.

³²⁹ DE LA POTTERIE, I. La Vérité dans Saint Jean, vol. II, p. 1009.

³³⁰ RATZINGER, J. Jesus de Nazaré, p. 182. Segundo o autor, embora Pilatos representasse o poder romano por direito e tivesse como missão estabelecer a paz em seu reino, sua prática não se fundamentava na justiça, como ficou claro no julgamento de Jesus.

O relato joanino apresenta a contraposição entre duas concepções de reinado: o Reinado de Deus anunciado por Jesus e o reinado do império romano representado por Pilatos. O Reino da verdade estabelecido por Jesus tem suas raízes nas Escrituras de longa tradição em Israel. Para a comunidade joanina, a verdade tem poder em si mesma porque vem de Deus. Em João, Jesus incorpora, em sua missão de Rei-Messias, todas as esperanças de Israel, não mediante o poder político, mas pelas imagens do Bom Pastor que dá a vida pelas ovelhas; como a luz do mundo; como a ressurreição e a vida; como o caminho, a verdade e a vida etc.

Além do mais, no âmbito da comunidade joanina, a *basileia* está repleta de peculiaridades próprias desse evangelho. Essas podem ser identificadas a partir do nível de ressignificações sobre Jesus observadas na trajetória cristológica da comunidade. Dentro dessa perspectiva, a intenção de revelar Jesus como o Cristo, o Rei dos judeus – que os sinóticos propõem como meta de conhecimento – é pressuposta, no Quarto Evangelho, como ponto de partida.³³¹ Além disso, João aponta para um particular senso de escatologia presente na comunidade que traz, em sua realidade, a presença do Rei e seu modo de governo em meio às crises.

Em síntese, no Quarto Evangelho, Jesus é apresentado como o Messias, o Filho de Deus enviado ao mundo, segundo as promessas atestadas nas Escrituras. Em seu relato, João dá testemunho de que todas as expectativas messiânicas são realizadas em Jesus. O Messias divino é Jesus de Nazaré, rei dos Judeus, o *logos* encarnado. O evangelista convida os discípulos de Jesus a perceberem que, além do fato de nem sempre ser possível evitar o confronto com o poder romano, a comunidade sempre terá que escolher que Jesus é o seu Rei-messias e, não, César.

O evangelista apresenta o percurso de Jesus como o Messias enviado pelo Pai para estabelecer o Reinado de natureza transcendente, que se fundamenta na redenção da humanidade mediante a cruz, morte e ressurreição. Assim como o Pai enviou Jesus para salvar o mundo, Ele envia os seus discípulos na paz que só ele concede: *A paz esteja convosco! Como o Pai me enviou, também eu vos envio* (20,21).

³³¹ THEISSEN, G. **La religión de los primeros cristianos**: una teoría del cristianismo primitivo. Tradução de Manuel Olasagasti Gaztelumendi. Salamanca: Biblioteca de Estudios Bíblicos, 2002, p. 229.

REFERÊNCIAS

ALDAY, Salvador Carrillo. **El Evangelio según San Juan**: El Evangelio del Camino, de la Verdad y de la Vida. Estella (Navarra): Editorial Verbo Divino, 2010.

ALETTI, Jean-Noël. **Il Racconto come Teologia**: Studio Narrativo del terzo Vangelo e del libro degli Atti degli Apostoli. Roma: Edizione Dehoniane. 2009.

ALTER, Robert. **The art of biblical narrative**. New York: Basic Books, 1981.

AZAR, Michael. The Scriptural King. **Journal ST Vladimir's Theological Quarterly**: Orthodox Theological Seminary, New York, v. 50, n. 3. p. 255 – 275, 2006.

BAR EFRAT, Shimon. **El arte de la narrativa en la Biblia**. Madrid: Cristiandad, 2002.

BARRICK, William D. The Kingdom of God in the Old Testament. **The Master's Seminary Journal**, California, v. 23, n. 2, p. 173-192, 2012.

BEUTLER, Johannes. Jesus on the Way to Galilee: the movement of the Word in John 1-4. **Melita Theologica**, Malta, n. 62, p. 7-22, 2012.

_____. **A Commentary on the Gospel of John**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2013.

BOGAERT, Pierre-Maurice; DELCOR, Mathias; JACOB, Edmond; LIPÍŃSKI, Édouard; MARTIN-ACHARD, Robert; PONTHOT, Joseph. **Dicionário Enciclopédico da Bíblia**. Tradução Ary E. Pintarelli, Orlando A. Bernardi. São Paulo: Loyola/Paulus/Paulinas, 2013.

BRODIE, Thomas L. **The Gospel according to John**: A literary and Theological Commentary. New York: Oxford University Press, 1997.

BROWN, Raymond E. **A comunidade do Discípulo Amado**. 4 ed. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. **El evangelio según Juan: XIII-XXI**. 2. ed. Madrid: Ediciones Cristiandad, 2000.

_____. **A Morte do Messias**: comentário das Narrativas da Paixão nos Quatro Evangelhos. São Paulo: Paulinas, 2001. vol. 1.

_____. **Comentário ao evangelho Segundo João**. v. 2. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2020.

BROWN, Raymond E.; FITZMYER, Joseph A.; MURPHY, Roland E. (eds). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e artigos sistemáticos. Santo André: Academia Cristã; São Paulo: Paulus, 2011.

CARSON, Donald Arthur. **The Gospel according to John**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1991. (The Pillar New Testament Commentary).

_____. **O comentário de João**. São Paulo: Sheed Publicações, 2007.

CARTER, Warren. **John and Empire: Initial Explorations**. New York: T&T Clark, 2008.

CHARLESWORTH, James H. **The Messiah: developments in Earliest Judaism and Christianity**. Minneapolis: Editor Fortress Press, 1992.

COENEN, Lothar; BROWN, Colin. **Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2007.

COLLINS, John J. A **Imaginação apocalíptica: uma introdução à literatura apocalíptica judaica**. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **The Oxford Handbook of Apocalyptic literature**. Oxford: University Press, 2014.

COMFORT, Philip W; BARRETT, David P. **The text of the Earliest New Testament Greek Manuscripts**. Wheaton, Illinois: Tyndale House Publishing, 2001.

CULPEPPER, R. Alan; ANDERSON, Paul R. **John and Judaism: a context relationship in context**. Atlanta: SBL Press, 2017.

CULPEPPER, R. Alan; BLACK, C. Clifton. **Exploring the Gospel of John**. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 1996.

DAY, John. **Rei e Messias em Israel e no Oriente Próximo**. São Paulo: Paulinas, 2005.

DE LA POTTERIE, Ignace. **La Vérité dans Saint Jean**, Vol. II. Biblical Institute Press, Rome, 1977

EGGER, Wilhelm. **Metodologia do Novo Testamento: introdução aos métodos linguísticos e histórico-críticos**. São Paulo: Loyola, 1993.

FRANLIFURTER, David. The legacy of Jewish Apocalypses in Early Christianity: Regional Trajectories. In: VANDERKAM, James C.; ADLER, William Adler (eds). **The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity**. Assen: Van Gorcum; Minneapolis: Fortress Press, 1996.

FLUDERNIK, Monika. **An Introduction to narratology**. London/New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2009.

FLUSSER, David. **O Judaísmo e as Origens do Cristianismo**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

GARCÍA-MORENO, Antonio. **El evangelio según san Juan: introducción y exegesis**. Pamplona: NAVEGRAF, 1996.

GOROMAN, Michael J. **Introdução à Exegese Bíblica**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2017.

GRABBE, Lester L. **An Introduction to Second Temple Judaism: History and Religion of the Jews in the time of Nehemiah, the Maccabees, Hillel and Jesus**. New York T&T Clark International Press, 2010.

_____. **A History of the Jews and Judaism in the Second Temple Period: The Coming of the Greeks: The Early Hellenistic Period (335-175 BCE)**. Vol. 2. New York: T&T Clark Publishing Press, 2008.

GREENE, Joseph R. The Spirit in the Temple: bridging the gap between Old Testament absence and New Testament assumption. **JETS: Journal of the Evangelical Theological Society**, v. 55, n. 4, p. 717-742, dez. 2012.

GRILLI, Massimo; GUIDI, Maurizio; OBARA, Elzbieta M. **Comunicazione e pragmatica nell'exegesi biblica**. Milano: San Paolo, 2016.

GUSSO, Antônio Renato. **Gramática instrumental do grego: do alfabeto à tradução a partir do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 2010.

HELYER, Larry. R. The Necessity, Problems and Promise of Second Temple Judaism for Discussion of the New Testament Eschatology. **Journal of the Evangelical Society**, Upland, USA, v. 47, n. 4, p. 597-615, dec. 2004.

HOUSE, Paul R. **Old Testament Theology**. Downers Grove: InterVarsity Press, 1998.

HUNT, Laura J. **Jesus Caesar: a Roman Reading of the Johannine trial narrative**. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2019.

IZIDORO, José Luiz. Interação, Conflitos e Desafios na Identidade do Cristianismo Primitivo. **Revista Brasileira de História das Religiões**, Maringá, PR, v. 4, n.7, p. 64-75, mai. 2008.

KEATING, Daniel; LEVERING, Matthew. **Commentary on the Gospel of John**. Washington: Catholic University Press, 2010.

KEENER, Craig S. **Comentário Histórico-Cultural da Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 2017.

KIM, Sehyun. **The kingship of Jesus in the Gospel of John**. Eugene: Pickwick Publications, 2018.

KOCH, Klaus. **The rediscovery of Apocalyptic**. Naperville: Alec R Anderson, 1972.

KÖSTENBERGER, Andreas J. **John**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004.

_____. "What is truth?": Pilate question in it Johannine larger biblical context. **Journal of the Evangelical Theological Society – JETS**, Chicago, v. 48, n. 1, p. 33-62, Mar. 2005.

LEITE, Edgard. Qual era o Judaísmo de Paulo? **Horizonte**, Belo Horizonte, v.7, n.13. p. 85-97, dez. 2008.

LÉON-DUFOUR, Xavier. **Lectura del Evangelio de Juan: Jn 18-21**. Salamanca: Sígueme, 2001. v. IV.

_____. **Leitura do Evangelho segundo João: Jo 1-4**. São Paulo: Loyola, 1996. V. I.

LEUNG, Mavis M. The Roman Empire and John's Passion Narrative in light of Jewish Royal Messianism. **Journal Bibliotheca Sacra**, v. 168, p. 426-442, oct./dec. 2011.

LIBÂNIO, João Batista. **Linguagens sobre Jesus**. v. II. São Paulo: Paulus, 2014.

LIM, Sung Uk. Biopolitics in the trial of Jesus (John 18:28–19:16a). **The Expository Times**, University of Edinburgh, n. 5, v. 127, p. 209-216, Apr. 2016.

LIMA, Anderson de Oliveira. Interpretação bíblica, Historiografia e Linguística: novos paradigmas para a exegese Latino- Americana. **Revista Âncora**, São Paulo, v. 9, ano IX, p. 1-27, mar. 2014.

LINCOLN, Andrew T. Life of Jesus as Testimony: The Divine Courtroom and the Gospel of John. In: MERMELSTEIN, A.; HOLTZ, S. E. (eds). **The Divine Courtroom in Comparative Perspective**. Leiden: Brill, 2015. p. 145-166.

MALINA, Bruce J. **The social Gospel of Jesus: the Kingdom of God in Mediterranean perspective**. Minneapolis: Fortress Press, 2001.

MALINA, Bruce J.; ROHRBAUGH, Richard L. **Social-Science Commentary on the Gospel of John**. Minneapolis: Augsburg Fortress, 1998.

MALZONI, Claudio Vianney. **Evangelho segundo João**. São Paulo: Paulinas, 2018.

MANZATTO, Antonio. Identidade Narrativa de Deus nas Parábolas de Jesus. **Ateo**, Rio de Janeiro, v.22, n.58, p. 43-61, jan./abr. 2008.

MARGUERAT, Daniel. **Novo Testamento: história, escritura e Teologia**. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2015.

MARGUERAT, Daniel; BOURQUIN, Yvan. **Para ler as narrativas bíblicas: iniciação à análise narrativa**. São Paulo: Loyola, 2009.

MATEOS, Juan; BARRETO, Juan; HURTADO, Henrique; URBAN, Angel; RIUS-CAMPUS, Josep. **O Evangelho de São João: análise linguística e Comentário Exegético**. São Paulo: Paulus, 1999.

MEIER, John P. **Um Judeu Marginal**: repensando o Jesus Histórico - II. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

MENDONÇA, José Tolentino. **A construção de Jesus**: uma narrativa de Lc 7,36-50. Lisboa: Assírio & Alvim, 2004.

METZ, Johann Baptist. Breve apologia de la narración. **Concilium**, n. 85, p. 228-237, 1973.

MICHAELS, J. Ramsey. **The Gospel of John**. Grand Rapids, Michigan; Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2010. (The New International Commentary on the Old and New Testament).

MILLOS, Samuel Pérez. **Comentario Exegético al texto Griego del Nuevo Testamento**: Juan. Barcelona: Editorial Clie, 2016.

MLAKUZHYIL, George. **Christocentric Literary-Dramatic Structure of John's Gospel**. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011.

MORRIS, Leon. **The Gospel according to John**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1995. (The New International Commentary on the New Testament).

NEF ULLOA, Boris Agustín. O método deráshico no judaísmo. **Revista de Cultura Teológica**, São Paulo, v. 18, n. 70, p. 32-49, abr/jun, 2010.

_____. A presença dos samaritanos na obra lucana (Lc-At): uma análise de sua importância teológica na reconstituição de Israel realizada pelo Messias Jesus, o filho de Jacó. **Atualidade Teológica**, Rio de Janeiro, n. 41, v. 26, p. 359-370, maio/ago. 2012.

NESTLE-ALAND. **Novum Testamentum Graece**. 28 ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.

NOVO Testamento Interlinear Grego-Português. Tradução Vilson Scholz. 2. ed. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2019.

OMANSON, Roger L. **Variantes textuais do Novo Testamento**: análise e avaliação do aparato Crítico de “O Novo Testamento Grego”. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2010.

ORCHAD, Helen C. **Courting Betrayal: Jesus as victim in the Gospel of John**. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.

PEELS, Hendrik George Laurens. The Kingdom of God in the Old Testament. **Journal In Die Skriflig**, v. 35, n. 2, p. 173-189, 2001.

PERKINS, PHEME. Evangelho Segundo João. In: BROWN, Raymond, FITZMYER, Joseph, MURPHY, Roland E. (Orgs.). **Novo Comentário Bíblico São Jerônimo**: Novo Testamento e Artigos sistemáticos. São Paulo: Academia Cristã; Paulus, 2011. p. 731-816.

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A Interpretação da Bíblia na Igreja**. 6. ed. São Paulo: Paulinas, 2017.

PORTE, Stanley E; PELÁEZ, Jesús; WATT, Jonathan M. **Modeling Biblical Language: linguistic Biblical Studies**. Leiden/Boston: Brill, 2016.

RATZINGER, Joseph. **Jesus de Nazaré: Da entrada em Jerusalém até a Ressureição**. 3 ed. São Paulo: Planeta do Brasil, 2011.

REGA, Lourenço Stelio; BERGMANN, Johannes. **Noções do grego bíblico: gramática fundamental**. São Paulo: Vida Nova, 2004.

RENSBERGER, David. The politics of John: the trial of Jesus in the Fourth Gospel. **Journal of biblical Literature**, v. 103, n. 2, p. 395-411, 1994.

RICHARD, Pablo. **Apocalipsis, reconstrucción de la Esperanza**. Caracas: San Pablo, 2001. (Col. Escuela de Biblia).

ROBERTSON, Archibald Thomas. **Comentario al texto Griego del Nuevo Testamento**. Barcelona: Editorial Clie, 2003.

ROSE, Wolter. Messianic Expectations in the Old Testament. **Journal In Die Skriflig**, v. 35, n. 2, p. 275-288, 2001.

ROWLAND, C. Cristo no Novo Testamento. In: DAY, John (org). **Rei e Messias em Israel e no Oriente próximo**. São Paulo: Paulinas, 2005. p. 491-514.

SANTOS, Amador-Ángel Garcia. **Gramática do Grego do Novo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2008.

SCHLESINGUER, Arthur M. Judeus por opção: A conversão ao judaísmo desde os tempos bíblicos até nossos dias. **Web Mosaica: Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall, Porto Alegre**, v. 3, n. 2, p. 71-96, jul./dez. 2011.

SCHNELLE, Udo. **Teologia do Novo Testamento**. São Paulo: Paulus; Academia Cristã, 2017.

SCHREINER, Thomas R. **The King in his Beauty: a biblical Theology of the Old and New Testaments**. Grand Rapids, MI: Baker Publishing Group, 2013.

SELMAN, M. J. The Kingdom of God in the Old Testament. **Journal Tyndale Bulletin**, Cambridge, n. 40, v. 2, p. 161-183, 1989.

SILVA, Cássio Murilo Dias da. **Metodologia de Exegese Bíblica**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

SILVA, Severino Celestino, SILVA Valmor. O Messias No Judaísmo e no Cristianismo. **Caminhos**, Gioânia, v. 15, n. 2, p. 249-267, jul./dez. 2017.

SIMIAN-YOFRE, Horácio (coord.); GARGANO, Innocenzo; SKA, Jean Louis; PISANO, Stephen. **Metodologia do Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2000.

SOUZA, Rodrigo F. de. O desenvolvimento histórico do messianismo no judaísmo antigo: diversidade e coerência. **Revista USP**, n. 82, p. 8-15, 2009.

STIBBE, Mark W. G. **The Gospel of John as Literature: an Anthology of Twentieth-Century Perspectives**. Leiden: Brill, 1993.

THATCHER, Tom. **What We have heard from the Beginning: the Past, Present and Future of Johannine Studies**. Waco, Texas: Baylor University Press, 2007.

THEISSEN, Gerd. **La religión de los primeros cristianos: una teoría del cristianismo primitivo**. Tradução Manuel Olasagasti Gaztelumendi. Salamanca: Biblioteca de Estudios Bíblicos, 2002.

THEISSEN, Gerd; MERZ, Annette. **O Jesus histórico: um manual**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2015.

VANDERKAM, James. **An Introduction to Early Judaism**. Grand Rapids, MI: Eerdmans Press, 2001.

VIGNOLO, R. **Personaggi del quarto Vangelo: figure della fede in San Giovanni**. Milano: Glossa, 1994.

VISTAR JR, Deolito V. **The Cross-and-Resurrection: the supreme sign in John's Gospel**. Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2019.

WATT, Jan Van der. The spatial dynamics of Jesus as King of Israel in the Gospel according to John. **HTS Teologiese Studies/Theological Studies**, South Africa, v. 72, n. 4, p. 1-7, Oct. 2016.

WEGNER, Uwe. **Exegese do novo testamento: manual de metodologia**. 5. ed. São Leopoldo: Sinodal; São Paulo: Paulus, 1998.

WITHERINGTON, Ben III. **New Testament Rhetoric: an Introductory guide to the art of persuasion in the New Testament**. Oregon: Cascade Books, 2008.

YAMAZAKI-RANSON, Kazuhiko. **The Roman Empire in Luke's Narrative**. New York: T&T International, 2010.

YOUNG, Anthea Portier. Jewish Literature as resistance literature. In: COLLINS, J. (ed.). **The Oxford Handbook of Apocalyptic literature**. New York: Oxford University Press, 2014. p. 145-162.

ZAPPELLA, Luciano. **Manuale di Analisi Narrativa Biblica**. Torino: Claudiana, 2014.